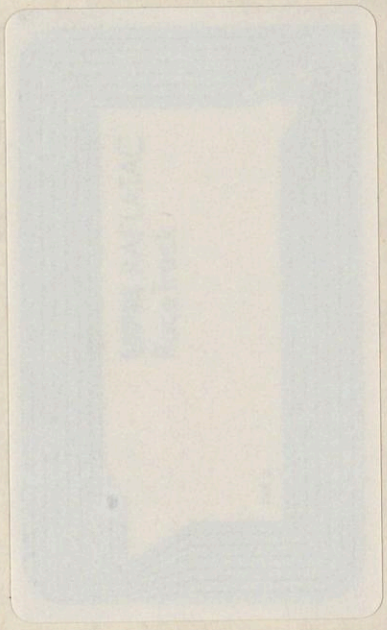


rad

N12<506522013 021

UB Tübingen

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren Einrahmungen
PFULLINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
7. Jahrgang Heft 1 Januar 1971

591

CONCILIUM

Der sakramentale Dienst der Versöhnung

J. Remy, Vergehen und Schuld in der Sicht der soziologischen Analyse
Chr. Duquoc, Reale und sakramentale Versöhnung
J.-M. Tillard, Das Brot und der Kelch der Versöhnung
J. McCue, Die Buße als eigenes sakramentales Zeichen
F. Nikolasch, Die Bußliturgie in den Kirchen des Ostens und ihre Bedeutung
J. Ramos-Regidor, Die Wiederversöhnung in der Urkirche
H. McSorley, Der zum Bußsakrament erforderte Glaube nach der Auffassung Luthers uud des Tridentinums
C. Peter, Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient

Berichte über die Versöhnung in den römischen Kanontexten (H. Manders), Die Sündenvergebung als «Sakrament» in den Kirchen der Reformation (J.-J. von Allmen), Die Veröffentlichungen aus den letzten zehn Jahren über die Beichte (F. Funke)

Dokumentation Concilium über Bußfeiern (F. Heggen)

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 7. Jahrgang Heft 1 Januar 1971

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. Alois Müller, Fribourg. Hans Küng, Tübingen. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Johannes Baptist Metz, Münster. Robert Aubert, Löwen. Teodoro Jiménez Urresti, Madrid. 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

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. Th. 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. González, Salamanca. J.-P. Jossua, Le Saulchoir/Etiolles. B. Kloppenburg, Petrópolis. R. Laurentin, Paris. P. van Leeuwen, Alverna/Nimwegen. M. Löhrer, Rom. J. McCue, Iowa City. K. McNamara, Maynooth. C. Molari, Rom. H. Mühlen, Paderborn. P. Nemeshegyi, Tokyo. J. Neuner, Poona. G. Philips, Löwen. J. Ratzinger, Regensburg. E. Sauras, Valencia. P. Schoonenberg, Nimwegen. P. Smulders, Amsterdam. Th. Tshibangu, Kinshasa. J.-M. Tillard, Ottawa. 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, Immermann-Straße 43, 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: Nanso̊sha, Tokyo. Portugiesische Ausgabe: Livraria Morais Editoria, Lissabon. Italienische Ausgabe: Queriniana, Brescia. Spanische Ausgabe: Cristianidad, Madrid. Polnische Ausgabe: Pallotinum, Poznan Warszawa.

INHALT

VORWORT 1

BEITRÄGE

Jean Remy, Vergehen und Schuld in der Sicht der soziologischen Analyse 2

Christian Duquoc, Reale und sakramentale Versöhnung 11

Jean-Marie Tillard, Das Brot und der Kelch der Versöhnung 17

James McCue, Die Buße als eigenes sakramentales Zeichen 26

Franz Nikolasch, Die Bußliturgie in den Kirchen des Ostens und ihre Bedeutung 32

José Ramos-Regidor, Die Wiederversöhnung in der Urkirche. Anregungen für die heutige Theologie und Pastoration 37

Harry McSorley, Der zum Bußsakrament erforderte Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums 43

Carl Peter, Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient 48

BERICHTE

Hendrik Manders, Gott – Wiederhersteller aller Dinge 54

Jean-Jacques von Allmen, Die Sündenvergebung als «Sakrament» in den Kirchen der Reformation 58

Felix Funke, Die Veröffentlichungen aus den letzten zehn Jahren über die Beichte 63

DOKUMENTATION CONCILIUM

Frans Heggen, Bußfeiern 69

Diesem Heft liegt das Inhaltsverzeichnis des 6. Jahrganges in zweifacher Ausführung bei, so daß beim Aufbinden in Halbjahresbände jedem Band ein Inhaltsverzeichnis vorgebunden werden kann.

Heft 2 wird im Februar 1971 erscheinen und der Liturgik gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

7. Jahrgang 1971

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

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

Generalsekretariat

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, Tübingen. 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

Der sakramentale Dienst der Versöhnung
Schillebeeckx Edward/Willems Bonifac, Vorwort 1

Heft 2

Gottesdienst des christlichen Menschen heute
Schmidt Herman/Power David/Hucke Helmut, Vorwort 79

Heft 3

Demokratisierung der Kirche
Müller Alois/Greinacher Norbert/Lehmann Karl, Vorwort 151

Heft 4

Der Petrusdienst in der Kirche
Küng Hans, Vorwort 233

Heft 5

Der manipulierte Mensch
Böckle Franz, Vorwort 315

Heft 6/7

Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie
Metz Johann Baptist, Vorwort 385

Heft 8/9

Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche
Weiler Anton, Vorwort 459

Heft 10

Das Phänomen der Kontestation in der Kirche
Huizing Peter, Vorwort 533

Heft 11

Das konkrete christliche Leben als geistlicher Ort und die soziale Tragweite spiritueller Erfahrung
Geffré Claude, Vorwort 607

Heft 12

Theologie, Exegese und Verkündigung
Murphy Roland/Iersel Bas van, Vorwort 681

2. Beiträge

Allchin Arthur, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Anglikanische Antwort 290
Alvarez-Bolado Alfonso, Gedanken über die Ambiguität im Gebrauch des Wortes «Kirche» 412
Arntz Joseph, Neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche? 422

Balasuriya Tissa, Kontestation in der Kirche in Asien 561
Böckle Franz/Eiff August-Wilhelm von, Das Experiment in der klinischen Forschung 347
Brox Norbert, Profile des Christentums in seiner frühesten Epoche 471
Brun Jacques Le, Politik und Spiritualität. Die Herz-Jesu-Verehrung in der neueren Zeit 617
Bunnik Ruud, Solidaritätsgruppen in Westeuropa 540

Caprile Giovanni, Wie ist die Kontestation in der Kirche zu bewerten? Äußerungen Pauls VI. 584
Charlesworth Maxwell, Das Kontestationsphänomen in Australien 565
Chenu Marie-Dominique, Kontestationsphänomene in der Geschichte der Kirche 575
Comblin Joseph, Außerkirchliche Kritik an der Kirche 393
Conzemius Victor, Warum wurde der päpstliche Primat gerade im Jahre 1870 definiert? 263

Davis Charles, Heutige Fragen an das Papsttum 235
Denzler Georg, Grundlinien der Ekklesiologie im byzantinischen Reich 486
Delooz Pierre, Das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche 514
Díez-Alegría José, Manipulation und Freiheit in der Kirche 343
Dippel Cornelis, Liturgie in einer Welt der Naturwissenschaften, der Technik und des Handels 125
Dreher Bruno, Exegese und Verkündigung 703
Duquoc Christian, Reale und sakramentale Versöhnung 11
Duquoc Christian, Hat die Spiritualität einen privaten oder öffentlichen Charakter? 608

Eiff August-Wilhelm von /Böckle Franz, Das Experiment in der klinischen Forschung 347
Evdokimov Paul, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Russisch-orthodoxe Antwort 287

Fuhrmann Horst, Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates. Vom Frühmittelalter zur Gregorianischen Reform 254

Ganoczy Alexandre, Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden? 267
Garrett Thomas, Manipulation und Massenmedien 338
Greeley Andrew, Religiöse Symbolik, Liturgie und Gemeinschaft 106
Greeley Andrew, Vorteile und Nachteile eines Kommunikationszentrums in der Kirche. Soziologischer Gesichtspunkt 276
Greinacher Norbert, Herrschaftsfreie Gemeinde 181
Gutierrez Gustavo, Das Kontestationsphänomen in Lateinamerika 550

Häring Hermann, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Versuch einer katholischen Antwort 295
Harkianakis Stylianos, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Griechisch-orthodoxe Antwort 284

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 385

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Hasenhüttl Gotthold, Ein Dialog zwischen dem Dogmatiker und Exegeten 696
Hasselmann Karl-Behrnd, Das Kontestationsphänomen in der evangelischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland 567
Houtart François, Außerkirchliche Interessen und Festhalten am Status quo in den Kirchen 388
Hucke Helmut, Zu einer neuen Kirchenmusik 116
Huizing Peter, Das Problem der Trennung von Obrigkeitsfunktionen in der Kirche 200
Huizing Peter, Kirche und Kontestation 580

Iersel Bas van/Schoonenberg Piet, Die Theologie und die exegetische Detailarbeit. Ein Exeget und ein Theologe über Markus 1,1–15 715

Kennedy Eugene, Der Beitrag des religiösen Rituals zur seelischen Ausgeglichenheit 102
Kerkhofs Jan, Das niederländische Pastoralkonzil als Modell einer demokratischen Kirchenversammlung 212
Kerr Fergus, Die verborgene Spiritualität der Gegenkultur 633
Kogon Eugen, Bedeutung der Opposition in der Parteien-Demokratie 359
Kottje Raymund, Die Wahl der kirchlichen Amtsträger. Geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen 196

Laeyendecker Leo, Die Kirche als kognitive Minderheit? Randbemerkungen zu einer Qualifikation 417
Lanne Emmanuel, Papsttum und Kirchenspaltung. Inwieweit ist ein römischer Primat für die Ostkirchen unannehmbar? 257
Lehmann Karl, Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche 171
Limbeck Meinrad, Die Antwort des Exegeten 699
Llopis Juan, Die Liturgie feiert die Präsenz Gottes in der Welt und seine Einladung an den Menschen 134
Lohff Wenzel, Papsttum und Kirchenspaltung. Wäre für Luther der Papst heute noch immer der Antichrist? 260
Loretz Oswald, Kirche und Bibelwissenschaft 709
Luthe Heinz, Was heißt Manipulation? 317
Lynch John, Vorteile und Nachteile eines Kommunikationszentrums in der Kirche. Historischer Gesichtspunkt 273

MacKenzie Roderick, Das Selbstverständnis des Exegeten 682
Maly Eugene, Das Zusammenspiel von Welt und Gottesdienst in den Heiligen Schriften 89
Marrou Henri Irénée, Die Kirche innerhalb der hellenistischen und römischen Kultur 479
Martina Giacomo, Der Beitrag des Liberalismus und des Sozialismus zu einem besseren Selbstverständnis der Kirche 504
McCue James, Die Buße als eigenes sakramentales Zeichen 26
McCue James, Der römische Primat in den drei ersten Jahrhunderten 245
McMahon Thomas, Manipulation und Konsumgüter 354
McSorley Harry, Der zum Bußsakrament erforderte Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums 43
Merks Karl-Wilhelm, Sozialkybernetik oder Sozialethik? Überlegungen zur Rationalität menschlichen Handelns 331

Nikolasch Franz, Die Bußliturgie in den Kirchen des Ostens und ihre Bedeutung 32
Nitschke August, Gottes Kirche als führende Macht in Europa 491

Ott Heinrich, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Protestantische Antwort 292

Pesch Rudolf, Neutestamentliche Grundlagen kirchlich-demokratischer Lebensform 166
Pesch Rudolf, Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments. Zur Situation der Forschung 240
Peter Carl, Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient 48
Peter Carl, Die Erbsünde als Testfall der Theologie 730
Philibert Paul, Widerstand und Protest in der amerikanischen Kirche 546
Pin Emile, Die Kontestation 535
Pinxteren Hans van, Das Kontestationsphänomen in Afrika 557
Plongeron Bernard, Archetypus und Repristination einer Christenheit: «1770» und «1830» 496
Pohier Jacques, Eindimensionalität des Christentums? Zum Thema Marcuse und der eindimensionale Mensch 324
Poulat Emile, Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte 463

Rahner Karl, Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie 427
Ramos-Regidor José, Die Wiederversöhnung in der Urkirche. Anregungen für die heutige Theologie und Pastoration 37
Remy Jean, Vergehen und Schuld in der Sicht der soziologischen Analyse 2
Remy Jean, Öffentlichkeit der Information. Ein Mittel zur Überwindung der Ungleichheit im Dialog? 190
Rendtorff Trutz, Christentum ohne Kirche? 406
Rombold Günter, Räume schöpferischer Freiheit für unsere Gemeinden 121
Rouquette Jean, Das «Verborgene» und das «Kundgegebene» im Neuen Testament 624

Schlette Heinz, Die sogenannte «partielle Identifikation» mit der Kirche 399
Schmidt Herman, Liturgie und moderne Gesellschaft. Eine Analyse der heutigen Lage 82
Schneider Gerhard, Kontestation im Neuen Testament 572

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 385

Schneider Heinrich, Demokratie: Idee und Wirklichkeit 152
Schökel Alonso, Ist die Exegese notwendig? 691
Schoonenberg Piet/Iersel Bas van, Die Theologie und die exegetische Detailarbeit. Ein Exeget und ein Theologe über Markus 1,1–15 715
Schumacher John, Die «Dritte Welt» und das Selbstverständnis der Kirche des 20. Jahrhunderts 509
Splett Jörg, Sakral – Profan – das Heilige. Philosophische Bemerkungen 130

Tillard Jean-Marie, Das Brot und der Kelch der Versöhnung 17
Tinsley John, Liturgie und Kunst 112

Vergote Antoine, Symbolische Gebärden und Handlungen in der Liturgie 95
Voss, Gerhard, Unvereinbare Vielfalt schon am Anfang? Worum es bei der Frage nach dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik geht 686
Vries Wilhelm de, Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates. Die Entwicklung nach der konstantinischen Wende 250

Zalotay Joseph, Die Erbsünde 725
Zizola Giancarlo, Demokratisierung des Gottesvolkes 204

3. Berichte

Allmen Jean-Jacques von, Die Sündenvergebung als «Sakrament» in den Kirchen der Reformation 58
Anastasiou Ioannis, Die Kirchengeschichte in den östlichen Kirchen als Ausdruck lebendigen Kirchenbewußtseins: in der griechischen Welt 529
Andel Cornelis van, Synodale Elemente im Anglikanismus und in den reformierten Kirchen der Niederlande 216
Audinet Jacques, Das Angebot der Schrift. Bibel und Erwachsenenkatechese 741

Beaude Joseph, «Christen ohne Kirche» – Gedanken zu einem Buch von Lezek Kolakowski 649

Cren Pierre-Réginald, Geistige Führerschaft und soziale Umwandlung: M. K. Gandhi (1869–1948) und M. L. King (1929–1968) 640

Dross Reinhard, Neuere Demokratisierungsbestrebungen im deutschen Protestantismus 220
Dumas André, Die Entwicklung in der Sozialethik des Ökumenischen Rates seit Genf 1966 363

Funke Felix, Die Veröffentlichungen aus den letzten zehn Jahren über die Beichte 63

Gerest Claude, Die christliche Existenz des Theologen 653
Greeley Andrew, Ein sozialwissenschaftliches Modell zur Erklärung des Glaubensabfalls 444
Greeley Andrew, Die neue amerikanische Religion 659

Hajjar Joseph, Die Kirchengeschichtsschreibung in den Ostkirchen der arabischen Welt als Ausdruck des lebendigen Selbstbewußtseins der Kirche 526
Hollenweger Walter, Kriterien für die kirchliche Reformarbeit. Anhand der Materialien der sogenannten Action-Research-Groups 439
Huizing Peter, Revision des kirchlichen Gesetzbuches 593

Lombardia Pedro, Die Rechte des Laien in der Kirche 588

Manders Hendrik, Gott – Wiederhersteller aller Dinge. Die Versöhnung in den römischen Kanontexten 54

Raske Michael/Rütti Ludwig/Schäfer Klaus, Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche 435
Rütti Ludwig/Raske Michael / Schäfer Klaus, Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche 435

Saucerotte Antoine, Die historischen Formen kirchlichen Selbstverständnisses in marxistischer Sicht 520
Schäfer Klaus / Raske Michael / Rütti Ludwig, Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche 435

Vandenbroucke François, Warum liest man nicht mehr die «Nachfolge Christi»? 665
Vooght Paul de, Der derzeitige Stand der historischen Erforschung des Konziliarismus 299

Ware Robert, Die Vorherrschaft der Dogmatischen Tradition. Der übliche Gebrauch der Schrift in der heutigen Theologie 734

4. Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Heft 1

Heggen Franz, Bußfeiern 69

Heft 2

Jong Evert de, Die Entwicklung der Liturgie in den Niederlanden 140

Heft 3

Kopetzky Bärbel / Baer Robert, Hochschulgemeinde und Demokratisierung der Kirche 224

Heft 4

Rijk Martien, Die Rolle des Vaters in der heutigen Kultur 304

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 385

Heft 5

Versluis Nico, Gesellschaftliche Leugnung des Todes 376

Heft 6/7

Alberigo Giuseppe, Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug zur Restauration 449

Heft 10

Kopetzky Bärbel, Ende des Kirchenbaus – Anfang kirchlichen Bauens? 598

Heft 11

Groot-Kopetzky Bärbel de, «Katholische» Zeitungen in den Niederlanden 671

In Memoriam Paul Evdokimov 314

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Allchin Arthur 292
Allmen Jean-Jacques von 63
Alvarez-Bolado Alfonso 417
Anastasiou Ioannis 532
Andel Cornelis van 219
Arntz Joseph 426
Audinet Jacques 748

Balasuriya Tissa 564
Beaude Joseph 653
Böckle Franz 353
Brox Norbert 479
Brun Jacques Le 624
Bunnik Ruud 546

Caprile Giovanni 588
Charlesworth Maxwell 567
Chenu Marie-Dominique 579
Comblin Joseph 399
Conzemius Victor 267
Cren Pierre-Réginald 649

Davis Charles 239
Denzler Georg 491
Delooz Pierre 519
Díez-Alegría José 347
Dippel Cornelis 129
Dreher Bruno 708
Duquoc Christian 17, 616
Dross Reinhard 224
Dumas André 376

Eiff August-Wilhelm von 353
Evdokimov Paul 289

Fuhrmann Horst 256
Funke Felix 68

Ganoczy Alexandre 273
Garrett Thomas 342
Gerest Claude 658
Greeley Andrew 111, 283, 448, 665
Greinacher Norbert 190
Guttierez Gustavo 557

Hajjar Joseph 529
Häring Hermann 298
Harkianakis Stylianos 287
Hasenhüttl Gotthold 699
Hasselmann Karl-Behrnd 571
Hollenweger Walter 443
Houtart François 393
Hucke Helmut 120
Huizing Peter 204, 534

Iersel Bas van 724

Kennedy Eugene 105
Kerkhofs Jan 215
Kerr Fergus 640
Kogon Eugen 362
Kottje Raymund 200

Laeyendecker Leo 422
Lanne Emmanuel 259
Lehmann Karl 181
Limbeck Meinrad 703
Llopis Juan 139
Lohff Wenzel 262
Lombardia Pedro 592
Loretz Oswald 715
Luthe Heinz 324
Lynch John 276

MacKenzie Roderick 686
Maly Eugene 94
Manders Hendrik 58
Marrou Henri-Irénée 486
Martina Giacomo 509
McCue James 31, 250
McMahon Thomas 358
McSorley Harry 48

Nikolasch Franz 36
Nitschke August 496

Ott Heinrich 295

Pesch Rudolf 171, 245
Peter Carl 53, 733
Philibert Paul 550
Pin Emile 540
Pinxteren Hans van 561
Plongeron Bernard 504
Pohier Jacques 330
Poulat Emile 471

Rahner Karl 434
Ramos-Regidor José 43

Raske Michael 439
Remy Jean 10, 195
Rendtorff Trutz 411
Rombold Günter 124
Rouquette Jean 633
Rütti Ludwig 439

Saucerotte Antoine 525
Schäfer Klaus 439
Schlette Heinz 406
Schmidt Herman 89
Schneider Gerhard 575
Schneider Heinrich 165
Schökel Alonso 695
Schoonenberg Piet 724
Schumacher John 514
Splett Jörg 134

Tillard Jean-Marie 26
Tinsley John 116

Vandenbroucke François 670
Vergote Antoine 102
Vooght Paul de 303
Voss Gerhard 691
Vries Wilhelm de 253

Ware Robert 741

Zalotay Joseph 729
Zizola Giancarlo 211

III. SACHVERZEICHNIS

Bibel und Erwachsenenkatechese 741–748
Buße
– und allgemeines Priestertum 64–65
– verschiedene Formen 67
– als Wiederaufnahme in die Kirche 63–64
Bußliturgie
– Aufgabe der Kirche 35–36
– Bußfeiern 69–71
– Bußfeier-Modelle 71–77
– Freiheit zum Experiment 30–31
– liturgische Feier 65–66
– in den Kirchen des Ostens 32–34
– Sakramentalität der Gemeinschaftsriten 34–35
Bußpraxis der Urkirche 37–40
Bußsakrament
– Abnahme der Beichtpraxis 26–28
– und Eucharistie 23–25
– und Gemeinde 41–42
– und Glaube auf dem Konzil von Trient 45–47
– und Glaube nach Luther 43–45
– und Heilsökonomie 42, 66–67
– in den Kirchen der Reformation 58–62
Bußsakrament
– Reform der Riten 15–17
– neue Sakramententheologie 28–30
– und Sündenbekenntnis auf dem Konzil von Trient 48–53
– und Umkehr 41
– Verzeihung und Versöhnung 13–15

Charismatisches Zeugnis der Kirche
– in den evangelischen Räten 422–424
– neue Offenheit 424–426
Christentum
– und Kirche 406–409, 410–411
– kirchenloses 409–410
– Typen der Urgemeinde 471–472, 477–478

Demokratie
– und Christentum 161–164
– in der griechischen Polis 152–153
– Kritik der Neuen Linken 156–158
– in der Moderne 154–156
– im Osten und in der Dritten Welt 158–160
– zu Beginn der Neuzeit 153–154
– Zukunft 160–161
Demokratisierung der Kirche
– und Amt 168–170, 176–178, 187–189
– und Autorität 170, 178–179
– Bestrebungen im deutschen Protestantismus 220–224
– Demokratiebegriff 171–173
– herrschaftsfreie Gemeinde 181–189
– in der Hochschulgemeinde 330
– Hindernisse 204–211
– Lebensform 166–170, 173–175
– Praxis 179–180
– und Verfassung 175–176

Eindimensionalität
– des Christentums 327–330
– bei Marcuse 324–327
Ekklesiologie im byzantinischen Reich 486–490
Erbsünde
– dogmatisch 730–733
– exegetisch 725–729
Eucharistie, Sakrament der Versöhnung 18–23
Exegese
– und Dogmatik
–– Gegenstand der Theologie 734–736
–– Bibel als Norm 737–739
–– Problemstellung 696, 697–699, 699–700, 701–703
–– Bibel als «Seele» der Theologie 739–740
–– spiritueller Gebrauch der Bibel 736–737
– Kanonizität der Bibel 682–684, 688–691
– Notwendigkeit 691–694
– Ort 686–687
– im Raum der Kirche 697, 700–701, 709–714
– und Verkündigung 703–708
– Bibel als Wort Gottes 684–686
Experiment in der klinischen Forschung 347–353

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 385

Gesellschaftlicher Wandel
– der Kirche 389–392
– der Religion 388–389
Glaubensabfall, soziologisches Erklärungsmodell 444–448
Gottesdienst
– als Feier der Präsenz Gottes 134–138
– und Prophetie 92–94
– und biblische Säkularität 89–92

Herz-Jesu-Verehrung 617–623
Hochschulgemeinde
– Entwicklungen 224–230
– Modell für die Demokratisierung der Kirche 230

Identifikation mit der Kirche
– partielle 402–405
– Problemstellung 399–400
– totale 400–402
Information
– Informationskontrolle 192–193
– Kommunikationsregelung 193–195
– vollkommene Transparenz 190–192

Katholische Zeitungen in den Niederlanden 671–679
Kirche
– Ambiguität des Begriffs 412–417
– zur Zeit der Aufklärung 496–502
– und Christentum 406–411
– und Dritte Welt 509–513
– im dritten und vierten Jahrhundert 483–486
– gegenwärtiges Selbstverständnis 514–519
– die Geschichte ihres Selbstverständnisses 520–525
– ein neues Grundgesetz 449–457
– und hellenistische und römische Kultur 479–483
– heidenchristliche Gemeinde 475–477
– Identifikation 399–405
– judenchristliche Urgemeinde 472–474
– als kognitive Minderheit 417–422
– und Liberalismus 504–507
– im Mittelalter 491–496
– zur Zeit der Restauration 502–503
– und Sozialismus 507–508
Kirchenbau und kirchliches Bauen 598–605
Kirchengebäude
– Haus der Gemeinde 121–122
– Ort der Passah-Feier 123–124
– Ort der schöpferischen Auseinandersetzung 122–123
Kirchengeschichte
– als Geschichte des Selbstverständnisses der Kirche 459–462, 463–469, 520–525
– Selbstverständnis des Kirchenhistorikers 469–471
Kirchengeschichtsschreibung in den Ostkirchen
– in der arabischen Welt 526–528
– in der griechischen Welt 529–532
Kirchenkritik
– außerchristliche 393–394
– klassische 396–399
– nachchristliche 394–396
Kirchenmusik
– neue Formen 118–120
– als Kunst 117–118
– als Sakralstil 117
– als Tradition 116–117
Kirchliche Reformarbeit 439–443
Kommunikation in der Kirche
– religiöse Führerschaft 270–280
– Geschichtliches 273–275
– Nachteile eines Kommunikationszentrums 275–276
– Notwendigkeit 276–277
Kontestation
– in der Kirche in Afrika 557–560
– in der amerikanischen Kirche 546–550
– in der Kirche in Asien 561–564
– in der Kirche in Australien 565–567
– Begriffsbestimmung 535–540
– in der evangelischen Kirche der BRD 567–571
– in der Geschichte der Kirche 575–579
– in der Kirche 580–583
– im Neuen Testament 572–575
– in der Sicht Papst Pauls VI. 584–587
Konziliarismus
– historische Ergebnisse 299–302
– theologische Divergenzen 302–303
Kundgegeben / verborgen im NT 624–633

Laien
– Entwürfe zur Revision des CIC 593–597
– Rechte der Laien in der Kirche 588–592
Lex fundamentalis ecclesiae
– Bewertung 454–457
– Kirche als Gewalt 453–454
– vertikale Ekklesiologie 451–453
– Volk Gottes 450–451
– Vorbereitung 449–450
Liturgie
– Collage-Liturgie 146–148
– und Entsakralisierung 85–87
– Entsäkularisierung 87–89
– Entwicklung in den Niederlanden 140–149
– und Inkarnation 112–113
– und Kultur 113–114
– und Kulturgeschichte 82–83
– und Kulturformen 99–101
– liturgische Gebärde 95–97
– und Säkularisierung 83–84
– und Sprache 114–116, 148
– Symbol 97–99

Manipulation
– und Freiheit in der Kirche 343–346
– und Konsumgüter 354–358
– als kulturelle Konstante 317–323
– und Massenmedien 338–342
Markus 1,1–15
– dogmatisch 720–723
– exegetisch 715–719
Minderheit, kognitive 417–422

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 385

Obrigkeitsfunktionen in der Kirche
– Schiedsgerichtsbarkeit 203–204
– Trennung der Funktionen 200–202
– Verwaltungsrechtsprechung 202–203
Opposition in der Parteien-Demokratie 359–362

Papsttum
– Funktionen 281–283
– und Kollegialität der Bischöfe 267–273
– historischer Kontext der Definition des Primates 263–266
– Luthers Polemik 260–262
– und moderne Kultur 235–239
– der Primat
–– in den drei ersten Jahrhunderten 245–249
–– nach Konstantin 250–253
–– im Mittelalter 254–256
–– in den Ostkirchen 257–259, 489–490
Pastoralkonzil der Niederlande 212–215
Petrus im NT 240–244
Petrusdienst, Sinn
– anglikanische Sicht 290–292
– griechisch-orthodoxe Sicht 284–286
– römisch-katholische Sicht 295–298
– protestantische Sicht 292–295
– russisch-orthodoxe Sicht 287–289

Religiöse Führerschaft
– in der modernen Welt 278–280
– Typen 277–278
Ritual, religiöses
– und Gemeinschaft 106–111
– und psychisches Gleichgewicht 102–105

Säkularisierung
– christliche Entsakralisierung 130–131
– und Liturgie 125–129
– sakral/profan 131–133
Schuld
– und Gesellschaftsstruktur 2–10
– personale Dimension 63
Solidaritätsgruppen
– im deutschen Sprachraum 435–436
– in Westeuropa 540–546
– Ziele 436–438
Sozialethik
– Genfer Konferenz 1966 365–368
– in der ökumenischen Bewegung 363–365
– Sagorsk und Uppsala 1968 368–371
– neuere Studienarbeiten im OeRK 371–376
Sozialkybernetik
– und Planungsideologie 331–333
– und Sozialethik 336–337
Spiritualität
– M. K. Gandhi und M. L. King 640–648
– der Gegenkultur 633–634
– L. Kolakowski 649–653
– der literarischen Kritik 634–637
– der Nachfolge Christi 665–669
– Öffentlichkeitscharakter 608–616
– der Psychoanalyse 637–639
– der neuen Religion in den USA 659–665
– des Theologen 653–658
Synodale Elemente
– im Anglikanismus 216–217
– in den reformierten Kirchen der Niederlande 217–219

Theologie
– Didaktik 428–430
– Freiheit 427–428
– Orthodoxie 430–434
Tod und Sterben, kulturkritische, soziologische und psychologische Studien 376–384

Vaterrolle
– bei Freud 304–306, 308–309
– bei Marcuse 312–313
– bei Mendel 306–313
Vernunft
– Mythos der Rationalität 333–334
– normative 334–336
Versöhnung
– und Buße 13–15
– im Neuen Testament 17–18
– in den römischen Kanontexten 54–58
– oder Verzeihung 11–13

Wahl kirchlicher Amtsträger
– im Altertum 196–197
– gesellschaftliche Momente 199–200
– im Mittelalter 197–198
– in der Neuzeit 198–199

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen, Nederland.

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 385

Vorwort

In dem Maße, wie sich die Wertsysteme wandeln, wandelt sich auch das Schuldbewußtsein. Verfehlungen in der Privatsphäre werden von vielen bereits weniger stark empfunden als Vergehen in der Makrosphäre. Die Fortdauer von Kriegen, Waffenproduktion, Kolonialismus und Rassenhaß appelliert vor allem bei der jüngeren Generation an ein heftiges Schuldbewußtsein. In der Kirche zeigt sich die Wandlung des Schuldbewußtseins in einem stark verminderten Interesse für die bestehenden kirchlichen Formen der Sündenvergebung. Diese Nummer der Zeitschrift «Concilium», die *dem sakramentalen Dienst der Versöhnung gewidmet* ist, wird deshalb mit einem soziologischen Beitrag über den Zusammenhang zwischen Schuldbewußtsein und kultureller Umwelt eröffnet (Remy). Um zu wirksamen Formen und Riten der Vergebung zu kommen, ist es notwendig, diesen kulturellen Zusammenhang zu kennen und zu berücksichtigen. Auf theologischer Ebene wird diese Notwendigkeit auch sichtbar, wenn man im Auge behält, daß sakramentale Vergebung ein *wirksames* Zeichen voraussetzt. Wenn ein Ritus jeden realen Zeichenwert verloren hat, hört er auf, Zeichen zu sein. Je bewußter die Gläubigen leben, desto schneller wird das Interesse für einen solchen Ritus abnehmen. Dieses Thema kommt im zweiten Beitrag zur Sprache (Duquoc).

Der Akzent, der während der letzten Jahrhunderte auf die Beichte als Sakrament der Sündenvergebung gelegt wurde, hat uns manchmal vergessen lassen, daß die Eucharistie das primäre Sakrament der Versöhnung ist. In der gemeinsamen Opfermahlzeit wird die sündhafte Konzentration auf das Ich besiegt. Die Neubewertung der Eucharistie als sakramentale Sündenvergebung macht einen eigenen kirchlichen Versöhnungsritus jedoch nicht überflüssig (Tillard). Wohl wäre es nötig, daß die verschiedenen Ortskirchen die Möglichkeit erhalten, dafür ihre eigenen Riten zu entwickeln. Gleichförmigkeit, auch in derselben Ortskirche, ist pastoral nicht zu verantworten. Auch gemeinsame Bußfeiern müssen, wie früher die Privatbeichte, ihre Zeit bekommen, in der Kirche als Sakrament anerkannt zu werden (McCue). Die verschiedenen Bußliturgien aus den Kirchen des Ostens zeigen sogar, daß die gemeinsame Bußfeier ursprünglicher ist als die Privatbeichte. Wenn die Kirchen des Westens von der Praxis des Ostens Kenntnis nehmen, kann ihnen geholfen werden, bestimmte Einseitigkeiten in der Bußliturgie zu überwinden (Nikolasch). Auch die Bußpraxis der alten Kirche zeigt sehr deutliche Unterschiede zur heutigen Gewohnheit. Das persönliche Bekenntnis der Sünden und der juridische Aspekt traten weniger in den Vordergrund, die Gemeinschaftsdimension war unverkennbar. Die Funktion des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen wurde stärker erlebt (Ramos-Regidor).

Luthers Stellung gegenüber der Beichte wurde noch kürzlich von Wicks als Luthers erste offensichtliche dogmatische Abweichung von der katholischen Lehre bezeichnet. McSorley liefert einen ökumenischen Beitrag, indem er zeigt, daß Luthers Standpunkt von mehreren Konzilsvätern in Trient als richtig bestätigt wurde. Die Bestimmungen von Trient über die Vollständigkeit des Bekenntnisses bei der Beichte hatten nur die Notwendigkeit im Auge, die Vollständigkeit unter bestimmten Umständen zu verfügen. Das muß im eigengearteten kulturellen Zusammenhang des Konzils von Trient verstanden werden (Peter).

Ein erster bibliographischer Beitrag ist den vier zur Zeit offiziellen und approbierten römischen Kanontexten gewidmet. Diese sind als Dankgebet konzipiert, so daß der Versöhnungsaspekt nicht unmittelbar und klar darin zum Ausdruck kommt (Manders). Ein weiterer bibliographischer Beitrag erklärt die Zurückhaltung der Kirchen der Reformation gegenüber der Privatbeichte. Sie hängt mit der Überzeugung zusammen, daß die Sündenvergebung nicht an das Bußsakrament (mit Sicht auf das Amtspriestertum) gebunden ist (von Allmen). Eine Übersicht über die Literatur zum Thema Beichte aus den letzten zehn Jahren (Funke) schließt dieses Concilium-Heft ab.

EDWARD SCHILLEBEECKX
BONIFAC WILLEMS

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Jean Remy

Vergehen und Schuld in der Sicht der soziologischen Analyse

EINFÜHRUNG

Dieser Text möchte eine Hilfe für die soziologische Analyse anbieten, die zu einer systematischeren Befragung der sozialen Tatbestände beitragen könnte. Als Ausgangspunkt nehmen wir Erfahrungen des Spontanbewußtseins wie Schuld, Vergebung und Versöhnung. So wollen wir also ansetzen bei der Schuld im landläufigen Sinn und sie als eine Kategorie der Wahrnehmung betrachten, ohne die fachlichen Unterscheidungen der Psychoanalyse in Betracht zu ziehen, die bekanntlich bewußte und unbewußte Schuld unterscheidet. Nichtsdestoweniger werden wir – wenn auch auf andere Weise als der Psychoanalytiker – Vorgänge im Unbewußten freilegen, von denen her sich die bewußten Orientierungen vollziehen. Zu diesem Zwecke werden wir uns fragen, welche Verbindung zwischen spontaner Wahrnehmung und Sozialstruktur besteht. So wollen wir mit Bedacht versuchen, eine nicht-normative Analyse einer lebendigen Erscheinung normativer Art zu erarbeiten. Unser Bestreben wird es sein, nicht vom Subjekt erlebte Bedeutungsgehalte zu analysieren, sondern durchzustoßen zu dem Versuch, zu erkennen, wie diese Bedeutungsgehalte zusammengesetzt sind und welche Folgen sie für das soziale Leben haben.

So wollen wir nacheinander untersuchen, wie Schuld eine Individualisierung der Verantwortlichkeit voraussetzt und damit zu einer Form der Institutionalisierung kultureller Verhaltensmuster wird; weiter werden wir sehen, wie diese verstärkt wird durch die Vorgänge der Vergebung und der Versöhnung, deren Wirksamkeit gebunden ist an die Existenz einer Mentalität, für die Harmonie im Leben des Kollektivs einen hohen Wert darstellt. Die im Laufe dieser Studie vorgelegten Beispiele sollen dazu dienen, den im Rahmen dieser Analyse aufgeworfenen Fragen lebendige Erfahrungen zugrundezulegen, um ihr eine solide Grundlage zu geben und so bei einer eventuell notwendig werdenden Revision des hier vorgelegten Instrumentariums zu helfen.

Mit dieser Arbeit wollen wir uns strikt daran halten, den Blickpunkt einer soziologischen Analyse zu wahren – im Bewußtsein der damit gegebenen Grenzen.[1]

I. DIE SOZIO-KULTURELLE FUNKTION DER SCHULD

A. Institutionalisierung – betrachtet vom System der Persönlichkeit her

1. Reaktionen im Inneren der Person

Schuld wird offenbar, wenn jemand das Empfinden eines Versagens hat in bezug auf ein affektiv wertbestimmtes Bild von sich selbst. So kann sie auch nicht zum Vorschein kommen, wenn keine tragende Verbindung besteht zwischen dem ausdrücklichen Leitbild und dem unser Verhalten bestimmenden unausdrücklichen, inneren Leitbild.

Man kann zum Beispiel mit bloßen Worten eine bestimmte Auffassung vom Familienleben verteidigen und sich tatsächlich nach einem anderen Modell verhalten, für das man sich affektiv entschieden hat; während das verbal verteidigte Modell wohl einer Sorge für den berechtigten Anspruch eines Kollektives entspricht, gibt seine praktische Nichtrespektierung doch keinen Anlaß für das Empfinden von Schuld. Dies kommt in gleicher Weise im Leben der Kirche vor, wenn gewisse Leute ihre theoretischen Darlegungen auf eine bestimmte Theologie gründen und in Wirklichkeit ihre pastoralen Entscheidungen an einem latenten Leitbild unterschiedlicher Art orientieren, ohne daß ihnen dies zum Anlaß für eine Schuldempfindung würde.

So schließt sich unsere Definition von Schuld an die von Laplanche und Pontalis an, nach denen Schuld verbunden ist mit einem Gemütszustand, der die Folge einer Handlung ist, die das Subjekt für mißbilligenswert hält.[2]

Es ist der Beachtung wert, daß diese Schädigung des Bildes von sich selbst nicht notwendig in unmittelbarer Weise eine Beziehung zum anderen einschließt. So kann man Menschen treffen, die sich schuldig fühlen wegen ihrer Unfähigkeit, mit verläßlicher Beständigkeit eine Diätordnung zur Wahrung ihrer Gesundheit zu befolgen. In diesem Falle hat das Bild von sich selbst im Vergleich zum sozialen Zusammenhang eine sol-

che Autonomie gewonnen, daß man fähig ist, diese aufrecht zu erhalten trotz der negativen Reaktionen der Gruppe. Nichtsdestoweniger kann dieser Prozeß der Autonomisierung, wenn er zu weit getrieben wird, wie auch das Bild von sich selbst und die Bestimmung der Bereiche, wo es Schuld ansiedelt, zu einem Kommunikationsbruch führen. Damit dürfte eines der Elemente gegeben sein, die ein «pathologisches» Schuldempfinden von einem «normalen» Schuldempfinden unterscheiden. Das eine sprengt die Gemeinschaft mit dem Mitmenschen, während das andere im Gegensatz dazu wieder in diese Gemeinschaft zurückführt. Wenn es eine Verinnerlichung der Norm und deren Übernahme durch die Person gibt, so kann sie in keinem Falle von dieser Art Schuldempfinden mittels eines solchen «Bildes von sich selbst» bewirkt werden. Dieses Bild von sich selbst ist unseres Erachtens großenteils eine gesellschaftliche Konstruktion.

2. Die Rückkehr der Person zum Erwartungssystem der Gruppe

Wir wollen uns hier weder bei den Prozessen aufhalten, durch die sich diese Verinnerlichung vollzieht, noch – wohlgemerkt – bei der Funktion, welche die «significant others» erfüllen, das heißt die Personen, die für das Subjekt von Bedeutung sind und durch die es seine Identität aufbaut. Unsere Absicht ist es vielmehr, über eine psycho-soziologische Orientierung hinauszukommen, um die Kollektivfunktionen zu untersuchen, welche der Vorgang des Schuldigwerdens erfüllt.

Die Schuld leitet sich her aus einer Nichtkonformität gegenüber dem Bild von sich selbst. Aber dieses Bild hat als wesentlichen Bestandteil die Bewerkstelligung der Beziehung zum anderen durch die Konkretisierung eines Systems von Erwartungen des anderen im Blick auf uns.

Ein Beispiel kann diese Aufstellung beleuchten: In einem Arbeitermilieu wird eine gute Verinnerlichung der Normen den Gatten dazu bringen, sich schuldig zu fühlen, wenn er nicht sein gesamtes Verdienst seiner Frau übergibt; umgekehrt wird seine Frau, wenn sie sich dieses Fehlverhaltens bewußt wird, ihm dies vorwerfen können und sich verwundern, wenn er sich seines Verhaltens nicht schämt. In einem bürgerlichen Milieu dagegen drückt sich ein gleiches gegenseitiges Vertrauensverhältnis in anderen Normen aus. Die Beziehungen zum anderen nehmen so entsprechend den verschiedenen Milieus konkrete Formen an, die Systeme von Erwartungen, von Rechten und Pflichten bilden, und dieses Gesamt von voraussehbaren Verhaltensweisen gibt der Schuld erst die Möglichkeit, leibliche Gestalt anzunehmen, indem es die Markierung der Fehlverhaltensweisen sicherstellt.

So analysiert erscheint die *Schuld* als das *Empfinden eines individuellen Abweichens gegenüber den Normen der Gruppe*, selbst wenn dieses Geschehen nicht bewußt wahrgenommen worden ist; von hier her betrachtet gewinnt sie eine latente *Funktion der kulturellen Wiedereingliederung*. Dadurch wird Schuld zu einem Mechanismus, der die Institutionalisierung, das heißt die Verallgemeinerung von Verhaltensmodellen von Mitgliedern einer Gruppe und ihre Kontinuität im Fluß der Zeit sicherstellt.[3]

Sicherlich, die Gruppe verfügt über andere Mechanismen als die Schuld, um die Beständigkeit der Verhaltensweisen und Reaktionen sicherzustellen: zum Beispiel Strafe und Belohnung in verschiedenen Formen. In diesem Falle aber stützt sich die Wirksamkeit wesentlich auf die Sichtbarkeit des Verhaltens, während im Gegensatz dazu die Schuld als sozialer Mechanismus sich auf die Verinnerlichung stützt. Nichtsdestoweniger besteht eine Verbindung zwischen diesen verschiedenen Mechanismen: sie sind stets mehr oder weniger miteinander vermischt, mit Vorherrschaft des einen oder des anderen. So wird man normalerweise die Funktion der Schuld den ersten Rang einnehmen sehen, wenn die Möglichkeit besteht, daß die Institutionalisierung sich unmittelbar auf die mit dem Persönlichkeitssystem gegebenen Ansätze stützen kann.

3. Die Wirksamkeit dieses Mechanismus ist gebunden an die individuelle Übernahme der Verantwortung

Deswegen setzt die Schuld, um auf kollektiver Ebene wirksam werden zu können, eine individuelle Übernahme der Verantwortung voraus. Um diese Verbindung konkretisieren zu können, bedarf es der Umsetzung in festumrissene und von der Person lenkbare Gebärden. Dementsprechend werden diese Gebärden verschieden sein je nach ihrer Zuordnung zu Zeit, Raum und Milieu, was bewirkt, daß man sich, um ein und dieselbe grundlegende Notwendigkeit zu übersetzen, verschiedenen konkreten Indikatoren gegenübersehen wird, die – je nach dem besonderen Sozialgefüge – der Schuld durch andere Gebärden Ausdruck verleihen werden. So wird sich mancher angesichts der geforderten Achtung vor der Gleichheit aller

Menschen schuldig fühlen, wenn er seine Mahlzeit nicht im gleichen Raum wie sein Gärtner einnimmt, während für einen anderen ein solches Empfinden sich aus der Nichtbeteiligung an einer Protestdemonstration ergibt.

Es ist dennoch nicht immer leicht, einer Verantwortlichkeit durch einfache Gesten konkrete Gestalt zu verleihen, und überdies geschieht es oft, daß das Fehlen einer kollektiven Bemühung in diesem Sinne die Entwicklung eines tiefgehenden Schuldgefühls verhindert. Es kann zum Beispiel geschehen, daß ein Unternehmer sich keineswegs schuldig fühlt, wenn er sein Personal nicht korrekt behandelt, weil sein Verhalten keine Konkretisierung in einem Komplex von sozial markierten Gesten gefunden hat.

Dennoch genügt es nicht, eine Schuld dingfest zu machen durch den Bezug auf konkrete Verhaltensweisen, zum Beispiel durch eine überspannte Betonung der Pflicht zur Bejahung eines Wertes. Man kann dann einer Form von Ritualismus verfallen, in dem man sich dadurch abzusichern sucht, daß man sich an konkrete Verhaltensweisen klammert, womit man aber die Möglichkeit verliert, diese wieder rückgängig zu machen. Die Individualisierung der Verantwortlichkeit setzt voraus, daß das Subjekt einen wirksamen Bezug zwischen der Summe klar umschriebener Gesten, die es setzen kann, und dem zu erreichenden Wert erfaßt. Andernfalls läuft es Gefahr, demoralisiert zu werden oder zu finden, daß es ohne Belang ist, sich diesen Gesten konform zu erweisen. In einer solchen Situation läuft das Schuldempfinden Gefahr, sich an andere Bereiche des kollektiven Lebens anzuklammern. Ist dies nicht etwa der Fall, wenn das Subjekt ein Mißverhältnis feststellt zwischen dem kollektiven Interesse – zum Beispiel der Hilfe für die Dritte Welt – und seinen individuellen Möglichkeiten? Ebenso vollzieht sich die soziale Neutralisierung eines Wertes auf dem Wege über die Auslaugung der konkreten Verhaltensweisen, die ihn stützen.

Daher wird der Vorgang des Schuldigwerdens umso sicherer seine integrierende Funktion erfüllen, als er vermittelt ist durch ein Gefühl des Versagens gegenüber anderen und als dieses Versagen abgesteckt ist durch Gesten, die vom Individuum zu beherrschen sind, aber dann nicht erfüllt werden aufgrund eines Mangels an guter Absicht oder an Großmut. Wenn eine Gruppe sich vorwiegend auf die Mechanismen des Schuldigwerdens stützt, um Konformität zu sichern, so muß sie folglich einen kollektiven Lernprozeß fördern, in welchem die moralische Qualität des Lebens der Gesellschaft augenfällig hergeleitet wird aus einer Summe von interpersonalen Beziehungen, die getragen sind von der Hochherzigkeit jedes einzelnen.

Es wäre jedoch unstatthaft, aus dem bisher Gesagten zu folgern, daß die Schuld ein Regelmechanismus von lediglich interpersonalen Beziehungen sei. Dieser Mechanismus hat vielmehr eine viel allgemeinere Bedeutung und zielt auf die Gesamtheit der kontrollierbaren von der Person gelebten Verhaltensweisen. So kann man etwa schuldig werden, indem man seine Einkommenssteuererklärung unrichtig ausfüllt.

4. Sicherungscharakter und Kollektivschuld

Die individuelle Schuldverhaftung, von der eben die Rede war, hat für die Person einen Sicherungscharakter. Im Verlauf der Konkretisierung der geforderten Verhaltensweisen hilft sie zur Meisterung der Angst in einer Situation der Ungewißheit. Und man könnte sagen, indem man eine alte katechetische Formel ein wenig abwandelt, daß nur ein Heiliger täglich beichten kann, ohne Neurotiker zu werden. Die Kollektivschuld dagegen führt zu entgegengesetzten psychologischen Folgen. Sie ist verunsichernd, und wenn sie länger andauert, hat sie eine demoralisierende Wirkung, denn sie bedeutet eine Herabsetzung des positiven Bildes, das die Gruppe von sich selbst hat, ohne den einzelnen das Gefühl zu geben, daß sie etwas daran ändern könnten, wenigstens im Augenblick nicht. So ist es im Justizwesen, wo man angesichts des Ausgangs gewisser Prozesse ein tiefes Ungenügen wegen der Ohnmacht einer mit gewissen Problemen konfrontierten Justiz empfindet: entweder wird dieses Ungenügen durch kollektive Entwicklungen neutralisiert, oder aber es führt zu einer Demoralisierung in dem Maße, wie man nicht die Möglichkeit zu einer schnellen Änderung eröffnet. Um eine solche Demoralisierung zu vermeiden, kann die Gruppe auch zu symbolischen Reinigungen ihre Zuflucht nehmen. So bietet die Suche nach dem Schuldigen und nach dem Verantwortlichen die Möglichkeit, der Unsicherheit zu entkommen durch das Bestreben nach einer Individualisierung der Schuld. Ist dies nicht der Sinn gewisser Säuberungsriten, wie sie die Vereinigten Staaten nach dem Start des ersten Erdsatelliten durch die Russen mit dem Mccarthismus erlebten?

Die Glieder einer Gruppe können sich nicht weiterhin mit dieser identifizieren, wenn das von

ihr gebotene Leitbild negative Züge angenommen hat. Wenn die individuelle Schuld wirksam wird durch die Auslösung eines Impulses zur Wiederherstellung der rechten Ordnung, so gilt dies nicht in gleicher Weise für die Kollektivschuld. Gegenüber einer solchen Unsicherheit verfügt die Gruppe über verschiedene Methoden, um ihr Gleichgewicht wieder herzustellen, zu deren Untersuchung es einer vertieften Analyse bedürfte.

Jedenfalls haben uns die vorausgehenden Feststellungen schon zu dem Gedanken geführt, daß Schuld eher ein Mechanismus zur Wiedereingliederung des einzelnen in die Gruppe ist als ein Prozeß, durch den sich Wandlungen in der Zielrichtung der Gruppe selbst vollziehen. In der Ebene der Gruppe kann Schuld nur eine mittelbare Funktion erfüllen, wie wir im folgenden in einer Analyse der sozialen Bewegungen aufzeigen werden.

5. Institutionalisierung und Orientierung im Vorgang des Schuldigwerdens

Die Verbindung der Schuld mit einem Prozeß der Institutionalisierung führt zur Bildung einer Sensibilität gegenüber dem sittlichen Versagen, das verschiedener Art sein kann entsprechend den betroffenen Bereichen und entsprechend der gesellschaftlichen Ordnung, die in Beziehung zu setzen ist zu der Rangordnung der Werte, welche durch die destruktive Wirkung des individuellen Verstoßes bedroht ist. So müssen die durchschnittlichen Mitglieder einer Gruppe vor Fehltritten geschützt werden, die sie schuldig werden lassen könnten in Bereichen, die für die Zukunft der Gruppe als entscheidend betrachtet werden, oder auch in Bereichen, in denen die Gefahr einer Auflösung zur Diskonformität hin offensichtlich ist. In einer Gesellschaft zum Beispiel, in der man die Familienmoral als die Grundlage der Gesellschaftsordnung betrachtet, wird die Atmosphäre einer Pfarrgemeinde sich streng gegen einen für seine sexuellen Seitensprünge bekannten Familienvater wenden, während sie weniger streng sein wird in bezug auf die ungehemmte Art und Weise, mit der dieser selbe Mann im Geschäftsleben sein Personal behandelt. Ebenso kann es Katholiken geben, die sich mehr schuldig fühlen, sich von den Protestanten ferngehalten zu haben, als an gewissen Formen gesellschaftlicher Unterdrückung beteiligt zu sein. So wird das Schuldbewußtsein zu einem Ausdruck einer Rangfolge von Prioritäten und hilft dazu, gewissen sozialen Gegensätzen Ausdruck und Wirklichkeit zu verschaffen, während andere weniger wahrgenommen werden oder gar Gefahr laufen, verleugnet zu werden.

Wenn diese Analysen stimmen, leitet sich das konkrete Bewußtsein der Schuld und damit also eine moralische Wahrnehmung zum Teil von Erkenntnisprinzipien ab, deren Entstehung der Person nicht bewußt ist und die dazu beiträgt, einer gesellschaftlichen Ordnung Bestand zu verleihen, indem sie ein System von Evidenzen schafft.

B. Der Bruch der kulturellen Integration durch verschiedene Weisen des Schuldverständnisses

Die vorherrschenden Formen des Schuldverständnisses bringen also eine Ordnung vorrangiger Wertungen und Machtbeziehungen zum Ausdruck, welche die soziale Bewegung in Frage zu stellen und weiter zu entwickeln versucht. Wir wollen nun einige Markierungspunkte setzen, um diesen Wandlungsprozeß zu analysieren, vor allem im Blick auf seine Auswirkung auf das Schuldbewußtsein.

1. Fehlen des Schuldempfindens entsprechend den gesellschaftlichen Erwartungen

Die Lage wird vom Standpunkt der etablierten Ordnung aus gesehen sozial bedenklich, wenn der einzelne sich nicht mehr schuldig fühlt in Bereichen, wo man sicher ein starkes Schuldempfinden erwarten würde. Solche Reaktionen können als pathologische Symptome verstanden werden, und dann wird man versuchen, die betroffenen Individuen derart zu behandeln, daß sie sich wieder dem Normbewußtsein der Gruppe einfügen. Wenn sich aber solche Reaktionen weiter ausbreiten, kann man sich am Beginn eines kulturellen Umbruchs befinden, der in seinen Folgen nur wenig kontrollierbar ist, vor allem wenn er sich in einer sozialen Bewegung ausdrückt.

Nehmen wir als Beispiel die Wandlungen im sexuellen Bereich. Solange man ein bestimmtes Verhalten, selbst wenn es sich immer aufs neue wiederholt, als ein Versagen gegenüber den Normen anerkennt, kann eine moralische Autorität noch von menschlicher Schwäche reden und an großmütiges Vergeben appellieren; im übrigen sieht sie mit diesen Interventionen ihre eigene Rolle bestätigt. Wenn es aber zu einer Verminderung des Schuldempfindens kommt, kann die Autorität ganz im Gegenteil dazu nur noch feststellen, daß das sittliche Empfinden abgestumpft ist, aber sie hat keinerlei Möglichkeit mehr, auf den rechten Weg zurückzulenken, und damit läuft

sie Gefahr, die Grundlage ihrer Macht schwinden zu sehen.

Vor eine solche frappierende Situation sahen wir uns gestellt, als vor einigen Jahren das Schwurgericht von Lüttich eine Familienmutter aus dem Arbeitermilieu freisprach, die ihr Kind getötet hatte, das mit Mißbildungen geboren war, die infolge Gebrauchs gewisser Medikamente während der Schwangerschaft entstanden waren. Damals haben wir gehört, wie manche Frauen, vor allem aus Arbeiterkreisen, sich frei heraus fragten, ob sie nicht an der Stelle dieser Mutter genau so gehandelt hätten. Die Stellungnahmen verschiedener Autoritäten, mit Einschluß der religiösen Autoritäten, zugunsten des Rechtes auf Leben wurden in diesem Milieu oft übel aufgenommen, und wir erinnern uns hier an eine Reaktion, die uns gut das Empfinden der ganzen Gruppe wiederzugeben scheint: «Die Bischöfe haben wieder einmal gezeigt, daß sie auf der Seite der Bourgeoisie stehen. Für Leute mit bescheidenem Einkommen bedeutet, mißgebildete Kinder zu haben, sie dazu verdammen, daß sie in einer Gesellschaft, die hart geworden ist gegen die Unnützen, nicht wissen, woher sie die Mittel zu ihrer Entfaltung holen sollen. Warum haben sie nicht daran erinnert, daß unsere Gesellschaft nicht ihre Pflicht erfüllt?»

Im Grunde genommen waren die Stellungnahmen der Hierarchie zu verstehen als eine juridische Einschärfung des Rechts auf Leben, in einer formalistischen Perspektive, ohne daß sie sich darum bemüht hätten, die eingeschärfte «Tugend» auch allen sozial möglich zu machen. Die Abschiebung der Verantwortung auf *kollektive Verhältnisse* befreite diese Menschen von einer individuellen Schuldwahrnehmung und berechtigte sie überdies von daher zu einer Anklage gegen die Autoritäten, die diese moralischen Grundsätze leichthin behaupteten.

Diese Gruppe hatte also eine deutlich unterschiedene Auffassung gegenüber der allgemein angenommenen Auffassung, und die Stellungnahmen der moralischen Autoritäten konnten sie offensichtlich nicht mehr zu einer Änderung bewegen. Allerhöchstens konnten diese Interventionen noch eine gewisse Unsicherheit wecken, ein mehr oder weniger eingeschüchtertes Selbstbewußtsein gegenüber den Reaktionen, die man zu spüren bekam. Genau dieser Typ des verschämten Selbstbewußtseins ist es, was die dezidierte soziale Bewegung in ein stolzes Selbstbewußtsein umwandeln will.

2. Die soziale Bewegung und das stolze Bewußtsein gegenüber dem Umbruch

Gewisse Wandlungsprozesse, die in letzter Zeit bei Gruppen von Homosexuellen zu beobachten sind, können als Ausgangspunkt für unsere Überlegung dienen. Anstelle des Gefühls, Außenseiter zu sein, entwickeln Homosexuelle hier und da das Empfinden, Träger neuer Formen eines Befreiungsprozesses zu sein, und so gehen sie von einem verschämten Gewissen zu einem stolzen Gewissen über: zu dem Bewußtsein, nach den herrschenden Modellvorstellungen nicht schuldig zu sein und über eine ausreichende Autonomie zu verfügen, die es ihnen gestattet, diesen Bruch zu vollziehen mit den institutionalisierten Modellen, die nun als Schikane verstanden werden.

Dieser Bruch ist nur möglich mit Hilfe einer sozialen Bewegung, die – dank einer starken Mobilisierung der Affekte – fähig ist, zu begeistern und ein Leitbild zu schaffen, das ganz positiv ist, wenn es auch von Verhaltensweisen begleitet wird, die von der Allgemeinheit noch als Abweichung aufgefaßt werden.

Um dies zu erreichen, muß die soziale Bewegung für ihre Mitglieder zu einem Lebensraum werden, mit dem sie sich identifizieren können, was erklärt, daß man hier gern eine Sprache verwendet, die der religiösen Sprache sehr ähnelt, und daß die gegenseitigen Beziehungen mit Begriffen von großer Intensität beschrieben werden, wie Vertrauen, Hingebung und gegebenenfalls Verrat. Durch diese starke affektive Identifizierung bilden sich neue Zonen möglicher Schuldverhaftung, die – wenn eine solche soziale Bewegung sich durchsetzt – ihrerseits die Tendenz haben, sich langsam aber stetig in der Gesellschaft auszubreiten.

3. Die soziale Bewegung als Ausgangsbasis einer kulturellen Wandlung

Wenn einzelne oder Gruppen die Zonen der Schuldhaftung verändern wollen, so besteht die beste Taktik nicht darin, jedermann von der Wirksamkeit einer Verhaltensweise, die von einer großen Zahl von Menschen getragen ist, zu überzeugen; das würde voraussetzen, daß eine kulturelle Wandlung aus einer Summe von bewußten, freiwilligen und kontrollierten Entscheidungen bestehe, so wie dies bei der Annahme einer Neuerung im Bereich der Technologie zu gehen pflegt. Im kulturellen Bereich vollzieht sich die Entwicklung aber ganz anders. Die Wandlungen hängen hier

ab von kollektiven Bewegungen, die relativ wenig kontrollierbar sind, sowohl in ihrem Ursprung wie in ihrer Richtung, und die Wirksamkeit einer sozialen Bewegung hängt nicht in erster Linie von den Organisationen ab, über die sie verfügt. Man kann demzufolge niemand einen Vorwurf daraus machen, daß er keine soziale Bewegung gegründet habe, während man jemand vorhalten könnte, daß er zum Beispiel die Gründung einer karitativen Organisation oder Vereinigung unterlassen habe. Solch eine soziale Bewegung bewirkt mehr als die Umformung individueller Reaktionsweisen. Hier geht es um die gesamte Machtstruktur einer Gesellschaft, die sich durch die Bildung eines Gegensystems zu entwickeln beginnt, das die Rangordnung der Ziele des herrschenden Systems auflöst.

4. Wirkungslosigkeit eines Appells an das sittliche Gewissen, der sich nicht auf die herrschende Kultur stützt

So wird es offensichtlich, daß die Beziehung auf das persönliche Wertsystem ungenügend ist, um einem Appell an das sittliche Gewissen die erforderliche Basis zu geben. Um wirksam zu sein, muß er sich überdies auf die herrschende Kultur stützen. So kam es zum Beispiel, daß man von der Höhe der Lehrkanzel herab gegenüber einer Erscheinung wie dem Geburtenrückgang wohl mit Erfolg ein Gefühl der Schuld schaffen konnte, indem man an das Verantwortungsbewußtsein jedes einzelnen appellierte und diese Erscheinung einem Mangel an Hochherzigkeit zuschrieb, jedoch ohne daß dies zu einer Aufwertung der kinderreichen Familie geführt hätte. Der Mechanismus war unwirksam geworden, weil ein kulturelles Empfinden und soziale Mechanismen anderer Art eine andere Norm nahelegten, welche, wie groß auch immer der Druck des Schuldgefühls sein mochte, dessen soziale Wirksamkeit auflöste und es unfähig machte, die Situation zu ändern.

Dieses Beispiel zeigt, daß die Predigt vor einem großen Publikum oft nur wirksam ist als Relais einer herrschenden Kultur und daß sie den Niedergang ihrer institutionsprägenden Macht erfährt, in dem Maße, wie sie nicht mehr den insgeheim bestimmenden kulturellen Modellen entspricht, die sich ihrerseits unter kollektivem Druck verschiedener Art entwickelt haben.

Diese Art von Verquickung, die normalerweise von den Erziehern nicht wahrgenommen und auch von ihren Untergebenen nicht bewußt erlebt wird, funktioniert dennoch unabhängig vom Bewußtsein der Akteure und unterstreicht damit die Tatsache, daß die gesellschaftlich und kulturell wirksamsten Mechanismen nicht die sind, die vor allem in der Ebene des spontanen Bewußtseins wahrgenommen werden können.

Wenn wir nochmals auf das Beispiel der Predigt zurückkommen, so ist ihre Bindung an die herrschende Kultur um so stärker, als sie sich an die durchschnittlichen Mitglieder der Gruppe wenden will. Ihre Einordnung würde ein wenig verschieden ausfallen, wenn sie sich an Menschen richtete, die kollektiven Protestbewegungen anhängen: hier könnte der Appell an das sittliche Gewissen die Rolle eines Mechanismus zur Erweiterung der kollektiven inhaltlichen Zielvorstellung übernehmen, denen diese Bewegungen Ausdruck verleihen und die sie gegen die herrschende Kultur durchsetzen wollen. Diese Bewegungen brauchen übrigens in diesem Augenblick großen gemeinsamen Wagnisses notwendig intellektuelle Analysen, durch die sie sich wieder Sicherheit verleihende Formen geben.

Dieser Bedeutungsunterschied stellt das Handeln der Kirche vor ein gewichtiges Problem: Kann man alle Christen behandeln, als ob ihre kollektive Situation sie alle mitten in eine soziale Bewegung hineingestellt hätte? Muß man nicht im Gegenteil einen Pluralismus im Inneren der Kirche gelten lassen und eine Spannung zwischen Institutionalisierung und Erneuerung als normal bejahen?

II. DIE ZIELVORSTELLUNG DER EINTRACHT ODER DIE BEWERTUNG DES BRUCHES ALS SCHULD

A. Die Gesellschaft als Spannungsfeld zwischen Institutionalisierung und Erneuerung

Die Gesellschaft ist in dem von uns abgesteckten Sinn ein konstantes Spannungsfeld zwischen Institutionalisierung und Erneuerung, zwischen Organisation und sozialer Bewegung, zwischen einem herrschenden System und Gegensystemen, die versuchen, ein anderes Verständnis der sozial vorrangigen Notwendigkeiten als verpflichtend aufzuerlegen.

Je nach den Konstellationen in der Geschichte einer Gesellschaft ist es einmal die Institutionalisierung, ein andermal die Erneuerung, die vorherrscht und so die Menschen mit verschiedenen Problemen konfrontiert. Von dieser allgemeinen Tatsache ausgehend wollen wir nun die sozialen Funktionen der Zielvorstellung der Eintracht zu analysieren versuchen.

B. Die Zielvorstellung der Eintracht und die Kategorien Vergebung und Versöhnung

Unter sozialer Zielvorstellung verstehen wir keineswegs etwas ganz Künstliches oder auch Gefährliches, sondern mehr oder weniger verdeckte Leitbilder, die von der Gruppe akzeptiert sind und mit deren Hilfe sie die idealen Bedingungen ihres Gemeinschaftslebens ausdenkt. So kann die Zielvorstellung der Eintracht getragen sein von konkreten Bildern, die zum Beispiel der Familienwelt entnommen sein können. In diesem Falle wird die unmittelbar verwirklichte Solidarität aller zu einem der Mittelpunkte der Gesellschaftsformung, und daher wird sich jeder unwohl fühlen, wenn er tiefgreifend und auf längere Dauer mit einem anderen überworfen ist. Im übrigen werden solche Zerwürfnisse umsomehr als Schuld gewertet, als sie als das Ergebnis bösen Willens oder eines schlechten Zustandes der interpersonalen Beziehungen gedeutet werden. In dieser Perspektive finden Riten der Vergebung und Versöhnung einen willkommenen Platz, durch welche die Einheit und tiefe Solidarität der Gruppe rings um ihre geheiligte Wertordnung neu bestätigt werden können. So erscheint die Vergebung weniger als eine Geste denn als ein Rehabilitierungsprozeß, innerhalb dessen derjenige, der als schuldig erkannt worden ist, um seine stufenweise Wiederaufnahme bemüht sein muß.

C. Die verborgene Funktion des Zielbildes der Eintracht: Wertung der Neuerung als Schuld

Die Bezugnahme auf ein Zielbild der Eintracht, das getragen ist von familienbestimmten Leitbildern, kann dazu beitragen, daß innere Konflikte einer Gemeinschaft eher als Schuld gewertet werden als äußere Konflikte. Hat nicht die Kirche dementsprechend gerade in bezug auf den Krieg eine besser ausgearbeitete Theologie als diejenige, über die sie verfügt, um die Konflikte im Inneren der Weltgesellschaft zu behandeln, wie zum Beispiel das Problem der Klassengegensätze?

Wenn dieses familienbestimmte Leitbild verbunden ist mit einem Bild von der Gesellschaft als einem großen Organismus, in dem jedes Glied seinen Platz hat und der Magen nicht die Rolle des Herzens übernehmen wollen darf, ist die Beziehung zur herrschenden Institutionalisierung noch ausgeprägter. In dieser Sichtlinie können jeder Kampf um die Macht und jede frei gewollte soziale Beweglichkeit nur als Verirrungen erscheinen. Bilder wie etwa das von der Vorstellung vom Mystischen Leib ausgehende Kirchenbild stellen sich ein gesellschaftliches Gefüge als eine etablierte Ordnung vor, die zu respektieren ist und durch die sich das Gemeinwohl Gestalt gibt.[4] Das gilt ebenso von einer Theologie der Versöhnung, die, wenn sie ideologisiert wird, nur allzu gern zu einer Theologie der Verträglichkeit wird und daher leicht von der herrschenden Gruppe ausgenützt wird.

Für die Gesellschaftsanalyse macht es wenig aus, daß diese Folgen von niemand gewollt sind: sie sind deswegen nicht weniger wirkkräftig. Genau dies ist es, was der Soziologe unter «latenten» oder «verborgenen» Funktionen versteht. Es handelt sich um Folgen, die vom handelnden Subjekt weder direkt gewollt noch bewußt wahrgenommen werden, die aber ausschlaggebend sein können, wenn man das Phänomen unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Auswirkung wertet.

D. Die Auflösung der «Familienwelt» (Eintracht) in den Gruppen der Erneuerungsbewegung

In dem Maße, wie Gruppen sich ihrer dauernden Nichtübereinstimmung bewußt werden, löst sich ihr Leitbild einer familienbestimmten Zielvorstellung auf, wenigstens in der Ebene der Weltgesellschaft. Nun ist es aus verschiedenen strukturellen Gründen möglich, daß unsere komplexen Gesellschaften sich verstehen lassen als eine Vielzahl innerer Gegensätze, durch die im übrigen jeder das Bewußtsein seiner eigenen Identität gewinnt.[5] Diese Gesamtlage stünde dann im Gegensatz zu den traditionellen Gesellschaften, die nicht leicht andere als äußere Gegensätze ertragen, die die Grundlage zur Gewinnung einer kollektiven Identität boten. Vielleicht sind es diese historischen Umstände, die es erklärlich machen, daß eine Theologie des Krieges stärker ausgebaut wurde als eine Theologie der Konflikte im Inneren der Gemeinschaften.

Wenn diese Analyse stimmt, läuft das familienbestimmte Leitbild Gefahr, für viele sein Gewicht als Zielbild für die Planung der Weltgesellschaft zu verlieren. Die Versöhnung, die auf dem Gefühl einer kurzfristig herzustellenden Harmonie gründet, verliert an Bedeutung für diejenigen, welche das Empfinden einer tiefgreifenden Nichtübereinstimmung haben, die als relativ dauerhaft verstanden und vielleicht als Bedingung für die Gestaltung neuer Werte erlebt wird. Dann ist es mög-

lich, daß ihnen eine Versöhnungsbereitschaft einerseits wohl als ein langfristiges Ziel erscheint, andererseits aber nicht als eine bloße Geste, sondern als eine durch viele Ungewißheiten langsam fortschreitende Bewegung. Dann unterdrückt Versöhnungsbereitschaft nicht mehr den Konflikt, sondern integriert ihn in gewisser Hinsicht: Beide Haltungen widersprechen einander nur auf kurze Frist, sie stützen einander aber in der Hoffnung auf lange Sicht.

Aber selbst dieser Typ von Versöhnungsbereitschaft kann unannehmbar sein, wenn die Zonen der Solidarität als sehr schwach und die gegnerischen Zonen als sehr dicht empfunden werden. Was könnte in einem Augenblick härtesten Gegensatzes zwischen Guerilleros und Grundbesitzern eine gemeinsame Eucharistiefeier bedeuten, selbst wenn man diese Hoffnung auf Versöhnung voraussetzt? Was kann für den schwarzen Amerikaner, der der «Black-power-Bewegung» angehört, eine Versöhnung mit dem Weißen bedeuten? Selbst wenn man in Verhandlungen eintritt, erscheint ihm die Problematik der Gemeinschaft wenigstens für den Augenblick als eine nur unangemessen faßbare Problematik.

In dem Falle, wo die beiden Zielvorstellungen im gesellschaftlichen Leben koexistieren, stellt sich damit ein hochempfindliches kulturelles und soziales Problem. Es wird schwer, sich zwischen den beiden Gruppen auf Grundkategorien des Verstehens zu einigen. Diese Verwirrung kann überdies bei vielen, die nicht mehr wissen, «wem sie noch trauen können», zu einer Haltung des Rückzugs führen. Hier stoßen wir wieder auf das Problem der Institutionalisierung, die dazu neigt, das Durchschnittsmitglied der Gruppe zu stützen, das weder nach der einen noch nach der anderen Seite fester engagiert ist.

Diese Gesellschaftsanalyse ist von größter Bedeutung, wenn man sich mit den verborgenen Funktionen befassen will, die eine Zielvorstellung der Eintracht in bezug auf die herrschende Institutionalisierung und die Erneuerungsbewegungen haben kann. Andererseits schwören die vielfältigen Teilsolidaritäten, denen unsere komplexen Geschaften Geltung verschaffen, die Gefahr herauf, die Wirkkraft eines familienbestimmten Zielbildes zu mindern, wenigstens wenn man seinen Schwerpunkt in einer kurzfristig verwirklichten Eintracht sieht.[6] Infolgedessen erhebt sich die Gefahr, daß die Kategorien Versöhnung, Vergebung und selbst in gewisser Hinsicht die Kategorie Schuld ihren Inhalt verlieren, oder daß sie wenigstens nicht mehr in erster Linie als Grundlage für einen Anspruch an andere, sondern eher als Mechanismen zur persönlichen Wiedereinordnung verwendet werden.

III. SCHLUSSFOLGERUNG

Bisher haben wir die Verbindung zwischen Schuld und Gesellschaftsstruktur mittels der Spannung zwischen Institutionalisierung und Erneuerung untersucht. Im Rahmen einer vollständigen Analyse des Phänomens kann man aber nicht darauf verzichten, sich Rechenschaft zu geben über die Verbindung zwischen Schuld und gesellschaftlicher Wirksamkeit. Diese Verbindung stützt sich auf die Tatsachen, daß das Gemeinschaftsleben verstanden wird unter dem Gesichtspunkt guter oder böser Absichten der gesellschaftlich Handelnden; daß es gewertet wird auf der Grundlage von qualitativ bestimmten interpersonalen Beziehungen.

Wenn daher die Humanwissenschaften den Akzent auf die unbewußten und ungewollten Folgen individueller und kollektiver Handlungsweisen legen und damit vor der Öffentlichkeit ein ethisch wertindifferentes Verständnis des gesellschaftlichen Lebens als legitim hinstellen, erhebt sich dann nicht die Gefahr, daß auch die Verantwortlichkeit nicht mehr unter dem Blickwinkel möglichen Schuldigwerdens verstanden wird, sondern im Sinne einer hier unangebrachten bloßen Situationsanalyse, wenn zum Beispiel die damit eingegangenen Risiken notwendigerweise zur Ursache einer Ausweglosigkeit werden?

Wenn die Techniken der Humanwissenschaften auf die Meisterung der Beziehungen zum anderen und der gesellschaftlichen Eingriffe hinauslaufen, ohne den unmittelbaren Weg über den Mechanismus der Schulderfahrung zu gehen, könnte es wichtig sein, daß man aus der Sicht einer christlichen Wertung in klar bewußter Weise auf das eingeht, was – vielleicht erst noch unterschwellig – den Beginn einer neuen Auffassung von individueller und gemeinschaftlicher Bestimmung darstellt; selbst wenn die Humanwissenschaften in dieser Hinsicht noch nicht über das Stadium erster Gehversuche hinausgekommen sind und wenn es sich empfehlen sollte, sie nicht mit utopischen Zielvorstellungen zu vermengen.

Dieses Verhalten würde umso gewichtiger sein, als solche Analysen im inneren Leben der Kirche ein Anwendungsgebiet fänden und manchen zu einer Autonomie des Urteilens und des Handelns

verhelfen könnten. Wir geben uns hier damit zufrieden, anstelle einer eigentlichen Schlußfolgerung die eine oder andere aus dieser Perspektive angeregte Frage zu stellen.

Eröffnet nicht das Wissen um solche komplexen Mechanismen unter anderem die Möglichkeit, eine Form der Versöhnung zu schaffen, die eine Einsetzung des anderen in die umfassende Wirklichkeit seiner Beziehungen zum Gesamten der gegebenen Situation besagt? Diese Versöhnung würde dann ihren ganzen Sinngehalt entfalten, getragen von einer gemeinsamen Hoffnung, inmitten dieser Welt, die beherrscht ist von Entscheidungen in der Ungewißheit, in der eine Fülle von Gegensätzen auf kurze Sicht die Bedingung bilden für eine neue Schöpfung.

Würde aber in einem solchen Zusammenhang die Versöhnung das vorgängige Bewußtsein der Schuld und des Vergebungsbedürfnisses einschließen? Nach den Kategorien einer Verantwortungsethik muß nicht jede Intervention einer moralischen Autorität notwendigerweise dazu führen, Schuldverhaftung zu umschreiben oder aufzudecken. Nichtsdestoweniger könnte sich eine mögliche Bemühung um Aufstellung von Kriterien des Schuldigwerdens zentrieren um die Notwendigkeit der Gesellschaftsanalyse und alles dessen, was angemessenerweise berücksichtigt werden muß, wenn man Entwürfe für zutreffende Interventionen bereitstellen will. In dieser umfassenderen Sicht der sozialen Dynamik ist einerseits die treibende Rolle der Schuldmechanismen nicht zu verkleinern und andererseits darauf zu achten, daß sie richtig in Beziehung gesetzt wird zu anderen Prozessen.

Wo ist der Platz der Kirche in Beziehung zu dieser Perspektive? Will sie sich einzig und allein in der Ebene der personalen Entscheidungen einschalten, indem sie mittels der «Verinnerlichung» auf die Schuldanerkenntnis Einfluß nimmt, oder sieht sie ihren Beitrag zum Leben der Gesellschaft in einer umfassenderen Weise? Wie aber verhält sie sich in diesem Falle zu den sozialen Bewegungen? Was aber eben den Bereich der Einflußnahme auf Personen betrifft, zielt sie dort vor allem die Schaffung einer neuen Identität in Christus an? In diesem Falle kann der Schwerpunkt ihrer Bemühungen nicht die Schaffung einer Gemeinschaft sein, die Einfluß auf die Ethik nimmt, sondern die Schaffung einer – wie manche es nennen – vom Mysterium geprägten Gemeinschaft. Aber selbst aus dieser Blickrichtung kann es ihr nicht gleichgültig sein, welches Gewicht diese «Mysteriengemeinde» für die Festigung oder Verunsicherung entweder der Institutionalisierung oder aber der Erneuerung haben könnte.

[1] Diese Arbeit bildet einen Teil einer Untersuchung über den Einfluß der Religion auf die Kultur, die durchgeführt wurde im Rahmen der Studien des Centre de Recherches Socio-Religieuses der Katholischen Universität Leuven, unter Mitarbeit von Liliane Voyé, Francis Hambye und Emile Servais.

[2] J. Laplanche und J. B. Pontalis, Vocabulaire de la Psychanalyse (Paris 1968) 440–441.

[3] J. Remy, Innovation et développement des structures: Lumen Vitae XXIV (1969) 201–229.

[4] Um die Gründung der Christlichen Arbeiterjugend zu verhindern, machte die Katholische Aktion der Belgischen Jugend gegenüber dem zukünftigen Kardinal Cardijn geltend, daß seine Initiative die Gefahr einer Zerreißung des mystischen Leibes Christi heraufbeschwöre. Vgl. J. Meert, M. Fievez, A. Aubert, Cardijn, sa vie et son œuvre (Brüssel 1970).

[5] J. Remy, Conflits et dynamique sociale: Lumen Vitæ XXIV (1969) 2–650.

[6] J. Remy und F. Hambye, Crise de la Communauté, situation provisoire ou changement culturel?: Lumière et Vie XVIII (1969) 85–112.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JEAN REMY

geboren am 14. November 1928 in Soumagne (Belgien). Er studierte an der Universität Löwen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Wirtschaftswissenschaften, Lehrbeauftragter an der Fakultät für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften der Universität Löwen und Direktor des religionssoziologischen Forschungszentrums (französische Abteilung) derselben Universität. Er veröffentlichte u. a.: Charleroi et son agglomération, 2 Bände (Löwen 1962), Famille et relations personnelles en milieu urbain (Paris 1965).

Christian Duquoc

Reale und sakramentale Versöhnung

Das Wort «Versöhnung» findet heute in der Theologie ein Ansehen, das es seit langer Zeit verloren hatte. Dieser biblische Begriff wird zu einem Schlüsselbegriff der Theologie. Er bietet den großen Vorteil, eine Verbindung zwischen verschiedenen Gebieten herzustellen: der Christologie, der Sakramentenlehre und der Eschatologie. Christus ist Diener und Werkzeug der Versöhnung; Buße und Eucharistie sind Sakramente der Versöhnung; das ewige Gottesreich ist Verwirklichung der Versöhnung.

Zweifellos verdankt dieser Begriff seine gegenwärtige Hochschätzung einer soziologischen Umwandlung der christlichen Mentalität. Diese richtet unter Einflüssen, die keineswegs alle biblisch sind, ihre Aufmerksamkeit in zunehmendem Maße auf die kollektive Dimension des Glaubens. Der Versöhnungsbegriff scheint geeignet, die bis dahin auf der Ebene des Empfindungsvermögens erkannte Wahrheit ins rechte Licht zu stellen. Tatsächlich besitzt dieser Begriff die Eigentümlichkeit, Negativ und Positiv zusammenzufassen. Negativ: Er gibt ein Urteil über die gegenwärtige Welt. Wenn sie der Versöhnung bedarf, dann weil Streit, Kampf und Feindschaft ihre bleibenden Elemente sind. Diese Situation zeugt vom Standpunkt der Schrift aus gesehen von einem wurzelhaften Übel: dem Haß zwischen den Menschen, der die historische Spur der Feindschaft zu Gott ist. – Positiv: Die alte Welt löst sich auf, sie ist verloren. Die neue brüderliche und transparente Welt steht bevor. In Christus ist sie bereits da. Die Versöhnung ist nicht allein ein Wunsch oder eine Utopie, – sie vollzieht sich jetzt und hier.

Der Begriff der Versöhnung ist dynamisch: Er integriert die zerstörerische Vergangenheit in eine Bewegung, die sie beseitigt. Er ist ein messianischer Begriff: Er inkarniert in eine reale Bewegung den unzerstörbarsten aller Wünsche, den Wunsch nach Frieden und Transparenz.

Doch ist die Versöhnung auch Gegenstand des Argwohns, und zwar aufgrund der Formen, unter denen sie in der katholischen Kirche auftritt, vor allem aufgrund der Art ihrer Zelebration im Bußsakrament.

Denn die Versöhnung stellt sich wie alle ekklesialen Gegebenheiten in zwei verschiedenen Vorgängen dar. Zunächst ist sie als reale Bewegung der Einzelmenschen wie der Kollektive erfordert. «Wenn du nun deine Gabe zum Altar bringst», sagt Jesus, «und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, dann laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen, geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe.» (Mt 5, 23–24). Sie wird gleichermaßen in zwei Sakramenten, der Eucharistie und dem Bußsakrament, gefeiert. Das erste symbolisiert durch die Austeilung des Brotes nicht allein die künftige Versöhnung, es sagt vielmehr bereits Dank für die schon geschehene. Das zweite enthüllt den tatsächlichen Widerstand des Menschen gegen die Bewegung der Versöhnung, deren Diener Christus ist, und stellt zeichenhaft die bleibende Zwiespältigkeit des Menschen dieser Bewegung gegenüber dar. Die Verzeihung ist eine notwendige Dimension unserer historischen Existenz, die sich auf dem Weg zur endgültigen Versöhnung befindet. Die beiden Sakramente gehören in eine symbolische Ordnung. Dieser Symbolcharakter behagt vielen Gläubigen nicht.

Tatsächlich glauben sie – entweder, sie seien überflüssig oder Hindernisse für die Entwicklung: überflüssig, wenn die Versöhnung bereits erfolgt ist; Hindernisse durch ihre Unwirksamkeit, wenn die Versöhnung symbolisch bleibt. Weder die Teilgabe noch die Verzeihung haben in unserem historischen Kampf um die Versöhnung einen Sinn, wenn ihr symbolischer Vollzug als Alibi für die Aufhebung jeder «revolutionären» Virulenz dient. Historisch gesehen ist das Sakramentale zum Werkzeug geworden, mit dessen Hilfe die Kirche Kontestationskraft wie realistisches Potential biblischer Begriffe entschärft hat.

Die gegenwärtig unter den Christen herrschende Unklarheit über Gültigkeit und Bedeutung dieser zweifachen Registrierung in der Kirche dürfte das Unbehagen den Sakramenten generell und vor allem dem Bußsakrament gegenüber erklären.

Das heutige Problem: Verzeihung oder Versöhnung?

Wie es heutzutage in der katholischen Kirche praktiziert wird, weckt das Sakrament viele Vorbehalte. Gläubigen Christen, ja Priestern und Ordensleuten gelingt es nicht, ihres Widerstrebens gegen die

Art seiner Spendung Herr zu werden. An oberflächlichen Erklärungen für diese Allergie fehlt es nicht: Verlust des Sündenbewußtseins, Gottvergessenheit, Gebetsüberdruß. All diese Erklärungen sind leider viel zu allgemein, um ein so spezielles Phänomen verständlich zu machen. Gibt es doch genügend recht laue Gläubige, die die heutige Formen des Bußsakramentes nicht im geringsten stören und die es bedenkenlos empfangen. Andererseits zeigt sich nicht selten gerade da, wo Christentum besonders ernst genommen wird, das Widerstreben gegen das Bußsakrament am deutlichsten. Es gilt also viel partiellere Erklärungen zu finden, ehe man auf das letzte Erklärungsmittel der allgemeinen Grundlagen von Glauben und Unglauben zurückgreift.

Ein Anhaltspunkt kann uns als roter Faden bei unserem Forschen nach den Gründen für diese Allergie dienen: Den Kollektivphänomenen und der vielfältigen Ungerechtigkeit unserer Gesellschaften gegenüber besonders aufgeschlossene Gläubige empfinden dieses Widerstreben gegen die heutigen Formen des Bußsakramentes besonders stark. Die militanten Christen, die in den gewerkschaftlichen oder politischen Organisationen engagiert sind und an der Front des Klassenkampfes stehen, sind als erste von dieser Allergie gegen das Sakramentale befallen, so wie es sich heute in der Kirche darstellt. Dabei handelt es sich keineswegs um eine Indifferenz Gott oder dem Evangelium Christi gegenüber. Doch in ihrem alltäglichen Kampf um den Aufbau einer weniger unmenschlichen Gesellschaft, in ihrer politischen Konzeption, erscheint ihnen das Sakrament der Versöhnung entweder belanglos oder wirkungslos. Das Ernstnehmen der Versöhnung, die es heute real zu bewerkstelligen gilt, entleert die in der sakramentalen Handlung symbolisierte Versöhnung ihres Sinnes.

Die Überzeugung von der Nutzlosigkeit der privaten Buße stellt den Versöhnungsdienst Christi nicht in Frage. Diese Christen sehen ganz im Gegenteil in jeder wirklichen Versöhnung ein Handeln Christi. Sie sind aufgeschlossen für das konkrete Wesen der Versöhnung: ihre Wahrheit im Kern der Konflikte. Die private Beichte aber scheint ihnen in fiktiver Weise diese Konflikte zu verdrängen auf dem Umweg über eine in den intimen Bezirken liegende Schuld und Verzeihung, die jedoch kein Gewicht besitzen für die wirklichen Existenzbedingungen. Die Belanglosigkeit, von der hier die Rede ist, muß bei aller Ähnlichkeit von jener anderen unterschieden werden, die viele Christen empfinden, wenn sie erleben, wie unwirksam das sakramentale Bekenntnis, die sakramentale Verzeihung für die wirkliche Änderung ihres Verhaltens oder ihrer Absichten bleibt. Damit entzündet sich an dem Thema «private Buße» in der Kirche erneut die nie abgeschlossene Diskussion um das Verhältnis zwischen kollektivem, politischem Handeln im Blick auf die Gerechtigkeit und – andererseits – der ekklesialen und sakramentalen Wirklichkeit. Das Problem gewinnt seine konkrete Form in der allzuoft gemachten Feststellung: Je mehr ein Christ den historischen Kampf um die Versöhnung ernst nimmt, desto weniger wird ihm die Bedeutung der gegenwärtigen Formen der sakramentalen Versöhnung ersichtlich. Entsteht diese Situation aus einem einfachen Mißverständnis, oder bilden die gegenwärtigen Formen der privaten Buße wirklich ein Hindernis für die Erfassung des ursprünglichen christlichen Verständnisses der Versöhnung im Verhältnis zu jedem effektiven Kampf um historische Versöhnung?

Die Antwort auf diese Fragen ist hypothetisch: Die gegenwärtige Betonung des dynamisch-zukünftigen Charakters der Versöhnung im Christentum entleert die Verzeihung jeglichen historischen Gehaltes und reduziert sie auf eine private Dimension, das heißt: sie entwertet sie. Der Kampf als aktive, engagierte Form der Versöhnung genießt den Vorzug. Die Verzeihung, die man als unter dem Druck der Vergangenheit stehend betrachtet, ist ein Hindernis der für den politischen Kampf erforderlichen Freiheit. Diese Akzentverschiebung bei der Versöhnung macht das Bußsakrament bedeutungslos, da die soziale Bedeutung der Verzeihung unterschätzt ist. Der dem Christentum politischer Tendenz innewohnende Idealismus huldigt allzu leicht der Idee, der historische Fortschritt sei unausweichlich, und verkennt die Macht der Hindernisse für die Versöhnung. Er vergißt den Realismus des Glaubens, den wir bekennen: Christus ist für unsere Sünden gestorben.

Diese Bewegung des Abrückens von der sakramentalen Buße trifft auf eine gewisse objektive Entsprechung durch die private Form ihres gegenwärtigen Vollzuges: Der juridische Charakter nimmt der Verzeihung ihren letzten Ernst.

Erweist sich diese hypothetische Erklärung für das gegenwärtig beobachtete Abrücken von der sakramentalen Buße als richtig, so bleibt nachzuweisen, daß die Versöhnung im christlichen Sinne in ihrer Struktur und Bedeutung notwendig die Verzeihung integriert, daß die soziale Bedeutung

der sakramentalen Buße letztlich in der Verbindung liegt, die sie in unserer Geschichte zwischen Verzeihung und Versöhnung herstellt. Diese Dimension aber erfordert, daß ihre Symbolgestalt in der Kirche ständig von diesem Bedeutungsgehalt her definiert werden muß, den es sichtbar zu machen gilt.

Der Kampf als Versöhnung

Vor dem Nachweis der Verbindung zwischen Verzeihung und Versöhnung müssen die Gründe gesucht werden, aus denen die sakramentale Form der Verzeihung ihre Anhängerschaft verliert. Die Versöhnung ist etwas Künftiges. Sie ist ein Begriff, der etwas bezeichnet, das im Ablauf unserer Geschichte in der Zukunft liegt. Gegenwärtig sind wir in den Klassenkampf und den Kampf gegen die Ungerechtigkeit hineingestellt. Brüderliche Haltung, Transparenz und Friede sind Wünsche. Und wenn von ihnen ein Keim von Realität vorhanden ist, dann höchstens in regionalem Maßstab. Zweifellos sind die Wünsche und diese Realisierungen im kleinsten Rahmen so stark, daß sie soziale Kämpfe beleben und messianische Bewegungen wecken können. Die Versöhnung wird daher zunächst in ihrer negativen Seite, dem Kampf, gelebt und erlebt. Die Widerstandskämpfer gegen das NS-Regime mochten sich eine umgekehrte Welt vorstellen, erbaut aus der Solidarität, der Brüderlichkeit und der Gerechtigkeit ihres Kampfes. Heute kämpfen in der Kirche kleine oder spontane Gruppen von großer affektiver Dichte und gleichem politischem Engagement für eine Kirche nach ihrem Bild: eine Kirche, die gereinigt ist von den hierarchischen und anonymen Beziehungen und Ort freien Ausdruckes sein kann. Diese Gemeinschaften sind in ihrer Zielsetzung und ihrer inneren Verfassung revolutionär. Sie üben Kritik an einer Gesellschaft, deren beherrschendes Element Konfrontation von Interessen ist und nicht die Gerechtigkeit. Die Systeme, in denen wir heute leben – Privatkapitalismus und stalinistischer Kommunismus – stehen jeder wirklichen Versöhnung im Weg. Sie gestatten nur, von ihr zu träumen. Doch kündet sich nunmehr das Ausbleiben der Versöhnung an im aktiven Kampf gegen die etablierte Gewalttätigkeit. Feiern, edle Gefühle, Flickwerk aus Mitleid und Gewissensbissen dagegen erzeugen Tatenlosigkeit und stärken den Status quo.

Auf Menschen, die unsere wirkliche Welt als repressiv empfinden, macht das Bußsakrament den Eindruck, als versperre es die Versöhnung in einer krankhaften und in den intimen Bereichen herumwühlenden Rückwendung zum Vergangenen. Gläubige solcher Art werden die Versöhnung lieber in der Eucharistie feiern, sie in Empfang und Gewährung wirklicher Kampfesbrüderschaft bestätigen und von ihr in einer umfassenden Hoffnung auf Einheit Zeugnis geben. Die militante und zukunftgerichtete Versöhnung wertet die Verzeihung ab. Man weiß nicht, welche Bedeutung für die Gemeinschaft man ihr zusprechen soll.

Der Privatcharakter der sakramentalen Versöhnung hat eine bisweilen exklusive Konzentration der Aufmerksamkeit auf sexuelle Fehler gefördert. Er hat diesen Bereich mit einem hohen Maß von Schuldgefühlen belastet. Für manche katholischen Christen scheint Sünde mit Übertretung auf sexuellem Gebiet zusammenzufallen. Der oft neurotische Charakter dieser Fehler und ihre fast verhängnishafte Wiederholung machten aus der Beichte eine Therapie psychischer Beschwichtigung unüberwindlichen Konflikten gegenüber. Die vernünftige oder übereilte Vulgarisierung der Psychoanalyse hat viele katholische Christen von der Willkürlichkeit mancher von der Kirche vertretenen Normen überzeugt. So erleben wir heute einen Vorgang der Ent-Schuldigung, die nicht mit einem Wachsen des Verantwortungssinnes verbunden ist. Die Mängel in der Erziehung, die Komplexität der zwischenmenschlichen Beziehungen lassen, wo die traditionellen Verbote ihre Kraft verlieren, keine Erkenntnis wirklicher Schuldhaftigkeit oder Unschuld bei denen aufkommen, für die Sünde Übertretung eines anerkannten Gesetzes war.

In ihrem Zusammentreffen nehmen eine positive Kritik des fiktiven Charakters sakramentaler Versöhnung und eine Unfähigkeit, den eigenen Standort neuen Normen gegenüber zu bestimmen, der Buße ihren Ernst und führen zu einem Vergessen der unersetzlichen Funktion der Verzeihung im Vorgang der Versöhnung. So müssen wir, ehe wir zu einer näheren Betrachtung der sakramentalen Formen übergehen, Zusammenhang und Verhältnis von Verzeihung und Versöhnung näher klären. Denn nur von diesem Zusammenhang aus läßt sich zugleich die Kontingenz der Bußsymbole und ihre unersetzliche Bedeutung aufweisen.

Die Verbindung zwischen Verzeihung und Versöhnung in der Buße

Der Bericht vom Nationalrat der französischen JEC vom Februar 1970 hat die Bedeutung der

religiösen Praxis auf zwei Ebenen herauszukristallisieren versucht; auf der der Beichte und der der Eucharistie. In unserem Zusammenhang interessiert uns nur die der Beichte. Hier der Text:

«Religiös praktizieren bedeutet für uns zum Beispiel den Sinn der Beichte wieder entdecken. Nicht als jene sich an der Grenze des Neurotischen bewegenden Selbstbeschuldigungsübung, sondern als eine Handlung, die bedeutet, daß wir niemals dem Fatalismus unterworfen sind. Wissen, daß letzten Endes alles davon abhängt, welchen Gebrauch wir von unserer persönlichen Freiheit machen – denen, die wir lieben, sagen können, daß wir sie schlecht geliebt haben, daß wir sie brauchen, um unsere Einheit wiederzufinden: Was wäre befreiender als dies? Erkennen, daß die Geschichte nur durch die Menschen, die sie machen, determiniert ist – sagen, daß wir verantwortlich sind für die Situation der Unterdrückung im heutigen Schulsystem und in der heutigen sozialen Ordnung, laut herausrufen, daß der Manichäismus unter allen seinen Formen zutiefst entfremdet wirkt: Das ist für uns der Sinn der Beichte» (Vervielfältigte Ausgabe Nr. 3122, 15–16).

Dieser Text bestimmt außerordentlich deutlich den Punkt, von dem aus man überhaupt von «Buße» sprechen kann: die – persönliche oder kollektive – historische Verantwortung. Versöhnung durch die Buße bedeutet also Ablehnung des Fatalismus und ruft zu einem Handeln auf, das unser Werden lenkt und meistert. Dieser Text bestimmt ebenso außerordentlich gut die befreiende Tat der Anerkennung der eigenen Sünde: Sie öffnet uns, so daß wir uns nicht in unsere Handlungen einschließen können wie in eine verhängnishafte Logik. Die Anerkennung der Sünde ist in diesem Sinne Vorbedingung für das Neue; sie wendet uns der Zukunft zu. Bemerkenswert ist jedoch, daß der Begriff der Anerkennung den der Verzeihung verdrängt. Die Verzeihung kommt vom anderen oder wird dem anderen gewährt. Der Text nimmt Bezug auf ein Verantwortungsbewußtsein, sagt aber nichts über die eigentümliche Bedeutung der Verzeihung in den zwischenmenschlichen Beziehungen und dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Dieses Schweigen ist doppeldeutig: Es besagt entweder die Nichtigkeit dieser Problemstellung oder eine Anerkennung ihrer Existenz. Jedenfalls enthüllt es offenbar das Unbehagen, von dem oben die Rede gewesen ist und das sich in der Unfähigkeit ausdrückt, dem Akt der Verzeihung als solchem einen Sinn abzugewinnen.

Der Akt der Verzeihung hat eine soziale und religiöse Dimension. Er hat eine Funktion: Er bricht die Logik des Bösen, er führt ein neues Prinzip ein, er ist schöpferisch. Eine Novelle von Jerzy Kosinski berichtet von der Dialektik des Bösen.[1] Sie spielt während des Krieges: Ein junger Bursche ist der Prügelknabe und Sündenbock einer Bauernfamilie. Der Bauer macht sich ein Vergnügen daraus, ihn mit der Peitsche zu traktieren und ihm ins Gesicht zu spucken. Eines Tages stirbt ein Kind des Bauern an einer Vergiftung. Der junge Bursche erkennt an dem Schmerz des Vaters, wie sehr diese Bauern ihre Kinder liebten. Da kommt ihm der Gedanke an eine Rache für seine ständige Demütigung: Er läßt die Kinder des Bauern Brotkügelchen schlucken, in denen ein Angelhaken steckt. Das erste Opfer ist ein kleines Mädchen. «Ich wandte mich ab, um sein Gesicht nicht zu sehen und zwang mich, nur daran zu denken, wie sehr die Peitsche brannte. Von dem Augenblick an fühlte ich mich meinen Quälern überlegen, forderte ihre Schläge und Mißhandlungen heraus. Und ich empfand keinen Schmerz. Jeden Peitschenschlag, den ich bekam, würden sie mit einem hundertmal größeren Schmerz als dem meinen bezahlen. Nun war ich nicht mehr ihr Opfer. Ich war ihr Richter und ihr Henker geworden...» Trotz den magischen Praktiken der Bauern «erhob der Tod unerbittlich seinen Zoll, und die Kinder starben eines nach dem anderen». Das Kind, das zum Opfer geworden war, und der Henker hätten Verzeihung üben müssen – nur so hätte der Teufelskreis gesprengt werden können. Die Versöhnung läßt sich nicht vom Verzeihen trennen.

An eine Versöhnung ohne Verzeihung denken, bedeutet zweifellos sie als Triumph einer Ideologie betrachten oder sie als Ausrottung der Gegner verstehen. Was in unserer Geschichte zu versöhnen ist, sind weder Doktrinen noch Ideologien, noch objektive Klassengegensätze – es sind Menschen. Zweifellos muß die Versöhnung, um wirklich zu sein, objektive Bedingungen einschließen. Der Plan der Versöhnung wäre fiktiv, wenn er in seine Verwirklichung nicht die Umwandlung der objektiven sozialen Beziehungen einschließen würde. An den Automatismus objektiver Revolutionen glauben, hieße, sich Illusionen hingeben. Viele werfen dem Christentum Idealismus vor, weil es zur Feier der gleichen Sakramente Menschen zuläßt, die sozial in objektiver Opposition zueinander stehen oder einander widersprechende Meinungen haben. Dadurch aber, daß es sich nicht in

wirkliche und objektive Gegensätze einschließt oder – deutlicher ausgedrückt – den effektiven Kampf für die objektive Versöhnung auf der Ebene der wirtschaftlichen und politischen Beziehungen nicht absolut setzt, ermöglicht es erst wirklich jenen Kampf, da es ihn ständig auf der Ebene des Symboles einer Überwindung der Feindschaft durch Verzeihung eröffnet.

Die sakramentale Symbolik der Versöhnung veranlaßt uns zu einer zweifachen Überlegung: Die Versöhnung auf der Ebene der objektiven und kollektiven Gegebenheiten macht nicht die Gesamtheit der Versöhnung aus; der Kampf für die Versöhnung erfordert eine wirkliche Präsenz seines Zieles. Im ersten Falle verweist das Symbol auf eine Wurzel des Übels, die keine objektive Umwandlung ausrotten kann. Allein die Verzeihung integriert dieses Übel in positiver Weise der Erfahrung und Geschichte des Menschen. Im zweiten Falle erfährt der Kampf um die Versöhnung das Ziel, das er sich gesetzt hat, im Symbol. Das «Noch-nicht», das wir nur in Dämmerlicht des Symbols erreichen, beeinflußt den Kampf in einer ganz anderen Weise: Es öffnet ihn auf eine Dimension hin, die seine Logik bricht. Jeder Tag bringt uns Beispiele von Sackgassen, in denen sich der Kampf festläuft. Sei es der Vietnamkrieg, sei es der israelisch-arabische Krieg – ganz offensichtlich liegen die Lösungen auf einer anderen Ebene als der des Krieges. Kämpfe schaffen neue, wieder auf der Grundlage von Gewalt beruhende Beziehungen und bringen nicht automatisch Versöhnung. Aus sich heraus begründen sie Herrschaftsbeziehungen. Ein ungarischer Filmschaffender, der in seiner Heimat an der Errichtung der Volksrepublik teilgenommen hat, erklärte im französischen Fernsehen, er habe gefürchtet, man werde, wenn einmal das Ziel der Revolution erreicht sei, unfähig sein, der Dialektik der Gewalt ein Ende zu setzen. Dieses Ende gehört einer neuen Ordnung an. In diesem Sinne führt die Verzeihung, die nach der Gewalttat den Kreis des Gleichbleibenden sprengt, damit zu einer Neuschöpfung.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn offenbart uns einen Gott, der nicht Richter oder Rächer ist, sondern verzeiht. Sein Sohn kennt ihn nicht mehr, er verleugnet jede Beziehung zu seinem Vater, er beleidigt ihn. Diese Haltung würde nach einer gleichen Haltung rufen: daß der Vater den Sohn verleugnet, daß er jede Rückkehr zu ihm ablehnt. Die Verzeihung schafft eine völlig neue Beziehung. Die beleidigende Vergangenheit selbst wird positiv. Der Kreis des «Rechtes» ist gesprengt. Jede endgültige Versöhnung verlangt die Sprengung des Kreises der «Gerechtigkeit», wenn es zutrifft, daß kein Mensch unschuldig ist. Die Feier der Buße fordert uns auf, wie Gott diesen Kreis zu durchbrechen. In einer noch größeren Tiefe bedeutet sie, daß die neue Schöpfung, die absolute Versöhnung, nicht in unserer Macht liegt, denn wir erneuern ständig den Kreis: Unsere Unschuld ist niemals rein genug, um schöpferisch zu sein. So anerkennen wir gemeinsam in der Feier unsere Sünde, unsere Kleinheit vor Gott und erflehen in Christus seine Verzeihung.

Die dringende Notwendigkeit einer Reform der Riten

Die gegen die heutige Form der sakramentalen Versöhnung erhobenen Einwände lösen sich nicht auf der Ebene des theologischen Sinnes; die Herausstellung des inneren Zusammenhanges zwischen Verzeihung und Versöhnung beantwortet nicht alle Fragen. Denn die heutigen Riten, die Form des Bußsakramentes, bilden konkret die Vermittlung seines Sinnes. Man kann sich nicht in einen befriedigenden theologischen Sinn flüchten, solange dieser Sinn nicht im Ritus sichtbar wird. Das hieße als Lösung für unsere kirchlichen Probleme einen Dualismus zwischen Symbol und Sinn schaffen. Stattdessen muß der Sinn vielmehr dem gesetzten Symbol, das heißt dem Sakrament, so wie es gefeiert wird, immanent sein. Das Unbehagen dem Bußsakrament gegenüber rührt von dem Auseinanderklaffen zwischen der Art seiner Feier und dem Sinn der sakramentalen Versöhnung her.

Die gegenwärtige, von den irischen Mönchen und Missionaren ererbte Form nimmt der sakramentalen Buße ihren sozialen Charakter: Verzeihung und Versöhnung bleiben im innersten Gewissensbereich. Das fördert die in unserer Gesellschaft bereits im Übermaß verbreitete Empfindung, daß die Religion Privatsache ist. So beeinflußt die Form eines Sakramentes seinen Sinn: In diesem Falle verbirgt sie seine wahre Bedeutung. Die Reform der Riten ist daher nichts Sekundäres, sondern Voraussetzung für den Zugang zum christlichen Sinn.

Das Ziel ist klar. Es ist gegeben durch die notwendige Verbindung zwischen Verzeihung und Versöhnung auf der Ebene unserer realen Geschichte. Das sakramentale Symbol muß sichtbar machen, daß die Verzeihung für unsere auf dem Weg der Versöhnung befindliche Geschichte eine

notwendige soziale Funktion ist, und gleichzeitig, daß die Einzel- und Teilversöhnungen eine in unserer menschlichen Verfassung unmögliche totale Versöhnung verkünden, und schließlich daß die Feindschaft unter den Menschen eine Quelle hat, die allein die christliche Offenbarung über die Sünde und den Widerspruch gegen Gott voll erkennen läßt. Für die Abstimmung der symbolischen Handlung und des Sinnes aufeinander kann es in einer in Wandlung befindlichen Kultur kein Rezept geben. Die Rückkehr zur antiken Form der Buße dürfte keine Lösung sein. In ihrer außerordentlichen Strenge entsprach sie einer minoritären und unter Verfolgung stehenden Christenheit. Von dem Augenblick an, in dem die christliche Religion zur beherrschenden Religion, zur Religion der Masse wurde, mußte sie das Niveau ihrer Forderungen senken. Die private Form der Buße entspricht einem geringeren Gruppenzusammenhalt. Man akzeptierte, daß die Teilnahme an der Eucharistie nicht mehr durch objektive und kollektive Normen bestimmt wurde. Die Mittlerrolle der Gemeinschaft sank auf ein Mindestmaß. An ihre Stelle trat die Rolle des Priesters als Zeuge und bisweilen auch als Richter des Einzelgewissens. Das Sündenbekenntnis oder die Beichte bekam den fundamentalen Platz.

Stellt diese private Form der Buße eine Konzession an ein mittelmäßiges christliches Leben dar? Ist sie eine sakrale Therapie zur Beschwichtigung der Gewissen, die unfähig sind, sich die Forderungen des Evangeliums zu eigen zu machen? Oder zeugt sie davon, daß das Verhältnis zu Gott unter einer legalistischen Zwangsvorstellung stand? Zeugt die Institution des Bekenntnisses von Sünden, die nicht den Weg und Fortschritt der Gemeinschaft behindern, nicht von einer krankhaften Sucht nach Reinheit? All diese Fragen lassen sich nur schwer beantworten. Doch läßt sich mit Sicherheit sagen: Das Abgleiten des Sakramentes in die private Form führte dazu, daß man die Bedingungen für die Teilnahme an der Eucharistie außerhalb des Lebens der Gemeinschaft fand, das heißt außerhalb des Bereiches der Versöhnung mit den Menschen. Die in der Antike der öffentlichen Buße unterworfenen Sünden betrafen direkt den Zusammenhalt der Gemeinde und ihr Zeugnis. Dagegen sind die der privaten Buße unterworfenen Sünden nicht von ihrer Wirkung auf die Gemeinschaft und deren Zusammenhalt her bestimmt, sondern von einem allgemeinen Gesetz. Dessen Abstraktheit ist umso größer, je mehr es an Gegebenheiten rührt, die unmittelbar mit dem Leben der Gemeinschaft zusammenhängen. Dieser abstrakte Charakter bringt es mit sich, daß der politische und der wirtschaftliche Bereich stillschweigend übergangen werden. Im interpersonalen Bereich und namentlich in der sexuellen Sphäre hat das Gesetz eine sehr konkrete Form. Die Übertretung in Dingen der Sexualmoral erhält eine gewaltige Bedeutung, denn sie ist gleichsam materialiter definiert und erschüttert oft das Gefühlsleben tief. Die Unterlassung im Bereich der Gemeinschaft wie auf politischem und sozialem Gebiet hat keine derart – scheinbar – präzise definierte Materie und besitzt keinen so unmittelbaren Gefühlswert. Dadurch wurden schließlich das Gefühlsleben des einzelnen und seine Störungen zu den maßgeblichen Kriterien für die Teilnahme an der Eucharistie. Und die im Bußsakrament zelebrierte Versöhnung ist zunächst Versöhnung mit sich selbst: Diese wird Zeichen der Versöhnung mit Gott. Das ist weit entfernt von dem Symbol, wie es die alte Kirche sah: Zeichen der Versöhnung mit Gott ist die Versöhnung mit dem Bruder. Die Form der Spendung des Sakramentes ist daran nicht unschuldig. Sie gibt einem bestimmten Aspekt der Versöhnung den Vorzug. Die private Form der Buße bevorzugt die Versöhnung mit sich selbst im innersten Gewissensbereich des einzelnen als einzigem Ort authentischer Beziehung zu Gott. Die anderen menschlichen Wirklichkeitsbereiche, namentlich die wirtschaftlichen und politischen Beziehungen, entziehen sich vollständig jeder christlichen Einflußnahme.

Die heutige Kritik an der privaten Buße geht von einer sehr einfachen Einsicht aus: Kollektive Sünden zeugen Verbrechen. Christen nehmen häufig besten Gewissens an kollektiven Zwangsmaßnahmen teil, die durch die Macht technischer und wissenschaftlicher Mittel ermöglicht werden. Im Hinblick auf diese Wucherung des Bösen erscheinen die Sakramente bedeutungslos. Diese Situation ruft auf zu einem intensiven schöpferischen Bemühen im liturgischen Bereich, wenn nicht der Eindruck der Fremdheit zwischen unserer Geschichte und der symbolischen Feier der Versöhnung weiter wachsen soll. Man wird die sakramentale Versöhnung als fiktiv beurteilen und abtun. Oder sie erscheint sogar vom politischen Standpunkt aus als eine Struktur, die zur Erhaltung des Status quo beiträgt. Die Entwicklung neuer Zelebrationsformen ist also dringlich. Nicht allein im Westen, sondern auch in den Ländern mit alten nicht-westlichen Kulturen. Ihnen sind die aus unserer Geschichte gewachsenen Riten auf-

erlegt worden, ohne daß man auf einheimische Formen Rücksicht genommen hat, die eigene Möglichkeiten für die Verkündigung einer Versöhnung eröffneten. Gewiß werden heute große Anstrengungen unternommen, um aus der Situation herauszukommen, in der sich das sakramentale Leben festgefahren hat. Doch scheinen bis heute diese Bemühungen noch nicht zu ihrem Ziel gelangt zu sein. Sie haben eine öffentliche Bußliturgie mit einer privaten Beichte kombiniert. Die Kluft zwischen Versöhnung mit sich selbst und Versöhnung mit der Menschheit als Zeichen der Versöhnung mit Gott ist auf der Ebene des Symbols noch lange nicht überbrückt. Das Bekenntnis scheint noch allzusehr an ein abstraktes Gesetz gebunden.

Müssen wir die Hoffnung aufgeben? Es scheint nicht so. Die heutige Kritik an der Bedeutungslosigkeit des Sakramentes der Versöhnung weckt den Erfindungsgeist. Die Kirche kann nicht für lange auf eine effektive Symbolisierung der sozialen, historischen und kollektiven Funktion der Verzeihung verzichten. Das Sakrament ist nicht allein für den Einzelmenschen gemacht. Seine kollektive Bedeutung muß in der Liturgie hell aufleuchten. Die verzeihende Initiative Gottes kann nicht für lange im Privatbereich des Gewissens festgehalten werden: Sie ist eine schöpferische Kraft für unsere Geschichte. Wo Verzeihung geschieht, da ist Gott präsent.

[1] Jerzy Kosinski, Les Pas (Paris 1969) 59–60.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

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 École Biblique in Jerusalem, erwarb das Diplom der École 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 u. a.: L'Église et le Progrès (Paris).

Jean-Marie Tillard

Das Brot und der Kelch der Versöhnung

Wenn man kritisch den Gesamtkomplex des vom Evangelium Dargebotenen durchforscht, um darin die Mitte des Heiles zu entdecken – das Herzstück des christlichen Glaubensbekenntnisses –, so sieht man sich unvermeidlich auf die Zeilen des hl. Paulus verwiesen: «Wenn einer in Christus ist, so ist er Neuschöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, ein Neues ist geworden. Alles aber kommt aus Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat. So war es also Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnt *(κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ)* und, statt den Menschen ihre Fehltritte anzurechnen, unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat... Wir bitten an Christi Statt: Versöhnt euch mit Gott. Den, der Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden» (2 Kor 5, 17–21).

Wenn die Interpretation des letzten Verses dieser Stelle schwierig ist und vor allem seit der Reformation unter den Fachleuten Meinungsverschiedenheiten hervorruft, ist sich doch die ganze christliche Tradition einig in der Anerkennung und Bestätigung dessen, was in einer wunderbaren Weise Johannes Chrysostomus[1] formuliert hat: daß das christliche Mysterium in einer «Versöhnung» gipfelt, die ihre Quelle in der absolut ungeschuldeten Liebe Gottes hat und deren Frucht im Entstehen einer Menschheit von untereinander «versöhnten» Brüdern in der Welt besteht. Die ersten Kapitel des Epheserbriefes ranken sich übrigens um die gleiche Erfahrung des Wesens der geoffenbarten Botschaft. Das ist das Geheimnis Gottes, das in hellem Licht aufleuchtet. Der von Ewigkeit her im Schweigen des Vaters verborgene Plan will nicht allein Gemeinschaft *(κοινωνία)* schaffen und Menschen in der Liebe zusammenführen. Er will überdies – und hier wird die Dimension der Erlösung in ihrer wesenhaften Verknüpfung mit dem Schöpfungsplan sichtbar – Menschen zu Gemeinschaft und brüderlicher Vereinigung führen, obwohl sie unentrinnbar von einem Gesetz der Feindschaft und Spaltung geprägt sind, das sie zu Gott und zueinander in Widerspruch bringt, ja sie sogar in ihrem innersten Selbst spaltet (vgl. Röm 7, 15–23). Diese dreifache Gespaltenheit spiegelt indessen nur die fundamentale Realität der Sünde wider, die der Mensch stets und ständig erfährt. Versöhnung und *κοινωνία* stehen daher gleichrangig nebeneinander. Das zweite trägt seiner Natur entsprechend eine wesen-

hafte Beziehung zur Überwindung der Sünde, zum Sieg über sich selbst in sich. Es ist κοινωνία in der von Gott angebotenen Versöhnung. So findet sie ihre Wirklichkeit nur in einer ständigen Bezogenheit auf das, was zugleich ihre Quelle und ihr Ort ist: die österliche Menschheit Jesu, die am Kreuz als «Sühneopfer» für die Sünde der Menschheit dargebrachte (vgl. Röm 3, 25; 1 Jo 2, 2; 4, 10) und in der Auferstehung als Erstling der neuen Welt erhöhte Menschheit (vgl. 1 Kor 15, 20–23; Kol 1, 18). Tatsächlich bietet der Vater im Fleisch des Herrn selbst denen, die es zu sich nehmen, die Möglichkeit einer neuen Existenz, die auf Gott und auf die andern hin geöffnet ist, indem sie die Eingeschlossenheit überwindet, in die die Sünde den Menschen unaufhörlich verweist. Der Raum *neuen Seins*, der in der Person Jesu die Heilsbewegung selbst umschreibt, soll durch die Kraft des Heiligen Geistes der konkreten Existenz des Gläubigen präsent werden, um in ihr diese Öffnung zu schaffen, die ganz und gar auf die volle Versöhnung hin gespannt ist. So erwächst die Kirche, die Paulus – und man begreift nun besser, weshalb – als Leib Christi bezeichnet. Tag um Tag baut sich die Kirche auf durch das Wirken des Geistes, der sie unaufhörlich der Sünde entreißt, um sie zur Wahrheit einer realistischen Versöhnung zu führen.

Das Herrenmahl – Sakrament der «Versöhnung»

Wenn wir in diesem Lichte die wenigen neutestamentlichen Texte lesen, die ausdrücklich von dem sprechen, was wir heute Eucharistie nennen, werden wir unweigerlich beeindruckt durch die tiefgreifende Gleichartigkeit des in ihnen herrschenden Klimas. Und alles bestätigt, daß die Kirche, wenn sie sich zum Herrenmahl vereint, nichts anderes tut, als in Danksagung und Bitten das Mysterium ihrer eigenen Versöhnung feiern. Gewiß, es ist eine ein für allemal *(ἐφάπαξ)* im Ereignis von Tod und Auferstehung vollzogene Versöhnung, die sie aber *hic et nunc* in ihrer von der Sündhaftigkeit bestimmten Situation durch die Sakramentalität des Festmahles ergreift. Das bedeutet, daß sie in einer einzigen Bewegung ihrer Sünde entrissen und in eine wahrere κοινωνία hineingestellt wird.

Das Herrenmahl ist eine sakramentale Gedächtnisfeier. Ob nun das letzte Abendmahl terminlich mit einem Ostermahl zusammengefallen ist oder nicht – es ist klar, daß die Einsetzungsberichte uns in diese Richtung weisen, mit den Worten, die Paulus und Lukas Jesus in den Mund legen: «Tut dies εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (1 Kor 11, 24–25; Lk 22, 19), das heißt «zu meinem Gedächtnis», «als Gedächtnisfeier für mich». Nun hat aber der hebräische Begriff *zikkaron*, den der griechische Text der evangelischen Traditionen wiedergibt, sehr genaue Bedeutungsgehalte. Im liturgischen Zusammenhang – und der ist hier ganz offenbar gegeben – bezeichnet er eine kultische Handlung, durch die man sich eine vergangenes Heilsereignis ins Gedächtnis ruft, jedoch um *hic et nunc* in Lob und Danksagung seine Gnade neu zu leben; dadurch wird die Hoffnung auf die endgültige Erfüllung dieses Heiles neu belebt, in eben dem Augenblick, in dem man Gott an seine Verheißung erinnert und ihn bittet, sie zu erfüllen. Es handelt sich also nicht um eine rein subjektive Erinnerung, eine einfache Weckung des Gedächtnisses des Gläubigen. In diese ist eine objektive Wirklichkeit eingeschlossen, durch die die ganze Geschichte hindurch die Wirksamkeit der großen Heilsereignisse gegenwärtig bleibt. Im Ostermahl zum Beispiel nimmt unter den Zeichen der Nahrungsmittel und der Tischgemeinschaft die gegenwärtige Generation an dem großen Geschehen des ersten Pascha teil. Der Mittelpunkt der Gedächtnisfeier ist diese Wirklichkeit, die als ein von Gott gegebenes Pfand erscheint und durch Vermittlung der Zeichen ergriffen wird. So beleben die ewige Treue Gottes zu seinem Volk und der unaufhebbare Wert der Heilsereignisse fortwährend diejenigen, die sie in Glaube und Hoffnung aufnehmen.

Was aber ist das Handeln Gottes, mit dem man auf diese Weise im Herrenmahl in Verbindung tritt? Es ist das *Versöhnungs*handeln, da nach Aussage der Berichte selbst das gebrochene Brot den Leib enthält, der für alle gegeben ist (Lk 22, 19), und der Kelch das Blut eines Bundes anbietet (Mt 26, 28; Mk 14, 24), der der neue Bund ist (Lk 22, 21; 1 Kor 11, 25), Blut, das vergossen ist für die vielen zur Vergebung *(εἰς ἄφεσιν)* der Sünden (Mt 26, 28). All diese Aussagen vereinigen sich in der Wirklichkeit der Versöhnung, wie sie von Jesus selbst gewirkt wurde. Hat nicht Jeremias die Züge des neuen Bundes beschworen in einer Sprache, geprägt von der Erfahrung einer erneuerten Freundschaft, die letztlich nur einen Grund hatte: die Tatsache, daß Gott die Vergehen verzeihen und sich nicht mehr der Sünden erinnern würde (Jer 31, 31–34)?

Beim eucharistischen Mahl hat die Kirche die Gewißheit, daß in den Zeichen des Gedächtnisses, allein durch die Kraft des Heiligen Geistes, ihr

wirklich Leib und Blut der Versöhnung gereicht werden – nicht allein damit sie Gott dafür danken, sondern vor allem, damit sie ein für allemal *(ἐφάπαξ)* an der Versöhnung teilhaben kann. Und wie tritt der Mensch in diese Teilhabe ein? Indem er das Brot ißt und den Kelch des Heiles trinkt. Die Bedeutung vor allem des letzteren ist völlig durchsichtig: Indem er sich mit dem zur Vergebung der Sünden vergossenen Blut vereint, stellt jeder einzelne Gläubige sich in die eben erwähnte Dynamik hinein und findet, versöhnt mit Gott, in der Gemeinschaft mit der Kraft der Agape *(ἀγάπη)* des Herrn, die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Existenz in der Versöhnung mit seinen Brüdern, wer immer sie sein mögen, und sogar mit den Tiefen seines eigenen Selbst.

Nun begreift man auch besser 1 Kor 10, 16–17: «Ist der Segenskelch, den wir segnen, nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot, ein Leib, sind wir alle, die wir alle an dem einen Brote Anteil haben.» Die *Gemeinschaft* kommt nicht einfach daher, daß ein und derselbe «Herrenleib» allen gegeben wird: Sie hat ihren Ursprung in der Kraft der Versöhnung, die dieser Leib bringt. Ebenso wie in seinem Paschamahl Israel von Generation zu Generation in Gemeinschaft trat mit der Wirkkraft des in der Frühe seiner Geschichte vollzogenen Heilsaktes, läßt das neue Gottesvolk sich in seinem eucharistischen Mahl von der Kraft der Erlösung und Versöhnung des Pascha des Herrn durchdringen. In ihren großen Zeugen und ihren verschiedenen liturgischen Ausprägungen hat die Tradition im übrigen ständig bestätigt, daß aus dem heiligen Mahl die Kirche ihre Einheit schöpft in der Teilnahme an der Kraft des einmaligen Ereignisses, in dem Jesu sein Leben hingibt, «um die zerstreuten Kinder Gottes zusammenzuführen zur Einheit».

So stellt sich also von ihrem Ursprung her die Eucharistie als das Sakrament der ekklesialen Versöhnung dar. In dem schwer zu ordnenden Flechtwerk der Bezugnahmen der Schrift auf das, was man das Mysterium der Verzeihung in der Kirche nennen kann, zeichnen Taufe und Herrenmahl sich deutlich als die beiden sakramentalen Gipfel ab. Doch wenn auch die vergleichende Analyse der Aussagen über die Eucharistie und der Haupttexte über die Taufe (vor allem Röm 6, 2–11, Kol 2, 12–13, Tit 3, 5–7, 1 Petr 3, 21–22) die gemeinsame Einwurzelung der beiden Sakramente im gleichen *ἐφάπαξ* der österlichen Versöhnung erkennen läßt, enthüllt sie zugleich das Mehr an Sinn oder Fülle, das die Eucharistie der Taufe bringt. Das hat im übrigen auch die Entwicklung der christlichen Initiation in der Antike ausgezeichnet sichtbar gemacht.

So besiegelt die Taufe die Annahme des Wortes des Heiles, indem sie den Gläubigen in das neue Leben einführt. Sie ist Geburt zur versöhnten Existenz und fügt ihn so in den ekklesialen Leib des Herrn hinein. Die Eucharistie ihrerseits bringt der initialen Versöhnung ihre Fülle und ihre innere Triebkraft zu einer ekklesialen Erfahrung des Heils, die sich jedoch ständig neu beleben muß. Denn der Tisch des Herrn bildet im strengen Sinne den einzigen realen, wenn auch sakramentalen Kontakt der Gemeinschaft als solcher und nicht nur des Einzelmenschen mit der österlichen Menschheit des Herrn. Hier lebt der ekklesiale Leib, in den die neue Geburt «im Wasser und im Geist» (Jo 3, 5) einfügt, sein Mysterium der Menschheit im Akt der Versöhnung. Dann aber ist die Versöhnung nicht mehr einfach die eines Gliedes, das im Blut Christi Verzeihung erhalten hat, zur vertrauten Gemeinschaft mit dem Vater zugelassen und von da her berufen ist, mit seinen Brüdern ein Leben der Gemeinschaft zu führen. Sie ist auch ständig zu erneuernde und ständig auf eine weitere Vertiefung hin gespannte Versöhnung des Leibes als solchen mit dem Vater und in sich selbst. Denn die Ortskirche feiert darin und empfängt darin den Leib und das Blut des Pascha, die sie, indem sie jeden Gläubigen mit dem Vater und den Brüdern fest verbindet, zu einem «Leib der Versöhnung» mitten in der Welt, zu einer in einer stets verzeihenden Liebe gründenden *κοινωνία* werden lassen.

Daher drängt die Versöhnung in der Taufe zur eucharistischen Feier, in der sie sich vollendet. Doch sagen wir, die Eucharistie sei somit Vollendung der Taufdynamik, so sagen wir damit zugleich, daß diese Dynamik bereits in der Taufe in wirksamer Form am Werk ist, nämlich derart wie das Ziel in dem wirksam wird, was zu ihm hin strebt. Ist eine Realität in ihrem ganzen Wesen auf eine andere hin gerichtet, so durchdringt und bedingt die Intention auf die letztere hin das Handeln der ersten. Sie wirkt sogar auf eine ganz wesentliche Weise im Tiefsten dessen, was unternommen ist, um zu ihr – der Zielwirklichkeit – zu gelangen: Wie ein Anruf löst sie die Handlung aus (um ihretwillen wird alles in Bewegung gesetzt) und trägt unaufhörlich ihre Entfaltung, da in allen Etappen das Ziel angestrebt wird. So ist

die Eucharistie als sakramentale Erfüllung der Versöhnung auf diese Weise bereits in der Taufe wirksam, in ihrer Dynamik tief hineingelegt in das, was das initiale Moment eines Mysteriums ist, das nur in ihr seine Fülle findet. Die Theologie gibt diesen Sachverhalt wieder, indem sie von einer Art objektivem Verlangen *(votum)* spricht, das im Wesen der Taufe selbst liegt und nicht allein in der Intention der Gläubigen, die sich taufen lassen. So kann Thomas von Aquin schreiben, daß es ohne das *Votum* der Eucharistie kein Heil für den Menschen gibt, da niemand die Gnade haben kann ohne dieses Trachten nach der vollen eucharistischen Versöhnung, ein Trachten, das bereits objektiv in die Struktur der Taufe eingeschrieben ist und in das Bewußtsein des erwachsenen Getauften übergehen muß.[2] Die versöhnende Wirkung der Taufe hängt innerlich von ihrer Hinordnung auf das Herrenmahl ab. Sakramentale Quelle und Ort der «paschalen» Versöhnung ist daher die Eucharistie. Man versteht dies, da die Versöhnung nicht einfach eine persönliche Angelegenheit des Gläubigen mit dem Vater ist, sondern auch und im gleichen Augenblick Geheimnis der Begegnung des Menschen mit seinem Bruder und Geheimnis der Begegnung der erneuerten Gemeinschaft als solcher mit ihrem Gott und Vater.

So stellt sich die Eucharistie als Sakrament einer wesenhaft ekklesialen Versöhnung dar. Die menschliche Erfahrung des gemeinsamen Mahles, in der sakramental dieses Geheimnis gelebt wird, hat also hier keine nur akzidentelle Bedeutung. Im Sinne des *zikkaron* des Letzten Abendmahles enthüllt die Eucharistie nur durch die symbolische Verflechtung, in der sie sich inkarniert, Wesen und Forderung des Geschenkes, das sie gewährt. Nun ruft aber die Tatsache des gemeinsamen Essens in einer Atmosphäre der Feier eine Begegung in der Liebe hervor, eine Öffnung füreinander, ein Hinausreichen über das Für-sich, und damit angesichts dessen, was die Menschen konkret sind, eine Versöhnung. Was daher zählt, ist weniger das Essen als solches, sondern daß man es *gemeinsam* tut und dabei ein gleiches Lebensgut teilt.

Man hat wohl in diesem Zusammenhang noch nicht genügend beachtet, wie stark die evangelische Tradition die Riten des Brotbrechens, das im jüdischen Ritual der Mähler die Tischgemeinschaft konstituierte, und des Bechers, der von Hand zu Hand geht, als Zeichen der Gemeinschaft in einer gleichen Bestimmung, hervorhebt.[3] Mit diesen beiden Handlungen, die das Mahl symbolisch mit der Atmosphäre der Brüderlichkeit umgeben, verknüpft Jesus die Eucharistie, indem er speziell sie zu Trägern des Geschenkes der durch seinen Tod erworbenen Versöhnung macht. Das Zeichen, das er zur Materie seines Sakramentes macht, bilden nicht Brot und Wein in ihrem statischen Wesen oder gar nur ihrer lebenserhaltenden Kraft. Das Zeichen bilden vielmehr das Brot und der Becher, die bereits in eine symbolische Handlung der Zusammenführung und Vereinigung von Menschen eingebracht sind. So wird die gewährte Versöhnung erst in ihrer ganzen Bedeutungsträchtigkeit dargestellt – als Gemeinschaft mit Gott, die sich in brüderlicher Gemeinschaft von Menschen aktualisiert. Damit trägt ein Zeichen menschlicher Brüderlichkeit das Mysterium der Versöhnung. Aber ist das nicht dasselbe, was auch das Kreuz gewesen ist? Das eucharistische Mahl überträgt die tiefste Bewegung des Heils in eine ekklesiale Sichtbarkeit.

Man begreift daher, weshalb es theologisch sehr folgenschwer wäre, im Herrenmahl die Bezogenheit auf das ἐφάπαξ des Kreuzes (die Opfer-Dimension) und die Bezugnahme auf das gemeinsame Essen und Trinken von dem Brot und aus dem Becher (sakramentale Dimension) voneinander zu trennen. Dies hieße die tiefgefügte Einheit des Mysteriums der Versöhnung zerbrechen. Gewiß beschränkt sich das Gedächtnis nicht auf die Handlung des sakramentalen Neuvollzuges. Es schließt eine wesentliche Dimension von Danksagung und Bitte ein, deren Heilsfrüchte überströmen, und die Versammlung, die es feiert, sowie das *hic et nunc* der Feier selbst. Dieses Überströmen ist von entscheidender Bedeutung: Es begründet das ekklesiale Amt der Fürsprache, das in der Eucharistie seinen bevorzugten Platz und seine sich ständig erneuernde Nahrung findet. Es gehört im übrigen zu der allgemeinen Ausstrahlung des Opfers des Herrn, vergegenwärtigt in den Zeichen der Kirche. Doch in der Regel erreicht die tiefste Auswirkung des eucharistischen Ereignisses das Leben des Gläubigen nur im Empfang des Brotes und des Bechers im vollen Umfang. Hier vollendet sich auch die Bewegung des Paschaopfers, dessen Gedächtnis man vollzieht. So bittet die Kirche jedesmal, wenn sie dieses Gedächtnis begeht, den Vater, ihr Anteil zu geben an dem Heil, für das sie ihn preist. Der Vater erhört sie, indem er ihr den Leib und das Blut der Versöhnung reicht. Das «Tut dies zu meinem Gedächtnis» impliziert den bereits in dem «Nehmt und esset», «Trinkt alle daraus» zum Ausdruck gebrachten Willen. Die Teilnahme an der Wirksamkeit des Pascha findet

ihren Realismus im Ergreifen der Zeichen, in denen das Heilsereignis *hic et nunc* wieder gegenwärtig gesetzt und aktualisiert worden ist. Alles das aber ist nur ein einziges, unteilbares sakramentales Mysterium.[4]

Die Kirche nimmt also teil an der österlichen Versöhnung – mit ihren beiden Dimensionen, die sie auf den Vater und auf die Brüder hin öffnen – durch die sakramentale Handlung eines gemeinschaftlichen Teilens des Brotes und des Bechers, die in ihrer letzten Tiefe Geschenk des Leibes und des Blutes Christi geworden sind. Diese Handlung enthüllt die Wirkung, zu der der Herr sie führen will. Denn die eucharistische Gnade durchdringt ihre Brüderschaft um den Tisch des Herrn, die so begrenzt ist und so sehr bedroht durch die Sünde, die jeden Christen auf sich allein zusammenschrumpfen läßt. Indem diese Gnade diese Brüderschaft in der flüchtigen Handlung des rituellen Symbols ihr ideales Bild sehen läßt, ermöglicht sie ihr, zu einem Urteil über sich selbst zu gelangen, und indem sie sie mit der Kraft des Pascha überströmt, projiziert sie sie auf einen Zielpunkt, der nichts anderes ist als die totale Versöhnung mit Gott und den Menschen, die immer neu angestrebt werden muß, weil sie niemals in Fülle erreicht wird. Damit hat das eucharistische Mahl ein eschatologisches Zielbild. Es beschränkt sich nicht einfach darauf, zu feiern, was bereits gelebt wird, einen bereits «verbrüderlichten» Teil christlicher Existenz in Riten einzukleiden, eine schon tief erlebte menschliche Freundschaft festlich zu begehen. Es stellt ganz im Gegenteil Christi Leib in die konkrete Mittelmäßigkeit unserer ekklesialen κοινωνία hinein, die durch unsere Feindschaften (also unsere Nicht-Versöhntheiten) und unsere mangelnde Transparenz Gott gegenüber gestört ist und unfähig, auf dieser Welt ihre Vollendung zu erreichen, und dieser Leib Christi heilt sie und gestaltet sie, damit sie aus allen Kräften hinstrebt zu dem «Gott, (der) alles in allem» ist (1 Kor 15, 28).

Die Eucharistie zur Vergebung der Sünden

Bisher haben wir die Verbindung des eucharistischen Gedächtnisses mit dem Geheimnis der Versöhnung unter dem Aspekt der Gemeinschaftsbezogenheit dargestellt und dabei vermieden, in ihrer komplexen Ganzheit die positive Dimension des Eintrittes in die Gottesfreundschaft und die Dimension der Verzeihung der Sünden zu trennen. Tatsächlich ist die Versöhnung im biblischen Denken alles andere als ein Auswischen der Vergangenheit wie mit einem Schwamm, ein Vergessen der Sünden, das Löschen einer Strafe, die der Mensch sich zugezogen hat. Sie befreit vielmehr von einer Feindschaft und mündet in die Freude der wiedergefundenen Freundschaft. Die Versöhnung des verlorenen Sohnes findet ihren Höhepunkt und ihre volle Ausfaltung in der ausgelassenen Freude des Festmahles (Lk 15, 11–32). Daher fand auch in der Frühzeit der Vorgang der öffentlichen Buße seinen Abschluß mit der Versöhnung der Büßer am Gründonnerstag in der eucharistischen Feier.

Aber die Worte des Herrn verpflichten uns, nicht zu vergessen, daß diese frohe Feier des Heiles bei der eucharistischen Synaxis in der durch das Blut Christi erworbenen «Vergebung der Sünden» wurzelt, und daß der Genuß des Brotes und des Kelches an der spezifischen Erlösungsmacht seines Todes Anteil gibt. Die Versöhnungsfunktion der Eucharistie impliziert mit Notwendigkeit ihre wirksame und unmittelbare Rolle bei der Verzeihung und Vergebung der Sünden.

Wir haben an anderer Stelle[5] ausführlich dargelegt, daß die Tradition niemals aufgehört hat, den Erlösungscharakter der Eucharistie zu bekennen, der – für die Väter unlöslich – mit dem Ganzen verknüpft ist, das die Begehung des Gedächtnisses und der Empfang der sakramentalen Zeichen bilden, in denen dieses Gedächtnis sich vollendet. Indem er an dem Brot und an dem Kelch der Sühne teilnimmt, nimmt der Gläubige an der Sühnekraft des Kreuzes teil. Seine Sünden werden auch ausgelöscht. Selbst die Hochscholastik ist diesem Verständnis des Verhältnisses der Eucharistie zu dem ἐφάπαξ des Todes Christi treu geblieben, obwohl sie deutlich zwischen «Opfer» und «Sakrament» unterscheidet. Wo er von der Kommunion spricht, schreibt Thomas von Aquin den kategorischen Satz: «In sich *(secundum se)* betrachtet hat dieses *Sakrament* die Macht, alle Sünden zu vergeben, und es hat sie von dem Leiden Christi, das Quelle und Grund der Vergebung der Sünden ist.»[6]

Die Eucharistie ist im realsten Sinne des Wortes Sakrament der Verzeihung, da sie sakramentale Präsenz und Mitteilung des Aktes ist, der die Sünden vergibt: Als Gedächtnis der Sühnetat des Kreuzes wendet sie diese denen zu, die sie feiern – indem sie sie durch das Brot und den Becher des Mahles mit dem *Ein-für-allemal* des Osterereignisses in Verbindung bringt – und ruft auf die ganze Welt die unendliche Barmherzigkeit des Gottes und Vaters Jesu herab. Ja, sie ist im Herzen der Kirche der Ort schlechthin der Versöhnung.

In diesem Lichte muß man die Erklärung von Trient über den Sühnewert des Herrenmahles neu ausloten. Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir in einer anderen Untersuchung dargelegt haben.[7] Doch erscheint es uns notwendig, den Realismus des Tridentinischen Standpunktes zu betonen, den die seiner Formulierung vorausgegangenen Diskussionen der Jahre 1551–1552 und 1562 beleuchten. Vor allem in ihren Interventionen im Dezember 1551 bei der Erarbeitung der ersten Fassung des Textes über das Opfer haben die Theologen wichtige Präzisionen gegeben. Die Reaktion der Reformatoren veranlaßte sie, das Ein-für-allemal des Opfers Jesu als genügende Sühne und Genugtuung für die Sünden der Welt zu betonen: Das eucharistische «Opfer» ist kein Doppel des Kreuzes, sondern nur Anwendung seiner Kraft.[8] Objekt dieser Anwendung aber sind alle Sünden – auch die schwersten –, die nach der Taufe begangen worden sind.[9] Gewiß erreichte man in diesem Punkt noch keine Einmütigkeit, bei den Bischöfen übrigens ebensowenig. Doch muß anerkannt werden, daß der am 20. Januar 1552 vorgelegte Textentwurf, vor allem in seiner von Bischof Friedrich Nausea von Wien bewahrten Originalform,[10] zugleich die Kammhöhe dieser Diskussionen und das Bewußtsein des Konzils von der Komplexheit des Problems ausgezeichnet wiedergibt. Als 1562 die Frage erneut auf die Tagesordnung gesetzt wurde (da sie unlösbar mit den ermüdenden Diskussionen über den Opferwert des Abendmahles am Gründonnerstag verbunden war), war das doktrinale Klima das gleiche. Die vergleichende Untersuchung der verschiedenen Textredaktionen zeigt, daß nicht alles in vollendeter Form verknüpft ist – zweifellos weil man nicht deutlich genug die Einheit der Eucharistie als Sakrament *(ut sacramentum)* und der Eucharistie als Opfer *(ut sacrificium)* erfaßt hatte –, daß aber die Gewißheit beherrschend war, daß die Eucharistie *als solche* die Kraft besitzt, «auch größte Verbrechen und Sünden *(crimina et peccata etiam ingentia)*» nachzulassen.

Aber wie tut sie das? Natürlich nicht auf eine mechanische Weise. Um das Geschenk der Vergebung zu empfangen, bedarf es eines lauteren Herzens, eines aufrichtigen Glaubens und vor allem einer *entschiedenen* Reue und Buße, denn Gott achtet die Freiheit des Menschen.[11] Aber die Kraft des Paschaopfers ist so, daß Gott dem, der sich in Wahrheit in seine Bewegung hineinstellt, die Gnade der vollkommenen Buße verleiht, die Verbrechen und Sünden vergibt, wie groß sie auch sein mögen – eine Vergebung, die sich in der Teilnahme am Leib und Blut des Herrn aktualisiert. Dem Text fehlt es an Klarheit. Wir haben an anderer Stelle gezeigt, aus welchem Grunde, und aus den gesamten einschlägigen Konzilsakten die Interpretation, die wir davon geben, begründet;[12] wenn diese richtig ist, sind wir zu einem großen Teil auf das verwiesen, was die Tradition zu dieser Frage bietet, die ihrerseits viel weniger starr ist als die üblichen, allzu kurzsichtigen Erklärungen.

Daß es wirklich Vorbedingungen für den Genuß der Versöhnungswirkung der Eucharistie gibt, die in einer entsprechenden Lebensführung und Lauterkeit des Herzens bestehen, hat man in der Kirche nie bezweifelt. Die Versöhnung ist in keiner Weise ein Handeln Gottes, das der Freiheit Gewalt antut. Obwohl er dem Handeln des Menschen stets zuvorkommt, beginnt Gott damit, daß er das Herz des Menschen umpflügt, um darin ein Verlangen nach Freundschaft mit ihm aufbrechen zu lassen. Wer im übrigen von Versöhnung spricht, spricht von auf Gegenseitigkeit beruhendem Verlangen, in Liebe frühere Beziehungen wieder aufzunehmen. Wenn auf beiden Seiten die Liebe den gewünschten Grad erreicht hat, geschieht die Versöhnung und wird besiegelt. Für den Sünder drückt diese Liebe sich ganz wesentlich in der Reue und Zerknirschung aus. Nun gewährt aber Gott durch die Kraft des Gedächtnisses des Sühneopfers des Pascha – bei seiner gemeinschaftlichen Feier – dem schwer schuldig gewordenen, aber ehrlich bereiten Gläubigen gerade die Gnade, die seine Reue reifen läßt und ihm so gestattet, *in aller Wahrheit* zusammen mit seinen Brüdern zum Empfang des Brotes und des Kelches der Versöhnung zu gehen.

Um hier Klarheit zu schaffen, unterscheidet das theologische Denken also zwei Phasen in der unteilbaren Wirksamkeit der Eucharistie für die Verzeihung: eine, die mehr eine Phase der Öffnung des Herzens ist (durch die Reue bringt Gott den Menschen bereits zur vollen Annahme seiner Liebe), und eine andere als Phase der Erfüllung, in der der neue Bund besiegelt wird. Keine dieser Phasen liegt außerhalb der Eucharistie, keine entzieht sich ihrem Gemeinschaftscharakter: Sie bilden beide zusammen ihre ekklesiale Wirkung der erlösenden Verzeihung. Durch die Kraft der Gedächtnisfeier wirkt Gott an dem an der Feier teilnehmenden Gläubigen, mag er auch in schwere Sünde geraten sein, wenn er nur in der rechten Gesinnung ist, um ihn zu befähigen, daß er *in Wahrheit* das Brot des Heiles ißt und *in Wahrheit* den

Kelch des Bundes trinkt. Das ist, wie man sieht, unendlich viel mehr als eine moralische Vorbereitung im Sinne einer Reinigung. Und nichts verhindert, daß diese beiden Phasen sich im Akt des sakramentalen Essens decken. So denkt bekanntlich die thomistische Schule: Der Sünder, der mit unvollkommener Reue, aber guten Glaubens und voll Ehrfurcht an den Tisch des Herrn tritt, empfängt mit dem Leib und dem Blut des Pascha die Liebe, die seine Reue entzündet und ihn damit für die Freundschaft mit Gott öffnet, sobald er das Siegel seiner Versöhnung erhält.[13] Denn die Eucharistie bildet ein Ganzes, in dem die verschiedenen Elemente des einen Mysteriums sich unaufhörlich überschneiden und gegenseitig durchdringen zu einer unteilbaren Gnadenwirkung.

Dessen ist sich zweifellos auch die Tradition des Ostens bewußt, wenn sie in die Anaphora gemeinsame Bußgebete einbaut, die echten Absolutionsbitten gleichkommen.[14] Das gilt um so mehr, als sie neben der Verzeihung für «ungewollte» Sünden auch eine Anzahl «willentlicher» und schwerer Sünden erwähnen, die nicht unter die öffentliche Buße fallen. Dieser Einbau des Bußelementes mitten in den Ablauf der eucharistischen Feier ist sehr aufschlußreich: Die Verzeihung, die fähig macht, *in Wahrheit* am Herrenmahl teilzunehmen, erwächst unmittelbar aus dem Gedächtnis selbst, das heißt aus dem Pascha, aber als *hic et nunc* von der Versammlung der Gläubigen kommemoriertem. Wir haben hier eine Wirkung der Eucharistie, die im sakramentalen Kontakt mit dem Leib und Blut des geopferten Erlösers im brüderlichen Mahl ihre Vollendung findet. Das ist die tiefste ekklesiale Quelle aller Verzeihung. Hier steht sie in ihrem authentischen Kontext im Raum der Gemeinschaft geschehender Versöhnung. Die übrigen Riten bilden nur ihre Ausweitung oder Ausfaltung. Die Kopten haben übrigens beim Aufkommen der Ohrenbeichte diese eucharistische Bußformel aus ihrem ursprünglichen Rahmen herausgelöst und sie als deren rituellen Ausdruck verwendet.

Die lateinische Liturgie befindet sich in diesem Punkt in einer weniger glücklichen Situation. Ihr Bußritus beim Eingang der Messe ist im neuen *Ordo Missae* schlecht in das Ganze integriert und erweckt den Eindruck einer Vorbereitung, eines Elementes, das der eigentlichen Feier vorausgeht, ohne daß dabei erkennbar wird, daß die erbetene Gnade ebenfalls aus dem Gedächtnis kommt. Tatsächlich zeichnet der Westen sich hier aus durch seine Diskretion. Im 9. Jahrhundert gab es zu Beginn der gottesdienstlichen Versammlung nur ein Bekenntnis der Geistlichen. Später kam dann – zweifellos unter dem Einfluß der Mönche – eine Bußformel unmittelbar vor der Kommunion für alle. Doch hat man allzusehr den Eindruck, als handle es sich hier nur um die Bitte um eine moralische Reinigung, damit man anschließend das Sakrament empfangen kann. Das engt die traditionellen Perspektiven beträchtlich ein, die stärker auf die *Wahrheit* der bevorstehenden Handlung zentriert sind als auf die erbetene Reinheit. Jedenfalls taucht an manchen Orten zwischen der Homilie und der Gabenbereitung ein umfangreiches Gemeinschaftsgebet auf, das eine allgemeine Beichte, die Auferlegung einer Buße und eine Absolution einschließt, – ein Brauch, der hier und dort bis nach dem Konzil von Trient erhalten bleibt. Wir gestehen, daß dieser letztgenannte Brauch uns von allen lateinischen Bräuchen als erfreulichster und dem christlichen Empfinden für die Situation der Verzeihung gemäßester erscheint. Um so mehr als Liturgie des Wortes und eucharistische Liturgie ein einziges Ganzes bilden, insofern das Wort jedem Gläubigen, aber auch der Versammlung als solcher, die aus dem Pascha erfließende Kraft zur Bekehrung bringt und ihnen gestattet, *in Wahrheit* einzutreten in das Mysterium einer Versöhnung, in die Gott und der Mensch einbezogen sind.

Eucharistie und sakramentale Buße

Aber dieses solide belegte Vorhandensein ausdrücklicher Absolutions- und Verzeihungsriten mitten in der eucharistischen Liturgie (selbst wenn sie in der heutigen lateinischen Messe unglücklicherweise nur als Eröffnung der Feier figurieren) verweist uns auf eine weitere Frage. Lesen wir die Texte von Trient im Lichte der bei ihrer Erarbeitung geführten Diskussionen, so stellen wir folgendes fest: Wenn sie auch noch so nachdrücklich die Kraft der erlösenden Verzeihung der Eucharistie bestätigen, die die eben erwähnten Riten zum Ausdruck bringen, so bestehen sie auf der anderen Seite ebensosehr auf der verbindlichen Zuständigkeit des Sakramentes, das seit mehreren Jahrhunderten als eigenes Sakrament der Verzeihung anerkannt worden war: des Sakramentes der Buße. Hier geht es über die Dokumente von Trient hinaus um die gesamte heutige Disziplin der Kirche. Mit anderen Worten: Warum muß man, wenn richtig ist, was wir gesagt haben, darauf bestehen, daß «alle, deren Gewissen mit einer

Todsünde beladen ist, und mögen sie eine noch so starke Reue verspüren, unbedingt zuerst die sakramentale Beichte empfangen, wenn sie eben einen Beichtvater finden»,[15] ehe sie an den eucharistischen Tisch treten? Bedeutet das nicht, in ungebührlicher Weise, Wert und Bedeutung der vollen Teilnahme am Gedächtnis des Pascha abschwächen?

Man könnte damit antworten, daß man zwei Kategorien von Sünden unterscheidet. So würde man mit der mittelalterlichen Tradition und mit Trient von läßlichen Sünden sprechen, die von der Eucharistie gelöscht werden, und von Todsünden, die der Beichte bedürfen. Doch diese Kategorien sind nur schwer zu handhaben. So möchte man zweifellos vorziehen, an die Gedanken von Theodor von Mopsustia, von Ephräm und Augustinus anzuknüpfen. Diese sprechen aus der Situation einer Zeit heraus, die unsere Formen der privaten Beichte noch nicht kennt, von «schweren Sünden», die aus der christlichen Gemeinschaft ausschließen und eine öffentliche Buße erfordern – und Sünden aus Schwäche, die unüberlegt oder unwillentlich geschehen sind, die zwar *in se* ihrer Materie nach schwer sein können, aber keine formale Mißachtung Gottes bedeuten: Diese löscht die Eucharistie. Um diese Klassifizierung in den Zusammenhang unserer Zeit und Situation zu übertragen, müßte man unterscheiden zwischen Sünden aus echter Bosheit, bei denen der böse Wille klar auf der Hand liegt, und – vielleicht ihrer Materie nach schweren – Sünden, bei denen der Wille, wenn er nachgegeben hat, dies nicht «unter dem Einfluß einer überlegten und ausgekosteten Bosheit»[16] getan hat. Das sind klärende Unterscheidungen, vor allem die letztere: Die Teilnahme an der Eucharistie genügt, um von allen Sünden zu heilen, bei denen keine echte Bosheit zum Durchbruch kommt.

Und doch ist die Frage noch nicht völlig gelöst. Wir haben darauf hingewiesen, daß die orientalischen Liturgien und die in die lateinische Eucharistie nach der Homilie eingebauten Bußriten von einer Verzeihung sprechen, die sich selbst auf Bosheitssünden erstreckt. Umgekehrt ist man in Trient davon überzeugt, daß der Christ, um die Reinigung seines Lebens durch die Eucharistie zu erlangen, zumindest ein Verlangen *(votum)* nach der sakramentalen Buße haben muß. Man fügt im übrigen ausdrücklich hinzu, daß die Wirksamkeit der Eucharistie für die Verzeihung die Notwendigkeit dieser sakramentalen Buße nicht in Frage stellt.[17]

Die Antwort läßt sich nur in einem rechten Verständnis des Erwachsens der sakramentalen Buße aus der Eucharistie finden, von der sie eine notwendige Dimension entfaltet. Tatsächlich ist die ekklesial-sakramentale Quelle der Verzeihung die Eucharistie, die Feier der Versöhnung in ihren zugleich personalen und gemeinschaftlichen Dimensionen. Jede in der Kirche gewährte Verzeihung erfließt aus ihr und strebt ihr zu. Wir haben gesehen, daß selbst die Taufe letzten Endes daraus ihre Substanz schöpfte. Aber das Gedächtnis des Pascha stellt vor allem das Tätigwerden Gottes heraus, der «sich in Christus die Menschen versöhnt». Zweifellos ist dabei ein Engagement des Menschen erfordert, eine Bewegung der Freundschaft, die, wenn es sich um einen Sünder handelt, die Gestalt der Reue annimmt. Es genügt, daß diese Bewegung vorhanden ist; hier muß man Cajetan recht geben, wenn er schreibt, daß der Zutritt zum eucharistischen Tisch obligatorisch die Reue über schwere Sünden erfordert, aber nicht ihre Beichte. Jedenfalls betonen auf dieser Ebene die eucharistischen Zeichen das Handeln Gottes, der beim Mahle die brüderlich Versammelten mit Gnaden überschüttet, die seine Großmut, wenn sie sie *in Wahrheit* annehmen, mit ihm und miteinander versöhnt in der Erfahrung des brüderlichen Mahles.

Die Versöhnung, die die Eucharistie besiegelt, trägt jedoch in sich auch einen beträchtlichen Anteil menschlichen Handelns: nämlich das des verlorenen Sohnes, der mit zerknirschtem Herzen *(contritus)* zu seinem Vater zurückkehrt, ihm seine Sünde und seinen Schmerz entgegenruft und ihn flehentlich bittet, ihn wieder in seine Freundschaft aufzunehmen. Gewiß hat die Liebe des Vaters gesiegt, die Verzeihung ist bereits gewährt. Damit aber die Versöhnung ihre volle *Wahrheit* erhält, ist dieses Verhalten des Sohnes notwendig, das zwar die Verzeihung nicht verursacht (sie kann nur vom Vater kommen), aber die Echtheit des Rufes zum Ausdruck bringt. Diese Handlung ist die der sakramentalen Buße. Sie ist das Sakrament, dessen Materie die Gesamtheit der Handlungen des reuigen Büßers bildet. Sie entfaltet also, wie man deutlich sieht, das keimhaft in der Eucharistie eingeschlossene menschliche Tun, gibt ihm die volle Entfaltung und den Raum, den die Dynamik der Versöhnung selbst erfordert. In diesem Sinne löst die sakramentale Buße eine Spannung, die in der Dichte der eucharistischen Erfahrung liegt. Wenn der Sünder daher diesen Schritt noch nicht getan hat, ehe er zum Freundschafts-

mahl geht – was aus einer sakramentalen Perspektive, in der die Gesetze der Gnade sich den Rhythmen der menschlichen Psyche anpassen, das Normalverhalten ist –, muß er im Augenblick, in dem er zum Brot und zum Kelch der Versöhnung tritt, das feste Verlangen *(votum)* und den ehrlichen Entschluß haben, diesen Schritt zu seiner Zeit zu tun. Es gibt keine wahre Versöhnung ohne – zumindest – dieses *Votum* als deutlichen Ausdruck und Gewähr für das Vorhandensein einer echten Reue, ohne die keine Gnade der Verzeihung den erreichen kann, den Gott auf jeden Fall als sein freies Geschöpf betrachtet.

Nach streng theologischem Verständnis genügt diese Reue und das *Votum*, das eine Gewähr dafür bietet, damit der Sünder, wie schwer seine Sünde sein mag, *in Wahrheit* den Leib essen und das Blut trinken kann und dies nicht tut «zum Gericht» (1 Kor 11, 27–30). Er wird zu seiner Zeit *(en son temps)* den Akt der sakramentalen Buße vornehmen, der seit dem Mittelalter von der Kirche offiziell als einer, aber weder der einzige noch der hauptsächlichste Schritt zur Erlangung der Sündenvergebung betrachtet wird. Ist dieses *Votum* vorhanden, so kann er, selbst wenn er schwer gesündigt hat, ohne vorherige sakramentale Beichte den Leib des Herrn empfangen und daraus die Versöhnung gewinnen: Gott, so könnte man sagen, sieht diese Beichte voraus, die eine im wesentlichen bereits in ihrer eucharistischen Quelle vorhandene Wirklichkeit in ausdrücklicher Form setzen wird. Auf dem Konzil von Trient hatte der Theologe Ravestein das im übrigen schon behauptet.[18] Denn Eucharistie und sakramentale Beichte lassen sich nicht addieren: Die letztere macht nur einen strukturellen Zug der ersten innerhalb des ganzen Geheimnisses der christlichen Versöhnung in vollem Umfang sichtbar.

Aus pastoralen Gründen, die zur Zeit des Konzils von Trient voll gerechtfertigt waren, verlangt die heutige Disziplin, die sich, wenn man die Konzilstexte recht versteht, nicht auf ein göttliches Gesetz, sondern auf eine «kirchliche Gewohnheit» stützt, jedenfalls, daß der Gläubige, der einer schweren Sünde schuldig geworden ist, in der Regel – außer im Falle einer dringenden Notwendigkeit und des Fehlens eines Beichtvaters (CIC 856) – beichtet, ehe er kommuniziert. Wäre es in unserer Situation, die geprägt ist durch die Neuentdekkung der Eucharistie, zugleich aber durch die starken Hemmungen den konkreten Formen der sakramentalen Buße gegenüber, nicht vorteilhaft, der Psychologie des Christen von heute mit ihren Schwierigkeiten Rechnung zu tragen und zu einer größeren Geschmeidigkeit zurückzukehren? Ohne von einer persönlichen sakramentalen Begegnung mit dem Diener der Kirche zu dispensieren – einer Begegnung, die indessen nicht als unmittelbare Vorbedingung für den Zutritt zur Kommunion verstanden werden sollte, sondern stärker als einem dem persönlichen Fortschritt des einzelnen gemäßen Rhythmus entsprechend – wäre es, wenngleich man den Bußritus zu Beginn der Messe nicht global als Generalabsolution bewerten kann, durchaus möglich, darin zumindest einen Ausdruck der Sühnekraft zu erblicken, die im Gedächtnis des Pascha liegt und an denen wirksam wird, die ehrlich ihre Sünden bereuen und bereit sind, im rechten Augenblick *(temps opportun)* sich ihrer anzuklagen. Diese Anklage muß in der Art erfolgen, die die Kirche festzusetzen befugt ist, die aber keineswegs notwendig an die gegenwärtig gebräuchliche Form gebunden sein muß.

Das würde zweifellos, in diesem Sinne neu durchdacht, der Osterbeichte ihre ganze Bedeutung wiedergeben. Die Gläubigen haben dies übrigens schon gefunden und sind einer Lösung zuvorgekommen.

[1] In Epist. II ad Cor., hom. XI, 2–3 (PG 61, 475–479).

[2] S. Th. III, 80, 11; III, 79, 1, ad 1; III, 73, 2.

[3] Siehe L. Bouyer, L'Eucharistie (Tournai 1966) 83; J. Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus (London 1966) 232; H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash II (München 1924) 619–620. Wir sind auf diesen Punkt näher eingegangen in dem Artikel «L'Eucharistie et la fraternité» NRTh (1969) 113–135.

[4] Das erklärt in Trient in einer interessanten Intervention der Theologe Jean Gropper (vgl. Concilium Tridentinum, VII, 1 [Freiburg 1961] 406, Zeile 27 [«eucharistia ut sacramentum et ut sacrificium non differt, nisi ratione distinguantur»].)

[5] L'Eucharistie Pâque de l'Eglise (Paris 1964).

[6] S. Th. III, 79, 3. Siehe auch In I, ad Cor. Lect. 6, Nr. 682.

[7] Pénitence et Eucharistie: La Maison-Dieu 50 (1967) 103–131.

[8] Siehe besonders in Concilium Tridentinum VII, 1 (Freiburg 1961) die Interventionen von J. Laynez (382, Zeile 35), Melchior Cano (389, Zeilen 8–12; 390, Zeilen 2–8), Franz Somnius (396, Zeilen 2–9), J. Ravestein (397, Zeilen 32–41), Martin Olaveus (404, Zeilen 15–20, 25–29), J. Gropper (406, Zeilen 23–26), Ambrosius Stork (Pelagus 411, Zeilen 33–37), J. Delphius (412, Zeilen 40–46), A. de Cathanis (416, Zeilen 12–13), J. A. Delphinus (427, Zeilen 14–17), B. Carranza de Miranda (436, Zeilen 24–29).

[9] Ein sorgfältiges Studium der Akten liefert uns in diesem Punkt einen wichtigen Komplex von Aussagen, die zu analysieren interessant sein würde. So zum Beispiel die von J. Laynez (aaO., 392, Zeilen 9–31), M. Cano (389, Zeilen 13–19, 29–30), F. Somnius (396, Zeilen 12–22), J. Ravestein (397, Zeile 18; 398, Zeile 13), A. Stork (411, Zeilen 34–37), J. Delphius (412, Zeilen 30–31).

[10] Diese Version ist zitiert in Concilium Tridentinum VII, unter der Sigle C 18 (vgl. aaO. 475, Anm. 2).

[11] Concilium Tridentinum VIII, 960; vgl. DS 1743.

[12] Siehe La Maison-Dieu 50 (1967) 107–113.

[13] Siehe vor allem S. Th. III, 79, 3, corpus et ad 1; III, 80, 4, ad 5.

[14] Das untersucht ausführlicher L. Ligier, Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites: OrChrP (1963) 5–78; siehe auch A. Raes, Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes: OrSyr (1965) 107–122.

[15] Concilium Tridentinum VII, 187 (vgl. DS 1661).

[16] A. Raes, aaO. 121; siehe auch L. Ligier, aaO. 1–18.

[17] Betr. der Diskussionen von 1551–1552 siehe J. Laynez (Concilium Tridentinum VII, 382, Zeilen 32–33), J. Ravestein (398, Zeilen 3–12), M. Olaveus (404, Zeilen 37–42), A. de Cathania (416, Zeile 23). – Für die Diskussionen von 1562 siehe außer den Bemerkungen der Bischöfe die des Patriarchen von Venedig (VIII, 912, Zeile 26). Für die vorbereitenden Phasen siehe VII, 480–481; VIII, 753; die gesamte Erwähnung entfällt in dem Entwurf vom 5. Sept. 1562 (910), in dem endgültigen Text schafft man Abhilfe durch eine konkrete Bezugnahme auf ein «donum poenitentiae».

[18] aaO. VII, 398, Zeilen 10–13.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-MARIE TILLARD

geboren am 2. September 1927 in Les Iles Saint-Pierre et Miquelon. Er studierte an der Päpstlichen Universität Angelicum und in Le Saulchoir, ist Doktor der Philosophie und Magister der Theologie, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Ottawa. Er veröffentlichte u. a.: Le sacrament, évènement du salut (Brüssel 1964).

James McCue

Die Buße als eigenes sakramentales Zeichen

Jede Diskussion über die Buße als eigenes sakramentales Zeichen steht heutzutage notwendig unter dem Eindruck zweier wichtiger Entwicklungen, die in jüngster Zeit im katholischen Raum zu beobachten sind. Die erste ist die schnelle Abnahme der Beichthäufigkeit. Noch ist der tatsächliche Umfang dieses Rückganges nicht genauer zu überblicken, doch tritt das Phänomen bereits so stark in Erscheinung, daß es beunruhigend wirkt, wie innerhalb eines relativ kurzen Zeitraumes die Privatbeichte in Leben und Praxis der Kirche in eine Randsituation gerät und für viele katholische Christen überhaupt keine Rolle mehr spielt. Die zweite dieser Entwicklungen ist das Entstehen einer neuen Sakramententheologie, die Bedeutung und Stand vieler Fragen von Grund auf verändert. Diese beiden Entwicklungen sollen näher betrachtet werden, ehe wir uns der eigentlichen Kernfrage unseres Beitrages zuwenden: Ist ein eigenes Sakrament der Versöhnung notwendig beziehungsweise wünschenswert?

Die Abnahme der Beichtpraxis

Es läßt sich nicht ernsthaft bestreiten: Die Häufigkeit der Beichte nimmt unter den katholischen Christen ab, ja sie nimmt rapide ab. Dieses Phänomen dürfte mit einer Anzahl von Faktoren zusammenhängen, von denen einige bedeutend grundlegendere Wandlungen im katholischen Leben und Glauben in sich schließen.

Der erste dieser Faktoren ist die fundamentale Wandlung des christlichen Glaubensverständnisses generell. Bei vielen katholischen Christen, vermutlich jedoch besonders bei den jüngeren und denen, die vom Zweiten Vatikanum am meisten berührt worden sind – entsteht ein Verständnis des Christentums, das eine zentralere Betroffenheit vom weltlichen Bereich und weltlichen Projekten mit sich bringt. Als erste Verantwortung des Christen betrachtet man die Schaffung einer menschlichen Weltordnung; Kategorien und Aussagen der christlichen Tradition werden in dem Sinne interpretiert, der diesem Ziel am besten dient, und der christliche Glaube wird so hoch eingeschätzt, wie er fähig ist, die Menschen im Kampf für Gerechtigkeit und für das Gute zu tragen. Im Rahmen unseres Beitrages ist es nicht möglich, diese Bewegung gebührend zu bewerten. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß innerhalb dieses sich neu bildenden Rahmens der traditionelle Bußritus seltsam fehl am Platze wirkt. Der Akzent dieses allgemeinen Verständnisses des Christentums liegt auf dem sozialen Engagement, den soziopolitischen Strukturen und ihrer Umwandlung – kurzum auf der Gemeinschaft. Wohlinformierte Theologen mögen zwar durchaus in der Lage sein, Spuren einer stärker gemeinschaftsbezogenen Vergangenheit des heutigen Beichtritus aufzudecken; dennoch wird – meine ich – dieser Ritus für gewöhnlich in einer äußerst individualistischen Weise nach dem Schema Gott-und-die-Seele erlebt.

Mit dieser Gewichtsverlagerung hängt ein anderer Vorgang zusammen, wenn er auch nicht damit identisch ist: eine Abwendung von dem, was man als allzu pharisäische und legalistische Vergangenheit betrachtet. Die Privatbeichte schien von der Voraussetzung auszugehen, die Sünde (die Sündhaftigkeit eines Menschen) sei eine Reihe im privatesten Bereich gegen einen einigermaßen genau umrissenen Gesetzeskodex begangener

Handlungen. All diese Handlungen konnten und mußten vor einem entsprechend autorisierten Priester aufgezählt und seine Absolution dafür erlangt werden (die in Wirklichkeit durch instrumentale Vermittlung des Priesters von Christus her kam). Eine als Todsünde eingestufte Handlung begehen (wobei die allgemeine Einstufung Sache der Moraltheologen war), bedeutete, sich von der Gnade trennen, und die Gnade wurde normalerweise auf dem Weg über die sakramentale Absolution erneuert. Grundsätzlich könnte die Praxis der Privatbeichte auch in Verbindung mit einer komplexeren Sündenlehre eine Blüte erleben. Tatsächlich war diese Praxis jedoch so lange und so allgemein mit dem oben geschilderten Verständnis der Dinge gekoppelt, daß von einer Wandlung dieses Sündenverständnisses und -bewußtseins notwendig auch die Beichtpraxis mit betroffen wurde.

Eine wachsende Anzahl katholischer Christen findet es, glaube ich, schwierig, die Sünde in dieser traditionellen Weise zu sehen. Es wächst die Überzeugung, daß die ernsthaftesten Dimensionen der Sündhaftigkeit eines Menschen kaum vor dem Tribunal der privaten Beichte ausgesprochen und ihm unterworfen werden können. Die Reaktion auf die alten Formen des Verständnisses und der üblichen Praxis kann natürlich leicht Übertreibungen hervorbringen und dazu führen, daß die Möglichkeit sündhafter Handlungen überhaupt nicht mehr ernst genommen wird – das heißt am Ende zu einem Abgleiten in eine Art praktischen Antinomismus. Aber in dieser Reaktion liegt auch etwas Bedeutsames und Positives. Mit dem im 20. Jahrhundert erfolgten Auszug der katholischen Gemeinschaft aus ihrem Getto und ihrem Erwachen zu dem Bewußtsein, in das gemeinsame Leben der Menschheit einbezogen und dafür mit verantwortlich zu sein, hat unser Sündenempfinden eine mehr politische und gemeinschaftsbezogene Richtung bekommen. Wir haben entdeckt, daß unser aller Leben in einer untergründigen (bisweilen auch nicht untergründigen) und unentrinnbaren Weise von Sündhaftigkeit und Bosheit durchzogen ist. Im innersten Mark unseres Lebens sind wir einbezogen in nationale, rassistische und sexuelle Ausbeutung und Gewalttätigkeit – Haltungen und Verhaltensweisen, die mindestens ebenso ernst sind, wie die im traditionellen Katalog der Todsünden figurierenden, sich aber nicht so leicht für eine explizite Aufzählung, einen festen Vorsatz zur Besserung und eine dementsprechend folgende Absolution eignen. Tatsächlich erleben sich viele in der westlichen Welt als Erben einer Zivilisation, die die nicht-westlichen und nicht-kaukasischen Völker unbarmherzig ausgebeutet hat, und sind der Verzweiflung nahe angesichts der Möglichkeit, daß diese Zivilisation die Menschheit vernichtet. Der naive, unpolitische wissenschaftliche Optimismus eines Teilhard de Chardin – der stark an das 18. Jahrhundert erinnert, vielleicht vor allem an Condorcet, der über die Unvermeidbarkeit des Fortschrittes schrieb, während er auf die Exekution durch die Henker der Französischen Revolution wartete – erfordert eine Welt und eine Erfahrung, die in Wirklichkeit weithin nicht vorhanden sind. So ist in den Augen derer, die überzeugt davon sind, daß die hauptsächlichen (wenn nicht gar die einzigen) ethischen Fragen ihres Lebens mit den Problemen des Weltfriedens, des Kolonialismus und des Rassismus zusammenhängen, der traditionelle Ritus abwegig und belanglos.

Von Bedeutung ist ferner das immer komplexere Bild, das wir von unserem innersten Selbst bekommen. Unsere Literatur kann nicht mehr, wie sie es zum guten Teil das 19. Jahrhundert hindurch konnte, zuversichtlich von Menschen sprechen, die schlicht und einfach gut oder böse sind. Wir sind stärker als unsere Väter von der Multidimensionalität unserer einfachsten Handlungen beeindruckt, sowie von der Unmöglichkeit, in den verborgensten Tiefen unseres eigenen Wesens klar zu sehen. Die Praxis der privaten Beichte beruhte allgemein auf der Voraussetzung, man könne sich einigermaßen leicht ein Urteil über seine eigenen Handlungen bilden. Luthers Behauptung, man könne seine eigenen Todsünden nicht erkennen, und daher auch nicht beichten («Exsurge Domine», 8. Satz) wirkte in ihrem historischen Kontext befremdlich. Da dem Begriffe nach eine Todsünde etwas Erkennbares war, erschien diese Meinung nicht allein als häretisch, sondern als Zeugnis einer Unwissenheit und innerlich widersprüchlich. Heute dagegen erscheint Luthers Beharren darauf, daß was an der eigenen Sündhaftigkeit das Ernsteste und Grundlegendste ist, weit über das hinausreicht, worauf man einfach und klar den Finger legen kann, vielen, ja selbst vielen, die niemals Luther gelesen haben, als völlig einsichtig.

Unser Selbstverständnis wie unser Verständnis des Wesens und der Dimensionen unserer Sündhaftigkeit haben sich also mit dem Wachsen des sozio-politischen und psychologischen Bewußtseins von Grund auf gewandelt. In der alten Askese mit ihrer Lehre von den drei Stufen des inneren Lebens, wurde die Sünde als das betrachtet, was man in der ersten Stufe überwand und in der zwei-

ten und dritten hinter sich gelassen hatte. Für den auf Vervollkommnung bedachten Christen war die Sünde etwas, das in erster Linie seiner Vergangenheit angehörte; für seine gegenwärtige Situation und, wie er hoffte, für seine Zukunft, war sie nur eine Drohung und keine Wirklichkeit. Doch in der neueren Sicht, die ich eben darzustellen versucht habe, ist die Sünde eine bedeutend stärker immer und überall gegenwärtige Wirklichkeit.

Doch sind die Wandlungen im Sündenverständnis nicht die einzigen, die sich auf die Frage der privaten Beichte auswirken. Das Bußsakrament, wie es im modernen Katholizismus bestand, hing in sehr erheblicher Weise ab von einem Sonderstatus, der der Geistlichkeit und vor allem dem Beichtvater zuerkannt wurde. Der Beichtvater fungierte für gewöhnlich als Experte des göttlichen Gesetzes, der auf der Grundlage seiner besonderen Ausbildung und der ihm verliehenen Autorität sich des Pönitenten annahm und ihn zu einer richtigen Einschätzung seiner eigenen Situation führte. Der Beichtvater, der zugleich als Anklagevertreter, Verteidiger und Richter auftrat, spielte eine maßgebliche Rolle bei der Gewissensbildung und der Erweckung der Reue des Pönitenten. Obwohl eine lebendige Praxis der privaten Beichte durchaus – auch heute noch – möglich ist, ohne daß der Beichtvater diese Rolle in ihrem ganzen Umfang spielt, ist dies weithin die Rolle gewesen, die er tatsächlich gespielt hat. Und im gleichen Maße, wie es für einen immer größeren Kreis – von Priestern wie Laien – immer schwieriger wird, diese Rollenverteilung innerlich anzuerkennen, wird auch die private Beichte immer schwieriger vollziehbar. Es gehört zu den wichtigsten Merkmalen der gegenwärtigen kulturellen Situation, daß das moralische oder ethische Ansehen der Vergangenheit und der Tradition gering ist und mit großer Schnelligkeit noch geringer zu werden scheint. Die reine Tatsache, daß viele Menschen lange Zeit über manche Dinge als richtig und andere als falsch betrachtet haben, bedeutet für sehr viele heute kaum etwas; die üblichen Gründe zur Unterstützung traditioneller Überzeugungen scheinen nicht mehr zu überzeugen. Und es ist eine sehr alltägliche Beobachtung, daß viele von den Jüngeren aber auch von den nicht mehr so Jungen zutiefst unbeeindruckt bleiben von einer traditionellen Moralauffassung, die so mancherlei Mücken geseiht und so manche Kamele ganz geschluckt hat. Doch diese allgemeine Situation ist ein Teil des lebendigen Zusammenhanges, in dem die Kirche die Vergebung der Sünden verkündet und wirkt. Die Haltung der Laien denen gegenüber, deren Rolle die der Wächter und Verteidiger der traditionellen Moral war, ist von den allgemeinen kulturellen Einstellungen beeinflußt.

Darüber hinaus haben gewisse besondere Krisen innerhalb der katholischen Kirche das Problem weiter kompliziert beziehungsweise können als spezifisch katholischer Aspekt des Problems betrachtet werden. So hat die Krise um die Empfängnisverhütung beträchtlich zum Verlust moralischer Autorität auf seiten des Klerus und der Hierarchie beigetragen. Ich denke hier gar nicht in erster Linie an die Enzyklika «Humanae vitae» und deren Nachwirkungen. Hat doch gerade die Reaktion auf «Humanae vitae» einen Bruchteil der moralischen Autorität wiederhergestellt, der in den Jahren vor der «Freigabe» der Diskussion über die Frage der Empfängnisverhütung – Mitte der sechziger Jahre – verspielt worden war. Die mangelnde Bereitschaft mancher Moraltheologen, Beichtväter und Bischöfe, sich ernsthaft mit den einschlägigen Fragen auseinanderzusetzen, und auf der anderen Seite ihre Bereitschaft, eine beträchtliche Anzahl Menschen einer Tradition zu opfern, die sie, sobald dies modern geworden war, nicht schnell genug kritisieren oder gar lächerlich machen konnten, wird nicht so schnell vergessen. Angesichts der *innerhalb* der Kirche weit verbreiteten Skepsis der traditionellen Moraltheologie und mit ihr dem Beichtvater gegenüber, in dem man noch oft die Verkörperung dieser Tradition erblickt, ist es kaum zu verwundern, daß die Beichtpraxis einen solchen Rückgang erlebt.

Wenn man sich klar darüber ist, daß all diese und noch eine ganze Anzahl anderer ähnlicher Fragen zum Nachlassen der Beichtpraxis zusammenwirken, dann wird man gewiß zugeben, daß auch noch so vieles Herumbasteln an dem Ritus das Problem nicht lösen kann. Die gesamte katholische Gemeinde sucht gegenwärtig nach neuen Formen des Glaubens, des Handelns und der Gemeinschaft und hofft, daß sie gefunden werden. Solange aber die Lösungen für diese umfassenderen Probleme keine festere Gestalt annehmen, ist kaum damit zu rechnen, daß das Problem des Bußsakramentes ganz gelöst werden kann.

Die neue Sakramententheologie

Der zweite Hauptfaktor, der sich auf die gesamte Frage nach der Buße als eigenes Sakrament auswirkt, ist die Entwicklung einer neuen Sakramententheologie in den fünfziger Jahren. Ich denke

hier an die Entwicklungen, die sich vor allem an die Namen Karl Rahner und E. Schillebeeckx knüpfen. Ihr Werk hat eine ganze Theologengeneration in die Lage versetzt, die Kirche selbst und das ganze christliche Leben als ihrem Wesen nach sakramental zu verstehen und damit das ganze Christenleben in einer befriedigenderen Weise mit diesen sieben als Sakramente ausgesonderten Riten zu einer Einheit zusammenzuschließen. Die sieben Sakramente werden als rituelle Verkörperungen der einen Gnade Christi gesehen, als die rituellen Handlungen der Kirche, die zum Ausdruck bringen, was für Wesen und Funktion der Kirche absolut wesentlich ist.

Der hauptsächliche schwache Punkt in dieser Theorie ist, daß sie keine überzeugende Begründung für die *Sieben*zahl der Sakramente – «nicht mehr und nicht weniger», wie das Konzil von Trient es formuliert – bringt. Die Konzeption von Rahner und Schillebeeckx scheint besser zu der vor Lombardus üblichen Auffassung von einem sakramentalen Spektrum zu passen. Das Spektrum erstreckte sich nach dieser Auffassung von den eindeutig auf den Herrn selbst rückführbaren Institutionen der Taufe und Eucharistie bis hin zu Riten, die zwar vielleicht nicht von Christus selbst eingesetzt, aber dennoch wirksame Zeichen der Gnade Gottes waren. Man könnte sagen, die sieben Sakramente von Trient seien die Riten gewesen, welche die Kirche zu jener Zeit entwickelt und als für ihre eigene Integrität wesentlich empfunden habe. Doch läßt sich nur schwer einsehen, weshalb die Kirche sich nicht dergestalt ändern können soll, daß sie diese siebenfache Artikulierung ihrer Tätigkeit nicht mehr als sinnvollste und geeignetste ansieht. Schillebeeckx versucht, das tridentinische Beharren auf der Siebenzahl zu verteidigen, indem er betont, Christus müsse die siebenfache Richtung der kirchlichen Sakramentalität gewiesen haben.[1] Rahner wirkt überzeugender, wenn er nicht die Behauptung aufstellt, die siebenfache Differenzierung lasse sich auf das Leben Jesu zurückführen und stattdessen folgenden Gedanken entwickelt: Die Kirche – so schreibt er – «erlebt ihr eigenes Wesen (zu welchem Erleben natürlich als Grund und Wurzel das gehört, was ihr Christus über sie ausdrücklich gesagt hat), indem sie es vollzieht. Indem sie es nun erfährt, begreift sie auch die Gestuftheit ihres Tuns hinsichtlich ihres eigenen Engagements in diesem Tun. Und so kann sie erkennen, daß bestimmte Vollzüge aus ihrem Wesen heraus grundlegende und absolute Vollzüge ihres eigenen Wesens und also das sind, was wir Sakramente nennen. Die Kirche könnte diese Erkenntnis nicht haben (und erst recht nicht der einzelne Theologe), wenn dieses Wesen nur in einer abstrakten Idee und nicht in seinem realen Vollzug gegeben wäre, sie könnte also die Sakramente (und vor allem ihre Siebenzahl) nicht theoretisch allein von dieser Idee herleiten. Aber wenn sie ihr Wesen in dessen konkretem Vollzug besitzt und erkennt, kann sie daraus wohl begreifen, daß diese und jene bestimmten Vollzüge, die sie schon getan hat als unreflexen Wesensvollzug, der notwendig der Selbstreflexion vorausgeht, diesem Wesen wesentlich sind.»[2] Doch läßt sich schwerlich einsehen – und ich muß bekennen, daß ich Rahners weitere Beweisführung hier als nicht überzeugend empfinde –, weshalb diese Vollzüge der Kirche nach Trient nicht mehr zur Aufnahme eines anderen Ritus oder zum Aufgeben eines bisher gebräuchlichen führen können. Hat es doch in weiten Gebieten und über beträchtliche Zeiträume hin die Kirche für möglich gefunden, die eine Gnade Christi zu verkörpern, ohne daß es einen faktischen Ritus für die Sündenvergebung im Leben des gewöhnlichen Christen gegeben hat.[3] Es ist nicht einsichtig, weshalb es schlechthin unmöglich sein sollte, daß die Kirche sich einmal erneut in einer solchen Situation befinden könnte; und vermutlich würde es der Kirche auch dann noch möglich sein, die Kirche zu sein, in der Vergebung der Sünden verkündet und gewirkt wird.

Das alles will nicht als indirektes Argument für die Abschaffung der privaten Beichte verstanden sein. Vielmehr soll damit gesagt sein, daß es nicht a priori unter allen Umständen notwendig ist, daß die Kirche auf einer Beibehaltung des Ritus der privaten Beichte (oder irgendeiner geringfügigen Abwandlung davon) in der regulären Praxis aller Gemeinschaften bestehen müßte. Wenn in diesen recht wirren Zeiten die Kirche finden sollte, daß ihr Selbstverständnis in dem Ritus der privaten Beichte nicht gut ausgedrückt wird, hat sie die gefährliche Freiheit, andere Ausdrucksformen zu suchen. Möglicherweise wird sie dabei feststellen, daß, was sie über fast 1300 Jahre hin mit Hilfe der privaten Beichte getan hat, nun besser getan werden kann durch einen anderen Ritus oder – auch das wäre denkbar – durch einen stärker pönitentiell ausgerichteten eucharistischen Ritus.

Unter dieser Voraussetzung dürfte der beste Kurs, den die kirchliche Führung einschlagen kann, darin bestehen, eine Atmosphäre der Freiheit zu fördern, in der die Ortskirchen nach den geeignetsten Formen für die Zelebration der Sün-

denvergebung suchen können. Zweifellos sollte die traditionelle Form der Beichte weiterhin denen zugänglich bleiben, die mit ihr noch vertraut sind, und das sollte ohne die Herablassung geschehen, die allzuoft denen gegenüber an den Tag gelegt wird, die trotz allem immer noch in dem Kraft und Gnade finden, was unsere gemeinsame Vergangenheit, aber eben Vergangenheit ist. Es wäre tragisch, wenn man bei der Änderung des Bußrituals dem Muster folgen würde, das bei der Änderung des eucharistischen Rituals geschaffen worden ist, als das Alte an einem bestimmten Sonntag einfach abgeschafft worden ist durch ein administratives *fiat*. Wir sollten zu der Einsicht kommen, daß Liturgie und Zelebrationsformen sich nicht einfach durch obrigkeitlichen Willensakt schaffen lassen, und daß der Vorgang des Heranwachsens einer Liturgie, die wirklich Ausdruck einer bestimmten Gemeinschaft und für eine bestimmte Gemeinschaft ist, eine delikate und schwierige Angelegenheit darstellt. Wir dürfen nicht gedankenlos zerstören, was sich nur langsam ersetzen läßt. Simone Weil hat einmal geschrieben: «Der Verlust der Vergangenheit, der kollektiven wie der individuellen, ist die große menschliche Tragödie, und wir haben die unsere weggeworfen, wie ein Kind, das eine Rose zerreißt.» Dieser Ausspruch paßt schmerzlich zu unserer Erfahrung des letzten Jahrzehnts.

Freiheit zum Experiment

Obwohl diejenigen, denen eine pastorale Verantwortung gegeben ist, bemüht sein müssen, den traditionellen Bußritus in der Kirche als Alternative verfügbar zu halten, sollte die Krise, von der wir gesprochen haben, zu einem freien Experimentieren mit anderen Alternativen ermutigen. «Experimentieren» ist vielleicht nicht das in jeder Hinsicht richtige Wort. Es läßt an einen im Übermaß auf sich selbst gerichteten Ästhetizismus denken, der, ständig von seinen eigenen Neigungen ausgehend, nur darauf achtet, welcher von seinen verschiedenen Versuchen ihn am meisten anspricht. Es kann sehr wohl sein, daß es im Augenblick ungewöhnlich schwierig ist, diese Gefahr zu vermeiden und daß man, anstatt sich auf neue Riten zu konzentrieren, besser versucht, eine verantwortlichere Form der Verkündigung über Sünde und Versöhnung zu entwickeln.

An manchen Stellen entwickelt man praktisch gemeinsame Bußfeiern. Ohne damit alle verschiedenen Formen schildern zu wollen, die diese Bewegung angenommen hat, können wir doch sagen, daß der Ritus der gemeinsamen Bußfeiern nur eine leicht abgewandelte Form des traditionellen Ritus der privaten Beichte darstellt. In vielen Fällen wird die private Aufzählung der Sünden des einzelnen vor einem Priester von Handlungen mit stärkerem Öffentlichkeitscharakter – zum Beispiel einer Predigt vorher und einer gemeinsamen Absolution nachher – eingerahmt und stellt sich als ebenso deutlich sakramental dar wie der ganz private Ritus. Es ist noch zu früh um festzustellen, ob diese Form der Buße sich zu einer festen Liturgie der Sündenvergebung entwickeln kann. Mein Eindruck ist, daß zumindest ein Teil des Interesses an diesem halb-öffentlichen Ritus aus der Überzeugung stammt, daß man tatsächlich periodisch zur Beichte gehen *sollte*, und daß dieser Ritus zumindest gewisse Vorzüge dem anderen gegenüber besitzt. Ist dieser Eindruck richtig, so wird die Haltung des *In-Ermangelung-eines-Besseren* viele Gläubige dazu bringen, daß sie nur solange an diesem Ritus teilnehmen, wie sie sich überhaupt als zu *irgendeiner* Form von Bußritus verpflichtet betrachten. Doch in dem Maße, wie eine größere Anzahl katholischer Christen die kanonischen Verpflichtungen als eine Angelegenheit von primär historischem Interesse zu betrachten beginnt (eine Einstellung, die sich, welche Ursachen und welche Folgen sie im einzelnen auch haben mag, schnell verbreitet), dürfte sich herausstellen, daß dieser Ritus weniger lebensfähig ist als der der privaten Beichte.

Können Gemeinschaftsfeiern, die in noch drastischerer Weise mit der traditionellen privaten Beichte brechen, als sakramental betrachtet werden? Könnte zum Beispiel ein Gottesdienst, der mit einer Predigt über das Wesen unserer Sündhaftigkeit beginnt, dann zu einem gemeinsamen öffentlichen Sündenbekenntnis fortschreitet und mit der Absolution über alle Anwesenden abgeschlossen wird, als Sakrament betrachtet werden? Wir müssen diese Frage in ihren Zusammenhang hineinstellen, indem wir vorher fragen, ob die private Beichte zu der Zeit als sie erst lokaler Brauch war und sich von der Praxis in vielen Teilen der Kirche unterschied, Sakrament war. Die private Beichte wurde erst nach und nach als eins der Sakramente der Kirche angesehen. Wenn man allzu streng darauf beharrt, daß die Annahme eines Ritus als Sakrament durch die Gesamtkirche eine *condicio sine qua non* der Sakramentalität ist, macht man es virtuell unmöglich, daß irgendetwas Sakrament *wird*. Die Privatbeichte konnte Sakrament *werden*, weil sie zu einer Zeit eingeführt wurde, als

das Vokabular und die Theorie des Sakramentalen noch fließend waren. Ein Ritus konnte im Leben der Kirche seinen Platz gewinnen, ohne daß man gleich unmittelbar fragte, ob er Sakrament sei oder nicht.

Wenn Rahner und Schillebeeckx das Verständnis der Kirche als Sakrament entwickelt haben, so ist damit ein starker Akzent auf die kirchliche Anerkennung einer Handlung als die Sakramentalität konstituierender Faktor gelegt; damit würde sich offenbar eine negative Antwort auf die hier gestellte Frage nahelegen. Doch könnte man von diesem gleichen Gedankengang auch die Auffassung ableiten, daß – streng genommen – alles, was in einem Sakrament geschieht, auch außerhalb des Sakramentes geschehen kann. Folglich könnte man, selbst wenn man darauf zu bestehen wünscht, daß die formale Anerkennung durch die allgemeine Kirche zum Zustandekommen der Sakramentalität notwendig ist, immer noch bei der Auffassung bleiben, daß unter gewissen Umständen und für diese oder jene Menschen ein Ritus, der von der Kirche nicht formell als Sakrament anerkannt ist, funktionell einem Sakrament gleichwertig sein kann.

Ein damit zusammenhängendes Problem, das viele verwirrt, ist die Frage: Ist, im Lichte von Trient gesehen, die Kirche verpflichtet, in ihrer konkreten Praxis für alle Ewigkeit sieben verschiedene sakramentale Riten beizubehalten und damit auch ein eigenes Sakrament der Sündenvergebung? Nach meiner Auffassung ist die Frage in einer viel zu einfachen Entweder-oder-Form gestellt. Ein eigenes Sakrament für die Sündenvergebung könnte weiter in der Kirche existieren und von ihr anerkannt sein, dabei aber, zumindest für eine bestimmte Zeit, ebenso in die Randbezirke des Bewußtseins der Gläubigen verdrängt werden, wie dies mit der Krankensalbung bei den meisten der Fall ist. Das heißt: Es könnte weiterhin als Sakrament anerkannt werden, würde aber nicht notwendig die zentrale Rolle spielen, die es in der unmittelbaren Vergangenheit gespielt hat. Es könnte als Sakrament angesehen werden, aber nicht als etwas, das Gegenstand einer formellen Verpflichtung ist, falls man weiter als braves Mitglied der Kirche gelten will. Es könnte seinen Platz behalten, wenn auch zur gleichen Zeit die eucharistische Frömmigkeit und die Verkündigung eine stärkere Ausrichtung auf die Sündenvergebung angenommen haben. Ich will damit keine Empfehlung einer bestimmten Art und Weise geben, wie die Dinge sich entwickeln sollen, sondern nur eine Möglichkeit aufzeigen, die keine besonderen Probleme von seiten der tridentinischen Kanones über die Sakramente mit sich brächte.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Gegenwart eine Zeit tiefgreifender Umwälzung und Umwandlung innerhalb der Kirche ist. Die Krise, in die das Bußsakrament geraten ist, bildet nur einen Aspekt des Gesamtproblems und dürfte nicht einmal die grundlegende Frage darstellen. Es wäre daher wünschenswert, daß diejenigen, die besondere pastorale Verantwortung tragen, die Beichtkrise nicht zu einer Herausforderung an ihre Autorität machen. Sie sollten vielmehr, während sie die Kirche durch ihre gegenwärtigen Nöte zu führen und ihr Verständnis vom Ernst der Sünde und der Realität der Vergebung zu vertiefen bemüht sind, versuchen, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft eine echte Freiheit zu schaffen, die den Gläubigen die Möglichkeit gibt – entweder die traditionellen Muster beizubehalten, verantwortlich an der Entwicklung neuer Formen der Sakramentalisierung der Sündenvergebung mitzuarbeiten oder selbst für eine Zeit ein eigenes Sakrament der Sündenvergebung auszuklammern und in der Eucharistie die Feier des göttlichen Gnadenaktes der Vergebung und Versöhnung zu entdecken.

[1] E. Schillebeeckx, Christ the Sacrament of the Encounter with God (New York 1963) 115–117, – niederländisches Original: Christus, Sacrament van Godsontmoeting (Bilthoven 1960).

[2] Vgl. K. Rahner, The Church and the Sacraments (New York 1963) 70, – deutsches Original: Kirche und Sakramente (Freiburg 1960) 63.

[3] Vgl. B. Poschmann, Penance and the Anointing of the Sick (New York 1964) 84, – deutsches Original: Buße und Letzte Ölung (Freiburg 1951).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JAMES McCUE

geboren am 7. Januar 1931 in Chicago, Katholik. Er studierte an der Loyola Universität und an der Universität von Wisconsin, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie und Assistenzprofessor für positive Theologie an der Universität Iowa. Er veröffentlichte u. a.: The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma: Theological Studies 1964.

Franz Nikolasch

Die Bußliturgie in den Kirchen des Ostens und ihre Bedeutung

Im Verständnis des Bußsakramentes zeichnet sich gegenwärtig in der römischen Kirche ein tiefgehender Wandel ab, der zu einer Neubesinnung auf Wesen und Zielsetzung dieses Sakramentes führt.[1] Dieser Tendenz entspricht auch die Weisung des Konzils, Ritus und Formeln des Bußsakramentes seien so zu erneuern, daß sie Wesen und Wirkung dieses Sakramentes deutlicher ausdrücken.[2]

Die Neubesinnung steht in engstem Zusammenhang mit einem Aufbruch in der Sakramententheologie, der den ekklesiologischen Aspekt dieser Heilszeichen tiefer zu erfassen sucht,[3] speziell aber mit den dogmengeschichtlichen Untersuchungen zum Bußsakrament, die zeigen, wie tiefgehende Veränderungen dieses Sakrament im Laufe der Geschichte erfahren hat.[4] Kein Theologe würde nach den Festlegungen von Trient so weitgehende Veränderungen für möglich halten, wären sie nicht durch die Geschichte bezeugt.

Für uns ergibt sich aus diesen Erkenntnissen, daß es nicht genügt, nur die altbekannten Formulierungen und Thesen zu wiederholen, auch wenn sie sich auf die Autorität von Trient berufen können. Ein Beharren allein auf überkommenen Positionen und Vorstellungen leistet keinen Beitrag zu einer Bewältigung der Problematik im Bereich des Bußsakramentes.

Es genügt aber auch nicht, sich nur mit der lateinischen Tradition auseinanderzusetzen, aus der unsere gegenwärtige Praxis erwachsen ist, vielmehr ist es unbedingt erforderlich, darüber hinaus sich der Tradition der Gesamtkirche bewußt zu werden, zu der auch die Kirchen des Ostens zählen. Es war für die westliche Kirche nicht von Vorteil, daß sie in vielen Punkten ihren Weg ohne Rücksicht auf die Traditionen des Ostens gegangen ist,[5] im besonderen gilt dies für die Liturgie und Theologie des Bußsakramentes.

Für das Verständnis der Möglichkeiten und Grenzen in der Erneuerung des Bußsakramentes ist es daher von unerläßlicher Bedeutung, die Formen kennenzulernen, unter denen die Kirchen des Ostens das Sakrament der Buße besitzen, wie auch deren Auffassungen über Natur und Wirkungen dieses Sakramentes zu beachten. Wenn sie sich auch in manchen Punkten von den Auffassungen der lateinischen Kirche unterscheiden, so bezeugen sie doch nicht weniger eine «katholische» Position, da sie sich zumindest mit gleichem Recht auf apostolische Traditionen berufen können wie der Westen.

Daß trotz aller Unterschiede die Gültigkeit dieser Traditionen anerkannt wird, kann man dem Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen entnehmen, das den Katholiken die Erlaubnis gibt, «die Sakramente der Buße, Eucharistie und der Krankensalbung von nicht-katholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden».[6] Wieweit diese Gültigkeit der Sakramentenspendung gegeben ist, wird man bestimmt nicht nach westlichen Vorstellungen und nach Entscheidungen von Florenz und Trient bestimmen können. Die Feststellungen des Konzils haben ihre besondere Bedeutung für das Bußsakrament, da sich hier die Vorstellungen mancher Kirchen des Ostens beträchtlich von denen des Westens unterscheiden.

I. Die Bußliturgie in den Kirchen des Ostens[7]

Für die westliche Kirche ist es bezeichnend, daß sie nur die Form der Einzelbeichte kennt, die kaum eine liturgische Gestaltung aufweist und sich in einem völlig individualistischen Rahmen bewegt. Hingegen zeigen die verschiedenen Formen der Bußliturgie in den östlichen Kirchen eine reiche Gestaltung; sie kennen sowohl einen gemeinsamen Vollzug wie auch die Einzelbeichte, aus deren Texten und Riten man jedoch deutlich ersehen kann, daß auch sie auf gemeinschaftliche Formen zurückgehen.

1. Die Liturgie der Einzelbeichte

In der byzantinischen Liturgie kann man aus dem heutigen Ritus der Einzelbeichte nicht erkennen, aus welcher Form von Gemeinschaftsliturgie er hervorgegangen ist. Aus den Beschreibungen der ältesten Ritualien über den Ablauf der Einzelbeichte kann man aus den Psalmen, Gebeten, Lesungen usw. erkennen, daß ein Zusammenhang mit dem Stundengebet besteht. Das liegt auch deshalb nahe, weil in Byzanz die Übung der Einzelbeichte hauptsächlich vom Mönchtum beeinflußt ist. Im besonderen zeigt sich, daß die Riten der Einzelbeichte von jenen Horen geprägt sind, die

einen Bußcharakter aufweisen, das Morgenlob zu Beginn des Tages («Orthros») und das Gebet zum Abschluß des Tages, die Komplet.[8] Schon Basilius d. Gr. betont den Bußcharakter des «Orthros», deshalb gehöre der Psalm 50, der auch Bekenntnispsalm heißt, zu dieser Hore, «mit seinen Worten soll der Beter die Gesinnung der Reue bekunden».[9] So gehört dieser Psalm in allen östlichen Liturgien zum Orthros, ein Zeichen, wie stark der Bußcharakter dieser Hore eigen ist. Gleiches gilt auch für die Komplet in der byzantinischen Liturgie. Wie sich aus der Liturgie des Stundengebetes ein selbständiger Ritus der Einzelbeichte entwikkelt hat, zeigt die Regel des Studionklosters, der Abt soll während des Morgenlobes sich zu dem Platz begeben, wo er das Bekenntnis der Mönche entgegennimmt.[10] Im Kloster des hl. Euthymios dagegen erfolgte das Bekenntnis erst zum Tagesabschluß, während der Komplet.[11]

Im Laufe der Zeit ging aus diesen monastischen Riten die Einzelbeichte hervor, da diese Praxis über den Bereich des Klosters hinaus allen Gläubigen zugänglich wurde. Ähnliches ging auch im Westen vor sich: aus der, in iro-schottischen Klöstern üblichen Beichte der Mönche vor dem Abt, entwickelte sich die westliche Form der Einzelbeichte, die seit Beginn des Mittelalters die Kirchenbuße verdrängte. Anders waren die Voraussetzungen in der koptischen Liturgie. Während in Byzanz die Klöster mitten in den Städten sich befanden, gingen die Mönche Ägyptens hinaus in die Wüste, um fern von den Gemeinden ein Leben der Entsagung und des Strebens nach Vollkommenheit zu führen. Daher haben monastische Riten auf die Bußliturgie der koptischen Gemeinden keinen Einfluß ausgeübt, sie ist vielmehr von der Eucharistiefeier geprägt; bereits Origenes hat deren Bedeutung für die Sündenvergebung betont.[12] So entsprechen die in den älteren Ritualien vorgesehenen Texte, abgesehen von geringfügigen Änderungen, den Gebeten vom Vaterunser bis zum Ruf «Das Heilige den Heiligen».[13] Bei der heutigen Einzelbeichte ist dieser Zusammenhang kaum erkennbar, da der Priester weder das Vaterunser mit dem Embolismus noch das folgende Gebet der Kommunionvorbereitung, sondern nur die an den Vater gerichtete Vergebungsbitte spricht.[14]

Bei den Westsyrern steht die Liturgie der Einzelbeichte weder mit dem Stundengebet noch mit der Eucharistiefeier in unmittelbarem Zusammenhang, die drei heute gebräuchlichen Formulare umfassen aber einen Wortgottesdienst mit Lesungen und Orationen, die den sogenannten «Inzensriten» (sedre) entnommen sind. So ist auch in diesem Fall ein Zusammenhang mit der Gemeindeliturgie gegeben.[15]

Eine besondere Situation ergibt sich in der ostsyrischen Liturgie, deren Tradition eine Einzelbeichte überhaupt nicht zu kennen scheint.[16] Wenngleich Aphraates für die frühe persische Kirche die Existenz der Einzelbeichte vor einer mit der Vollmacht der Sündenvergebung ausgestatteten Person bezeugt,[17] gibt es in der späteren nestorianischen Kirche nur spärliche Hinweise. Es gibt nur den «Ritus der Entsühnung», der in erster Linie für die Wiederaufnahme Abgefallener bestimmt ist, aber auch bei anderen Sünden benützt werden kann.[18] In der Regel erfolgt die Bitte um Vergebung der Sünden im Rahmen gemeinsamer Bußriten. Die ostsyrische Tradition ist heute nur bei den Nestorianern erhalten, denn die mit Rom unierten Kirchen (Malabarchristen, Chaldäer) haben die westliche Form der Einzelbeichte übernommen.[19]

Trotz aller Unterschiede ist den Riten der Einzelbeichte in den verschiedenen Kirchen des Ostens doch der Ursprung in einer Gemeinschaftsfeier, deren Struktur auch weiterhin prägend blieb, gemeinsam.

2. Gemeinschaftliche Bußriten

Während die römische Liturgie abgesehen von einem längst nicht mehr verwendeten Ritus, der Rekonziliation der Büßer vom Gründonnerstag, keine Gemeinschaftsformen sakramentaler Buße aufweist, kennt der Osten neben der Einzelbeichte auch gemeinsame Bußriten, denen sündentilgende Kraft im Sinne sakramentaler Wirksamkeit zuerkannt wird und die oft eine größere Bedeutung haben als die Einzelbeichte.

Wie schon die Übersicht zu den Riten der Einzelbeichte gezeigt hat, sind diese aus Gemeinschaftsriten hervorgegangen, die zur Eucharistiefeier oder zur monastischen Liturgie des Stundengebetes gehören oder selbständige Formen darstellen.[20]

Auf die Bußelemente des Stundengebetes wurde bereits verwiesen: Morgenlob und Tagesabschluß, Orthros und Komplet, haben Bußcharakter und sollen in ihrer täglichen Wiederkehr den Menschen immer neu zur Besinnung auf sich selbst, zur Erkenntnis seiner Schuld und der Größe Gottes führen.

Eine größere Bedeutung kommt jedoch den Bußriten im Rahmen der Eucharistiefeier zu. Da Sünde und Vergebung in ihrer kirchlichen Dimen-

sion Ausschluß und Wiederzulassung zur Eucharistie bedeuten,[21] gehören gerade zu dieser Feier Bußelemente am Beginn oder innerhalb des Eucharistiegebetes selbst, oder als unmittelbare Vorbereitung auf die Kommunion.

Im Eucharistiegebet selbst haben die Westsyrer ein allgemeines Sündenbekenntnis mit einer Bitte um Vergebung, dem eine große Bedeutung zugemessen wird. Es ist das Gebet zwischen Fürbitten und Schlußdoxologie, das «Anes, Aphes, Synchoreson», das von Priester und Gemeinde abwechselnd gesprochen wird.[22] Bereits im 4. Jh. ist dieses Gebet durch die Mystagogischen Katechesen von Jerusalem[23] und durch Epiphanius bezeugt.[24] Über die Jakobusanaphora fand es eine weite Verbreitung.[25] In diesem Gebet bittet die Gemeinde um Vergebung aller «bewußten und unbewußten, gewollten und ungewollten» Sünden. Stil und Verbreitung dieses Gebetes deuten darauf hin, daß es sich um eine jüdisch-christliche Tradition handelt, die auf die Synagogenliturgie zurückgeht. Dasselbe Gebet findet sich auch außerhalb der Eucharistiefeier im Rahmen von Bußriten des Stundengebetes.[26] Die ostsyrische Tradition der Chaldäer, Nestorianer und Malabarchristen kennt in der Eucharistiefeier ebenfalls einen ausgeprägten Bußritus, der sich unmittelbar an das Hochgebet anschließt.[27] Bei den Nestorianern ist dieser Ritus heute die einzige Form einer Bußliturgie. Der Ritus selbst steht im Zusammenhang mit dem Brotbrechen, das in der ostsyrischen Liturgie dem Vaterunser vorausgeht. Zuerst ist ein Inzensritus, dann, unmittelbar vor dem Vaterunser, spricht die ganze Gemeinde ein Schuldbekenntnis und der Priester schließt mit der Bitte um Vergebung.[28] Dieser Bußritus an einer so bedeutsamen Stelle wird mit beigetragen haben, daß die Nestorianer die Einzelbeichte nicht einführten.

Bei den Kopten führten zwei Bußriten im Rahmen der Eucharistiefeier dazu, daß die zwar bekannte Einzelbeichte heute kaum geübt wird. Ein Bußritus steht am Beginn der Messe: der Priester durchschreitet mit dem Weihrauchfaß den Raum, und die Gläubigen beichten ihre Sünde gleichsam in den aufsteigenden Weihrauch, dem sie wie die Westsyrer reinigende und sündentilgende Kraft zuschreiben. Abschließend spricht der Priester eine an den Sohn gerichtete Bitte um Vergebung.[29] Nach den Behauptungen mittelalterlicher Autoren soll dieser Inzensritus bis in apostolische Zeit zurückreichen.[30] Wir können zwar mit Sicherheit sagen, daß dies nicht zutrifft, denn zur Zeit des Origenes wurde weder Weihrauch verwendet noch ihm eine sündentilgende Kraft zugeschrieben – entsprechende Texte des AT deutet er in geistig-symbolischem Sinn[31] – der Ritus reicht doch in eine sehr frühe Zeit zurück. Der zweite Bußritus folgt nach dem Vaterunser und besteht aus den Gebeten, die auch zur Einzelbeichte verwendet wurden.[32]

Einen letzten, in allen östlichen Kirchen bekannten Bußritus bildet die feierliche Kniebeugungszeremonie zum Abschluß der österlichen Zeit in der zweiten Vesper des Pfingstfestes.[33] Während der österlichen Zeit ist es nicht erlaubt, zum Gebet niederzuknien, denn die Freude über die Auferstehung läßt das Knien als Zeichen der Bußgesinnung nicht zu. Es lag nahe, die Wiederaufnahme des Kniens mit einer gewissen Feierlichkeit zu begehen. Der Ritus steht jedoch auch mit dem Festgeheimnis in Zusammenhang, denn an diesem Tag feiert die Kirche die Herabkunft des Hl. Geistes, der die Vergebung der Sünden bewirkt, wie der Herr nach seiner Auferstehung verheißen hat (Jo 20, 22–23) und *Origenes* in die Worte faßte: «Der Heilige Geist entfernt alle Unreinheit und er vergibt alle Sünden».[34] Die Gebete dieser Zeremonie weisen auf den Zusammenhang zwischen Aussendung des Geistes und Vergebung der Sünden wiederholt hin. Da dieser Ritus in allen Liturgien des Ostens bekannt ist und mit großer Feierlichkeit begangen wird, kommt ihm sicher ein hohes Alter und eine besondere Bedeutung zu.

II. Sakramentalität der Gemeinschaftsriten

Da den erwähnten Gemeinschaftsriten in manchen östlichen Kirchen eine größere Bedeutung beigemessen wird als der Einzelbeichte, ja bei den Nestorianern von einem Bußsakrament nur in dieser Form gesprochen werden kann, erhebt sich die Frage, ob und wieweit man den Gemeinschaftsriten echte sakramentale Wirkkraft zuerkennen muß, wieweit sie also eine legitime sakramentale Form sind.[35] I. H. Dalmais spricht ihnen jede sakramentale Bedeutung ab und schließt daraus, daß die bei den Nestorianern erhaltene ostsyrische Tradition kein Bußsakrament besitze, und daß die Kopten sehr selten von diesem Sakrament Gebrauch machen.[36] Es bleibt aber wohl zu bedenken, ob wir Bußsakrament und Einzelbeichte gleichsetzen dürfen; dies entspricht zwar der westlichen Auffassung seit der Scholastik, nicht aber der alten Kirche und auch nicht den Kirchen des Ostens. Allerdings muß man auch hier unterscheiden, da man den täglich wiederkehrenden Bußriten des

Stundengebetes wohl nicht dieselbe Wirkkraft zuerkennen wird wie den seltenen Riten, etwa der Kniebeugungszeremonie oder den feierlichen Formen im Rahmen der Eucharistiefeier. Vor allem ist die Auffassung maßgebend, die in den Kirchen selbst über die Wirkkraft dieser Riten besteht. Hier wird man unterscheiden müssen zwischen jenen Kirchen, denen die Einzelbeichte bekannt ist und den andern, bei welchen die Einzelbeichte kaum oder überhaupt nicht gebräuchlich ist. Im letzteren Fall wird man den Gemeinschaftsriten eher eine sakramentale Wirkkraft zuschreiben. Festzustehen scheint, daß jene Sünden von der Wirkkraft dieser Bußfeiern auszuschließen sind, die in der alten Kirche der feierlichen Kirchenbuße unterworfen waren und einem Ausschluß aus der Gemeinde gleichkamen, wie z. B. Glaubensabfall, Götzendienst, Mord und Ehebruch. Eine solche Einschränkung muß zumindest für die Dauer der Kirchenbuße gegolten haben. Hätte man die schweren Vergehen durch Teilnahme an einer Bußfeier tilgen können, wäre die Bußdisziplin überflüssig gewesen. Außerdem folgten in der koptischen Liturgie nach den Bußriten der Kommunionvorbereitung noch eigene Gebete für die Büßer,[37] ein Beweis, daß man die vorhergehenden Versöhnungsbitten für sie nicht als wirkmächtig erachtete. Dagegen war es allgemeine Überzeugung, daß durch die gemeinsamen Bußriten die läßlichen und alltäglichen Sünden getilgt werden, für die keine besondere Formen der Sündenvergebung bestanden.

Wo die Kirchenbuße nicht gleich wie in Byzanz durch die Einzelbeichte ersetzt wurde, blieben zumindest für längere Zeit die gemeinsamen Bußriten die einzige Form einer kirchlichen Bußliturgie. Sollte also für schwere Sünden auch weiterhin eine sakramentale Sündenvergebung möglich bleiben, so konnte sie nur im Rahmen dieser Bußriten erfolgen, ihre Wirkkraft mußte sich also auch auf die nach unserer Auffassung schweren Sünden erstrecken. Das gilt für die koptische Kirche, die vermutlich bis zum 12. Jh. die Einzelbeichte nicht kannte und deren Hierarchie sie dann nur widerstrebend aufnahm.[38] Ähnliches gilt für die Westsyrer, die den gemeinsamen Bußriten große Bedeutung zumessen und erst recht für die Nestorianer, die ja nur solche Bußformen kennen, während Chaldäer und Malabarchristen durch ihre Union mit Rom die westliche Form der Einzelbeichte einführten.[39]

Aus diesen Gegebenheiten kann man ersehen, daß die Einzelbeichte in diesen Kirchen nicht als unabdingbar erachtet wird, wie ja die Ostkirchen auch bei der Einzelbeichte auf ein vollständiges Bekenntnis wenig Wert legen. Allein diese Erkenntnis bedeutet für die Erneuerung der westlichen Bußliturgie einen nicht zu unterschätzenden Beitrag.

III. Aufgabe der Kirche und des Priesters im Bußsakrament

Kennzeichnend ist auch die Auffassung über die Funktion der Kirche und des Priesters im Bußsakrament; ihre Aufgabe ist es nicht, über den Sünder zu urteilen, sondern für ihn Fürsprache zu leisten und um Vergebung zu bitten. Asterius v. Amasea verweist zur Begründung auf das Wort Christi: «Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet».[40] Die Kirchen des Ostens wissen sich in dieser Charakterisierung einig mit der Schrift, die von der Aufgabe und Notwendigkeit der Fürsprache für den Sünder spricht, durch die ihm Gottes Vergebung zuteil wird (vgl. Jak 5,16; 1 Jo 5,16). Daher lehnen sie die Auffassung vom Bußsakrament als einem richterlichen Akt, wie sie im Westen vorherrscht und in der Absolutionsformel zum Ausdruck kommt, ab.[41] Gewiß verweisen einige Texte, besonders in Ägypten, auf die der Kirche übertragene Gewalt,[42] dennoch erfolgt die Sündenvergebung nicht durch einen richterlichen Spruch des Priesters. In der Regel bittet die Kirche Gott um Vergebung der Schuld des Sünders und Gott selbst bzw. Christus vergibt die Sünde.[43] Diese Auffassung entspricht der alten Kirche und war auch im Westen bekannt. Riten und Texte der Bußerrekonziliation vom Gründonnerstag zeigen dies und Gebete wie das «Indulgentiam» galten bis zur Zeit des Thomas v. A. als sakramentale Absolutionsformeln. Neben der Fürbitte ist es Aufgabe des Priesters, wie ein Arzt zu wirken, der eine Krankheit feststellen und heilen soll. So betont Theodoret v. Kyros, der Priester habe als Arzt zu handeln oder wie die Priester des Alten Bundes, die Krankheit und Heilung des Aussatzes festzustellen hatten.[44] Dieselbe Auffassung vertritt schon Origenes, wenn er den Apostelnachfolgern die Aufgabe zuweist, als Seelenärzte zu handeln und Wunden zu heilen.[45] Diese Aufgabe ist dem Osten durch alle Jahrhunderte hindurch bis heute bewußt geblieben, entspricht sie doch voll und ganz der Zielsetzung des Sakramentes, das Christus uns nicht zum Verurteilen, sondern zum Heilen überlassen hat.[46]

Soll der Priester dieser Aufgabe gerecht werden, muß er in besonderer Weise mit dem Heiligen Geist vertraut sein, an dessen Mitteilung Christus

die Sündenvergebung gebunden hat (Jo 20, 22–23), der die Jünger alle Versuchungen überwinden und die Herzen der Menschen erforschen lehrt. So versteht man auch, daß im Osten das Bußsakrament hauptsächlich den Mönchen überlassen ist, die für den Geist Gottes durch ihr Streben nach Vollkommenheit offen sind. Sie sind bis heute in bevorzugter Weise die «geistlichen Väter» oder «Geistlichen», wie die byzantinischen Ritualien die Beichtpriester nennen; zu ihnen kommen die Gläubigen, auch wenn sie, wie in früheren Zeiten, nicht geweiht waren.[47]

Wie diese knappen Hinweise zeigen, können Praxis und Verständnis des Bußsakramentes in den Kirchen des Ostens dem Westen bei der Erneuerung seiner Bußliturgie eine bedeutende Hilfe leisten, um aus der bisherigen, nun in Krise geratenen Einseitigkeit und Engführung herauszufinden. Praxis und Verständnis des Ostens zeigen, daß sich der Kirche des Westens bisher vernachlässigte oder in Vergessenheit geratene Möglichkeiten auftun.

[1] Vgl. F. J. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte (Wien 1966) (Boete-viering en private biecht [Roermond 1965²]); W. Kasper, Beichte außerhalb des Beichtstuhles?: Concilium 3 (1967) 282–286; J. Bommer-Th. Rast, Beichtprobleme heute – Prinzipien und Anregungen (Zürich 1968); K. Rahner, Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln ⁴1960) 143–183; A. Winklhofer, Kirche in den Sakramenten (Frankfurt/M. 1968) 153–191.

[2] Konstitution über die Liturgie, Artikel 72.

[3] Vgl. E. H. Schillebeeckx, De sacramentele heilseconomie (Antwerpen-Bilthoven 1952); Ders., Christus, Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1960) (Christus – sacrament van de Godsontmoeting [Bilthoven 1958]); K. Rahner, Kirche und Sakramente = Quaestiones Disputatae 10 (Freiburg/Br. 1960). Bezüglich des Bußsakramentes vgl. die Konstitution über die Kirche, Artikel 11: «Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihre Sünden verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt.» Vgl. auch Dekret über den priesterlichen Dienst, Artikel 5.

[4] Vgl. besonders die Arbeiten v. B. Poschmann, Poenitentia secunda (Bonn 1940) und Buße und letzte Ölung = Hdb. d. Dogmengeschichte IV/3 (Freiburg/Br. 1951); C. Vogel, Le Pécheur et la Pénitence dans l'église ancienne (Paris 1966) und Le Pécheur et la Pénitence dans l'église medievale (Paris 1968).

[5] Vgl. das Dekret über den Ökumenismus, Artikel 14–18.

[6] Dekret über die katholischen Ostkirchen, Artikel 27. Vgl. Dekret über den Ökumenismus, Artikel 15: «... Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie...».

[7] Vgl. I. H. Dalmais, Le sacrement de Pénitence chez les Orientaux: La Maison Dieu 56 (1958) 22–29; L. Ligier SJ, Dimension personnelle et Dimension communautaire de la Pénitence en Orient: La Maison Dieu 90 (1967) 155–188; Ders., Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale: Nouv. Rév. Théol. 89 (1967) 940–967.

[8] Vgl. L. Ligier SJ, La Maison Dieu, aaO. 164–167.

[9] Basilius d. Gr., Brief 207 an den Klerus v. Neocesarea. Vgl. J. Mateos SJ, L'office monastique à la fine du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce: Or. Chr. 47 (1963) 53–88, besonders 84–85.

[10] Constitutiones Studitanae 22: PG 99, 1712.

[11] Vgl. I. Hausherr SJ, Direction spirituelle en Orient autrefois (Rom 1955) 218.

[12] Origenes, De Oratione 28: PG 11, 528–529.

[13] H. Denzinger, Ritus Orientalium (Würzburg 1968) I. 436–438; F. E. Brightman-C. E. Hammond, Liturgies Eastern and Western, I. Eastern Liturgies (Oxford 1896) 181–184.

[14] Vgl. L. Ligier SJ, La Maison Dieu, aaO. 170.

[15] I. H. Dalmais, aaO. 23 ff; H. Denzinger, aaO. I. 440–448.

[16] Vgl. W. de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern (Rom 1947) 265–280

[17] Aphraates, Demonstratio VII: Patr.Syr. I. 315 ff.

[18] H. Denzinger, aaO. I. 467–471.

[19] I. H. Dalmais, aaO. 23.

[20] L. Ligier SJ: La Maison Dieu, aaO. 164–171.

[21] L. Ligier SJ: Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et de rites: Or.Chr. Per. 29 (1963) 5–78.

[22] F. E. Brightman, aaO. 96.

[23] Mystagogische Katechese V/9–10: PG 33, 1117.

[24] Epiphanius V. Salamis, Haer. 75/8: PG 42, 513.

[25] L. Ligier SJ: Nouv. Rev. Théol., aaO. 963.

[26] Vgl. L. Ligier SJ: La Maison Dieu, loc. cit. 176.

[27] L. Ligier SJ: Or. Chr. Per., aaO. 24–32.

[28] F. E. Brightman, aaO. 288–295.

[29] F. E. Brightman, aaO. 147–157.

[30] L. Ligier SJ: Nouv. Rev. Théol., aaO. 962.

[31] Origenes, In Lev. hom. IX. 8: PG 12, 519 f.; Ders., In Num. hom. IX, 5: PG 12, 629 f.

[32] F. E. Brightman, aaO. 181–184.

[33] A. Rücker, die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten: Heilige Überlieferung (Münster/W. 1938) 193–211; R. Cabié, La Pentecôte (Tournai 1965) 111–113.

[34] Origenes, In Lev. hom. II, 2: PG 12, 444.

[35] L. Ligier SJ, La Maison Dieu, aaO. 178–186.

[36] I. H. Dalmais, aaO. 22 f.

[37] Vgl. die abbessinische Liturgie, in der alte Elemente der Liturgie von Alexandrien erhalten blieben. F. E. Brightman, aaO. 288.

[38] G. Graf, Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jh. (Paderborn 1923) 147–180.

[39] I. H. Dalmais, aaO. 23.

[40] Asterius V. Amasea, Homilia XIII. Adhortatio ad paenitentiam: PG 40, 360.

[41] L. Ligier SJ: Nouv. Rev. Théol., aaO. 945.

[42] Vgl. H. Denzinger, aaO. I. 437–439.

[43] Vgl. H. Denzinger, aaO. 437–471.

[44] Theodoret v. Kyros, Quaest. in Lev. XIII–XIV, Inter. 15: PG 80, 320.

[45] Origenes, Homilia I in Ps 37,1: PG 12, 1369.

[46] Vgl. L. Ligier SJ: Nouv. Rev. Théol., aaO. 946.

[47] Vgl. L. Ligier SJ: Nouv. Rev. Théol., aaO. 945.

FRANZ NIKOLASCH

geboren am 3. April 1933 in Millstatt/See (Österreich), 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie sowie Professor für Liturgik an der Universität Salzburg. Er veröffentlichte u. a.: Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter (Wien 1963).

José Ramos-Residor

Die Wiederversöhnung in der Urkirche

Anregungen für die heutige Theologie und Pastoration

Die sich auf das private, individuelle Sündenbekenntnis, auf die sogenannte «Ohrenbeichte» konzentrierende Feier des Bußsakraments erhielt im Lauf des 12. und 13. Jahrhunderts ihre heutige Form. Sie ging aus einer Entwicklung hervor, die von der alten Bußpraxis, von der unwiederholbaren öffentlichen, «kanonischen» Buße (die bis zum 6. Jahrhundert die einzige Form war) über die sogenannte «Tarifbuße» (7.–12. Jh.) zu ihr geführt hat.[1]

Aus dieser Geschichte des Bußsakraments erhellt, daß dieses eine lebendige, in das geschichtliche Werden der Kirche eingebettete Wirklichkeit ist, die sich wandelt und neue Formen annimmt und dabei doch stets das gleiche Sakrament der Bekehrung des christlichen Sünders und seiner Versöhnung mit Gott bleibt. Angesichts der Verschiedenheit der Formen in der Vergangenheit läßt sich auf eine neue Zukunft dieses Sakraments hoffen. Diese Zukunft läßt sich nicht völlig voraussehen und kann von der Vergangenheit und Gegenwart mehr oder weniger abweichen. Die Kirche hat die Sendung, sie zu schaffen, soweit die neue gesellschaftlich-kulturelle und religiöse Situation, in der die Christen leben, dies erfordert.

Die heutige Krise ist eine allgemein anerkannte Tatsache und ruft nach einer Erneuerung.[2] Es kann dabei nicht darum gehen, die Formen der urchristlichen Buße wiederherzustellen, die unter ganz anderen Verhältnissen entstanden sind. Die theologische und pastorale Erneuerung des Bußsakraments muß sich jedoch dessen Ursprünge und Geschichte vor Augen halten, nicht einfach aus «historiographischem» Wissensdrang, sondern in der Absicht, den in den verschiedenen Formen seiner Feier vorliegenden eigentlichen Sinn dieses Sakraments aufzudecken, Werte aufzuzeigen, die in der heutigen Praxis etwas unbeachtet bleiben, und auf Nachteile hinzuweisen, die die verschiedenen geschichtlichen Formen mit sich bringen. All dies wird dazu dienen, die Erneuerungskräfte zu orientieren und anzuspornen.

Der vorliegende Beitrag setzt sich deshalb zur Aufgabe, erstens die Bußpraxis der Urkirche (bis zum 6. Jahrhundert) in einer knappen Zusammenfassung zu schildern und zweitens einige Anregungen zu vermitteln, die diese Praxis der heutigen Theologie und Pastoral zu bieten hat.

I. Die Praxis der Urkirche

Die Urgemeinde bestand aus Christen, die zum größten Teil als Erwachsene die Taufe empfangen hatten, und zwar oft nach einem längeren Bekehrungsprozeß, der sich unter der Kontrolle der Gemeinde und der Leitung ihrer Vorsteher vollzog. Für gewöhnlich waren diese Gemeinden in den ersten Zeiten nicht sehr umfangreich. Aus dieser Situation erwuchs eine eigene Form, die Bekehrung der christlichen Sünder und ihre Versöhnung mit Gott zu feiern.

Spuren dieser ursprünglichen Bußpraxis finden sich in den Schriften des Neuen Testaments.[3] Die apostolische Gemeinde war sich der Möglichkeit der Sünde und der Sündenvergebung bewußt. Sie suchte vorerst die Sünde zu verhüten, indem man sich gegenseitig durch gutes Beispiel, Ermahnungen und Gebet unterstützte. Die Bekehrung und Rekonziliation sündiger Christen scheint sich in zwei verschiedenen Formen vollzogen zu haben: erstens vermittels der brüderlichen Zurechtweisung, des Gebetes der Gemeinde und einer Art Sündenbekenntnis vor den Brüdern (vgl. Mt 18, 15–17. 19–20; Gal 6, 1–2; Jak 5, 16–20; 1 Jo 5, 16); zweitens im Fall besonders schwerer notorischer Sünder in einer feierlicheren Praxis, die zwei Phasen umfaßte: Ausschluß und Zurechtweisung des sündigen Bruders, damit dieser nicht die Gemeinde zugrunde richte, sondern zur Bekehrung bewogen werde (vgl. 2 Thess 3, 6–15; 1 Kor 5, 1–13; 1 Tim 1, 20 usw.), und sodann schrittweise Rekonziliation und Wiedereingliederung in das kultische und gesellschaftliche Leben der Gemeinde, sobald er wirklich bekehrt schien (vgl. 2 Kor 2, 5–11; es ist nicht sicher, ob 1 Tim 5, 20–22 einen pönitentialen oder «ministerialen» Sinn hat). Diese Bußpraxis wurde in enger Verbindung mit der besonderen Funktion der Vorsteher von der ganzen Gemeinde vollzogen. Wie die Texte Mt 16, 18–19 und 18, 18 und Jo 20, 22–23 bezeugen, beruhte diese Praxis auf dem ausdrücklichen Willen Jesu Christi, der seiner um ihre Hirten (die

Apostel und deren Nachfolger) organisierten Kirche die Gewalt verliehen hat, den christlichen Sündern Verzeihung zu gewähren unter Auflage gewisser Bedingungen, die seine Bekehrung andeuten und verbürgen sollen.[4]

Auf spätere Zeugnisse dieser Praxis stoßen wir in den Schriften von Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, insbesondere im Pastor des Hermas[5] und in einigen Schriften des Irenäus und des Klemens von Alexandrien. Es handelt sich dabei um fragmentarische, zufällige Texte, die oft nicht leicht zu deuten sind. Klarer und an Einzelheiten und Lehrgehalt reicher sind die Schriften des 3. Jahrhunderts, insbesondere die Tertullians, Cyprians und des Origenes. Vom 4. Jahrhundert an werden die Zeugnisse häufiger. Die Bußdisziplin scheint im wesentlichen von Normen bestimmt gewesen zu sein, die auf einigen Konzilien der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts und in einigen besonders wichtigen Bußbriefen aufgestellt worden waren.

1. *Sünden, die der altchristlichen Buße unterstanden*

Theoretisch galt der Grundsatz: Alle «Todsünden» («scelera», «crimina», «peccata capitalia», «peccata maiora», «mortalia», «graviora» usw.) sind der «kanonischen» Buße zu unterziehen (d.h. der Buße, die sich an die genannten Konzilskanones hielt). Für die «läßlichen» Sünden («quotidiana», «levia» usw.) hingegen gab es Verzeihung vermittels des persönlichen und gemeinsamen Gebets, der Spendung von Almosen und Verrichtung sonstiger guter Werke, oft unter Leitung der «spirituales».

Die Listen der Todsünden decken sich zuweilen mit den Verzeichnissen der Sünden, die nach dem Neuen Testament vom Reich, vom Leib Christi, vom Heil ausschließen. Oft werden diese Listen präzisiert und erweitert. Aus einem Vergleich der Verzeichnisse der Todsünden und der läßlichen Sünden erhellt jedoch, daß diese Unterscheidung noch im 6. Jahrhundert sehr flexibel und fluktuierend war.

Obwohl der genannte Grundsatz theoretisch in Kraft blieb, wird man doch angesichts dieser Flexibilität und der geringen Anzahl der Christen, die – aus Gründen, die wir noch kurz anführen werden – zur kanonischen Buße Zuflucht nahmen, «bezweifeln dürfen, daß in der Praxis diese Kirchenbuße sehr weit über die öffentlich bekanntgewordenen Fälle der Kapitalsünden ausgedehnt wurde».[5]

2. *Die Bußliturgie*

Diese beginnt sich in ihren Grundlinien bereits in den Texten des 3. Jahrhunderts abzuzeichnen. Wenn wir uns die in den späteren Texten vorhandenen Präzisierungen vor Augen halten und die Besonderheiten jeder Kirche in Rechnung stellen, können wir sagen, daß die altchristliche Bußliturgie folgende drei Teile enthielt:

a) Einreihung in den Büßerstand. Diese vollzog sich in einem liturgischen Ritus («petere paenitentiam», «imponere paenitentiam», «accipere paenitentiam», «exhomologesis» usw.), der sich aus verschiedenen Gesten zusammensetzte: Handauflegung, Anziehen des Bußkleides, symbolische Vertreibung aus der Gemeinschaft und Eintritt in den «ordo», d. h. in den Stand oder die Klasse der Büßer. Diesen Ritus auf sich nehmen hieß soviel wie sich öffentlich als Sünder bekennen. Manchmal erheischte der Ritus ein öffentliches, jedoch allgemeines Schuldbekenntnis. Ein Brief Leos d. Gr. verbot ein detailliertes öffentliches Schuldbekenntnis und erachtete es als genügend, diese Einzelbeicht geheim vor dem Bischof abzulegen.[6] Der Bischof konnte auch selbst die Initiative ergreifen und öffentliche Sünder, die sich nicht der kanonischen Buße unterziehen wollten, schlimmstenfalls exkommunizieren und aus der Kirche ausschließen.

b) «*Actio paenitentiae*». So hieß das Verrichten der Bußwerke, das verschieden lang – im allgemeinen mehrere Jahre lang – dauern konnte. Die Dauer wurde vom Bischof festgesetzt, der dabei die Schwere der Sünden, den Bekehrungseifer des Büßers und die Vorschriften der Konzilien berücksichtigte.

Während dieser Periode blieben die Büßer von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen. Im allgemeinen waren sie in verschiedene Grade oder Klassen eingeteilt, denen entsprechend sie an der Eucharistiefeier mehr oder weniger vollständig teilnehmen durften («ordines paenitentium»).

Sie waren verpflichtet, ein Leben der Abtötung zu führen und sich dem Gebet und dem Spenden von Almosen hinzugeben. Es war ihnen verboten, Militärdienst zu leisten, öffentliche Ämter zu bekleiden, Handel zu treiben, in den Klerus einzutreten, zu heiraten, ja sogar den ehelichen Verkehr auszuüben. Diese «Bußinterdikte» blieben in der Regel das ganze Leben hindurch in Kraft, selbst nachdem man die Rekonziliation erhalten hatte.

c) Die «reconciliatio» oder «absolutio paenitentiae». Am Ende seiner Bußzeit wurde der christliche

Sünder, der bereut und sich bekehrt hatte, durch einen mehr oder weniger feierlichen liturgischen Ritus mit Gott und mit der Kirche ausgesöhnt. Für gewöhnlich hielt dabei der Büßer seine Mitchristen um ihr Gebet an und erbat vom Bischof die Rekonziliation. Zuweilen hielt dieser eine Homilie; darnach legte er dem Büßer die Hände auf und sprach das «priesterliche Gebet» der Rekonziliation. Normalerweise schloß der Ritus mit der Zulassung der Büßer zur vollen Mitfeier der Eucharistie im Kommunionsempfang.

Vom 5. Jahrhundert an fand dieser Ritus für gewöhnlich am Hohen Donnerstag statt. Gewöhnliche Priester durften nur im Notfall oder bei ernster Todesgefahr zur Buße zulassen und die Rekonziliation erteilen.

3. Besonderheiten der altchristlichen Bußpraxis

Der Hauptunterschied zwischen der alten Bußpraxis und dem Verfahren, das im 6./7. Jahrhundert aufkam, liegt darin, daß die altchristliche Buße unwiederholbar war und bloß einmal im Leben gewährt wurde. Dieser Grundsatz tritt zum ersten Mal im «Pastor des Hermas» zum Vorschein und blieb in seiner Härte bestehen, solange diese «kanonische» Bußform beibehalten wurde. Falls der rekonziliierte Christ in seine Sünden zurückfiel, erlaubte man ihm, sich von neuem in den Büßerstand einzureihen; man betete für ihn, gewährte ihm aber nie ein zweites Mal die offizielle Rekonziliation, nicht einmal im Augenblick des Todes.

Wie dieser Grundsatz und die oben aufgezählte Reihe der Bußverpflichtungen zeigen, war die altchristliche Buße äußerst hart. Die Todsünde wurde – insbesondere dann, wenn sie nach der Taufe begangen worden war – als ein ernstes, tiefgreifendes Übel angesehen, das die ganze Person durchdringt und deswegen ein längeres, schmerzliches Bekehrungsbemühen erheischt.

Die kanonische Buße war etwas Außergewöhnliches. Nur verhältnismäßig wenige Christen nahmen zu ihr Zuflucht, da der Unterschied zwischen «Todsünden» und «läßlichen» Sünden fließend war, und weil in den ersten Jahrhunderten die Christengemeinden für gewöhnlich klein und eifrig waren. Infolge der harten Verpflichtungen und der persönlichen und gesellschaftlichen Auswirkungen sowie ihrer Unwiederholbarkeit fand man sich auch dann, als die Zahl der Christen zunahm, nicht in großer Zahl zur kanonischen Buße bereit. Einige Bischöfe und Konzilien rieten und bestimmten sogar, junge Leute und Verheiratete nicht zur Buße zuzulassen.[7] Die Treue zu den Kanones und zur Tradition ging so weit, daß eine für die Pastoral unhaltbare Situation geschaffen wurde: Es kam sogar dazu, daß die kanonische Buße als den alten Menschen vorbehalten erschien; sie wurde als Vorbereitung auf den Tod angesehen und häufig erst «in extremis» empfangen.[8] Zu all dem kommt noch, daß einzelne Kategorien der Christen, die Kleriker und die Mönche, nicht zur Buße zugelassen werden durften.[9]

4. «Pax ecclesiae» und «reconciliatio cum Deo»

Die altchristlichen Autoren behaupten entschieden, daß der christliche Sünder unter dem Antrieb des Hl. Geistes sich um seine Bekehrung bemühen muß, um Verzeihung seiner Sünden erhalten zu können. Zur Vergebung der «levia et quotidiana peccata» wurde dieses Bemühen im Verein mit dem persönlichen und gemeinschaftlichen Gebet als hinreichend betrachtet.

Im Fall eigentlicher Todsünden, die der kanonischen Buße unterstanden, bedurfte es der Intervention der Kirche, der «pax ecclesiae».

Es tritt nicht immer deutlich zutage, wie die persönliche Anstrengung des Sünders und die Intervention der Kirche zusammenwirken, um die Vergebung durch Gott zu erlangen. Einige Texte scheinen das Dazwischentreten der Kirche als eine notwendige Bedingung zu betrachten, die im Willen Christi gründet. Man führt dafür Mt 16, 18–19 und 18, 18 und erst später auch Jo 20, 22–23 an. Gestützt auf diese Texte behauptet man fast allgemein, daß die «pax ecclesiae» den Nachlaß der Sünden gewährt.[10] Manchmal erklärt man diese Wirksamkeit dadurch, daß man sagt, die «pax ecclesiae» verleihe dem reumütigen Sünder die Geistesgabe, die Unterpfand des Lebens ist.[11]

Man beachte, daß die gesamte Gemeinde bei der Bekehrung und Rekonziliation des christlichen Bruders mitwirkt durch ihr Gebet, ihr gutes Beispiel, die christliche Liebe, die brüderliche Zurechtweisung und die aktive Beteiligung am Rekonziliationsritus. Zu diesem gemeinschaftlichen Einsatz gehört unbedingt die Beteiligung des Bischofs, des Hirten der Gemeinde. Im Anschluß an die Texte des Evangeliums vertritt man die Auffassung, daß es dem Bischof zukomme, die ganze sakramentale Praxis zu ordnen, und man schreibt die Erlangung der Geistesgabe insbesondere der Handauflegung und dem Gebet des Bischofs zu. Dem Sünder wird also die Verzeihung von seiten Gottes durch die Vermittlung der kirchlichen Gemeinschaft in ihrer Verfaßtheit nach dem Willen des Herrn zuteil.[12]

Kurz, es ist der Geist Christi, der die verschiedenen Faktoren und Elemente dieser Bußpraxis zu einer Einheit zusammenfaßt. Der Geist ist es, der den christlichen Büßer in seinem Bekehrungsbemühen beseelt und leitet. Der Geist ist es, der die ganze Christengemeinde dazu antreibt, ihren Mitbruder in seinem Bußeifer zu unterstützen. Und der Geist ist es, der in der Gemeinde und insbesondere in ihrem Vorsteher zugegen ist, so daß die «pax ecclesiae» den Büßer wieder in die Gemeinschaft mit dem Geist Christi einführt und damit seine Wiedervereinigung und Aussöhnung mit Gott bewirkt.[13]

5. Einige Parallelen zur Bußpraxis der alten Kirche

Verzeihung der läßlichen Sünden konnte man u.a. durch das Sündenbekenntnis vor einem Priester oder einem «geistbegabten» Laien erhalten, der mit seinen Ratschlägen und seinem Gebet den Büßer in seinem Bekehrungsbemühen unterstützte. Seit dem 4./5. Jahrhundert breitete sich insbesondere im Orient der Brauch aus, diese Beicht Mönchen abzulegen – auch wenn diese Laien waren – und sich unter ihre geistliche Leitung zu stellen.

In einigen außergewöhnlichen Fällen, wie z. B. im Fall der «libellatici» zur Zeit Cyprians und im Fall von Jungfrauen, die in Sünde gefallen waren, gewährte man die offizielle Rekonziliation ohne vorausgehende «actio paenitentiae»; man nahm also gleichsam eine Reduktion der öffentlichen Bußpraxis vor. Seit dem 4./5. Jahrhundert kam eine ähnliche Reduktion auf im Fall von Sterbenden, welche ihre letzten Jahre in Reue über ihre Sünden verbracht hatten; falls sie aber ihre Gesundheit wiedererlangten, waren sie verpflichtet, in einen «ordo paenitentium» zu treten.

Es ist noch eine weitere wichtige Tatsache hervorzuheben. Insbesondere seit dem 4. Jahrhundert traten viele Christen, die «Todsünden» auf sich geladen hatten, zur eucharistischen Kommunion hinzu und wurden auch zu dieser zugelassen. Dies zeigte sich deutlich im Fall sündiger Kleriker. Diese wurden nicht zur öffentlichen Buße zugelassen; ihre Buße bestand in ihrer Degradierung; wenn sie bereuten, wurden sie nach gewisser Zeit als Laien zur Kommunion zugelassen, ohne daß eine sakramentale Rekonziliation voranging. Etwas Ähnliches geschah im Fall von sündigen Mönchen und «conversi». Auch diejenigen Christen, die wiederum in ihre Sünden zurückgefallen waren, nachdem sie einmal die «pax ecclesiae» erhalten hatten, konnten, falls sie eine gewisse Zeit hindurch ein Leben der Buße geführt hatten, beim Sterben die Kommunion als Wegzehrung empfangen, ohne daß die sakramentale Rekonziliation vorausging. Die Kirchenväter sprechen in ihren Homilien öfters davon, daß man nur dann die eucharistische Kommunion würdig empfangen könne, wenn man die notwendige gute Gesinnung aufweise. Da jedoch die Zahl der Christen zunahm und man dennoch an der Härte und Unwiederholbarkeit der öffentlichen Buße (die den Ausschluß von der eucharistischen Kommunion mit sich brachte) festhielt, scheinen viele Christen zur Kommunion hinzugeschritten und zugelassen worden zu sein, obwohl sie Sünden begangen hatten, die als eigentliche Todsünden angesehen wurden, nur mußten sie irgendein Zeichen oder eine Gewähr für ihre Reue gegeben haben. Zu einem bestimmten Zeitpunkt durften eben die meisten von ihnen die sakramentale Rekonziliation nur als Vorbereitung auf den Tod oder «in extremis» empfangen. Und doch begannen die Bischöfe und sogar einige Konzilien, eine periodische Teilnahme an der eucharistischen Kommunion zu empfehlen, ja zu verlangen.[14]

Im Orient sind einige syrische, koptische und chaldäische Anaphoren vorhanden, die Bußriten und Absolutionsformeln enthalten, die das Gebet des Herrn umgeben. Darin erbat und erhielt man vom 4.–9. (in Ägypten bis zum 11.) Jahrhundert Verzeihung aller Sünden: nicht nur derjenigen, die man aus Schwachheit oder Unwissenheit begangen hatte, sondern auch, wie es in diesen Formeln ausdrücklich heißt, der wissentlich und willentlich begangenen wirklich schweren Sünden, sofern es sich nicht um die großen «Kapitalvergehen» (Abfall vom Glauben – Götzendienst, Mord und Ehebruch) handelte, für die die öffentliche Buße erfordert war. Diese Bußriten bestanden im wesentlichen aus einem allgemeinen Sündenbekenntnis, das die Gemeinde oder in ihrem Namen der Diakon verrichtete, und aus einer allgemeinen Lossprechung in Form einer Fürbitte, die vom zelebrierenden Bischof gebetet wurde.[15]

II. Aktuelle Bedeutung der altchristlichen Praxis

Die Bußpraxis der Urkirche entstand in kleinen und für gewöhnlich eifrigen Gemeinden. Mit der Zeit wurde die Feier des Mysteriums der Bekehrung und Rekonziliation des christlichen Sünders fast ganz von der Rechtssphäre in Beschlag ge-

nommen, die nach und nach aufkam und im 4. Jahrhundert in ihren Grundlinien festgelegt wurde. Die Treue zu der kodifizierten herkömmlichen Disziplin verhinderte jahrhundertelang, die Feier dieses Mysteriums in einer der entstandenen neuen Lage entsprechenden Form zu erneuern.

Diese Gefahr der Verrechtlichung, der Beschlagnahme des Mysteriums durch die Rechtssphäre hat, wie es scheint, die ganze Geschichte des Bußsakraments begleitet. Wir brauchen bloß an die mit der ganz juridisch gedachten «Tarifbuße» zusammenhängenden Mißstände zu denken und an die Überbetonung des Gerichtscharakters in der seit dem 13. Jahrhundert aufgekommenen Praxis des Bußsakraments.

Die altchristliche Praxis betonte wichtige Werte dieses Mysteriums, die in dem seit dem 13. Jahrhundert bestehenden Verfahren ein wenig verdunkelt wurden. Ich mache auf einige Anregungen aufmerksam, welche die altchristliche Praxis uns für die Erneuerung der heutigen Theologie und Pastoral des Bußsakraments bietet.

1. Beicht und Umkehr

Seit dem 12./13. Jahrhundert besteht die Feier des Bußsakraments in der Einzelbeicht und der Lossprechung durch den Priester. Man darf jedoch das Sündenbekenntnis nicht als das wesentliche Element dieses Sakraments auffassen. In der Bußpraxis der alten Kirche legte der Sünder vor seinem Eintritt in den «ordo paenitentium» ein Sündenbekenntnis vor dem Bischof ab. Bei der Feier dieses Sakraments war jedoch nicht die Selbstanklage die Hauptsache, sondern die Abfolge der drei beschriebenen Phasen, an denen die ganze Gemeinde aktiv beteiligt war.

Aus dieser altchristlichen Praxis erhellt also, daß der Sünder, der sich an die Kirche wendet, um Verzeihung von seiten Gottes zu erlangen, sich vor allem um die Umkehr bemühen muß. Dieses Bemühen, das – wie die biblische «Metanoia» – den ganzen Menschen einfordert, tritt äußerlich und kirchlich in seinem ganzen Ernst zutage in dem, was man die «actio paenitentiae» genannt hat.

Der christliche Sinn des Sündenbekenntnisses liegt somit darin, daß es in einer äußeren, kirchlichen Dimension Zeichen und Verkörperung des Bekehrungsstrebens des Sünders ist. Das detaillierte Sündenbekenntnis ist insofern erfordert, als es diese Umkehr dartut und verwirklicht.

So gesehen ist die sakramentale Beicht nicht in erster Linie ein Mittel zur psychischen Befreiung. Als solche fand und findet es sich auch außerhalb des Christentums.[16] Es kann nützlich sein zur Seelenführung. Man kann jedoch auch außerhalb des Sakraments diese Befreiung erlangen, indem man sich an einen Psychologen oder einen Seelenführer wendet. Die sakramentale Beicht kann in gewissem Maß auch diese Wirkung haben. Sie dient aber nicht in erster Linie zur psychischen Erleichterung und zur geistlichen Leitung. Die sakramentale Beicht bildet einen Bestandteil eines religiösen Geschehens, insofern sie die Reue verkörpert, worin man im Licht des Glaubens durch die Vermittlung der Kirche Gott zu begegnen sucht.

Deswegen muß man sich immer an den Grundsatz halten, daß die Qualität der Quantität vorgeht. Um die Routine und Oberflächlichkeit zu verhüten und um aus der Beicht ein Geschehen zu machen, das im persönlichen und Gemeinschaftsleben eine Spur zurückläßt, sind eine gewisse Regelmäßigkeit, eine Anstrengung und eine entsprechende Vorbereitung notwendig.

2. Beicht und Gemeinde

Es ist überaus schwierig, in der Form der privaten Einzelbeicht die liturgisch-ekklesiale Dimension wahrzunehmen. In der Bußpraxis der Urkirche hingegen tritt klar zutage, daß die Sünde einen Gemeinschaftsbezug aufweist und daß bei der Feier der Bekehrung und Rekonziliation des christlichen Sünders die ganze Gemeinde ihr Priestertum ausübt. Der «ordo paenitentium» erschien als ein Stand, eine Lebensweise, als ein gesellschaftliches Zeichen dafür, daß die ganze Gemeinde fortwährend der Bekehrung bedarf.

Bei den heute aufkommenden gemeinsamen Feiern des Bußsakraments will man diese Dimension zurückgewinnen. Ist es immer notwendig, die Todsünden vollständig einzeln zu bekennen? Gilt die Definition des Tridentinums für diese neue Form der Feier des Bußsakraments immer noch? Die altchristliche Praxis, insbesondere wie sie in den ostkirchlichen Anaphoren, von denen wir sprachen, bezeugt ist, scheint auf die Möglichkeit hinzudeuten, dieses Sakrament in einem allgemeinen, generischen Sündenbekenntnis mit darauffolgender allgemeiner Lossprechung zu feiern, wobei die wirklichen Todsünden (in einer späteren Einzelbeicht) im Detail bekannt werden können entsprechend den Anordnungen und Forderungen der Kirche.

Die konkrete Weise, sich als Sünder zu bekennen – in der Einzelbeicht vor dem Priester oder wie in der alten Kirche in der öffentlichen Buße –

besitzt stets eine soziologische Bedeutung, die von der jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Situation der Gemeinde bedingt wird. Unter bestimmten Umständen kann das Bekenntnis einer Abweichung von einer Norm, die der Gruppe zugrunde liegt, sich zu einer psychologisch-gesellschaftlichen Integration oder Redintegration eignen. In einer pluralistischen Welt, die nach neuen Formen des Gemeinschaftslebens sucht, sind neue Typen des Sündenbekenntnisses zu erfinden.[17] Wäre es vielleicht dienlich, das in der alten Kirche praktizierte Sündenbekenntnis vor Laien in neuen Formen wieder zum Leben zu erwecken?[18]

Aus dieser Perspektive erscheint es wichtig, sich zu fragen, ob und wie es möglich ist, die Umkehr der Gemeinschaft als solcher sakramental zu verwirklichen, so daß die kollektive Sünde, die sich in die Institution einnisten kann, anerkannt und überwunden wird durch die Umkehr und Erneuerung der Kirche, wovon die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche spricht.[19]

3. Beicht und Heilsökonomie

In der Urkirche nahten sich nicht alle Christen dem Bußsakrament und man durfte dieses nur einmal im Leben empfangen. Aus dieser Praxis erhellt u. a., daß die Kirche über noch weitere Mittel verfügte, um die Bekehrung und Rekonziliation des christlichen Sünders zu verkörpern und zu verwirklichen. Als solche Mittel galten das gemeinsame Gebet, die brüderliche Zurechtweisung, die gemeinschaftliche Bußliturgie und vor allem die Beteiligung an der Eucharistiefeier durch den Kommunionempfang.

Um dem Sakrament der Buße wieder den richtigen Stellenwert zu geben, muß man es also in den Rahmen der ganzen sakramentalen Heilsökonomie der Sündenvergebung hineinstellen. In einem andern Aufsatz des vorliegenden «Concilium»-Heftes ist von der Eucharistie als einem Sakrament der Sündentilgung und von den Beziehungen die Rede, die zwischen der Eucharistie und der Buße bestehen.

Theologisch und pastoral sind ebenfalls die Zusammenhänge zwischen dem Bußsakrament und der Taufe einerseits, der Krankensalbung anderseits von hohem Belang. Welches ist der Ort des Bußsakraments im Bekehrungsdynamismus, der mit der Taufe anhebt und seinen Höhepunkt erreicht in der christlichen Todesfeier in Vereinigung mit dem Tod Christi? Die Urkirche schränkte den Empfang des Bußsakraments auf diejenigen Christen ein, die sicherlich einigermaßen notorische Todsünden begangen hatten; sie setzte aber die in der Taufe begonnene Bekehrung in andern kirchlichen Formen ins Leben um.

In welchen vom Bußsakrament verschiedenen Formen können wir heute diesen Dynamismus der Taufumkehr in unser Leben hineinbringen? Auch wenn man die Feier des Bußsakraments nicht auf den Fall wirklicher Todsünden beschränkt, weil dies schwerwiegende pastorale Nachteile mit sich bringen könnte, so wäre doch diese Vielfalt von Formen behilflich, die Dimension der Umkehr, die für den Christen und die Kirche wesentlich ist, lebendiger zu verwirklichen, und sie könnte auch dazu beitragen, das sakramentale Bußgeschehen echter zu vollziehen.

[1] Es genügt, hier folgende Werke zu zitieren: B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3 (Freiburg/Br. 1951); K. Rahner, La penitenza della Chiesa = Biblioteca di cultura religiosa, Seconda Serie nr. 60 (Roma 1960, [2]1968). (Eine deutsche Ausgabe dieser historischen Forschungen ist als weiterer Band der «Schriften zur Theologie» geplant. Die geschichtlichen Ausführungen finden sich S. 237–868); P. F. Palmer, Sacrament und Forgiveness. History and doctrinal developments of penance, extreme unction and indulgences (London 1960); C. Vogel, Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne (Paris 1966).

[2] Vgl. J. P. Jossua-D. Duliscouet-B. D. Marliangeas, Bulletin de théologie: crise et redécouverte du sacrement de pénitence: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 52 (1968) 119–142; B. Carra de Vaux Saint-Cyr, La confession en contestation (Paris 1970).

[3] Vgl. J. Murphy-O'Connor, Péché et communauté dans le Nouveau Testament: Revue biblique 74 (1967) 161–193.

[4] Vgl. H. Vorgrimler, Matthieu 16, 18s et le sacrement de pénitence: L'homme devant Dieu. Mélanges de H. de Lubac (Paris 1964) I, 51–61.

[5] K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift für K. Adam), hrsg. von M. Reding (Düsseldorf 1952) 139–167 (Zitat S. 144); Ders., La doctrine d'Origène sur la Pénitence: RSR 37 (1950) 47–97, 252–286, 422–456.

[6] Vgl. Leo Magnus, Ep. 168,2: PL 54, 1210–1211.

[7] Ambrosius v. Mailand empfiehlt: «poenitentia agenda eo tempore quo culpa defervescat luxuriae» (De paenitentia 2, 11, 107: CSEL 73, 205). Die Synode von Agde sagt im Jahre 506 in Kanon 15: «Iuvenibus etiam paenitentia non facile committenda, propter aetatis fragilitatem» (CCL 149, S. 201). Im Jahre 538 bestimmt Kanon 27 der Synode von Orléans: «Ut ne quis benedictionem paenitentiae iuvenibus personis credere praesumat; certe coniugatis nisi ex consensu partium et aetate iam plena eam dare non audeat» (CCL 148 A, S. 124).

[8] Vgl. C. Vogel, aaO. 41–47.

[9] Papst Siricius schreibt im Jahre 385: «Illud quoque nos par fuit providere ut sicut paenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post paenitudinem ac reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci» (Ep. ad Himerium Tarrac. 14: PL 56, 561). Vgl. auch Leo Magnus, Ep. 167,2 (ad Rusticum Norbonensem ep.): PL 54, 1203–1204; ferner Kanon 3 und 22 der Synode von Epao von 517: CCL 148 A, S. 25 und 29–30. Zu den Mönchen vgl. Ps.-Faustus von Riez, Sermo ad monachos de paenitentia: PL 58, 875–876.

[10] Augustinus, De baptismo contra donatistas 3,18,23: «pax ecclesiae remittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata» (CSEL 51, 214–215).

[11] Cyprianus, Ep. 55,13: «Pignus vitae in data pace percipiunt»

(CSEL 3/2, S. 632); Ep. 57,4: «pace accepta receperit spiritum Patris» (CSEL 3/2, S. 653).

[12] Vgl. K. Delhaye, Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles (Paris 1964) 241; F. Bussini, L'intervention de l'assemblée des fidèles au moment de la réconciliation des pénitents, d'après les trois «postulations» d'un archidiacre romain du V–VIe siècle: Rev.Sc.Rel. 41 (1967) 28–38.

[13] Vgl. K. Rahner, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1968) 447–471 (Kirchenväter: 459–463).

[14] Vgl. J. M. R. Tillard, L'eucharistie pâque de l'église (Paris 1964) 117–155; C. Vogel, aaO. 47–50.

[15] Vgl. L. Ligier, Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites Orient.: Chr. Periodica 29 (1963) 5–78; A. Raes, Un rite pénitentiel avant la Communion dans les liturgies syriennes: L'Orient syrien 10 (1965) 107–122.

[16] Vgl. C. Vogel, Le pécheur et la pénitence au moyen-âge (Paris 1969) 10–11 und 223–230, worin einige nichtchristliche Dokumente verzeichnet sind.

[17] Vgl. R. Lemieux, Pénitence et communauté: Communauté chrétienne 8/45–46 (Mai-août 1969) 265–272.

[18] Vgl. W. Kasper, Beichte außerhalb des Beichtstuhls?: Concilium 3 (4/1967) 282–286.

[19] Vaticanum II, Const. dogmatica «Lumen gentium» n. 8 c: «sancta simul et semper purificanda, paenitentiam et renovationem continuo prosequitur». Vgl. auch die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes», n. 43 f.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ RAMOS-REGIDOR

geboren am 10. Oktober 1930 in Banos Montemayor (Spanien), Salesianer, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Salamanca und am Athenäum Salesianum in Turin, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie sowie Professor für Dogmatik und Systematische Theologie am Athenäum Salesianum in Rom. Er veröffentlichte u. a.: Signo y poder. A propósito de la exégesis patrística de Jn 2,1–11 (Rom 1966).

Harry McSorley

Der zum Bußsakrament erforderte Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums

Der nicht abreißende Dialog zwischen Christen, denen es um die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu tun ist, kommt nicht um das Thema des Bußsakraments herum. Diese Diskussion wird selbstverständlich die Haltung der Reformatoren zu diesem Sakrament von neuem überdenken müssen. Was die Lehre Luthers betrifft, so liegt bereits eine Schrift von Laurentius Klein[1] vor, die in ökumenischem Geist in das Thema einführt. Klein zeigt auf, welchen Wert Luther und die lutherischen Konfessionen auf das Bußsakrament gelegt haben, hebt aber gleichzeitig hervor, welche Schwierigkeiten es bietet, Luthers Lehre über dieses Sakrament mit der Überlieferung der vorreformatorischen Kirche in Einklang zu bringen. Ist die Buße ein Sakrament im Vollsinn? Versteht Luther die Rolle, die der Amtsdiener in diesem Sakrament spielt, richtig? Kann der Amtspriester in irgendeinem Sinn Sünden «binden»? Das Werk Kleins ist nützlich, aber sowohl seine Deutung und kritische Einschätzung Luthers als auch seine Darstellung der römisch-katholischen Position, auf die in den letzten zehn Jahren viel neues Licht gefallen ist, wäre in mehreren entscheidenden Punkten zu ergänzen und zu überprüfen.

Eine neuere, vom römisch-katholischen Autor J. Wicks verfaßte Schrift über Luther[2] hat das Werk Kleins nicht benutzt, aber eine neue Salve gegen Luthers Lehre über die Buße abgefeuert. Nach Wicks «stellte sich erstmals im Jahre 1518 das Problem einer deutlichen und ernstlichen dogmatischen Divergenz zwischen Luther und der katholischen Überlieferung. Anläßlich seiner Vorlesung über den Hebräerbrief und seiner Erklärung und Verteidigung der siebten These über den Ablaß machte Luther einen neuen Vorstoß in die Sakramententheologie. Wir wollen den Standort des klugen und gewissenhaften Kardinals Cajetan beziehen, der die bis dahin veröffentlichten Schriften Luthers sorgfältig studierte, bevor er mit diesem im Oktober 1518 zu Augsburg zusammentraf. Cajetans Hauptvorwurf richtete sich gegen Luthers Auffassung über die Frage, welche Art des Glaubens zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erfordert sei... Der entscheidende Punkt, über den Cajetan und Luther disputierten, war nicht... die Notwendigkeit des Glaubens zum fruchtbaren Empfang des Sakraments. In Frage stand eher die Art des Glaubens, die Luther zur Sündenvergebung in der Beicht für notwendig hielt. In seiner im November 1518 verfaßten Darlegung seiner Auffassung nannte Luther sie *fides de effectu praesenti* (Glaube an die tatsächlich vorhandene Wirkung)».[3]

Der vorliegende Aufsatz will dartun, daß Luthers Auffassung über die Art des zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erforderten Glau-

bens nicht «eine deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz» von der katholischen Überlieferung darstellt, sondern eine Ansicht ist, die im wesentlichen am Konzil von Trient von mehreren Bischöfen verteidigt wurde. Dies war einer der Hauptgründe, weshalb das Tridentinum davon absah, einfach die Zensur zu wiederholen, die im sehr vieldeutigen päpstlichen Dokument von 1520, in der Bulle «Exsurge Domine» gegen die Lehre Luthers über die Art des zum Empfang des Bußsakraments notwendigen Glaubens ausgesprochen worden war.[4]

I. Der mittelalterliche Hintergrund

Bevor wir die Position Luthers und die gegen sie erfolgte Reaktion des Tridentinums darstellen, sind drei wichtige Bemerkungen anzubringen über den entfernten und unmittelbaren theologischen Kontext der Lehre Luthers über die zum effektiven Empfang des Bußsakraments erforderte Gnade.

1. Bei der enormen Verschiedenheit der scholastischen Darlegungen über das Bußsakrament und bei der Spärlichkeit von lehramtlichen Entscheiden ist es zum vornherein unwahrscheinlich, daß Luthers Ansicht über die Art des zur Fruchtbarkeit des Sakraments benötigten Glaubens wirklich «eine deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz» von der katholischen Überlieferung darstellt. Selbst die nominalistische Bußlehre blieb innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit, «da über die strittigen Punkte, einschließlich der Wirkung der Absolution, keine lehramtliche Entscheidung vorlag».[5]

2. Obwohl wir die Talente, die Klugheit und Gewissenhaftigkeit Cajetans keineswegs in Abrede stellen wollen, ist es doch etwas gefährlich, bei der Bewertung der Lehre Luthers den Standpunkt eines Mannes einzunehmen, dessen eigene Theologie der Art der Reue, die zum Bußsakrament erfordert ist, zu Trient selbst als mangelhaft befunden wurde. Obwohl A. Michel behauptet, Cajetan sei am Vorabend des Konzils von Trient «der beste Interpret des thomistischen und katholischen Denkens» gewesen, gibt er zu, daß Cajetan in mehreren Punkten der Sakramententheologie neue Richtungen eingeschlagen und mit Thomas von Aquin gebrochen hat.[6]

Ferner ist die Feststellung, daß der entscheidende Punkt, über den Luther und Cajetan zu Augsburg disputierten, oder daß Cajetans Hauptvorwurf gegen Luther dessen Auffassung über die Art des Glaubens war, der zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments notwendig ist, noch lange kein Beweis dafür, daß Luthers Auffassung eine «deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz» in sich schloß.

3. Um zu beweisen, daß Luthers Ansicht wirklich eine «deutliche und ernstliche dogmatische Divergenz» darstellt, müßte man dartun: a) daß trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten über sehr viele Fragen, die das Bußsakrament betreffen, die scholastischen Theologen des Mittelalters praktisch einmütig der Auffassung gewesen seien, daß der zum fruchtbaren Empfang des Sakraments erforderte Glaube auf keinen Fall Luthers Ansicht in sich schließe oder sich mit ihr vereinbaren lasse; b) daß eine klare biblische Lehre oder eine deutliche Glaubenserklärung eines Konzils oder Papstes vorgelegen sei, der die Lehre Luthers eindeutig widersprochen hätte.

II. Die Auffassung Luthers

Wicks hebt mit Recht hervor, daß die Kontroverse zwischen Cajetan und Luther sich nicht um die Notwendigkeit des Glaubens zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments drehte, sondern um die *Art* des Glaubens, die von Luther als notwendig erachtet wurde. In seinen Vorlesungen über den Hebräerbrief (1517) betonte Luther unter Berufung auf den hl. Bernhard von Clairvaux: «Keiner empfängt die Gnade, weil er absolviert wird..., sondern weil er glaubt, daß er durch diese Absolution... die Gnade erhält».[7] Ferner genügt es nicht, zu glauben, daß Gott meine Sünden vergeben *kann;* ich muß mit aller Gewißheit glauben, daß meine Sünden vergeben *sind.*[8]

Bei der Erläuterung der siebten seiner fünfundneunzig Ablaßthesen lehrt Luther 1518, wenn der Pönitent den Priester um die Absolution ersuche, müsse er, um zum wahren Herzensfrieden zu gelangen, einen festen Glauben an die Verheißung Christi haben: «Was immer ihr auf Erden löst, wird auch im Himmel gelöst sein». Falls der Pönitent an diesem Wort zweifle, d. h. nicht vertrauensvoll an es glaube, werde er «nie innern Frieden verspüren..., selbst wenn ihm millionenmal verziehen würde».[9] «Der allgemeinen Regel nach», fährt Luther fort, «sind wir der Vergebung der Schuld nicht sicher, außer durch das Urteil des Priesters, und nicht einmal durch ihn, außer du glaubst an Christus, der versprochen hat: ‹Was immer ihr lösen werdet...›».[10] Römisch-katholische Christen, die in der Ära vor dem Zweiten Vatikanum daran gewöhnt worden waren, daß

man zu ihnen sagte: «Gott kann deine Sünden zwar unmittelbar verzeihen, aber du bist erst dann sicher, daß sie vergeben sind, wenn du zur Beicht gehst», werden Luthers Aussage über die vertrauensvolle Gewißheit, die man auf die sakramentale Absolution setzen müsse, für gar nicht so revolutionär halten.[11] Sie kommt ihnen gar nicht als «der Beginn der Reformation und als das oft gesuchte ‹Reformationselement› in der Theologie Luthers» vor.[12] Ist Luthers Behauptung, zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments müsse man mit Gewißheit an «die tatsächlich vorhandene Wirkung» des Sakraments glauben, nicht lediglich ein «neuer Vorstoß» in die Sakramenten*theologie*, sondern auch eine «deutliche und ernstliche *dogmatische* Divergenz»?[13]

Bevor wir uns der offiziellen Antwort der Kirche auf Luthers Lehre zuwenden, müssen wir uns noch drei wichtige Dinge merken. Erstens war Luther förmlich erstaunt, daß Cajetan den Glaubensbegriff, den er in seiner Darlegung der siebten Ablaßthese vertreten hatte, überhaupt angreifen konnte.[14] Er dachte, diese Lehre werde so allgemein angenommen, daß niemand sie überhaupt in Frage stellen würde. Daraus ist zu schließen, daß wenigstens in diesem Punkt Luther sich keineswegs bewußt war, mit der katholischen Überlieferung gebrochen zu haben.

Zweitens betrachtete Luther seine Lehre über die Art des Glaubens, die zum fruchtbaren Empfang des Sakraments erfordert ist, als überlieferungsgemäß, weil sie von mehreren Stellen des Neuen Testaments sowie durch das Zeugnis des hl. Augustinus und des hl. Bernhard gestützt wird.

In den «Resolutiones» und den «Acta Augustana» von 1518 sowie in «Grund und Ursach aller Artikel» von 1521 beruft sich Luther für seine These mehr als ein dutzendmal auf neutestamentliche Texte. Obwohl P. Hacker[15] die Exegese Luthers in einigen Punkten mit Recht kritisiert, so läßt seine eigene Deutung der Texte viel zu wünschen übrig. Auf jeden Fall entkräftet sie nicht – wie er es annimmt – die biblische Argumentation Luthers. Daß Luther den hl. Bernhard anführt[16], ist ein weiterer Hinweis darauf, daß er sich nicht bewußt war, in diesem Punkt von der katholischen Überlieferung abzuweichen. Selbst wenn Wicks recht hat mit seiner Behauptung, daß Luthers Deutung Augustins und Bernhards «sich anzweifeln läßt» (S. 378), so ist das noch kein Beweis dafür, daß Luthers Interpretation eine deutliche und ernstliche Divergenz von ihnen und von der sonstigen Überlieferung darstellt.

Drittens ist zu bemerken, daß Luther, ob zu Recht oder zu Unrecht, Cajetan in dem Sinn verstanden hatte: es «sei jeder Empfänger ungewiß, ob er die Gnade erlange oder nicht».[17] Falls dies wirklich die Auffassung Cajetans war – wir haben dies hier nicht zu entscheiden –, dann ist es Cajetan und nicht Luther, der mit der Überlieferung der Kirche gebrochen hat. Und es würde nicht Luthers sondern Cajetans Auffassung der Lehre des Tridentinums widersprechen.

Luthers Position läßt sich am besten mit seinen eigenen Worten wiedergeben. Er sagt, «daß der, welcher das Sakrament begehrt, notwendig glauben muß, er werde die Gnade erlangen, und nicht daran zweifeln, sondern in fester Zuversicht vertrauen; sonst empfängt er es sich selbst zum Gericht».[18] Warum ist es Luther so sehr daran gelegen, diese These aufzustellen und zu vertreten? Diese Frage beantwortet er uns in seinem 1521 veröffentlichten Buch «Grund und Ursach aller Artikel», worin er behauptet, er nehme lediglich den Glaubensartikel ernst, worin alle Christen bekennen: «Ich glaube... an den Nachlaß der Sünden». Was hat es für einen Sinn, fragt Luther, wenn der Pönitent zwar durch den Priester den göttlichen Richterspruch hört «Ich spreche dich los», aber nicht vorausgesetzt wird, daß er an diese göttliche Zusage glaubt? Falls wir nicht behaupten, wir müßten daran glauben, daß unsere Sünden vergeben sind, wenn wir die Lossprechungsworte hören, sagen wir implizit, der Priester und Christus, auf dessen Zusage die Absolution gründet, seien Lügner.[19] Luther intendiert nicht mehr als diese völlig überlieferungsgemäße Auffassung, daß es des vertrauensvollen Glaubens an die Verheißung Christi bedarf, er werde durch den sakramentalen Dienst seiner Priester die Sünden vergeben.

III. Die Lehre des Tridentinums über Glauben und Sakrament

Die Bulle «Exsurge Domine», an deren Abfassung Cajetan mitbeteiligt war, zensurierte Luthers Lehre: «Niemand sind die Sünden nachgelassen, der nicht bei der Nachlassung durch den Priester glaubt, daß sie ihm nachgelassen werden. Vielmehr würden die Sünden bleiben, wenn er nicht an ihre Nachlassung glaubte. Denn die Nachlassung der Sünden und die Schenkung der Gnade genügen nicht, sondern man muß glauben, daß die Nachlassung erfolgt sei».[20] Wir möchten es bei der oben angebrachten Bemerkung über «Exsurge Domine» bewenden lassen.[21] Wie aber ver-

hält es sich mit dem Konzil von Trient? Betrachtete es Luthers Lehre über die Art des Glaubens, die zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erfordert ist, als eine deutliche, ernstliche dogmatische Divergenz?

Wenn das Tridentinum in seinem 6. Kapitel über das Bußsakrament lehrt: «Der Büßende darf sich nicht zuviel auf seinen eigenen Glauben zugute tun, so daß er sich etwa wirklich und vor Gott aufgrund seines eigenen Glaubens allein losgesprochen glaubt», so ist damit Luthers Lehre keineswegs zurückgewiesen.[22] Nach unsern bisherigen Feststellungen dürfte es klar sein, daß Luther nicht der Meinung war, es bedürfe der Absolution durch den Priester nicht. Man darf ihm diese Meinung nicht zuschreiben, obwohl er sich oft auf den damals geläufigen Spruch berief: «Nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament rechtfertigt.» Der Glaube an das *Sakrament*, nicht der Glaube für sich genommen ist es, der rechtfertigt, wenigstens in diesem Zusammenhang.[23]

Luthers Ansicht wird auch nicht zurückgewiesen durch den zweiten Teil des Kanons 4 über die Buße, worin das Konzil es ablehnt, «den Glauben..., daß einem die Sünden durch Christus vergeben seien», als «Teil» des Sakraments anzuerkennen. «Teil» wird hier im scholastischen Sinn verwendet als Bezeichnung für ein spezifisches Element des Sakraments. Wie aus den Interventionen von Theologen und Bischöfen erhellt, wurde dieser Glaube als Grundlage und Voraussetzung für die Buße und alle Sakramente betrachtet.[24]

Das Tridentinum setzte sich mit Luthers These über die zum wirksamen Empfang des Sakraments erforderte Art des Glaubens nicht in seiner Bußlehre von 1551, sondern in seiner Lehre über die Sakramente im allgemeinen von 1547 auseinander. Am 17. Januar 1547 wurde der Generalkongregation eine Liste von vierzehn «Irrtümern von Häretikern» zur Beurteilung vorgelegt. In Art. 5 dieses Verzeichnisses hieß es: «Nicht die Sakramente geben die Gnade oder die Vergebung der Sünden, sondern allein der Glaube an das Sakrament».[25] Art. 7 lautete ähnlich: «Die Sakramente geben nur denjenigen Gnade, die glauben, daß ihre Sünden vergeben sind».[26] Art. 5 und 7 wurden schließlich in das eingebracht, was später in seiner Schlußform zum Kanon 8 über die Sakramente im allgemeinen wurde.[27]

Während der Diskussion über Art. 5 machte Kardinal Seripando unter Berufung auf den hl. Augustinus darauf aufmerksam, daß die Taufe unwirksam ist, wenn der Glaube fehlt. Deshalb werde die «Vergebung der Sünden nicht nur dem Glauben zugeschrieben, sondern dem Sakrament und dem Glauben» – eine Ansicht, die mit der Lehre Luthers vollkommen übereinstimmt.[28]

Auch Art. 7 wurde von den Theologen geprüft und einige von ihnen waren der Auffassung, daß er häretisch sei[29] oder daß er durch das Dekret über die Rechtfertigung[30] und in «Exsurge Domine»[31] bereits verurteilt sei, während andere die Meinung vertraten, der Artikel sei falsch, aber nicht häretisch;[32] er solle nicht ohne Qualifikation zurückgewiesen werden;[33] er solle nur «im Sinn Luthers» zensuriert werden,[34] oder er sei überhaupt nicht häretisch.[35] Daß die theologischen Ansichten zu Trient geteilt waren, sollte ein genügender Hinweis darauf sein, daß vor dem Tridentinum kein Lehrentscheid der Kirche über diese Frage vorlag.

Während der Generalkongregation sagten wenigstens sieben Konzilsväter, der 7. Artikel solle nicht verurteilt werden ohne nähere Erläuterung, da er auch in einem richtigen Sinn verstanden werden könne.[36] Andere, darunter ein Sprecher der verschiedenen Benediktineräbte, die anwesend waren, vertraten die Meinung, daß der Artikel überhaupt nicht verurteilt werden sollte.[37]

H. Jedin hat dargetan, daß diese Bischöfe nicht bloß die Notwendigkeit des Glaubens im allgemeinen betonten, sondern den Glauben, daß das Sakrament bei seinem Empfang Gnade bewirke.[38]

Diese Ansicht, die mit der Meinung Luthers vollständig übereinstimmt, wurde zu Trient nicht verurteilt.

Die Intervention des Kardinals Seripando war dafür bezeichnend. Dieser betonte, der Artikel lasse sich in einem doppelten Sinn interpretieren: Erstens in dem Sinn, daß die Gnade durch das Sakrament nur denen gegeben wird, die glauben, daß ihre Sünden im Sakrament vergeben werden. Wenn er so verstanden werde, dürfe der Artikel nicht verurteilt werden, denn Augustinus habe gesagt: «Denjenigen, die nicht glauben, daß ihre Sünden vergeben sind, sind sie nicht vergeben».[39]

Zweitens lasse sich der Artikel in dem Sinn deuten, daß die Gnade durch den Glauben allein erlangt wird, abgesehen von jeder sakramentalen Handlung. Dieser Sinn des Artikels sollte nach Ansicht Seripandos verurteilt werden, der Sinn, wie ihn die Häretiker vertreten: Nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament rechtfertigt.[40] Die Darlegung Seripandos ist ausge-

zeichnet außer in einem Punkte: Er schreibt den «Häretikern» eine Auffassung zu, die wenigstens Luther nicht vertrat. Wenn Seripando vorschlug, den Artikel wie folgt abzuändern: «Die Gnade wird keineswegs durch das Sakrament vermittelt, sondern allein durch den Glauben...», so faßte er ihn in einem Sinn, der Luther nicht zugeschrieben werden kann.[41]

Gerade vor der vorletzten Formulierung der Kanones über die Sakramente im allgemeinen vertraten einige Konzilsväter die Meinung, daß Artikel 7 nicht ohne nähere Erklärung verurteilt werden sollte, «da es für die Empfänger der Sakramente notwendig sei, zu glauben, daß ihre Sünden durch diese vergeben werden, insbesondere im Fall der Taufe und Buße...»[42] Dies ist im wesentlichen die gleiche Art des Glaubens, wie Luther sie lehrte.

Im Licht der genannten Anregung wurde der Artikel neugefaßt: «Wenn jemand sagt, die Gnade werde nicht durch das Wirken der Sakramente verliehen, sondern allein der Glaube an die göttliche Verheißung genüge zur Erlangung der Gnade, so sei er im Banne».[43]

Die Schlußversion des Kanons bestimmt: «Wer sagt, durch die Sakramente des Neuen Bundes werde die Gnade nicht kraft des vollzogenen Ritus («ex opere operato») mitgeteilt, sondern zur Erlangung der Gnade reiche der bloße Glaube an die göttliche Verheißung hin, der sei ausgeschlossen».[44] Hier ist zu bemerken, daß der viel mißverstandene und oft geschmähte Ausdruck «ex opere operato» im letzten Moment in den Kanon eingefügt wurde, ohne daß eine eigentliche Diskussion über seinen Sinn vorangegangen wäre. Der Ausdruck wurde von den scholastischen Theologen einfach zur Verdeutlichung dafür gebraucht, daß die Gültigkeit und Wirksamkeit eines Sakraments von Gott und nicht vom Tun des Menschen abhängt, auch wenn es dabei der Glaubensantwort des Menschen bedarf. Manche römisch-katholische Theologen sind heute zur Einsicht gelangt, daß in Luthers «Großem Katechismus» und in andern Lehräußerungen der Lutherischen Konfessionen im wesentlichen das vorliegt, was die Tridentinische Lehre, daß die Sakramente ex opere operato wirken, besagt.[45]

Aufgrund unserer Ausführungen über die Lehre Luthers sowie über die Diskussionen auf dem Tridentinum und die verwickelte Entwicklung des Artikels 7 zu Kanon 8 über die Sakramente im allgemeinen dürften drei Dinge klar sein:

Erstens, daß das Konzil von Trient an einer Wirksamkeit der Sakramente festhielt, die nicht abgesehen vom Glauben zustandekommt, sondern in Verbindung mit dem vertrauenden Glauben an die mit ihnen zusammenhängenden Verheißungen. Zweitens, daß die zurückgewiesene Auffassung, die den Glauben und das Sakrament voneinander trennt, nicht die Lehre Luthers war. Drittens, daß mehrere hervorragende Bischöfe und Theologen – ohne daß sie verurteilt wurden – zu Trient im Grunde die gleiche Auffassung über die Art des zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erforderten Glaubens vertraten wie Luther: nämlich daß die Empfänger des Sakraments fest daran glauben müssen, daß ihre Sünden vergeben sind, wenn sie die Lossprechungsworte hören.

[1] L. Klein, Evangelisch-Lutherische Beichte (Paderborn 1961).
[2] J. Wicks, Man Yearning for Grace (Washington-Cleveland 1968).
[3] Ebd. 13.
[4] Zu dieser Ambiguität vgl. meine Untersuchung: Luthers Lehre vom unfreien Willen (München 1967).
[5] B. Poschmann, Buße und letzte Ölung = Bd. IV, Fasz. 3 von M. Schmaus, J. R. Geiselmann, H. Rahner (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte (Freiburg i. Br. 1951) 102 f.
[6] A. Michel, Pénitence: Dict.Théol.Cath. 12, 1016–1019, 1084.
[7] Weimarer Ausgabe (= W.A.) 57/III, 169 f, 24.
[8] W. A. 57/III, 169, 15.
[9] W.A. I, 541.
[10] Ebd. P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther (Graz 1966) 80 – der eine ähnliche Auffassung vertritt wie Wicks – unterläßt eine wichtige Unterscheidung, wenn er Luther die Ansicht zuschreibt, jemand erhalte die Sündenvergebung nur deswegen, weil er fest daran glaube, daß die Sünden vergeben würden. In Übereinstimmung mit der Scholastik sagt Luther ausdrücklich, daß die Sündenvergebung stattfinden kann, bevor wir einen Priester um die Absolution ersuchen.
[11] Nicht weniger als seine Zeitgenossen oder als die scholastischen Theologen vor ihm schätzte Luther den Gedanken, daß die unmittelbare Wirkung des Bußsakramentes die Versöhnung mit der Kirche ist. Vgl. Poschmann aaO. 111.
[12] Wicks aaO. 257.
[13] W.A. 2,14, 25 und 15,7.
[14] W.A. 2,7.
[15] aaO.
[16] W.A. 2,15. Der hl. Bernhard wurde zum gleichen Zweck auch angeführt in den Vorlesungen über den Hebräerbrief von 1517: W.A. 57/III, 169, 23; vgl. Wicks aaO. 212.
[17] W.A. 2,7.
[18] W.A. 2,13.
[19] W.A. 7,371–373.
[20] Denz. 1460.
[21] Oben, Anm. 4.
[22] Sessio XIV (1551); Denz. 1685.
[23] V. Vajta, De la participation au salut: sacrement et foi: Irenikon 38 (1965) 153–157 hat dies bereits hervorgehoben in seiner Kritik an L. Vilette, Foi et Sacrement (1959).
[24] Vgl. Concilium Tridentinum Diariorum..., Ed. Societas Goerresiana (Freiburg ²1964) tom. 7, 253, 36 f; 255, 14; 272,4; 275, 15; 293,29 f und bsd. 308, 17.
[25] Conc. Trid. 5,836,5 f. Alle folgenden Belegstellen stammen aus diesem Band 5. Deshalb werden bloß Seite und Zeile vermerkt.

[26] 836,14.
[27] Denz. 1608.
[28] 962,10 f.
[29] 850,22; 853,23; 854,7; 855,26; 861,40; 862,8 f.
[30] 848,14 f; 849,33 f; 852,31; 854,7; 855,26; 860,6 f; 862,8 f. Zur tridentinischen Lehre von der Rechtfertigungsgewißheit vgl. H. Küng, Rechtfertigung (Einsiedeln 1957) 246 ff.
[31] 851,13 und 19.
[32] Dies wäre eine theologische, aber keine dogmatische Divergenz: 849,47; 852,15; 860,31 f.
[33] 846,16 f; 856,35.
[34] 849,7 f; 850,33. Es wird indes nicht gesagt, welches die Auffassung Luthers ist!
[35] 845,5 ff und 33 f.
[36] 903,11; 924,15 ff; 927,25 f und 35 f; 931,11; 933,4 f und 24 f und insbesondere 971,6 ff.
[37] 925,1; 936,12 ff und 24 ff.
[38] Vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II (Freiburg 1957) 325.
[39] 962,13–16; vgl. De doctr. christ. I, 18: PL 34,25.
[40] 962,16–19.
[41] 962,20 f.
[42] 971,6–8.
[43] 984,21 f.
[44] 995,25 f; Denz. 1685.
[45] Vgl. Lutherans and Catholics in Dialogue, III: The Eucharist as Sacrifice (Washington D.C. 1968) 193, Anm. 23.

Übersetzt von Dr. August Berz

HARRY McSORLEY

geboren am 20. Dezember 1931 in Philadelphia, Paulist, 1960 zum Priester geweiht. Er studierte an der Bucknell University, am St. Paul's College von Washington und an den Universitäten Heidelberg und Tübingen, ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für ökumenische Theologie und Ekklesiologie am St. Paul's College in Washington. Er veröffentlichte u. a.: Luthers Lehre vom unfreien Willen (München 1967).

Carl Peter

Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient

Die Art und Weise, wie man verschiedene Zusammenhänge, die innerhalb der Welt bestehen, zu systematisieren sucht, hängt stark davon ab, wie man die Welt als ganze sieht. Dies gilt auch dann, wenn Christen zu bestimmen suchen, ob und wie weit in den Forderungen, die sich innerhalb des menschlichen Universums geltend machen, der Wille Gottes zutage tritt. Der Geschichtswissenschaftler darf dies nicht außer acht lassen, wenn er auf Normen stößt, die zu einer Zeit formuliert wurden, deren Weltanschauung sich von der heutigen beträchtlich unterscheidet. Ein deutliches Beispiel dafür ist das Konzil von Trient in der heutigen Forschung. Nur wer einen richtigen Blick für die bestehenden hermeneutischen Schwierigkeiten hat, darf sich der Hoffnung hingeben, die Bestrebungen des Tridentinums zu einer Erneuerung der Kirche im 16. Jahrhundert zu verstehen.

Die aktiven Teilnehmer an den Konzilssitzungen waren sich kaum der Tatsache bewußt, daß man am Anfang einer Umwälzung der Wissenschaft stand. Diesbezüglich hat wohl zwischen ihnen und vielen führenden Köpfen der Reformation kein allzugroßer Unterschied bestanden. Hier wollen wir uns aber auf die Folgen beschränken, die sich für die römisch-katholische Kirche daraus ergaben.

Da man am alten Weltbild festhielt, betrachtete man die Natur im Menschen und rund um den Menschen nicht als Feld, auf dem der Mensch herrschen kann, sondern eher als etwas, in das man sich zu fügen hat. Man sah sie als etwas einfach Hinzunehmendes an und dachte weniger an die Möglichkeit, sie seinen Plänen entsprechend zu verändern. Der Mensch schien nur wenig imstande, sein Wesen und seine Außenwelt tiefgreifend zu verändern, und er glaubte oft, es bleibe ihm nichts anderes übrig, als sich mit den Tatsachen abzufinden. Zwar mag die Natur der Veränderung unterliegen, doch selbst der Zyklus des Werdens und Vergehens besteht in einer bloßen zeitlichen Abfolge, wobei zwischen Voraussetzungen und Folgen im Grunde eine Ähnlichkeit vorliegt. Wer ein solches Weltbild hatte, konnte auf seine Lage verschieden reagieren. Er konnte verzweifelt rebellieren oder sich still mit den Verhältnissen abfinden. Er konnte auch nach Mitteln und Wegen suchen, um den Wirkungsbereich seines erfinderischen Einsatzes zu erweitern. Er mochte auch manche Beschränkungen, die ihm von innen und von außen her auferlegt waren, als Winke der Vorsehung auffassen, welches Maß der Freiheit er in seinem Leben beanspruchen, aber nicht überschreiten dürfe. Sehr oft war dies die Haltung von Gläubigen, deren Glaube sie in den bestehenden Institutionen und nicht bloß in den positiven Geboten und Verboten, die sich im Gesetz des Evangeliums finden, den Willen Gottes erblicken ließen. Die Dimensionen, die Natur und Gnade in diesem Universum

hatten, boten dem Menschen manche Gelegenheiten zu seiner Vollendung, wiesen ihn aber gleichzeitig auf gewisse Grenzen hin, die er nicht überschreiten durfte.

Die wissenschaftliche Umwälzung zeigte, daß nicht wenige dieser Grenzen sich überschreiten ließen. Diese konnten infolgedessen nicht mehr länger als von Gott festgesetzt betrachtet werden, sofern man nicht behaupten wollte, daß die Sünde über sie letzten Endes gesiegt oder daß Gott seine Ansicht über ihre Kraft geändert habe. Es war anzunehmen, daß man konkrete Behinderungen der menschlichen Selbstentfaltung zu Unrecht als moralische Interdikte des Urhebers der Natur aufgefaßt hatte. Dies ist die Haltung, die römische Katholiken heute meistens einnehmen, wenn sie überhaupt über das Problem nachsinnen. Doch die Konzilsväter von Trient ahnten nicht, zu welcher Entwicklung die empirischen Wissenschaften führen würden. Sie nahmen an, in vielen mißlichen Verhältnissen, welche die Bemühungen des Menschen so oft zunichte machen, bringe die Welt Gottes Willen zum Ausdruck. Der Gedanke, daß die Menschheit ihre Lage in einem ihren Wünschen entsprechenden Sinn von Grund auf ändern könne, setzt ein Weltbild voraus, das damals von den führenden Männern der katholischen Kirche nicht ernstgenommen wurde. Wenn man liest, wie das Konzil von Trient sich in verschiedenen Zusammenhängen auf das göttliche Gesetz beruft, muß man dies beachten.

Ein typischer Fall: die Buße

Ein deutliches Beispiel für das Gesagte bildet die 14. Session mit ihrer Behandlung des Bußsakramentes. In welchem Sinn ließ sich behaupten, es sei Gottes Wille, daß Christen des 16. Jahrhunderts dieses Sakrament empfangen? Die Art, wie man als Christ die Welt als ganze ansah, wirkte sich natürlich auch auf das Urteil darüber aus, ob es Gottes Wille sei, daß ein Getaufter seine schwerwiegenden sittlichen Verfehlungen vollständig bekenne.

Obwohl die Teilnehmer am Konzil von Trient daran zweifelten, daß der Mensch seine physische und psychologische Lage von Grund auf zu ändern vermöge, glaubten sie an die Möglichkeit, weitgreifende Haltungsänderungen herbeizuführen. Sie diskutierten über Reformen in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens, nicht zuletzt in der Bußpraxis. Hier drängten sich Änderungen gebieterisch auf, da der Ritus, der seiner Intention nach zur Sündenvergebung durch Gott führen sollte, selbst von Sünde angekränkelt war. Dies wenigstens glaubte man mit Gottes Hilfe verbessern zu können und suchte man in bezug auf die Rolle des Pönitenten und des Beichtvaters zu erreichen.[1] Daß gerade das vollständige Bekenntnis als solches Anlaß zu ernstlichen Mißständen sein kann, war den Konzilsvätern schon während der Periode von Bologna bewußt, aber es läßt sich nicht ausmachen, wie weit sich dies auf das endgültige Konzilsdokument auswirkte.[2]

Obwohl im Weltbild das statische Denken dominierte, nahm man doch an, es sei Gottes Wille, selbst die Bundeszeichen seiner Vergebungsgnade zu reformieren. Man ging jedoch dabei nicht zu weit. Mit den ins Auge gefaßten Änderungen wollte man kein wesentliches Element zum sakramentalen Ritus hinzufügen oder von ihm wegnehmen.

Eingeständnis einer früheren Entwicklung

Was ein Mensch in der Gegenwart für möglich hält, wird auch davon bestimmt, wie er die Vergangenheit sieht. Dies gilt auch für die Bischöfe und Theologen des Konzils von Trient, als diese die sakramentale Beicht behandelten. Sie waren sich bewußt, daß die konkrete Form, die sie für die Erneuerung des Ritus vorsahen, nicht wandellos auf den Osterglauben der Apostel zurückreicht. Es gingen ihr in den ersten Jahrhunderten der Kirche andere Riten voraus.[3] Man erörterte diese Frage als solche nicht, sondern nahm ohne weiteres an, daß der Ritus im Lauf der Jahrhunderte im wesentlichen gleich geblieben sei. Zudem stellte man sich eine sehr berechtigte Frage einfachhin nicht: Wenn in der Vergangenheit radikale Änderungen vorgenommen worden sind, bieten sich solche dann nicht als gangbare Lösungen an, sofern dies für die Zukunft notwendig oder wünschbar ist? Was die Konzilsteilnehmer beschäftigte, war die Form, in welcher das Bußsakrament im 16. Jahrhundert im Westen normalerweise gefeiert wurde, namentlich die Art und Weise, die sich nach dem Dekret «Omnis utriusque» des Vierten Laterankonzils allgemein durchgesetzt hatte.[4] Unter den damit gegebenen verschiedenen Elementen ist in diesem Zusammenhang das Bekenntnis aller Todsünden ihrer Art und Zahl nach das wichtigste.

Wie immer man auch die Stellungsnahme der Reformatoren zu interpretieren hat, so steht doch fest, daß die Reformation die Privatbeichte und -absolution in Frage gestellt hat. Nach dem Schlußdekret des Tridentinums wird diese Bußform von

Gott nicht zurückgewiesen. Hinter der Forderung des Dekrets, daß man seine Schuld deutlich und ungeschmickt bekennen müsse, steckt kein Pelagianismus. Man traf nicht einfach vom Menschen aus eine Verfügung über Elemente, die bei der Bekehrung eines Christen vorhanden sein müßten. Das Sündenbekenntnis entspricht Gottes Willen und ist erfordert, weil Jesus das Bußsakrament als ein religiöses Gericht eingesetzt hat.[5]

Vollständiges Sündenbekenntnis und Gesetz Gottes

Möglicherweise ist man mit dieser Überlegung nicht einverstanden und behauptet, die Verfasser dieses Dekretes hätten sich geirrt. Viele Christen sind dieser Ansicht. Aus den Konzilsakten erhellt jedoch deutlich, daß die vollständige Beicht nicht einfach als kirchliche Forderung betrachtet wurde.[6] Wie man zum Schluß gelangte, daß das vollständige Sündenbekenntnis auf Gottes Willen zurückgehe, ist eine andere Frage. Es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß man annahm, das vollständige Sündenbekenntnis stehe innerhalb einer legitimen Entwicklungslinie, die von den biblischen Weisungen über die Buße im Leben des Christen ausgehe.

Die zu Trient versammelten Männer der Kirche waren von ihrer Auffassung über den Willen Gottes beeinflußt. Man nahm an, dieser äußere sich in der Hl. Schrift und in Institutionen, die auf dieser fußen. Nach der Botschaft des Neuen Testaments sei der Mensch dazu aufgerufen, im verzeihenden Wort Jesu Vergebung und Frieden zu erlangen. Diese Aufforderung der Bibel werde zweifellos immerdar Gottes unverbrüchlicher Wille bleiben. Daß im Neuen Testament dieses Thema, das mit unterschiedlichen Kirchenordnungen zusammenhängt, eine Entwicklung durchmachte, blieb unbeachtet. Desgleichen erörterte man auch nicht das Problem, daß gewisse Weisungen der Bibel später ihre verpflichtende Kraft verloren. Dennoch wurde ein naiver Fundamentalismus wenigstens in gewisser Hinsicht ausgeschlossen, denn was sich aus der Hl. Schrift mit Notwendigkeit ergibt, wurde gleichfalls als Ausdruck des Willens Gottes angesehen. Und schließlich galt alles, was in einer bestimmten Geschichtsperiode zum Heil des Menschen erfordert ist, ebenfalls als Gegenstand des Willen Gottes, auch abgesehen davon, wie weit die Kirche in der Festlegung von Bedingungen und Einzelheiten dies voraussetzte. Dies würde beispielsweise eine diözesane Geographie der Welt erfordern, falls die Bischöfe zur Residenz verpflichtet wären, um das Evangelium ihrem Volk verkünden zu können.[7]

Das Tridentinum nahm deshalb an, die konkrete Bußinstitution in der katholischen Kirche sei kraft göttlichen Gesetzes erfordert. Die Frage ist, was man darunter zu verstehen hatte und wie man dies verstand. In bezug auf den privaten Charakter des Sündenbekenntnisses und der Absolution und die Ansetzung einer geeigneten Zeit zum Empfang des Bußsakramentes gab man zu, daß diese konkreten Bestimmungen auf die Kirche zurückgehen. Gewisse Elemente des Ritus der Sündenvergebung sah man jedoch als Forderungen an, die Gottes Wille an die Bekehrung des sündigen Christen stellt, sofern es sich dabei um Haltungen und Handlungen handelt, die von der Natur der Sache erfordert sind, selbst wenn die Menschen nicht um deren Dringlichkeit wissen. Eine dieser Forderungen war, schwere Sünden klar und deutlich einem bevollmächtigten Vertreter der Kirche zu bekennen. Man erachtete es somit als wichtig, die Sünden der Art und Zahl nach zu nennen, wie umstandsbedingt auch einem Zeitalter, das sich der Relativität des menschlichen Sprechens stärker bewußt wurde, diese Forderung der Religion erscheinen mochte.

Hier erhebt sich selbstverständlich ein Einwand. Die Kanones des Tridentinums über die Integrität des Sündenbekenntnisses schließen Bestimmungen in sich, welche die kirchlichen Autoritäten geändert haben, falls ein hinreichend wichtiger religiöser Wert dies erforderte. Beispiele dafür sind die Generalabsolution für solche, die in Todesgefahr schweben – man machte also für solche, die sich in ernstlicher seelischer Not befinden, eine Ausnahme – und das liturgische Experiment, das gegenwärtig im Gang ist. Sind von daher gesehen die betreffenden Kanones nicht eher kirchliche Normen als göttliches Gesetz?

Die Annahme, die dieser Sicht des vollständigen Sündenbekenntnisses zugrunde liegt, täte der Bibel Gewalt an, wenn sie hier angewendet würde. Denn auch diese bietet nie schlicht und lauter Gottes Wort ohne jegliche nähere Bestimmung durch die alte oder neue kirchliche Gemeinschaft. Wenn man daran festhält, daß die Hl. Schrift trotz ihres zeitbedingten Charakters den christlichen Glauben (als religiöse Erfahrung und als Glaubenswahrheiten) bestimmt, ergibt sich in diesem Zusammenhang eine wichtige Folgerung. In den Bußkanones des Tridentinums sind viele Elemente vorhanden, die einfachhin auf Bestimmungen der Kirche zurückgehen. Doch soweit diese Kanones die Bot-

schaft des Evangeliums in bezug auf die Bekehrung des gläubigen Christen vermitteln (was mehr besagt als sie wörtlich zu wiederholen), haben sie Anspruch darauf, von denen vernommen zu werden, die sich in ihrem Leben von dem in Jesus geoffenbarten Wort Gottes leiten lassen wollen.

Zeitbedingte Konzilsformulierungen geben zu ernsthaften Schwierigkeiten Anlaß. Eine spätere Generation von Christen hält es für unmöglich, sie anzunehmen, ohne sie zu interpretieren und neu zu bewerten. Doch die Frage, warum gewisse Präzedenzfälle aus der Vergangenheit (z. B. die Bibel) normativ sind, andere (z. B. die Forderung des Tridentinums, es sei ein vollständiges Sündenbekenntnis abzulegen) aber nicht, läßt sich nur umgehen auf die Gefahr hin, daß der Eindruck entsteht, diese Auslese sei von Laune und Willkür bestimmt.[8] Man würde besser überhaupt nicht nach Kriterien zur Auswahl von Normen für das jetzige Verhalten fragen, als ein Kriterium vorzuschlagen, das von Rechts wegen auch auf die Bibel anzuwenden wäre, das man aber bloß auf den 7. Kanon der 14. Session des Trienter Konzils bezieht. Dieser Vorentscheid ist kritisch zu analysieren, wenn nicht das theologische Unternehmen der pastoralen Erneuerung als ein vom Zufall bestimmtes Unterfangen erscheinen soll, das von Christen, welche in wichtigen Dingen mehr verlangen, als ungeeignet zurückgewiesen wird.

Die Bibel und die Erklärung des Tridentinums über die Buße – eine Frage des Zusammenhangs

Beim Konzil von Trient betrachtete man das Offenbarungswort Gottes als normativ. Man war der Auffassung, die Bibel führe zu der damals üblichen konkreten Bußinstitution und man könne diese nicht aufheben, ohne den christlichen Glauben selbst zu beeinträchtigen. Der so angenommene Zusammenhang wurde als logisch betrachtet. Und in der Weltsicht derer, die sich mit dieser Angelegenheit befaßten, schloß ein rationaler Denkprozeß eine Analyse von Prinzipien mit ein, die als gewiß angesehen wurden oder sich aus solchen Prinzipien ergaben. Deshalb wurde der Zusammenhang zwischen der Bußinstitution und dem Neuen Testament durch eine Exegese biblischer Texte (Melchior Cano) oder durch eine Schlußfolgerung aus ihnen (Ruard Trapper) hergestellt.

Bibelwissenschaftler von heute stellen diese Deutung der betreffenden Texte in Frage. Auch systematische Theologen, die an Feldtheorien für die Dogmenentwicklung interessiert sind, stehen vor einer Schwierigkeit. Eignet sich die Deduktion als Modell zur Beschreibung der Verstandesbetätigung, die trotz des im wesentlichen persönlichen und erlebnismäßigen Charakters des Glaubens mit dem ebenfalls menschlichen Anliegen gegeben ist, ihn systematisch zum Ausdruck zu bringen und zu entfalten?

Das Tridentinum gab zu, daß zwischen der Beichtpraxis, die es zu erneuern gedachte, und der Lehre des Neuen Testaments über die Bekehrung des sündigen Christen erhebliche Unterschiede bestehen. Doch sah man den Zusammenhang zwischen beiden nicht einfach als zeitliche Aufeinanderfolge an. Man schrieb der Bibel nicht nur die zeitliche Präzedenz zu. Die Kirche selbst ist apostolisch, und dies will mehr besagen, als daß sie aus Erwachsenen besteht, die sich nach der Zeit der apostolischen Gemeinde Christen nennen. So schrieb man auch der Bibel mehr zu als nur die zeitliche Priorität gegenüber der privaten Bußform mit der vollständigen Beicht aller nach der Taufe begangenen schweren Sünden. Die Hl. Schrift übte auf den Ursprung und das Beibehalten des Sakraments in dieser Form einen Einfluß aus, der darüber hinausging. Das Neue Testament galt als normativ in dem Sinn, daß es auf die Notwendigkeit einer Institution hinwies, die das deutliche Sündenbekenntnis, die Absolution und die Genugtuung als Element enthält. Ihr Weltbild ließ die Verfasser des Tridentinischen Dekrets ihre westliche Form der Buße durch den Rückgriff auf die Bibel rechtfertigen, deren Ausdrucksweise den Gedanken nahelegt, daß eine Institution bestehen müsse wie die, die sie kannten.

Dieses Vorgehen bei der Suche nach einer Legitimierung ist heute nicht mehr am Platze. Der Zusammenhang zwischen einer konkreten Institution des 16. (und erst recht des 20.) Jahrhunderts und der biblischen Offenbarung wird nicht auf eine bloß zeitliche Aufeinanderfolge reduziert, wenn man einen streng deduktiven Schluß von früher auf später für unmöglich hält. Wie die Katholiken in einer schmerzlichen Erfahrung gelernt haben, besteht immer die Gefahr eines Mißverständnisses, wenn biblische Texte zu Hauptprämissen in einem syllogistischen Gedankengang gemacht werden. Wer aber den vom Tridentinum behaupteten Zusammenhang zwischen der wenigstens unter gewissen Umständen integralen Beicht und dem Neuen Testament in Abrede stellen will, darf sich nicht einfach mit dem Nachweis begnügen, daß der behauptete Typus nicht gültig sei. Dies war die logische Folge, die das Konzil von Trient zu sehen

bereit war. Eine Weltsicht, die in einer analogen Übertragung einer affektiven Denk- und Sprechweise auf eine technische Denk- und Sprechweise eine rationale Entwicklung erblickt, vermöchte gut zu ersehen, daß der Bekehrungsprozeß, wie ihn das Neue Testament beschreibt, in der 14. Session des Tridentinums getreu, wenn auch anders dargestellt wird.

Die Schlußposition des Konzils

Das Tridentinum war der Ansicht, daß zur Vergebung schwerer Sünden, die man nach der Taufe begangen hat, ein Bekenntnis notwendig ist, worin man der durch ihren geweihten Amtsdiener vertretenen Kirche die Schuld deutlich bekennt. Man übersieht oft, daß die in Frage stehende Notwendigkeit als bedingt angesehen wurde, wie dies in den Debatten immer und immer wieder zum Ausdruck kommt. Dies war etwas, das die vermutlichen Opponenten (Reformatoren) des Bußsystems nur zu gern zugaben. Im Grunde behauptete das Dekret des Tridentinums, daß bei der Bekehrung ein Erfordernis bestehe, das von der kirchlichen Gemeinschaft wohl näher bestimmt werden kann, das aber nicht von ihr herrührt und von ihr auch nicht gänzlich aufgehoben werden kann. Dieses Erfordernis (z. B. das des integralen Sündenbekenntnisses) besteht sicherlich unter gewissen, aber nicht unter allen Umständen. Unbestreitbar waren die Verfasser des Dekrets von ihrem Weltbild beeinflußt. Ihre Welt war der Ort freier Entscheidung des Menschen, der moralisch an Grenzen gebunden war, gegen die er wohl reagieren, die er aber nicht aufheben konnte, selbst wenn er willens war, sie zu ignorieren. Infolgedessen kam es für den Menschen darauf an, die Antwort zu entdecken, die in verschiedenen Situationen von ihm erwartet wurde. Da die Bibel auf ihre Weise dies verlangte, war es notwendig, klar zu bestimmen, daß es eine wenn auch nicht immer und ausnahmslos geltende Forderung des göttlichen Gesetzes sei, alle Todsünden dem Vertreter der Kirche zu bekennen, um Vergebung zu erhalten.

Das Tridentinum bestätigte den obligatorischen Charakter dieses Bekenntnisses und bemühte sich nicht, zu bestimmen, unter welchen Umständen dies Gottes Wille sei und unter welchen Umständen nicht. In einer Welt, in der man klare Kausallinien zwischen Gott und den Kreaturen bestehen sah, war es möglich, auch die Linien zu bestimmen, auf die es im Fall der Bekehrung ankommt, wenn auch nicht immer und überall. Wenn man sich auch nicht dieser Terminologie bediente, so war man doch der Ansicht, daß moralische und physische Unmöglichkeit von der Erfüllung dieser Pflicht dispensiere. Und was noch mehr bedeutet: man bemühte sich nicht, zu bestimmen, was dies konkret besagt. Doch zu leugnen, daß nach Gottes Willen ein solches Bekenntnis überhaupt zur Vergebung nötig sei, sah man als Widerspruch zu der Lehre des Neuen Testamentes an. Zudem wäre es ein Widerspruch zu der jahrhundertelangen Praxis der Kirche, in der die Apostel und ihre Amtsnachfolger das Wort der Vergebung, das Gott in Jesus gesprochen hat, von neuem vermittelten. Es war eine ziemlich allgemeine Lehraussage, die das Tridentinum als eine unadäquate, aber doch wirkliche Teilartikulation des christlichen Glaubens machte. Doch wenn der Glaube die grundlegende Beziehung des sündigen Menschen zu einem vergebenden und rettenden Gott ist, kann es nicht überraschen, daß in diesem Zusammenhang die Spezifizierung fehlt.

Nichtgestellte Fragen und die Zukunft des Sakraments

Wenn nach Gottes Willen zur Bekehrung des Christen ein deutliches Schuldbekenntnis gehört, ist dann die Institution, worin sich dieses im 16. Jahrhundert inkarnierte, auch jetzt und in alle Zukunft das ausschließliche Mittel, um Vergebung zu erlangen? Dies ist eine Frage, die vom Konzil von Trient nicht erörtert wurde. In bezug auf die konkreten Verkörperungen des Willens Gottes gegenüber dem Menschen setzte man voraus, daß es einer Akkommodation bedürfe. Zur Hauptsache sollte nur das geändert werden, was durch menschliche Schuld verdorben worden war. Da keine andere Form vorgesehen war und die Kirche offenbar nicht im Sinne hatte, eine andere Form zu entwickeln, entsprach die konkrete Form der Buße im Westen Gottes Willen außer in dem Fall, wo sie für den einzelnen Christen unmöglich war.

Daß das geschichtliche und gesellschaftliche Bewußtsein des Menschen sich dahin entwickeln konnte, daß der Ritus in seiner bisherigen Form für viele Amtsdiener und Pönitenten eher zu einem Hindernis als zu einer Hilfe wurde, konnten sich die Konzilsväter von Trient nicht vorstellen. Und das Weltbild, das bei ihnen vorherrschte, erklärt, warum dies der Fall war. Auch die praktische Ausrichtung des Konzils erklärt dies. Theoretischen Fragen wich man so weit als möglich aus und überließ sie dem freien Meinungsstreit der katholischen Christen. Die Behandlung der Buße ging somit

aus dem Verlangen hervor, eine konkrete Antwort auf das zu geben, was man als einen Angriff gegen eine vom Glauben erforderte Institution ansah.

Eine neuere Sicht der Welt sieht den Menschen für fähig an, seine Lage zu schaffen, obwohl er tragischerweise bei der Verwirklichung seiner Wünsche auf Grenzen stößt. Er bringt Situationen hervor, auch religiöse Situationen, weil sie in ihrer Vorwegnahme eine größere Macht auf ihn ausüben als die bereits fertig vorhandenen Situationen. Der Wert eines demütigen, ungeschminkten Schuldbekenntnisses vor der Kirche ist heute in diesem Zusammenhang zu beurteilen. Man leistet dem Konzil von Trient keinen Dienst, wenn man es als Antwort auf Situationen nimmt, in denen das integrale Bekenntnis den Vorrang hat über andere Werte, die bei der Bekehrung zu verwirklichen sind. Wenn es pastoral wünschenswert ist, daß verschiedene Formen des Bekenntnisses und der Absolution existieren, läßt sich das Tridentinum nicht zum Beweis für das Gegenteil gebrauchen. Eine Absolution, die auf ein allgemeines Bekenntnis folgt (als eine Weiterentwicklung dessen, was jetzt in der erneuerten lateinischen Eucharistieliturgie der Fall ist), ist vielleicht heute und in Zukunft eine notwendige Form des Sakraments. Dies läßt sich nur unter Leitung derer erreichen, die die Moderatoren der Bußdisziplin sind, aber das Konzil von Trient darf nicht als Autorität angeführt werden, um zu verhindern, daß sie diesen Gedanken in die Tat umsetzen. Ob und wann auf die allgemeine Anklage ein privates Bekenntnis schwerer Sünden zu folgen hat, ist eine andere Frage. Noch einmal: Trient bietet darauf keine Antwort. Es weist indes darauf hin, daß die Verpflichtung, eine solche Beicht abzulegen, nicht vollständig von der konkreten Situation des betreffenden Pönitenten abhängt. Es legt eine Reihe von Werten vor, die bei der Bekehrung des sündigen Christen erfordert sind. Wie es sich mit dem Wert der Integrität des Bekenntnisses verhält im Vergleich mit allen andern Werten, die existieren und als Ergebnis der größeren Aktivität des Menschen inskünftig existieren werden, ist nicht zum vornherein klar. Wahrscheinlich aber gibt es und wird es weiterhin Situationen geben, in denen nach einem gemeinschaftlichen Ritus die Privatbeicht objektiv erfordert ist, selbst wenn dabei andere Werte geopfert werden müssen.[9] Zu bestimmen, welches solche Situationen sind, ist nicht Aufgabe geschichtlicher Theologie, aber etwas, das in dem vital wichtigen Prozeß der Erneuerung des Bußsakraments zu überlegen ist.

[1] Concilii Tridentini Actorum Partis Quartae Volumen Prius, Tomus VII (Ed. Soc. Goerresiana: Friburgi Brisg., 1961) 347–352.

[2] Concilii Tridentini Actorum... aaO., Tomus VI, S. 407.

[3] Die reichlichen Einzelheiten, welche die heutige historische Forschung beibrachte, waren natürlich außer Betracht. Vgl. A. Eppacher, Die Generalabsolution: Zeitschr.f.kath.Theol. 90 (1968) 296–308, 385–421.

[4] Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Freiburg 1962) 221.

[5] Concilii Tridentini Actorum... aaO., Tomus VII, S. 358.

[6] Dies habe ich anderswo ausführlicher zu beweisen gesucht. Vgl. Auricular Confession and the Council of Trent: The Jurist 28 (1968) 280–297.

[7] H. Jedin, Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht, 1562/63: I. Rogger (Hrsg.), Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina I (Roma 1965) 1–26; J. Neumann, Das Jus Divinum im Kirchenrecht: Orientierung 31 (1967) 5–8. Zu der Meinung von J. Laynes über den Sinn des Jus Divinum auf dem Tridentinum vgl. G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale (Roma 1964) 33–37.

[8] Die pastoralen Konsequenzen, die sich aus diesem Schluß ergeben, habe ich anderswo aufzuzeigen versucht. Vgl. Renewal of Penance and the Problem of God: Theological Studies 30 (1969) 489–497; The Jurist 28 (1968) 366–370, 520–523.

[9] Es liegt kein Grund zur Annahme vor, daß ein solches nachfolgendes Sündenbekenntnis nur im Licht disziplinärer Erwägungen Geltung habe und nicht aus der Natur der Bekehrungssituation. Zu der anscheinend entgegengesetzten Meinung vgl. C. E. Curran, The Sacrament of Penance Today: Worship 44 (1970) 8–9.

Übersetzt von Dr. August Berz

CARL PETER

geboren am 4. April 1932 in Omaha (USA), 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Päpstlichen Universitäten Angelicum und Gregoriana, ist Doktor der Philosophie und Theologie, beigeordneter Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Er veröffentlichte u. a.: Participed Eternity in the Vision of God (Rom 1964).

Berichte

Hendrik Manders

Gott – Wiederhersteller aller Dinge

Die Versöhnung in den römischen Kanontexten

Die Eucharistie ist Sakrament der Vergebung und Versöhnung. In Trient hat die Kirche das in spätmittelalterlicher Art bekannt,[1] und in der Spiritualität sowie in der Weise, wie das einfache Volk die Messe erlebte, ist dies jahrhundertelang lebendig gewesen. Oft hatte dieses Erlebnis eine recht einfache Gestalt: die Darbringung des unendlich satisfaktorischen Opfers vor Gott für die eigenen Sünden und die Sünden der Welt, wie es etwa (mit Einschränkung auf die Welt der Christen) im alten Opferungsgebet zur Darbringung des Brotes in der römischen Messe formuliert worden ist. Vergebung beruht auf Versöhnung, und diese ist ihrerseits die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Gottes beleidigter Majestät (Genugtuung für seine Gerechtigkeit) und dem beleidigenden und strafwürdigen Menschen (wobei die Berufung auf Gottes Barmherzigkeit eine Rolle spielt). Mit der Neugewinnung der Sicht auf die Sakramentalität des Opfers verschiebt sich dabei das Zentrum immer mehr auf das Ein-für-allemal von Golgatha. Und da liegt dann wieder ein Tor, durch das die Reformation in den Opferaspekt der Messe eingehen kann.

Die vorliegende Nummer der Zeitschrift «Concilium» und ein so wichtiger Beitrag, wie ihn Van den Nieuwenhuizen[2] geschrieben hat, zeigen, daß diese Seite der Eucharistie allmählich auf neue Art und Weise ins Blickfeld der Theologen tritt. Die Frage, die *uns* vorgelegt wurde, heißt: ob und wie die Erfahrung der Eucharistie als Versöhnung und Vergebung auch in den Kreis der heutigen offiziellen römischen eucharistischen Gebete eintritt.[3] Man vermutet dabei, daß das eucharistische Gebet zu den (wichtigsten) Wegen gehört, auf denen die Vergebung in der Gemeinde sichtbar gemacht und vollzogen werden kann.

Schwierigkeiten

Diese Aufgabe stellt uns vor eine Reihe von Schwierigkeiten. Die erste Schwierigkeit ist für uns schlechthin unlösbar. Es ist die Frage, ob eine ausgesprochene Verarbeitung des Versöhnungsaspektes im eucharistischen Gebet in der Gemeinde als solcher auch wirklich ankommen wird. Die Beantwortung dieser Frage verlangt andere Methoden, als wir sie hier anwenden können. Aber bei unseren vier Kanontexten würde ich hinter eine positive Antwort auf diese Frage doch wohl ein großes Fragezeichen setzen. Sie sind zu sehr «Theologenfutter»; sie berücksichtigen zu wenig die Verschiebung in der (ich sage absichtlich nicht: das Verschwinden von) Sünden-, Schuld- und Vergebungserfahrung; sie bilden auch kein wahrhaft läuterndes Moment im ganzen Geschehen, und stehen so dem Leben der Gemeinde zu fern, um diese Übertragungsfunktion zu erfüllen. Es gibt Kanontexte, die in dieser Hinsicht kaum Chancen geben. Zum Teil, weil sie nicht auf diesen Aspekt konzentriert sind.[4] Die römischen eucharistischen Gebete sind als Dankgebet entworfen und nicht als Versöhnungsgebet. Das ist ihre Funktion und ihr gutes Recht. Dadurch können sie vielleicht – und damit sind wir bei der zweiten Schwierigkeit – die Versöhnung, besonders als in der Gemeinde vollziehbare, nicht so einfach zur Sprache bringen. Das mag u. a. daraus hervorgehen, daß außerhalb der Einsetzungsberichte das Wort Sünde nur zweimal vorkommt, und dann nur im Kanon PE IV (*P*rex *E*ucharistica IV). Der Ausdruck Versöhnung wird, soweit ich sehe, nur ein einziges Mal gebraucht: in PE III *(hostia reconciliationis)*. Auf den ersten Blick scheinen unsere eucharistischen Gebete also nur wenig zu bieten. Und tatsächlich findet man in den Kommentaren und in den Studien, die zu ihrem Zustandekommen beigetragen haben, wenig über den eigentlichen Versöhnungsaspekt der Eucharistie.

Aber wenn das eucharistische Gebet Danksagung ist, ist es doch keine bloße Huldigung für Gott und zitternde Anerkennung seiner Größe. Es ist wesentlich Danksagung für die Erlösung. Dieses Thema wird in allen vier eucharistischen Kanontexten denn auch ausdrücklich zur Sprache gebracht. Und das ist naturnotwendig Anspielen auf das Thema der Versöhnung, wenn es vielleicht auch nicht mit ebensovielen Worten gesagt wird. Jeder Text tut es auf eigene Art – ich hoffe darauf bald zurückzukommen –, was der Gemein-

de eine größere Möglichkeit gibt, sich in die Erlösung einzuleben (oder dazu ja zu sagen). Die PE IV kommt dabei unserer Zeit am nächsten. Aber keiner der vier Texte bietet ein wahrhaft modernes Verständnis.

Eine dritte, nicht so leicht zu lösende Schwierigkeit ist die Interpretation dieser Kanontexte. Ein «Sitz im Leben», eine wirkliche Funktion in der konkreten Kirche ist für das Verstehen dieser Art von Gebeten eine ebenso notwendige Bedingung wie für das Verstehen der Schrift. Nun ist für die drei neuen eucharistischen Gebete die Schwierigkeit, daß sie noch keineswegs einen «Sitz im Leben» haben. Sie müssen ihn noch erobern. Und dies bedeutet, daß kein einziges Wort, kein einziger Gedanke, kein einziger Gesamtbegriff eine wirklich konkrete Bedeutung hat. Sie haben einen theologischen Hintergrund und sind auch offenbar von Theologen gemacht. Aber sie kommen nicht aus der Feder eines einzelnen oder einer Gruppe, die wirklich bis zu den Wurzeln der Existenz durchgedrungen sind und die damit die Wurzeln der Existenz gleichzeitig in das Leben der Kirche hätten einsenken können. Aus diesem Leben steigen sie nicht auf. Aus ihrer «Redaktionsgeschichte» wird zwar deutlich, daß ihre ursprünglichen Entwürfe überarbeitet worden sind, und damit hat besonders die PE IV an Qualität gewonnen[5]; aber sie bleiben abgefaßt in einer Fachsprache (die glücklicherweise biblisch ist und meistens nicht scholastisch) und die leicht zu einer «Ideeninterpretation» verführen kann, statt daß sie Einführung in Wirklichkeitserfahrung wird. Wir wollen versuchen, diese Gefahr zu meiden.

Für den Römischen Kanon ergibt sich die entgegengesetzte Schwierigkeit. Er hat nicht nur eine Vorgeschichte, eine komplizierte Form- und Redaktionsgeschichte, sondern auch sein Sitz im Leben hat sich fortwährend gewandelt. Das hat zu Textänderungen geführt, die deutlich Äußerungen verschobener Funktionen sind. Aber auch als der Text unantastbar geworden war, versunken im Geheimnis des Priesterchors, von der Mehrheit in Sprache und Funktion nicht mehr verstanden, auch von denjenigen nicht, denen er reserviert war (geschweige denn von der Gemeinde) – da begannen einzelne Stücke des Textes (die sogen. Konsekrationsworte) selbständig und in einem ganz anderen Versöhnungsbegriff eine Rolle zu spielen. Das alles macht eine eindeutig historische Erlebnisinterpretation schon unmöglich. Aber es bedeutet auch, daß eine neue Interpretation nötig wird, wenn dieser Kanon (möglicherweise) in der Kirche wieder lebendig wird. Daß diese unvermeidlich ist, zeigen die Übersetzungen. So ist das Glaubensempfinden, aus dem die erste niederländische Übersetzung[6] den Römischen Kanon versteht, anders als jenes, aus dem die endgültige lateinische Redaktion zustandekam. Und dieses Empfinden hat zumal Bezug auf den Versöhnungsaspekt. Allerdings war auch das Glaubensempfinden des Endredaktors ein anderes als dasjenige, aus dem der vorhergehende Text hervorgegangen war. Das ist ganz natürlich! Aber manchmal sind wir geneigt, unserer Zeit eine andere Lesung übelzunehmen, obwohl wir die andere Lesung anderer Zeiten loben.

Nähmen wir wirklich Rücksicht auf diese Schwierigkeiten, müßten wir eine andere Studie schreiben. Wir werden uns deshalb auf den definitiven lateinischen Text beschränken. Hier wollen wir uns mit dem Hinweis begnügen, daß die Trennung von Leib und Blut durch die Worte der doppelten Konsekration mehr und mehr an Bedeutung gewinnen wird, wenn im lateinischen Westen auch das Eucharistiegebet seine Funktion verlieren wird – *salva sacramentorum substantia!* Dieses Element der Trennung tritt im Römischen Kanon keineswegs hervor, jedoch wird ein Element dieses Kanons theoretisch und erlebnishaft in dieser Richtung interpretiert. Dann wird es möglich sein, in der Eucharistie die Versöhnung zu sehen und zu erleben: als Darbringung des unendlich wertvollen und vollkommen genugtuenden Opfers des Sohnes an Gott, als Wiederherstellung und als Genugtuung für unsere Sünde. Gott *wird versöhnt* und schenkt Barmherzigkeit. Man kann dabei die Verdienste und Genugtuung Christi, sein Opfer als unablässiges Bittgebet und viele Nuancen mehr betonen. In großen Linien kann man von einer anselmianischen Versöhnungserfahrung sprechen. Das nun ist eine Versöhnungserfahrung, die m. E. im Römischen Kanon keine Rolle spielt. Elemente davon scheinen mir aber wohl in den einen oder anderen «preces eucharisticae» wiederzukehren. Wir kommen darauf zurück.

Der Einsetzungsbericht

Das Herz der vier eucharistischen Gebete ist der Einsetzungsbericht. In ihm tritt auch der Versöhnungsaspekt der Eucharistie deutlich hervor. Und obwohl man dabei drei «verba domini», nämlich den Auftrag zum Essen, zum Trinken und zur Gedächtnisfeier, aus pastoralen Überlegungen in ziemlich dilettantischer Art und Weise gleich-

geschaltet hat – nicht ohne großen Schaden für die Gedächtnisformel des Römischen Kanons –, ist das Ganze in den verschiedenen Einsetzungsberichten genügend nuanciert, um mehrere Verständnisse der Versöhnung zu erkennen.

Beginnen wir mit der Feststellung, daß die Einsetzungsberichte in erster Linie nicht den Priester als «in persona Christi» Handelnden im Auge haben – in dieser Hinsicht hat die Institutio generalis (Nr. 55 d) ihre eigenen Texte schlecht gelesen –, sondern daß sie die prophetischen Werke und Worte des Herrn als Fundament für das Handeln und die Erwartung der Kirche heute betend vor Gott und die Gemeinde bringen. In diesem Zusammenhang sind diese Handlungen und Worte deutlich eine Interpretation der Passion. Dabei scheint in den drei ersten Gebeten der Nachdruck auf dem Leiden im engeren Sinn des Wortes zu liegen; im Römischen Kanon ist der Rahmen: «am Abend vor seinem Leiden», in der PE II: «Am Abend, da er ausgeliefert wurde und sich dem Leiden unterwarf»,[7] in PE III: «in der Nacht, da er verraten wurde». Die PE II legt dann, im Rahmen ihrer Gesamtabsicht, den Akzent auf die Freiwilligkeit des Leidens und unterstreichen damit ihr Thema, daß Christus die Erlösung und Versöhnung durch seine freie Erfüllung von Gottes Auftrag vollzogen hat. Er hebt den Tod auf und macht die Auferstehung wahr; er erwirbt sich ein heiliges Volk. PE IV erweitert die Perspektiven und verschiebt auch in etwa den Sinn der Werke des Christus. Hier tritt das Leiden vor der vollen Offenbarung der Herrlichkeit des Christus zurück: «Als die Stunde kam, daß er von dir (heiliger Vater) verherrlicht werde...» Das paßt zum *exitus-reditus*-Rahmen des ganzen Gebets, auf den wir bald näher eingehen werden. So wird schon hier deutlich, daß Versöhnung mehr ist als nur Sündenvergebung, nämlich Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit. Aber auch das Geschehen über uns wandelt sich sozusagen in dieser Richtung; es wird aus dem Sinn der Passion und ihrem Hintergrund erklärt: Gott, der den Christus verherrlicht, und der Herr, der die Seinen bis zum letzten liebt. Die Versöhnung wird damit u. a. als eine Selbsthingabe des Christus an uns gezeichnet, als Werk der Liebe.

Irrig wäre aber die Meinung, daß die Sinngebung der Passion sich nur auf das historische Geschehen des Leidens und der Auferstehung Christi beziehe. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die drei Auftragsformeln richten, die den Kern des Einsetzungsberichts bilden, so sehen wir, daß diese konkret an die Gemeinde gerichtet sind.[8] Und wenn wir darauf eingehen, müssen wir feststellen, daß es im eucharistischen Einsetzungsbericht um eine Sinndeutung der Passion *in der Kirche* geht. Es geht nicht nur um «den Leib, der für uns hingegeben» wurde oder um «das Blut, das für uns vergossen wurde». Es geht darum, daß wir mit dieser Wirklichkeit in Gemeinschaft treten: «Eßt meinen Leib, der für euch hingegeben wurde; trinkt mein Blut, das für euch vergossen wurde; und begeht mein Gedächtnis.» Wenn es im Einsetzungsbericht – und damit in der Eucharistie – um Versöhnung geht, geht es gerade um diese Gemeinschaft der feiernden Gemeinde mit der Passion des Herrn. Daraus wird klar, daß auch die Kommunion in dieser Versöhnung eine wesentliche Rolle spielt. Besonders bei den Kelchworten wird das betont. Im vergossenen Blut wird der neue und endgültige Bund zur Vergebung der Sünden gestiftet. Wer in diesen Bund eintreten soll, muß den Kelch aus der Hand des Herrn annehmen und das Bundesblut trinken. So erscheint der versöhnende Sinn der Passion als konkrete Wirklichkeit in der Kirche; sie ist das bundstiftende Opfer, das mit uns eins wird und mit dem wir eins werden.[9] Genugtuung, Herstellung der Ehre, Darbringung der unendlich satisfaktorischen Verdienste des Christus kommen nicht zur Sprache. Die anselmianische Perspektive ist nicht darin. Dagegen geht es um eine «communicatio passionis». Eucharistie ist Feier der Gemeinschaft mit dem Leiden, und darin liegt in diesem Zusammenhang offensichtlich die Versöhnung der Sünde. Es wird keine Theorie aufgebaut – ein Glaube wird bekannt und eine Wirklichkeit vollzogen.

Die eucharistischen Gebete

Die einzelnen eucharistischen Gebete geben zu diesen Einsetzungsberichten ihre eigene Interpretation. Dabei entwickeln PE III und IV in ihren anamnetischen und nachanamnetischen Passagen eine Art Theologie des Opfers, die aber nicht ihre stärkste Seite ist. Das ist jedoch nicht so wichtig. Wir entdecken dafür im Ganzen eines jeden Kanontextes mehr von der Versöhnungserfahrung; und dabei begegnen wir auch wohl einmal einer Überraschung.

Überraschend ist natürlich nicht, daß sich im Römischen Kanon nicht die Spur von anselmianischer Erlösungstheologie entdecken läßt; er war redaktionell längst abgeschlossen, bevor es diese Theologie gab. Überraschend ist jedoch wohl, daß

in modernen Kanontexten, die PE II, III und IV doch sein wollen, die Sündenvergebung überhaupt nicht mit der Vergebung füreinander in Zusammenhang gebracht wird. Zum Teil wird das jedoch dadurch kompensiert, daß in diesen drei Kanontexten der Akzent auf die Einheit der Kirche als Sinn der Feier der Passio Domini gelegt wird. Das ist nicht nur ein ökumenischer Zug. Es ist weit mehr eine Deutung des augustinischen Wortes: «Das Opfer der Christen ist: die vielen *ein* Leib in Christus».[10] Am schönsten wird dies in der PE IV in Worte gefaßt (die in mancherlei Hinsicht die anderen PE überragen): «Gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem *einen* Brot und dem *einen* Kelch, *ein* Leib werden im Opfer in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit.» Damit wird gezeigt, daß Sündenvergebung und Einheit der Gläubigen, Heiligung durch den Geist und Dienst des christlichen Lebens mit der Passio Domini ein einziges Ganzes bilden. So vollzieht sich Versöhnung im Leben der Kirche.

Gott versöhnt. Im allgemeinen begreifen die Kanontexte Erlösung und Versöhnung als ein Werk Gottes. PE IV, die mit Recht ein *canon caritatis* genannt werden darf, zeigt deutlich, daß Erlösung und Versöhnung nichts anderes sind als Wirkung der Liebe Gottes zu den Menschen. Sünde wird nicht als Beleidigung Gottes gesehen, sondern als Verlust seiner Freundschaft durch Ungehorsam. Gottes Liebe geht darüber hinweg: Gott versöhnt den Menschen mit sich, indem er den ursprünglichen Zustand der Freundschaft wiederherstellt.

Über einen erzürnten Gott, der durch Opfer zufriedengestellt und versöhnt werden muß, wird in den Kanontexten im allgemeinen nicht gesprochen. Nur die *prefatio communis II* bringt das unglückliche Thema «justitia damnatus, misericordia redemptus» kurz zur Sprache. Und die PE III bleibt dabei, daß die einmalige Opferung Christi, die jetzt von der Kirche dargebracht wird, eine Versöhnung des beleidigten Gottes sei. Abgesehen von der Frage, was die Abrechnungstheologie in einem Kanon zu suchen hat, finde ich diese Verstehensweise für die heutige Glaubenserfahrung nicht gerade an gutem Platze.

Einige Aspekte der Versöhnung. Der Römische Kanon ist vom Aspekt der Versöhnung her schwer zu verstehen. Und doch gibt es in ihm Elemente, die für unsere Studie wichtig sind. Wollen wir diese begreifen, müssen wir uns klarmachen, daß im Römischen Kanon nicht das Ausgesprochene am wichtigsten ist, sondern das, was unausgesprochen erwartet und verwirklicht wird. Dann mag es ein Stück Kanzleiformel, eine offizielle Bittschrift sein, mit der die Kirche zum majestätischen Gott Zugang zu erhalten sucht – es hat eine starke innere Spannung betender Erwartung. «Als Bittsteller trete ich vor deinen Thron» (Ps 119); das Gebet lebt in der gespannten Erwartung nach etwas Großem und Unerhörtem, worum es Gott bittet. Eine Gemeinde *(familia Dei!)* tritt in dem Bewußtsein vor ihn, daß ihr ganzes Dasein von seinem Wohlwollen abhängt. In diesem Bewußtsein bringt sie ihre Gaben dar. Aber nicht diese Darbringung (der heute hin und wieder wohl einmal als «oblationell» oder «oblationatorisch» o. ä. geschmähte Charakter des Römischen Kanon) steht in der Mitte. Es geht vielmehr um die *Annahme* dieses Opfers, sowohl vor wie nach der Konsekration. Diese Annahme ist *Gottes* Sache. Und deshalb geht es im Römischen Kanon um das Handeln Gottes mit seiner Kirche. Man erwartet, daß Gott in der Annahme der Gaben diese zur Offenbarung seiner rettenden und begnadigenden Gegenwart im Opfer Christi umwandelt und sich uns so mitteilt, auf daß wir «mit aller Gnade und allem Segen des Himmels erfüllt werden». Versöhnung bedeutet in diesem Kanon, so könnten wir sagen, daß die Gemeinde durch Teilhabe an den von ihm verwandelten Gaben zur Gemeinschaft mit Gott verwandelt wird, und in diesem ganzen Geschehen erfährt sie die Macht seiner Transzendenz sozusagen am eigenen Leibe.

In der PE II findet man aus der Anaphora des Hippolyt etwas zerzauste Reste von der Erlösung als Sieg. Aber besonders akzentuiert wird die Erlösung als Befreiung vom Tode, die vollzogen wurde, wie wir schon sagten, durch die freiwillige Hingabe Christi an seinen Lebensauftrag.

PE III und IV stellen die Erlösung in den Rahmen der Schöpfung.[11] Die PE IV tut dies am ausführlichsten und besten. Gerade zum Thema Erlösung und Versöhnung sprechen sie am ausdrücklichsten. Die Linie, die sie durchzieht, heißt Liebe Gottes für den Menschen; sie trägt eine ganze Bewegung des Auszuges und der Rückkehr zu Gott, die bis zum Ende des Kanons geht. In diese Bewegung ist die Erlösung eingebettet als Bewegung zur Wiederherstellung des Menschen in seinem ursprünglichen Zustand des Bildes und Gleichnisses Gottes. Sie gipfelt in der Sendung, im Verkündigungswerk, in Leiden und Verherrlichung Christi, die sich im Leben der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes fortsetzten. In diesem Rahmen steht dann wieder – ein wenig außer-

halb des Gleichgewichts – das in Einsetzungsbericht, Anamnese und zweiter Epiklese in den Vordergrund geholte Opfer Christi und der Kirche, das in die Einheit dieser Kirche einmündet. Das Bild vom Opfer bleibt ziemlich vage, aber man erhält den Eindruck, daß es als Fürbitte um das Heil der Welt gesehen wird. Das Wandlungsphänomen ist verschwunden; aber ein starker Nachdruck wurde (wie auch in der PE III) auf die Einmaligkeit des einmal und für immer dargebrachten Opfers gelegt. «Quam ipse Ecclesiae tuae parasti»: der ziemlich ambivalente Ausdruck, der verschieden übersetzt wird, bedeutet doch wohl, daß dieses Opfer in der Kirche Gegenwart ist.

Trotz der Tatsache, daß auch diese PE IV wenig original ist (das Ganze ist ein theologisches Klischee, es steht darin kaum ein ursprünglicher Gedanke), meine ich doch, daß er der am meisten geglückte der drei «neuen» Kanontexte ist, zumal wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung betrachtet. Sobald man etwas mehr mit diesem Kanontext umgegangen ist, wird man ihm eine gewisse Wärme nicht absprechen können. Aber bei all dem wird auch klar, daß er nicht unsere Sache ist. Kein nichttheologisch geschulter Leser wird von den hier gegebenen Erklärungen ein Wort begreifen. Dies bedeutet, daß noch viel zu tun bleibt, bevor diese Gebete die Gläubigen erreichen können. Außerdem meine ich, die Versöhnung verlange ein neues Verständnis, so daß die wesentliche Botschaft des Evangeliums von der Sündenvergebung auch in unserer Welt ihre Aufgabe erfüllen kann. Aber dieses Problem fällt schon außerhalb des Rahmens dieses Berichts.

[1] «Huius... oblatione placatus Dominus... crimina et peccata etiam ingentia dimittit.» Sess. XXII, cap. 2 (DB 940).

[2] M. v. d. Nieuwenhuizen, De eucharistie als sacrament van de zondevergeving: Tijds. v. Theol. 9 (1969) 178–195.

[3] Missale romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instauratum..., Ordo missae, ed. typica (Rom, Typis polyglottis vaticanis 1969) 107–133. Im folgenden zitieren wir PE I als «Römischer Kanon», die weiteren als PE II, PE III, PE IV.

[4] Nur PE III spricht einmal von «hostia reconciliationis». Die Ausdrücke «serenus» und «placatus» im Römischen Kanon kann man schwerlich in propitiatorischem Sinne verstehen.

[5] Das zeigt sich, wenn man den Entwurf von C. Vagaggini, Il canone della messa e la riforma liturgica (Turin, Elle Di Ci 1966) 110–121, neben dieses Gebet legt; er hat deutlich für PE IV Modell gestanden.

[6] Missaal. Deel I Ordo missae (Hilversum), Niederländische Kommission für Liturgie (1970), Eucharistisch gebed I, 46–54. Es ist merkwürdig, daß man von Rom aus auf belanglosen Einzelheiten hartnäckig bestanden hat, aber offensichtlich für diese andere Empfindung kein Auge hatte und sie auch nicht positiv würdigen konnte.

[7] Im Lichte der «prefatio» kann «passio» hier auch im Totalsinn verstanden werden. Die niederländische Übertragung II B ändert den Sinn (Missaal... 60).

[8] Auch hier erweitert PE IV die Perspektiven. Indem sie von «den Seinen, die in der Welt sind» spricht, weist PE IV auf die Gegenüberstellung der Kirche von heute mit ihrer Aufgabe in der Welt hin.

[9] Und in dieser Hinsicht ist es beschämend, daß die Kelchkommunion in der Katholischen Kirche noch immer so wenig Beachtung findet und als ein Privileg angesehen wird.

[10] Augustinus, De civitate Dei X, 6, PL 41–283.

[11] So z. T. auch in PE II.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HENDRIK MANDERS

geboren am 12. Februar 1913 in Roosendaal (Niederlande), Redemptorist, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Päpstlichen Universitäten Angelicum und Gregoriana, am Päpstlichen Orientalischen Institut und an der Universität Sorbonne in Paris, ist Lizentiat der Orientalischen Theologie, Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Liturgik an der Redemptoristenhochschule von Wittem, Mitglied der niederländischen liturgischen Kommission. Er veröffentlichte u. a.: De liefde in de spiritualiteit van S. Alfons (Brüssel).

Jean-Jacques von Allmen

Die Sündenvergebung als «Sakrament» in den Kirchen der Reformation

Die folgenden Ausführungen bieten ein sehr unvollständiges Bild des Themas, das mir gestellt wurde. Der Kürze halber spreche ich darin nicht von den «protestantischen» Kirchen, die sich im 16. Jahrhundert sowohl gegen die römische Kirche als auch gegen die lutherische, reformierte und anglikanische Kirche gebildet haben, und auch nicht von den Kirchen, die aus der zweiten Reformationsbewegung im 18. Jahrhundert hervorgegangen sind. Ich spreche darin auch nicht von den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft, die übrigens heute nicht die gleiche Stellung einnehmen wie im 16. Jahrhundert.[1] Der vorliegende Aufsatz setzt sich also nicht zur Aufgabe, einen genauen geschichtlichen Überblick zu bieten, den

man anderswo finden kann, sondern er will bloß an einzelne Fakten erinnern, die einen nützlichen Beitrag leisten können zu den Debatten, die heute in der Kirche im Gang sind.

Luther und Calvin

Martin Luther erhebt gegen die Beicht, wie sie zu seiner Zeit praktiziert wurde, folgende Vorwürfe: Es ist Unrecht und Tyrannei, sie zur Pflicht zu machen; es ist Willkür, sie auf die Osterzeit anzusetzen; die Forderung, daß die Gläubigen ein genaues Inventar ihrer Sünden machen, bildet einen nicht angängigen Eingriff in ihr Gewissen; daß man das Beichthören zum ausschließlichen Vorrecht der Priester macht, fälscht die Beziehung zwischen Klerus und Laienschaft und beraubt die Laien eines ihrer Rechte; die Praxis, wie Luther sie kennt, beeinträchtigt selbst das Mysterium der Beicht, deren Sinn nicht darin liegt, den Menschen zur Genugtuung für ihre Sünden schwere Lasten aufzuerlegen, sondern die zur Aufgabe hat, ihnen die Sündenvergebung zu verkünden, weil Jesus Christus für die Sünder gestorben ist.[2] Man beachte, daß Luther der Beicht weder den Vorwurf macht, sie gebe sich zu unrecht als eines der Sakramente aus, noch den, sie habe keine biblische Grundlage, obwohl er sehr wohl weiß – und oft sagt, – daß die Beicht in der damals üblichen Form nicht auf Jesus Christus zurückgehe.[3] Trotz dieser Vorbehalte hält er an der Beichte fest; er will sie nicht abschaffen, sondern reformieren. Er sagt in einer Predigt: «Ich wäre längst von dem Teufel überwunden und erwürget worden, wenn mich diese Beicht nicht erhalten hätte.»[4]

Deshalb unternimmt er ernsthafte Anstrengungen, das Bußwesen zu reformieren. Dies beweisen die «kurze Vermahnung zu der Beicht» in seinem Großen Katechismus,[5] die Bedeutung, die er in seinem Kleinen Katechismus der Beicht beimißt – wo er diese zwischen die Taufe und das Abendmahl einordnet –, die von vielen lutherischen Kirchen getroffenen Anordnungen, die oft bis in das späte 18. Jahrhundert hinein in Geltung bleiben.[6] Es stimmt deshalb nicht, daß die lutherische Kirche die Beicht abgeschafft hat; sie hat ihre damalige Form ziemlich wenig angetastet, sondern im Gegenteil gesucht, sie zu reformieren.

Das Bild ändert sich, wenn wir zur reformierten Kirche übergehen. Diese hat die «Sakramentalität» der Beicht heftiger angegriffen. Sie hat auch entschiedener betont, daß ihre damals übliche Form neueren Ursprungs sei und bereits die Spuren einer Entartung der Kirche an sich trage. Vor allem wehrte sie sich dagegen, daß man die damalige Praxis als die einzig gültige und gute Weise ausgab, die für jedes Christenleben unerläßliche Buße zu vollziehen: «Wir glauben aber, daß dieses offene Bekenntnis genüge, das vor Gott allein abgelegt wird, sei es im Stillen zwischen Gott und dem Sünder, sei es öffentlich in der Kirche, wo das allgemeine Sündenbekenntnis gesprochen wird, und daß es zur Erlangung der Sündenvergebung nicht nötig sei, daß jemand seine Sünden dem Priester beichte, indem er sie ihm ins Ohr flüstert und umgekehrt von ihm unter priesterlicher Handauflegung die Lossprechung erhält. Denn dafür gibt es in der Hl. Schrift weder eine Anweisung noch ein Beispiel».[7] Die reformierten Pastoren waren deshalb bestrebt, eine bessere Definition von dem zu geben, was die Beicht für den Christen ist, und wie sie zu vollziehen ist. Bei Calvin – dessen Meinung besondere Autorität besitzt – finden sich die vier folgenden Unterscheidungen.[8] Erstens kann man im verborgenen Innern vor Gott allein die Beicht ablegen, wie das zum Beispiel der Zöllner getan hat, von dem im Gleichnis des Evangeliums die Rede ist. Eine solche Beichte ist vollgültig, obwohl sie nicht einem Typus angehört, wo «die Schlüsselgewalt ihren Platz» hat.[9]

Zweitens gibt es die von der alten Kirche praktizierte Beicht – für die Calvin eine besondere Vorliebe hatte, so daß er gewaltige Anstrengungen unternahm, um sie wiederherzustellen –, d. h. die öffentliche, disziplinäre Buße, worin ein Sünder, der durch sein Betragen Ärgernis gegeben hatte, durch die Absolution wieder in den Frieden der Kirche aufgenommen wird, nachdem er seine Sünden öffentlich bekannt und Gott um Vergebung gebeten hat. Die dritte Art ist das gemeinschaftliche liturgische Sündenbekenntnis beim Sonntagsgottesdienst, das von der Überlieferung sehr früh bezeugt wird, über dessen Geschichte aber die reformierten Christen des 16. Jahrhunderts sich sicherlich einige Illusionen gemacht haben.[10] Schließlich ist noch eine letzte Art möglich: die Privatbeicht. Selbst wenn sie nicht mehr obligatorisch praktiziert wird (sondern der öffentlichen, disziplinären Buße oder dem gemeinsamen liturgischen Sündenbekenntnis Platz gemacht hat), ist sie nicht abgeschafft worden. Calvin sagt hierüber: «Nicht geringere Wirkung und Frucht (als die gemeinsame Lossprechung) hat... die private Absolution, wo sie von Menschen begehrt wird, die ein besonderes Mittel nötig haben, um ihren Schwachheiten aufzuhelfen. Es kommt nämlich

nicht selten vor, daß ein Mensch, der die allgemeinen Verheißungen vernimmt, die sich an die ganze Versammlung der Gläubigen richten, trotzdem einigermaßen im Zweifel bleibt und immer noch ein unruhiges Herz hat, als hätte er noch gar keine Vergebung erlangt. Wenn nun ein solcher Mensch seinem Pastor die verborgene Wunde seines Herzens offenlegt und wenn er dann hört, daß das Wort des Evangeliums: ‹Sei getrost... dir sind deine Sünden vergeben› (Matth. 9, 2) ihm ganz persönlich zugesprochen ist, so wird er sein Herz stärken, damit es Gewißheit findet, und er wird von dem ungewissen Zagen, das ihn zuvor quälte, frei werden».[11] Und das Zweite Helvetische Bekenntnis sagt: «Wenn aber jemand von der Last seiner Sünden und von verwirrenden Anfechtungen bedrückt, unter vier Augen bei einem Diener der Kirche oder bei einem andern Bruder, der im Wort Gottes wohlgegründet ist, Rat, Weisung und Trost holen will, so haben wir nichts dagegen einzuwenden».[12]

Verschiedene Beichttypen

Nach diesen Rückverweisen auf die Geschichte sind rasch drei Punkte aufzugreifen: die Äquivalenz zwischen den verschiedenen Beichttypen, die Wortverkündigung als Handhabung der Schlüsselgewalt und die Frage, wer die Beicht entgegennehmen soll.

Schematisch läßt sich sagen, daß vor allem in der reformierten Kirche eine starke Tendenz besteht, den vier aufgezählten Beichttypen die gleiche Gültigkeit und Wirksamkeit zuzuerkennen und namentlich – und darum geht es vor allem – das gemeinsame liturgische Sündenbekenntnis und die Privatbeicht gleichzubewerten.[13] Heute aber wird diese Gleichbewertung als problematisch empfunden – insbesondere bei den Lutheranern: H. Asmussen macht dem gemeinsamen liturgischen Sündenbekenntnis den Vorwurf, es verberge die Sünde statt sie aufzudecken, und mache es deshalb schwieriger, sie auszumerzen.[14] H. J. Thilo fragt sich, ob es nicht mehr eine geistliche Narkose als eine durchgreifende Therapie sei;[15] A. D. Müller ist der Ansicht, daß der moderne Mensch sich nicht mehr dem Mysterium der Gnade und dem gemeinsamen liturgischen Sündenbekenntnis auszusetzen wisse und daß die Kirche deshalb aus pastoralen Gründen den Menschen von heute die Möglichkeit bieten müsse, ihr Gewissen zu entlasten von allem, was es bedrückt, und diese Möglichkeit werde durch eine Erneuerung der Privatbeicht geboten.[16] Abgesehen von jeder Frage nach dem pastoralen Vorgehen scheinen jedoch sowohl Lutheraner wie Reformierte zuzugeben, daß in der Lossprechung, die den Gläubigen im Anschluß an ihr gemeinsames Sündenbekenntnis erteilt wird, die «Verdichtung des Evangeliums» nicht geringer ist als in der Absolution solcher, die zu einer Privatbeicht gekommen sind.[17]

Sakramentalität der Verkündigung des Evangeliums

Dies ist besser verständlich, wenn man an die sehr «sakramentale» Auffassung denkt, die die Reformation von der Verkündigung des Evangeliums als der Handhabung der Schlüsselgewalt hat. Wie der Heidelberger Katechismus (1563) in der Antwort auf die Frage 83 sagt, ist «das Amt der Schlüssel» «die Predigt des heiligen Evangeliums und die Kirchenzucht; denn durch beides wird das Himmelreich den Gläubigen aufgeschlossen, dem Ungläubigen aber zugeschlossen».[18] Und das Augsburger Bekenntnis (1530) sagt in Art. XXVIII: «Nun lehren die Unseren also, daß der Gewalt der Schlussel... sei, lauts des Evangeliums, ein Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sunde zu vergeben und zu behalten und die Sakrament zu reichen und handeln».[19] In diesem Zusammenhang kommt natürlich der Frage nach dem sakramentalen oder nichtsakramentalen Charakter der Absolution große Bedeutung zu. Bekanntlich sind sich Luther und die Lutheraner über diesen Charakter nicht im klaren.[20] Die Reformierten sehen zwar in der Buße nicht ein der Taufe und dem Abendmahl ebenbürtiges Sakrament, rechnen sie aber ohne weiteres zu den «nützlichen Anordnungen Gottes»,[21] die somit für die Kirche notwendig sind. Man muß also unterscheiden zwischen der Verkündigung des Evangeliums – einer Wirkkraft, die den Zugang zum ewigen Leben öffnet oder verschließt – und den verschiedenen Formen dieser Verkündigung: Weckung des Glaubens, Aufbau der Glaubensgemeinde, Glaubensunterweisung, Segnungen, Zusage der Vergebung durch Gott an den reuigen Sünder (ob es sich nun um eine öffentliche oder private, liturgische oder disziplinäre Zusage handelt), Seelsorge sowie die «mutua consolatio fratrum», die gegenseitige Aufmunterung, worin die Gläubigen einander in der Liebe zu Gott bestärken und bei der Manifestation ihrer in der Taufe geschehenen Auferstehung unterstützen. In allen Formen seiner Verkündigung bleibt das Evangelium eine Lebensmacht,

selbst wenn diese Macht nicht immer von gleicher Intensität ist. Deshalb ist es möglich, gewisse Höhepunkte dieser Verkündigung zu bestimmen (die öffentliche Verkündigung des Evangeliums, die Segnungen, die Lossprechung von eingestandenen Sünden), nur steht zu befürchten, daß diese die «Heilsmacht des Wortes», von der L. Scheffczyk spricht,[22] in den weniger hervorragenden Momenten seiner Verkündigung disqualifizieren. Das Gotteswort muß auf allen Intensitätsebenen als solches respektiert werden, wie ja auch alle Seiten der Hl. Schrift – auch ihre scheinbar weniger bedeutsamen Seiten – kanonisches Zeugnis für das in Jesus von Nazareth inkarnierte Gotteswort sind. Wir Reformierte haben eine «Sakramentalisierung» der (gemeinsamen oder privaten disziplinären) Beicht befürchtet, denn eine solche «Sakramentalisierung» würde zwei andere legitime und wirksame Formen der Evangeliumsverkündigung beeinträchtigen: die gegenseitige Erbauung der Gläubigen im Glauben und vor allem die missionarische oder Pfarreipredigt.

Der Beichthörer

Dies führt uns zur Frage, wer die Beicht entgegennehmen solle. Im 16. Jahrhundert empfand man ein tiefes Unbehagen angesichts der damals im Abendland üblichen Praxis, wonach zur Entgegennahme des Sündenbekenntnisses und zur Erteilung der Lossprechung in der Regel fast ausschließlich der *sacerdos* – ob Bischof oder gewöhnlicher Priester – zuständig war. Man kannte sich in der Geschichte genügend aus, um zu wissen, daß die Kirche auch schon andere Praktiken, andere Formeln gekannt hatte. Man wußte: Wenn auch die Spendung der Sakramente und die Sorge für die Einhaltung der kirchlichen Disziplin von Christus den Aposteln und damit den Amtsdienern als ihren Nachfolgern[23] anvertraut worden sind, so haben doch alle Gläubigen den Auftrag, einander im Heilswerk zu unterstützen. Man ersah die Gefahren und Mißstände, die sich aus der damals üblichen Praxis ergaben, namentlich die Gefahr der «Knechtung der Seelen». Darum vertritt die Reformation diesbezüglich in erster Linie die Auffassung, daß man sich jedem getauften Bruder eröffnen kann, um in der Überzeugung bestärkt zu werden, daß die Verzeihung, die Gott in Christus gewährt, stärker ist als die Sünde, von der man geplagt wird. Gestützt auf eine Menge von Texten aus dem 16. Jahrhundert sagt D. Bonhoeffer: «Jeder christliche Bruder darf nach der Verheißung Jesu dem andern zum Beichthörer werden».[24] Diese Freiheit hängt jedoch mehr mit der gegenseitigen Erbauung als mit der eigentlichen Beicht zusammen und vielleicht auch damit, daß man nicht nur den Amtsdienern, sondern auch Charismatikern der Sündenvergebung, die Gott der Kirche geben kann, einen Platz einräumen muß – obwohl hierin die Reformation klerikaler ist als beispielsweise die ostkirchliche Überlieferung. In der Regel ist zur Entgegennahme der Beicht – sofern auf diese die Lossprechung und die Wiederaufnahme in den Frieden der Kirche folgen soll – der Pastor zuständig. Luther läßt in seinem Kleinen Katechismus den Pönitenten den Beichthörer als «Wirdiger, lieber Herr» anreden,[25] was ein pastoraler Titel ist, und wie wir sahen, weist das Zweite Helvetische Bekenntnis die Pönitenten in erster Linie an den Pastor, ohne einen «andern Bruder, der im Wort Gottes wohlgegründet ist», auszuschließen. Dies findet sich auch in einem Calvintext, der ausführlich wiedergegeben zu werden verdient: Die Weisung des Jakobus (Jak 5, 16) «überläßt es unserem freien Ermessen, dem unsere Sünde zu bekennen, der uns dazu aus der Schar der Kirche am meisten geschickt erscheint. Nun sind aber besonders die Hirten (Pastoren) hierzu als geeignet anzusehen, und deshalb werden wir vornehmlich sie zu erwählen haben. Daß sie geeigneter sind als andere, sage ich deshalb, weil sie durch die Berufung in ihren Dienst von Gott dazu ausersehen sind, daß wir durch ihren Mund dazu unterwiesen werden, die Sünde zu dämpfen und von uns zu tun, und daß wir auch durch ihren Mund aus dem Vertrauen auf die Vergebung heraus Trost empfangen sollen (Matth. 16, 19; Matth. 18, 18; Joh. 20, 23). Das Amt der gegenseitigen Ermahnung und Zurechtweisung ist zwar allen Christenmenschen aufgetragen, aber den Dienern am Wort ist es in besonderer Weise befohlen; wenn wir uns also auch alle gegenseitig trösten und in der Zuversicht auf das göttliche Erbarmen stärken sollen, so betrachten wir doch die Diener am Wort selbst als Zeugen und Bürgen der Sündenvergebung, die das Gewissen dieser Vergebung versichern sollen. So heißt es ja auch von ihnen, daß sie Sünden vergeben und die Seelen lösen...».[26] Wenn man übrigens die Formeln liest, die damals in der reformierten Kirche über die Zulassung eines Pönitenten in den Frieden der Kirche gebraucht werden, gewahrt man, daß sie nur von legitim ordinierten Pastoren gesprochen werden konnten.[27]

Die Praxis der Privatbeichte

In bezug auf die Praxis der Privatbeichte ist seit dem 16. Jahrhundert eine Kurve festzustellen, die zunächst absinkt (bei den Reformierten schneller als bei den Lutheranern), um (im 18. Jahrhundert in England unter dem Einfluß des Traktarianismus, im 20. Jahrhundert in den lutherischen Kreisen durch die Berneuchener Bewegung und in den reformierten Kreisen durch die Ausstrahlung Taizés) spektakulär wieder anzusteigen und dann in den allerletzten Jahren wieder zu sinken.

Die Privatbeichte kam aus verschiedenen Gründen in Abgang: das Verhältnis zwischen Apostolat–Amt–Gemeinde war nicht klar (vor allem bei den Lutheranern);[28] die Nachbarschaft zu «katholischen» Regionen verpflichtete dazu, die «protestantischen» Eigenarten zu akzentuieren; man versuchte (vor allem bei den Reformierten), die öffentliche disziplinarische Buße wiedereinzuführen; man ließ das eucharistische Leben verkümmern, das die einzige wirksame Gewähr dafür ist, daß die Bußpraxis – gleich welche – nicht in einen abscheulichen Pharisäismus abgleitet; und vor allem, man hat die Verpflichtung zur Buße aufgehoben – wer aber fühlt sich so zum Bekenntnis seiner Sünden gedrängt, daß er die demütigendste Art wählt?

Daß die abgesunkene Kurve der Praxis der Privatbeichte in neuerer Zeit wieder anstieg, geht nicht bloß auf eine Mode, sondern auf ein tieferes Bedürfnis zurück: man wurde sich von neuem bewußt, daß die Kirche von anderer Natur ist als die Welt und daß es zur Erfüllung der Aufgaben, die auf den Christen harren, der entsprechenden Heiligkeit bedarf; dazu kommt die eindringliche Aufforderung von seiten der christlichen Psychotherapeuten, auch in der protestantischen Kirche wieder eine Instanz zu schaffen, worin über die psychotherapeutische Technik hinaus die Männer und Frauen von heute Frieden und Verzeihung finden können.[29] Ferner ist es pastoral notwendig, Vorkehrungen zu treffen, damit die Zahl der Protestanten, die katholisch werden, um beichten zu können, abnimmt. Und wenn seit einigen Jahren die Kurve wiederum sinkt und anderseits die römisch-katholische Kirche Mühe hat, ihre Beichtpraxis aufrechtzuerhalten, so hat beides die gleichen Gründe: die Besinnung auf die kollektive Schuld und die wachsende theologische Unsicherheit über den Sinn der Sünde.

Aus dieser kurzen Bestandesaufnahme ergibt sich, daß die «protestantischen» Hemmungen gegenüber der Privatbeicht vor allem zwei Motiven entspringen: der Überzeugung, daß die Sündenvergebung nicht in ganz besonderer Weise an das «Bußsakrament» gebunden ist, wie dies im abendländischen Katholizismus zu einer festen Einrichtung geworden ist, und der Gewißheit, daß neben den ordinierten Amtsdienern andere Gläubige Gottes Vergebung gültig und wirksam verkünden können.

Wenn diese Motive von der heutigen römisch-katholischen Kirche geteilt würden, könnten wir miteinander Probleme zu lösen suchen wie z. B. die Frage nach den Zusammenhängen zwischen der Wesensdefinition des Sakraments und der Anzahl der Sakramente; die Frage, ob es richtig oder schädlich ist, eine Praxis zu kanonisieren, die – wenn auch aus gebieterischen Gründen – in einem bestimmten und somit vorübergehenden Stadium der Wanderung der Kirche übernommen worden ist; die Frage, ob es eine Befreiung oder Gefahr darstellt, in eine gemeinschaftliche Buße einzutreten und dabei doch sich zur Heiligkeit der Kirche zu bekennen; die Frage, von welchem theologischen, geschichtlichen und pastoralen Stellenwert die Verwurzelung des Sündenbekenntnisses in der Taufe und die eucharistische, apostolische und diakonale Ausrichtung der Vergebung ist, die ihm entspricht.

Diese Probleme stellen sich den einen wie den andern. Es ist somit an der Zeit, sie anzupacken und gemeinsam zu lösen.

[1] Was den Anglikanismus betrifft, so behauptet der 25. der 39 Religionsartikel, daß die Buße nicht zu den «zwei Sakramenten gehört, die im Evangelium durch Christus, unsern Herrn, angeordnet worden sind», da sie kein sichtbares Zeichen, keine Zeremonie enthält, die auf göttliche Einsetzung zurückgehen würde. Die «sakramentale» Beicht wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts vom Traktarianismus wieder zum Leben erweckt, ohne jedoch wieder obligatorisch zu werden.

[2] Vgl. Rietschel-Graff, Lehrbuch der Liturgik (Göttingen 1951) 805 ff.

[3] Vgl. z. B. seine Schrift «Von der Beichte», Weimarer Ausgabe, VIII, 49 ff.

[4] Erlanger Ausgabe, 28, 249.

[5] Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen [3]1956) 725 ff.

[6] Vgl. E. Roth, Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren (Gütersloh 1952); W. Uhsadel, Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart = Handbücherei für Gemeindearbeit 12 (Gütersloh 1961) 24 ff.

[7] Das Zweite Helvetische Bekenntnis, übertragen und herausgegeben von R. Zimmermann und W. Hildebrandt (Zürich 1936) 49.

[8] Vgl. Institutio christianae religionis III, 4, 9–13.

[9] Ebd. III, 4,14, zitiert nach der Übersetzung von Otto Weber, Unterricht in der christlichen Religion (Neukirchen-Fluyn [2]1963) 409.

[10] Vgl. 1 Clem. 60,1 ff; Didache 10,5; 14,1 usw. Vgl. hierzu H.

Karpp, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens (Zürich 1969).

[11] Institutio, zitiert nach O. Weber aaO. 409.

[12] aaO. 50.

[13] Über das gleiche Problem in römisch-katholischen Debatten vgl. F. J. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte (Wien-Freiburg-Basel 1966).

[14] Die Seelsorge (München [3]1935) 222 ff. Vgl. auch W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen (München 1950) 106.

[15] Der ungespaltene Mensch, ein Stück Pastoralpsychologie (Göttingen 1957) 87.

[16] Grundriß der praktischen Theologie (Gütersloh 1950) 332; vgl. auch E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge (Zürich 1946) 263–293; Seelsorge im Vollzug (Zürich 1958) 178 f, 208 ff.

[17] Vgl. die schöne Aussage P. Brunners: «Absolution ist eine Verdichtung des Evangeliums als Wort.» In: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde = Liturgia I (Kassel 1954) 199.

[18] (Neuchâtel [3] 1963) 81.

[19] aaO. (Anm. 5) 121.

[20] Vgl. z. B. W. Uhsadel aaO. 22 f.

[21] Zweites Helvetisches Bekenntnis aaO. 80.

[22] Von der Heilsmacht des Wortes (München 1966).

[23] Zur reformierten Auffassung über die Sukzession der Pastoren im Apostelamt vgl. mein Werk: Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI[e] siècle (Neuchâtel 1968) 23 ff, 192–212.

[24] Gemeinsames Leben (München [11]1964) 102.

[25] Im lateinischen Text heißt die Anrede: «Venerabilis domine»; der Beichthörer wird vom Pönitenten mit «Sie» angeredet, während er diesen duzt: Bekenntnisschriften aaO. (Anm. 5) 518 f.

[26] Institutio III, 4,12, zitiert nach O. Weber aaO. 407 f.

[27] Solche Absolutionsformeln finden sich in meinem Werk, Le saint ministère... 94, 161 und bei J. Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes (Gütersloh 1956) 150.

[28] Vgl. W. Uhsadel aaO. 24 ff; Rietschel-Graff aaO. 808.

[29] Vgl. W. Uhsadel, Evangelische Seelsorge (Heidelberg 1966) 177 ff.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

geboren am 29. Juli 1917 in Lausanne (Schweiz), 1941 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten von Lausanne, Basel und Neuenburg, ist Doktor der Theologie und Professor für Praktische Theologie an der Universität Neuenburg. Er veröffentlichte u. a.: Geistliches Amt und Laientum (Basel 1966).

Felix Funke

Die Veröffentlichungen aus den letzten zehn Jahren über die Beichte

Auf dem im Jahre 1965 veranstalteten Studienkongreß über Sünde, Buße und Beichte in Assisi nannte Z. Alszeghy zwei wichtige Zukunftsprospektiven: man solle nicht von Sünden im Plural sprechen, sondern von *der* Sünde in der Einzahl als einer in der personalen Mitte des Menschen getroffenen Lebensorientierung von Gott weg; sodann müsse man christliche Buße als ein Wiederaufnehmen des Sünders in die von der Liebe des Heiligen Geistes erfüllte Kirche betrachten.[1] In der gegenwärtigen Literatur zum Bußsakrament stehen diese beiden Momente tatsächlich im Vordergrund.

I. DIE PERSONALE DIMENSION DER SÜNDE

Nur kurz, gleichsam als Vorverständnis für manche der folgenden theologischen Reflexionen über die ekklesiale Struktur der Beichte, soll hier von dem ersten Aspekt die Rede sein. In ihrer Art haben die moderne Psychologie und Anthropologie den Theologen die Mittel an die Hand gegeben, sich von der magischen Sakramentsauffassung zu befreien und – unterstützt von der heutigen Exegese – zu einer Begriffsbestimmung von Sünde und Umkehr zu gelangen, die dem biblischen Sachverhalt entspricht. In einer umfassenden Studie hat H. Reiners die Bemühungen in dieser Hinsicht analysiert und ausgewertet: Jeder Mensch vollzieht eines Tages in seinem geistigen Zentrum, im Herzen als dem personalen Kern, die Grundentscheidung für oder gegen Gott (optio fundamentalis), die dann als Grundintention alle weiteren Akte durchformt. Sie ist von solch personaler Dichte, daß sie den Menschen als ganzen ergreift und normalerweise für immer gut bzw. schlecht macht, obgleich wegen der Geschichtlichkeit zeitlicher Existenz ein Wandel möglich ist. Schwere Sünde ist Grundentscheidung gegen Gott. Umkehr ist Grundentscheidung für ihn. Beide sind Angelegenheiten des Herzens. Das sittliche Leben – auch beim Sakramentenempfang – ist zutiefst von der jeweiligen Grundintention her zu beurteilen.[2] Das sollte man auch beim Bußsakrament nicht vergessen.

II. DIE EKKLESIALE DIMENSION DER BUSSE

1. Buße als Wiederaufnahme in die Kirche

Daß Sünde und Umkehr einen kirchlichen Aspekt aufweisen, hat 1922 B. Xiberta in einer These bewiesen, indem er darlegte, daß die unmittelbare Frucht des Bußsakramentes die Wiederversöhnung des Sünders mit der Kirche sei.[3] 1959 nennt C. Dumont als Verfechter dieser These gewichtige Theologen wie P. de la Taille, B. Poschmann, H. de

Lubac, M. Schmaus und K. Rahner. In scholastischer Klarheit faßt er ihre Ergebnisse zusammen: Die Wiederversöhnung mit der Kirche ist arteigene und unmittelbare Wirkung der sakramentalen Absolution und zugleich effektives Zeichen der göttlichen Vergebung, somit «res et sacramentum» des Bußsakramentes.[4] Voll begreifbar wird dieses theologische Datum erst im Licht der gleichzeitig erscheinenden ekklesiologischen Arbeiten, welche die Kirche als Ursakrament definieren, das sich in den sieben Heilszeichen selber verwirklicht und dabei seine Mittlerfunktion konkret Gestalt annehmen läßt in einem Zwischenglied, das als «res et sacramentum» einen jeweils anders- und einzigartigen Bezug zur Kirche besagt.[5] Die für das Bußsakrament gefundene Wahrheit war alt und wurde nur wiederentdeckt. Sie entspricht der Tradition und der Schrift, in denen die Einheit mit Gott verstanden wird als Einheit mit der Gemeinschaft des auserwählten Volkes bzw. der Kirche Christi. Dumont macht darauf aufmerksam, daß man die Gerichtetheit der Buße auf die Kirche nicht durch den schematischen Begriff des «res et sacramentum» juristisch verstehen und somit mißdeuten dürfe, denn die Eingliederung in die Kirche sei wie ein lebendiges Band, das mit Christus verbinde.[6] Was hier angezielt wird, hat Z. Alszeghy näherhin erläutert. Er lehnt zunächst den Ausdruck einer «Wiederversöhnung mit der Kirche» ab, weil Buße immer theozentrisch sein müsse. Sünde und Umkehr sind zutiefst eine Sache mit Gott. Die Kirche ist nur das Mittlere und Vermittelnde, nicht Endziel. Sie versöhnt im Letzten nicht mit sich, sondern mit Gott, der unter ihrer Zeichenhaftigkeit anwest. Daher bevorzugt er die Umschreibung «Rückkehr zum Frieden mit der Kirche» und argumentiert von dem Augustinischen Satz her: «Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit...». Hier erscheint die Kirche als die vom Heiligen Geist und seiner Liebe erfüllte und beseelte Gemeinschaft. Wer durch die Buße zu ihr erneut Zugang gefunden hat, ist zugleich auch im Frieden mit Gott, weil die Kirche nichts anderes ist als die in den Gläubigen sichtbare Gegenwart der ewigen Liebe des Geistes Christi.[7] In einem neueren Aufsatz konstatiert K. Rahner, daß die Kirchenkonstitution des Vatikanum II der These Xibertas endgültig Heimatrecht gewährte, indem sie lehrt, im Sakrament der Buße ereigne sich die Versöhnung des Sünders mit der Kirche. Auf diesen Sachverhalt kommt es an, der Begriff des «res et sacramentum» wird dabei zweitrangig. Rahners Arbeit stellt dann eine historische Übersicht und Rechtfertigung der so lange vergessenen Wahrheit dar.[8] Wie sehr sie inzwischen international Anerkennung fand, notiert J. Ramos-Regidor, indem er ihre Verwendung bei den meisten anerkannten Fachtheologen unserer Tage nachweist: der Friede mit der Kirche verbürgt den Frieden mit Gott.[9]

2. Die Buße und das Priestertum der Laien

Die durch dogmengeschichtliche Arbeiten, vor allem B. Poschmanns und K. Rahners, neu ins Bewußtsein gehobene Tatsache, daß die gesamte Kirche bei der Sündenvergebung in Aktion trete, hat die Theologen vor die Frage gestellt, welchen Anteil konkret das allgemeine Priestertum und das Amtspriestertum dabei haben. In einer sehr abgewogenen Arbeit versucht B. Langemeyer Antwort zu geben.[10] Ausgehend von M. Buber und F. Ebner, denen zufolge das Mitmenschliche den Menschen erst zum Menschen mache, anerkennt er jedem Christen eine heilsvermittelnde Funktion für den Mitbruder, der in Schuld geraten ist. In der Auseinandersetzung mit dem protestantischen Standpunkt, speziell E. Brunners, daß die Sündenvergebungsgewalt allen ohne Unterschied zugeteilt worden sei,[11] kommt er zu der Folgerung, daß nach augustinischem Denken die Gemeinschaft der Gläubigen als von der Liebe des Heiligen Geistes Christi beseelte Kirche tatsächlich Verzeihung der Sünden gewährt. Aber gerade weil sie in ihrer irdischen Existenz immer zwischen Sünde und Gnade ausgespannt ist, bedarf sie eines authentischen Priesteramtes, damit die wirklich von allen gegebene Schuldtilgung unfehlbar und sozusagen von Amts wegen am Sünder offenbar werde, denn wer könnte mit letzter Sicherheit von sich behaupten, den heiligen und Sünden verzeihenden Geist Christi zu besitzen? Nach B. Carra de Vaux Saint-Cyr sind die Rollen so verteilt, daß der Priester Christus als Haupt der Kirche symbolisiert und die Gläubigen das im Frieden der Kirche geeinte Volk Gottes darstellen.[12] C. Jean-Nesmy sieht im Priester das Sakrament Christi, in der Gemeinde das Sakrament der Kirche.[13] A. Turck beruft sich auf viele Schriftzitate, in denen häufig und undifferenziert von der brüderlichen Vergebung die Rede ist, und spricht den Mitchristen die Gewalt des Sündennachlasses zu. Aber erst die Wirkung des Bischofs bzw. seines Priesters *und* die Mitwirkung des Volkes aktuieren die Mittlerfunktion der gesamten Kirche.[14] Allen

diesen Theologen gemeinsam ist die Idee einer Überhöhung des allgemeinen Priestertums durch das Amtspriestertum. – Einen eigenen Ansatz bietet F. J. Heggen. Er geht von der «Gott-ist-tot-Theologie» aus, identifiziert Gottes- und Nächstenliebe und läßt Verzeihung dort geschehen, wo man sündigte: beim Mitmenschen. Die sakramentale Beichte ist nur eine liturgische Feier, in der die im Alltag erfahrene Vergebung zum Höhepunkt gelangt. Der sakramentale Kern des Bußsakramentes besteht ihm zufolge in dem «Sichtbarwerdenlassen der persönlichen Sündigkeit vor der Gemeinschaft der Gläubigen oder eventuell vor dem qualifizierten Repräsentanten dieser Gemeinschaft».[15] Diesen Begriff von Sakramentalität übernimmt auch A. Eppacher in einem sehr bedeutsamen Aufsatz über die Generalabsolution vom 8.–14. Jahrhundert. Für ihn ist die Idee der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche durch die Gleichschaltung von Pflicht- und Andachtsbeichte verdunkelt worden, denn im letzteren Falle könne man von einer eigentlichen Gewährung des kirchlichen Friedens nicht sprechen. Will man die sakramentale Devotionsbeichte retten, muß man eine Definition von Sakramentalität im Sinne Heggens suchen, die in gleicher Weise auf beide Formen zutrifft: ein reuiger Sünder – im Angesicht der Kirche.[16] Bei dieser Begriffsbestimmung des Bußsakramentes tritt aber – wenigstens theoretisch gesehen – das Amtspriestertum weitgehend in den Hintergrund, wobei aber zu bemerken ist, daß es Eppacher praktisch um eine streng sakramentale Bußfeier läßlicher Sünden mit Generalabsolution und *ohne* detailliertes Bekenntnis geht, und daß Heggen schwere öffentliche Vergehen, etwa im Sinne einer Bußdisziplin, dem Forum des amtlichen Priestertums zuweist.

3. Das Bußsakrament als liturgische Feier

Die wiederentdeckte ekklesiale Dimension der Buße offenbarte sehr bald die liturgische Verarmung der Privatbeichte. Daher begegnet man zunächst, etwa bei H. Manders und A. M. Roguet, dem Versuch, den Gemeinschaftsaspekt der Einzelbeichte im Licht der altkirchlichen Bußpraxis neu zu Bewußtsein zu bringen.[17] Gleichzeitig damit wird bereits die nicht-sakramentale Bußfeier als Liturgie der Gemeinde propagiert. Aus pastoralen Erwägungen heraus hatte man sie schon 1947/48 in einer belgischen Arbeiterpfarrei eingeübt. Von dort aus eroberte sie sich zunächst die angrenzenden Länder, dann die gesamte Christenheit.[18] 1963 erscheint ein Sammelband unter dem bezeichnenden Titel «Das Bußsakrament ist eine Feier» mit Artikeln von Th. Maertens, E. Marcus und R. Blomme, die den liturgischen Aspekt der Beichte vorrangig behandeln und die Bußfeier näherhin rechtfertigen.[19] Nach und nach wird die Lehre über das Bußsakrament befruchtet durch die Gedanken, die E. H. Schillebeeckx für die Sakramente im allgemeinen aufzeigte: daß die Beichte ein Kultakt sei und somit ein auf- und niedersteigendes Element beinhalte, das Lob Gottes der Gemeinde und das daraufhin geschenkte Heil.[20] Vom lateinischen *confiteri* her erhält die Beichte die Bedeutung von Bekenntnis und Lobpreis in einem; der Büßer preist Gott als den Gerechten, der Rechenschaft einfordert, und als den Barmherzigen, der vergibt.[21] In einer sehr eingehenden Untersuchung der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum findet W. Lentzen-Deis denselben Doppelaspekt. Das Bußgericht ereignet sich als Bekenntnisvollzug in zwei Phasen: die Exomologese am Aschermittwoch und jene am Gründonnerstag bedeuten jeweils Annahme des Gerichtes und der Vergebung. Sie sind Lobpreis des zugleich gerechten und barmherzigen Gottes.[22] Weil Beichten aber ein liturgisch-betendes Geschehen ist, stellt es sich auch als gemeinschaftsbezogenes Ereignis dar. Die Gemeinde tritt zusammen mit dem Priester fürbittend für die Büßer ein, wie es die ersten Jahrhunderte ergreifend praktizierten.[23] Die reale Fürbitte der Gemeinde kommt auch heute noch in der Privatbeichte bei den Gebeten *Misereatur* und *Indulgentiam* zum Ausdruck[24] und nimmt in den Bußfeiern einen breiten Raum ein. E. Lipinski zufolge waren schon die Bußzeremonien des alten Israel wesentlich eine Fürbitt-Liturgie.[25] Das absolut gesprochene *Ego te absolvo* gibt es erst seit dem Mittelalter. J. Ysebaert ist der Überzeugung, daß der eigentliche Versöhnungsritus der ersten Christen sich bereits im Neuen Testament findet. (1 Tim 5, 22) und in der bischöflichen Handauflegung bestand, die als autoritative Fürbitte verstanden wurde.[26] In der Ostkirche hat sich die deprekative Absolutionsformel bis heute erhalten.[27] So ist es auch nicht verwunderlich, daß die 1968 von der Liturgiekommission in Rom ausgearbeiteten Vorschläge für die Lossprechung alle drei deprekativ sind, und daß als äußeres Zeichen der Versöhnung die Handauflegung des Priesters angeraten wird.[28]

4. Die sakramentale Bußfeier

Wer ehrlich daran glaubt, daß das Bußsakrament eine liturgische Feier ist, bei der die ganze Ge-

meinschaft der Kirche mit ins Spiel gebracht wird, der möchte auch konsequent wünschen, daß die gemeinsame Bußfeier bis zur vollen Sakramentalität vordringe. Wenn man im Lichte der so bedeutungsvoll erscheinenden Mitmenschlichkeit, der Identifikation von Gottes- und Nächstenliebe, der Aufwertung des Laienpriestertums und seiner aktiven Teilnahme an der Liturgie und im Blick auf den protestantischen Standpunkt den Sachverhalt erwägt, könnte man die Sakramentalität der Buße mit F. J. Heggen, H. B. Meyer und A. Eppacher auf die Formel reduzieren: der reuige Sünder – im Angesichte der Kirche, und dabei die Schlußfolgerung ziehen, wie es Heggen tut, daß die sakramentale Bußfeier sich vollziehen kann auch ohne amtliches Dazwischentreten des Priesters.[29] Andere verfolgen dasselbe Anliegen und bleiben im mehr traditionellen Rahmen. Sie verlangen zur Sakramentalität die priesterliche Absolution, postulieren aber für die leichteren Sünden kein detailliertes Bekenntnis mehr. L. Ligier rechtfertigt eine solche Praxis durch den Hinweis auf die Ostkirche, die in Offizium und Eucharistiefeier liturgisch-gemeinschaftliche Bußzeremonien kennt, die mit einer häufig sakramental verstandenen Generalabsolution schließen.[30] A. Eppacher macht auf die auch im Abendland als sakramental angesehenen Generalabsolutionen des Mittelalters aufmerksam und betrachtet sie als eine ebenso heute mögliche Form der Beichte.[31] Dazu kannte und kennt die Kirche Notsituationen, in denen leichte wie schwere Sünden ohne Einzelbekenntnis sakramental vergeben werden.[32] Hinzu kommen jene Erwägungen, daß die Beichte – auch als Gericht – vorrangig ein Glaubensakt sei, eine personale Begegnung des Sünders mit dem barmherzig sich erweisenden Gott, wobei es weniger auf ein vollständiges Bekenntnis als vielmehr – zumal für die läßlichen Verfehlungen – auf die gläubig-vertrauende Hinwendung zu Gott ankomme.[33] Nach der Meinung vieler Theologen ist mit der von ihnen vertretenen sakramentalen Bußfeier den meisten der praktizierenden Gläubigen schon geholfen, weil sie sich nur in seltenen Fällen einer wirklich schweren Sünde als Abbruch der Lebensorientierung auf Gott hin schuldig machen.[34] Die römische Liturgiekommission geht sogar so weit, daß sie die Bußfeier einfachhin für alle Fehler, auch für die Todsünden, als sakramental vorschlägt. Letztere müssen wohl noch später in einer Privatbeichte angeklagt werden; aber ein Zeitpunkt, etwa vor Empfang der Kommunion, wird nicht mehr postuliert.[35]

5. Buße und Beichtgespräch

Die sakramentale Bußfeier bedeutet für die Krise der Beichte nicht unbedingt auch Überwindung der Misere. Einerseits befürchten manche, daß die gemeinsame Feier selbst die eigentliche Pflichtbeichte verunmögliche, weil man sich damit dann als schweren Sünder diffamiere.[36] Anderseits beinhaltet die Andachtsbeichte mit der persönlichen Leitung so viele Positiva, daß deren Abschaffung für die Kirche eine unverantwortliche Tat wäre.[37] Gerade unsere moderne Zeit mit ihren für das sittliche Leben der Gläubigen oft so delikaten Fragen bedarf des klärenden und aufmunternden Gesprächs. Eine 1967 in Frankreich erfolgte Umfrage bezüglich der Beichte hat ergeben, daß viele Christen das Beichtgespräch aus psychologischen Rücksichten schätzen und eine Führung suchen, die sie nicht als im Widerspruch mit dem Sakrament stehend empfinden.[38] Der heute auf allen Gebieten so ins Gespräch gekommene Mensch schätzt auch heute noch oder schon wieder die Privatbeichte, in der er nicht – wie das manchmal in Bußfeiern geschieht – mit Worten überschüttet wird und anonym bleibt, sondern selber zu Worte kommt.[39] Z. Alszeghy hat eine eigene, vielleicht für die Entwicklung der Beichte sehr fruchtbare Begründung für das Beichtgespräch. Von der Voraussetzung ausgehend, daß künftig einmal die Lossprechung allgemein vor dem Bekenntnis erteilt würde, erscheint ihm die bloße Verpflichtung zur nachherigen Anklage zu formal und juristisch. Wie in der alten Kirche das Bekenntnis gefordert war, um ein adäquates Bußwerk aufzuerlegen, im Mittelalter, um wahrhaft richterlich lossprechen zu können, so hätte man heute die Möglichkeit, die Selbstanklage mit dem Hinweis auf die Direktion zu motivieren, die im sich austauschenden Gespräch zwischen Priester und Pönitenten den letzteren zur vollen Frucht der Sündentilgung führte.[40]

6. Die Buße im Kosmos der Sakramente

Innerhalb der sieben Sakramente hat die Buße zwar eine eigene Funktion. Aber die sakramentale Welt ist doch auch wieder ein Ganzes. Die Vergebung der Sünden ist nicht nur Werk der Beichte. Grundsätzlich ist die Taufe *das* Sakrament der Umkehr. So wird die Buße verstanden als Reaktivierung des Taufcharakters, der von sich aus stets auf Begnadigung ausgerichtet ist und durch die schwere Sünde in dieser Dynamik behindert wird.[41] Als letzte irdische Vollendung der Buße betrach-

tet man die Krankensalbung.[42] Und schließlich rückt heute die Eucharistie wieder näher zur Beichte. Nach L. Ligier hat die orientalische Kirche bis zum Aufkommen der Privatbeichte nur die drei altchristlichen *crimina* durch eine eigene Bußdisziplin geahndet. Die anderen Sünden, auch manche der für uns heute schwer erscheinenden, wurden in der Eucharistiefeier vergeben, die ihm zufolge zwei Sakramente zu *einer* liturgischen Feier zusammenfügte.[43] Für das Morgen- wie das Abendland bezeugt D. A. Tanghe ganz allgemein einen lebendigen Glauben an die sündentilgende Kraft der Eucharistie.[44] Für J. M. R. Tillard bedeuten Eucharistie und Buße ein einziges Mysterium der göttlichen Verzeihung, wobei die Eucharistie sogar das Zentrale ist. Man darf bei dem letzteren Sakrament nicht trennen zwischen Opfer und Kommunion: unter den gleichen Zeichen vollzieht sich beides. Die Heilsmächtigkeit und -gegenwart des Todes und der Auferstehung Christi sind nirgendwo so dicht wie hier. Das Abendmahl ist die Vorwegnahme des Opfers. Trient hat das noch gewußt, indem das Konzil bei Behandlung des Meßopfers betont, es tilge «Vergehen und Sünden, mögen sie noch so schwer sein» (vgl. DS 1743, NR 514). Wahrscheinlich wollten die Väter damit sagen, wer in rechter Absicht an der Eucharistie teilnehme, erhalte die Gnade der Bekehrung und die Fähigkeit zum Kommunionsopfer, aber auch die innere Disposition zu einer nachherigen Beichte, gleichsam das Votum zum Empfang des Bußsakramentes, das der Sünder angehe nicht aus Zwang, sondern weil die Liebe ihn treibe. Die Pflicht, vor der Kommunion zu beichten, wird dementsprechend als rein kirchliches Gesetz interpretiert und kann aus dem Pauluszitat (1 Kor 11,27) nicht deduziert werden. Innerhalb des gesamten Vergebungsprozesses legt die hl. Messe den Akzent auf Gott, der sich in Christus alle Menschen versöhnt, bei der Buße liegt der Nachdruck auf der Entscheidung des Sünders, in Christus zum Vater zurückzukehren.[45] A. Nocent wünscht daher, daß – abgesehen von schweren öffentlichen Sünden – das Kirchengesetz der Beichte vor der Kommunion überhaupt aufgehoben würde. Er schlägt vor, den Bußritus des neuen «Ordo Missae» oder eventuell noch sinnvoller die wiedereinzuführende «Allgemeine Schuld» nach dem Wortgottesdienst, der Predigt und dem Credo zu einer sakramentalen Schuldvergebung zu deklarieren, damit die Schwachheitssünden, deren Last wohl die meisten der Teilnehmer an der Eucharistie drückt, sie nicht mehr länger am Kommunionempfang hindern, der so wesentlich zur Messe gehört und nicht selten mehr Kraft gegen die Sünde verleihen könnte, als eine zu häufige, vom Gesetz vorgeschriebene Beichterei. Ähnlich wie bei Tillard ist auch für ihn hier ein *votum sacramenti Paenitentiae* mitgegeben, das von Zeit zu Zeit eingelöst werden soll.[46]

7. *Verschiedene Formen christlicher Buße*

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß christlich-kirchliche Buße sich nicht in sakramentalen Formen erschöpft. Gerade die gegenwärtige Skepsis vor dem Sakramentalen sollte uns dahin führen, die heilsmächtige Buße in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zum Ausdruck zu bringen. W. Kasper, B. Dreher und F. Funke zeigen von der Verkündigung und Wirksamkeit des Wortes Gottes über die Laienbeichte, das Gute, das jemand tut, und das Leid, das jemand trägt, bis hin zur Bußandacht eine reichhaltige Skala von nicht-sakramentalen Entsündigungsmöglichkeiten auf.[47] Und auch die sakramentale Form kann noch gestuft betrachtet werden. Wie die schwere Sünde von verschiedener Dichte ist, könnte man mit J. H. Nicolas in der Pflichtbeichte die «Beichte der Umkehr» unterscheiden von einer «Wiederauferstehungsbeichte». Im ersten Falle handelte es sich um einen Sünder, der aus langer Gottesferne zu einem neuen positiven Lebenswandel zurückkehrt; im zweiten Fall um jemand, der nur momentan die bewußte Orientierung auf Gott hin unterbrach.[48] Die Andachtsbeichte könnte schon rein äußerlich in einer doppelten Liturgie sich gestalten: in der bisher geübten privaten Form und in der sakramentalen Bußfeier. Damit würde das Bußsakrament in einer einzigartigen Weise dem Ganzheitscharakter menschlicher Existenz gerecht und könnte dem Christen als dem Einsamen und Gemeinsamen die verzeihende Huld Gottes zusprechen.[49] So scheint die Zukunft des Bußsakramentes nicht in der Abschaffung der Privatbeichte zu liegen, sondern eher in einer größeren Differenzierung christlicher und kirchlicher Buße.[50]

[1] Z. Alszeghy, La confessione nella pietà cristiana: Credo nella remissione dei peccati (Assisi 1966) 77–90, bes. 88–90.

[2] H. Reiners, Grundintention und sittliches Tun (Freiburg-Basel-Wien 1966). Vgl. P. Anciaux, Das Sakrament der Buße (Mainz 1961); R. Blomme, Widerspruch in Freiheit (Limburg 1965); P. Schoonenberg, Theologie der Sünde (Einsiedeln 1966); L. Monden, Sünde, Freiheit und Gewissen (Salzburg 1968).

[3] B. Xiberta, Clavis Ecclesiae (Rom 1922).

[4] C. Dumont, La réconciliation avec l'église et la nécessité de l'aveu sacramentel: Nouv. Rev. Théol. 81 (1959) 577–597, bes. 578–587.

[5] Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt/M. ²1955); K. Rahner, Kirche und Sakrament (Freiburg/Br. 1960); E. H. Schillebeeckx, Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

[6] aaO. 585/6.

[7] Z. Alszeghy, Carità ecclesiale nella penitenza cristiana: Greg. 44 (1963) 5-31.

[8] K. Rahner, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 447–471.

[9] J. Ramos-Regidor, Il sacramento della Penitenza, evento salvifico ecclesiale: La Penitenza = Quaderni di Rivista Liturgica 9, Elle di ci (Torino-Leumann ²1969) 90–141, bes. 110–114.

[10] B. Langemeyer, Sündenvergebung und Brüderlichkeit: Catholica 18 (1964) 290–314.

[11] Als Arbeiten protestantischer Haltung zum Bußsakrament siehe L. Klein, Evangelisch-lutherische Beichte (Paderborn 1961); R. Ce. Gerest, Renouveau de la confession privée et pensée des Réformateurs: Lumière et Vie 13 (1964) no 70, 122–136; B. Lohse, Die Privatbeichte bei Luther: Kerygma und Dogma 14 (1968) 207–228.

[12] B. Carra de Vaux Saint-Cyr, Le mystère de la Pénitence: Réconciliation avec Dieu, réconciliation avec l'Église: La Maison-Dieu 23 (1967) no 90, 132–154, bes. 146–149.

[13] C. Jean-Nesmy, L'Éducation du comportement spirituel du pénitent: La Maison-Dieu 23 (1967) no 90, 189–208, bes. 197/8.

[14] A. Turck, L'Église comme peuple de Dieu et le sacrement de pénitence: Paroisse et Liturgie 48 (1966) 255–259.

[15] F. J. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte (Wien-Freiburg-Basel ²1967) 75.

[16] A. Eppacher, Die Generalabsolution: Zeitschr. f. Kath. Theol. 90 (1968) 296–308, 385–421, bes. 416 ff. Eppacher zitiert in seinem Sinne H. B. Meyer, Beichte und (oder) Seelenführung: Orientierung 11 (1965) 133–138, bes. 136.

[17] H. Manders, Het Latijnse Biechtritueel: Tijdschrift voor Liturgie 44 (1960) 279–301; A. M. Roguet, Liturgische Zielzorg rond het Boetesacrament: ebd. 314–322.

[18] Zu den Feiern, ihrer Genese und ihren Experimenten vgl. R. Meurice, Les célébrations de la pénitence: La Maison-Dieu 14 (1958) no 56, 76–95; Th. Maertens, Analyse liturgique du sacrement de pénitence: La Pénitence est une Célébration = Paroisse et Liturgie 58 (Bruges 1963) 11–39, bes. 32; H. Blasche, Andachtsbeichte oder öffentlicher Bußgottesdienst: Der Seelsorger 36 (1966) 269–273; F. Sottocornola-L. della Torre, La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana (Brescia 1966) bes. 7–23; A. M. Roguet, Les célébrations communautaires de la Pénitence: La Vie Spirituelle 49 (1967) 188–202; M. Coloni, Apprendre à célébrer la pénitence: La Maison-Dieu 23 (1967) no 90, 223–235.

[19] La Pénitence est une Célébration = Paroisse et Liturgie 58 (Bruges 1963).

[20] Vgl. E. H. Schillebeeckx aaO.

[21] Siehe P. Anciaux-R. Blomme, Beichten heute (Mainz 1964) 29 f, 39; P. Jacquemont, Des laies redécouvrent le sacrement du pardon: La Vie Spirituelle 49 (1967) 525–531, bes. 528; A. M. Roguet, Les célébrations communautaires aaO. 191; J. Leclerco, La confession, louange de Dieu: La Vie Spirituelle 50 (1968) 253–265.

[22] W. Lentzen-Deis, Buße als Bekenntnisvollzug (Freiburg/Br. 1969).

[23] Vgl. E. Marcus, La pénitence publique: La Pénitence est une Célébration aaO. 43–57, bes. 53–56.

[24] Siehe etwa P. Anciaux-R. Blomme aaO. 46 f; F. Funke, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung (Mainz 1969) 100–104.

[25] E. Lipinski, La liturgie pénitentielle dans la Bible: Lectio Divina 52 (Paris 1969) bes. 115/6.

[26] J. Yesebaert, L'imposition des mains, rite de réconciliation: La Maison-Dieu 23 (1967) no 90, 93–102.

[27] L. Ligier, Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale: Nouv. Rev. Théol. 89 (1967) 940–967, bes. 949–951 (vgl. denselben Artikel in ital. Sprache, Il sacramento della Penitenza secondo la tradizione orientale: La Penitenza, Quaderni di Rivista Liturgica 9, aaO. 145–175, bes. 155–158); für die Beichte in der Ostkirche vgl. ferner L. Ligier, Pénitence et Eucharistie en Orient: Orientalia Christiana Periodica 29 (1963) 5–78; ders., Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient: La Maison-Dieu 23 (1967) no 90, 155–188; Ph. de Regis, Confession et direction dans l'Église orientale: Lumière et Vie 13 (1964) no 70, 105–121; K. H. Dalmais, Le sacrement de Pénitence chez les Orientaux: La Maison-Dieu 14 (1958) no 56, 22–29.

[28] Vgl. E. Siedlecki, Renewing the Sacraments: Chicago Studies, vol. 8, number 1 (Spring 1969) 3–7, bes. 4.

[29] F. J. Heggen aaO. 75/6.

[30] Siehe L. Ligier, Dimension personnelle aaO. 164–186; ders., Le sacrement de pénitence aaO. 961–963 (in der ital. Übersetzung aaO. 169–171).

[31] A. Eppacher aaO. 297–307.

[32] Vgl. F. Funke, Zur Sakramentalität der Bußfeiern: Diakonia 4 (1969) 275–285, bes. 281.

[33] Siehe L. Monden aaO. 56.

[34] Vgl. F. Funke, Zur Sakramentalität aaO. 278/9 .

[35] Vgl. E. Siedlecki aaO. 6.

[36] Siehe etwa L. Bertsch, Buße und Beichte im Leben der Gemeinde: L. Bertsch (Hrsg.), Buße und Beichte (Frankfurt/M. 1967) 89–107, bes. 106.

[37] In diesem Sinne argumentieren G. Muschalek, Beichte und geistliche Führung: Orientierung 29 (1965) 161–164; J. Meyer-Schene, Die pastorale Bedeutung der häufigen Beichte: Anzeiger f.d. Kath. Geistlichkeit 76 (1967) 92–102; Über die gemeinschaftlichen Bußfeiern: Liturg. Jahrbuch 17 (1967) 249/50, wo davon berichtet wird, wie die französische Liturgiekommission dafür Sorge tragen will, daß bei der Erneuerung des Bußsakramentes keine der Möglichkeiten entzogen werden dürfe, privat zu beichten; A. M. Roguet, La confession des péchés véniels: La Maison-Dieu 23 (1967) no 90, 209–222; B. Dreher, Sakramentale Bußformen: Leb. Seels. 19 (1968) 31–36; F. Funke, Christliche Existenz aaO.

[38] Vgl. C. Jean-Nesmy, Les chrétiens parlent de la confession: La Vie Spirituelle 50 (1968) 375–500, bes. 388/9 und 464.

[39] Vgl. R. Hostie, Das Gespräch in der Seelsorge (Salzburg 1965); Leb. Seels. 20 (1969), dessen Heft 3 ganz unter dem Thema steht: «Das seelsorgerliche Gespräch», 97–140.

[40] Z. Alszeghy, Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria: Greg. 48 (1967) 577–587, bes. 586.

[41] Vgl. E. H. Schillebeeckx, Het sacrament van den biecht: Tijdschrift voor Geestlijk Leven 8 (1952) 219–242, bes. 232–242; F. Funke, Christliche Existenz aaO. 80–81.

[42] Siehe S. Zenker, Vollendung der Buße. Gedanken zur Liturgie der Krankenölung: Anima 14 (1959) 373–377.

[43] L. Ligier, Pénitence et Eucharistie aaO. 65, 67 f, 71, 78; ders., Dimension personnelle aaO. 170–175; ders., Le sacrement de pénitence aaO. 958–960, 961–963 (in der ital. Version aaO. 165–167, 169–171).

[44] D. A. Tanghe, L'Eucharistie pour la rémission des péchés: Irénikon 34 (1961) 165–181.

[45] J. M. R. Tillard, Pénitence et eucharistie: La Maison-Dieu 23 (1967) no 90, 103–131; ders., L'Eucharistie, purification de l'Église pérégrinante: Nouv. Rev. Théol. 84 (1962) 449–474.

[46] A. Nocent, L'acte pénitentiel du nouvel «Ordo Missae»: Sacrement ou sacramentel?: Nouv. Rev. Théol. 101 (1969) 956–976, bes. 971; vgl. ders., Problemi contemporanei sul sacramento della Penitenza: La Penitenza (Quaderni di Rivista Liturgica 9) aaO. 9–24, bes. 15–22.

[47] W. Kasper, Beichte außerhalb des Beichtstuhls?: Concilium 3 (1967) 282–286; ders., Wesen und Formen der Buße: Katechetische Blätter 92 (1967) 737–753, bes. 746–748; B. Dreher aaO., bes. 35/6; F. Funke, Christliche Existenz aaO. 189–193.

[48] J. H. Nicolas, Tes péchés sont remis: La Vie Spirituelle 49 (1967) 501–524, bes. 510–512 und 516–521.

[49] Vgl. F. Funke, Christliche Existenz aaO. 34/5 und 116.

[50] Siehe H. Vorgrimler, Das Bußsakrament – iuris divini?: Diakonia 4 (1969) 257–266, bes. 266.

FELIX FUNKE

geboren am 14. Juli 1932 in Velen (BRD), Mitglied der Picpusgesellschaft, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie und Lektor für Theologie am Collegium Damianeum von Simpelveld (Niederlande). Er veröffentlichte u. a.: Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung (Mainz 1969).

Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Frans Heggen

Bußfeiern

1. Übersicht über das Aufkommen der Bußfeiern

Kurz vor dem zweiten Weltkrieg veröffentlichte Henri de Lubac sein Buch «Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme».[1] Darin schreibt er: «Die Wirksamkeit des Bußsakramentes läßt sich ähnlich wie die der Taufe erklären. Nicht minder deutlich ist auch hier der Zusammenhang zwischen der sakramentalen Vergebung und der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft, von der sich der Sünder durch seine Schuld abgesondert hatte. Nicht bloß faktisch sind hier disziplinare Einrichtung und Werkzeug der inneren Reinigung miteinander verbunden, sie sind es, wie man wohl sagen muß, durch die Natur der Sache. Die Disziplin der Urkirche brachte diese natürliche Verbindung eindringlicher zum Ausdruck. Der ganze Vorgang der öffentlichen Buße und Absolution zeigte deutlich, daß die Wiederversöhnung des Sünders zunächst eine solche mit der Kirche ist, und daß diese das wirksame Zeichen der Wiederversöhnung mit Gott darstellt».[2]

In der pastoralen Praxis der Privatbeichte führte die ekklesiologische Dimension jedoch ein sehr reduziertes Dasein. Angeregt von einer Reihe historisch-theologischer Veröffentlichungen,[3] suchen Seelsorger nach neuen Möglichkeiten. Sie empfinden deutlich ihr Unvermögen, bei großem Zulauf von Beichtwilligen jedem persönlich zu begegnen. Sie stellen fest, daß viele Christen gar nicht oder kaum zu einem persönlichen Bekenntnis imstande sind; daß sie vielmehr in der Aufzählung einiger oft stereotyper Punkte steckenbleiben. In dieser Welt des Unbehagens und des Wunsches nach gemeinschaftsgemäßen Formen entstehen im französischen Sprachgebiet schon kurz nach 1950 «Gemeinschaftsfeiern der Beichte».[4] Sie sind gedacht als Vorbereitungen auf die eigentliche Beichte, die selbst im festgelegten Ritual beibehalten wird. Ausdrücklich wird gesagt, «daß keine Rede sein kann von einer sakramentalen Absolution, die mehreren Personen gleichzeitig gegeben wird, abgesehen von einzelnen Fällen, die im Recht vorgesehen sind».[5] Unter Benutzung von Texten, die z. T. schon vorliegenden liturgischen Büchern entnommen wurden, versucht man eine echte moralische Bildung zu vermitteln, die Individualismus und Infantilismus durchbricht. Der Gemeinschaftscharakter der menschlichen Sünde wird betont. Die rechte Beschaffenheit und persönliche Ausrichtung der Bekehrung werden deutlich akzentuiert. Auf den Studientagen von Vanves (1958) werden brauchbare Erfahrungen vorgetragen. Unter der Bedingung, daß eine gute Vorbereitung vorausgeht, werden die Christen zu einer liturgischen Feier zusammengerufen, die zu einer persönlichen Vertiefung von Metanoia und Bekenntnis führen und den kirchlichen Aspekt der Buße bewußter machen soll. Auch scheint es so möglich, große Gruppen aufzunehmen, wenn viele Menschen zur Beichte kommen: «Man schätzt, daß nach diesen gemeinsamen Vorbereitungen zwei- bis dreimal soviele Personen von derselben Zahl von Priestern im Beichtstuhl empfangen werden können als sonst».[6]

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine weitere Entwicklung gefördert. Die Konstitution über die heilige Liturgie tritt in Nr. 27 für die gemeinschaftliche Feier ein, die anregend auf das persönliche Beteiligtsein einwirken soll: «Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist. Das gilt vor allem für die Feier der Messe – wobei bestehen bleibt, daß die Messe in jedem Fall öffentlichen und sozialen Charakter hat – und für die Spendung der Sakramente.»[7] Über das Sakrament der Buße sagt das Konzil: «Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlich ausdrücken.»[8] Dabei hat das Konzil vor allem an den Gemeinschaftscharakter und die kirchliche Dimension gedacht.

Die vor allem pastoraltheologisch ausgerichtete Besinnung auf das Sakrament ging weiter. Dabei fällt auf, daß sich bei der liturgischen Bewegung die Aufmerksamkeit vor allem auf die Feier der Eucharistie richtet, auf die Karwoche, den Sonntag und das Fasten. Die Buße bleibt fast außerhalb der Aufmerksamkeit der Liturgiker. Anscheinend ist der Unterschied zwischen der alten Praxis der kanonischen Buße und der modernen Privatbeichte so groß, daß man kaum Möglichkeiten

für eine zeitgemäße Formgebung sieht, die bei der Praxis der alten Kirche anzuknüpfen versucht. Hier rächt sich die Tatsache, daß die Liturgiewissenschaft sich bis vor kurzem «praktisch ausschließlich mit früheren, oft verschwundenen Liturgien beschäftigte oder mit der offiziellen, von der Kirche in ihren liturgischen Büchern festgelegten Liturgie».[9] Persönlich haben wir den Eindruck, daß die Liturgiewissenschaft bis heute recht wenig zu einer Kurserneuerung oder einer Neuschöpfung zeitgemäßer Bußriten beigetragen hat.

Im Jahre 1964 hat der Bischof von Roermond für seine Diözese Richtlinien zur Kinderbeichte erlassen. Diese Richtlinien haben in Inland und Ausland große Beachtung gefunden, weil sie neue Wege zeigen und eine Phase in der Neubesinnung markieren. Die Einführung beginnt (wahrscheinlich ohne daß man sich dessen bewußt wird) in der Familie, beim alltäglichen Umgang vor allem von Vater und Mutter mit dem Kind. Die Einführung geht weiter in Geschichten, die dem Kind erzählt werden: von der Güte und Sorge, die Gott den Menschen in Jesus Christus (und in allen, die nach seinem Vorbild leben) erweist. Bewußter und ausdrücklicher wird die Vorbereitung in die Hand genommen, wenn mit den Kindern gemeinsam und thematisch von Gut und Böse der Menschen und von der ganzen Schöpfung gesprochen, gebetet und gesungen wird. Diese Katechesen wollen vorsichtig die verschiedenen Erfahrungen von Ungebrochenheit und Gebrochenheit, von Schuld und Vergebung darstellen. So kann allmählich ein Klima geschaffen werden, in dem das Kind dem himmlischen Vater (den es stets von neuem hinter Vater, Mutter oder Lehrer entdeckt) in einer persönlichen und kindgemäßen Formulierung dankt und um Vergebung bittet. Dem Sakrament der Buße selbst naht das Kind in einer gemeinschaftlichen Feier. So wird die Linie der allmählichen Annäherung weitergezogen; das Kind braucht auch hier noch nicht viel «selbst» oder «allein» zu tun. Der Weg zum Sakrament wird vollendet, wenn neben die gemeinsame Feier auch die Privatbeichte tritt.[10]

Der Grundsatz der stufenweisen Hinführung zum Sakrament wurde schon bald von vielen aufgenommen. Er knüpfte bei einer Praxis an, die offensichtlich vor allem katechetische Vorteile bot. In Belgien traten Anciaux und Bulekens, in Deutschland Halbfas, Tilmann, Bertsch und Betz als erste für eine stufenweise Hinführung ein.[11]

In den Veröffentlichungen der letzten Jahre über die Buße lassen sich zwei Strömungen feststellen. Die eine Gruppe will die Privatbeichte in eine gemeinschaftliche Feier integrieren. Damit hofft man, die sozialen Aspekte von Sünde und Versöhnung und die ekklesiale Dimension stärker betonen zu können. Einer Vertiefung der Gewissenseinsicht kann mehr Beachtung geschenkt werden. Bekenntnis und Absolution finden auf übliche Weise statt, mit der Maßgabe, daß der persönliche Kontakt zwischen Beichtendem und Priester auf kürzeste Zeit beschränkt wird. Der Priester tritt mehr als Sakramentenspender der Kirche auf und weniger als geistlicher Führer; er nimmt das kurze Bekenntnis entgegen und spricht die Versöhnung der Kirche aus. Weil dieser individuelle Gang zum Beichtstuhl im Rahmen der gemeinschaftlichen Feier stattfindet, soll er schnell vor sich gehen. Diese *Beicht*feier ist in Übereinstimmung mit den Bestimmungen des Konzils von Trient, daß man die begangenen Todsünden genau bekennen soll.[12]

Die zweite Gruppe tritt aus praktischen Gründen und mit inhaltlichen Überlegungen für die Unterscheidung von zwei Grundformen ein, nämlich die gemeinschaftliche Bußfeier *und* die Privatbeichte. Persönlich unterstützen wir *diesen* Standpunkt. Wie wir an anderer Stelle ausführlich dargelegt haben,[13] bezweifeln wir ganz entschieden, daß bei größeren Gruppen eine sinnvolle Integration der Privatbeichte in die Bußfeier möglich ist, wie sie von der ersten Richtung vertreten wird. Die Gefahr der Hast ist unvermeidlich. Das Bekenntnis entartet zur allgemeinen Formel, so daß von wirklicher Aussprache keine Rede mehr sein kann. Für eine persönliche Hinwendung zum Beichtenden und ein echtes Annehmen seines Bekenntnisses fehlt die Zeit. Es mutet denn auch einigermaßen seltsam an, wenn Coloni trotzdem von einem Dialog spricht, «der privat, geheim und interpersönlich ist»,[14] während er kurz darauf sagt, die Wahl des Beichtvaters, des Ortes, wo sich das Ganze abspielt, und in gewissem Sinn auch die Gewissenserforschung sei in der Beichtfeier dem Christen «abgenommen».[15] Von einer echten Argumentation zugunsten der Integrierung der Privatbeichte in die gemeinschaftliche Bußfeier ist kaum die Rede. Man bekommt eher den Eindruck, daß die Unterscheidung von zwei Grundformen einfach nicht gesehen oder aufgrund bestehender Entscheidungen nicht für möglich gehalten wird.

Der sakramentale Kern der Buße liegt in dem offenen Bekenntnis der persönlichen Sündhaftigkeit vor der Gemeinschaft oder vor dem dazu

qualifizierten Vertreter der Gemeinschaft. Die kirchliche Lehrautorität kann zur ausdrücklichen Anweisung der gemeinschaftlichen Bußfeier in strengem Sinn übergehen. In einem Schreiben vom 16. März 1965 hat der niederländische Episkopat das Aufkommen der Bußfeier positiv gewürdigt. Gerade hier kann die gesellschaftliche Dimension von Sünde und Buße sichtbar werden. Hier ist die Kirche von neuem der Platz schlechthin, wo Schuld bekannt wird[16] und die Gnadenverkündigung gemeinsam angenommen wird. *Daneben* behält die Privatbeichte ihren Wert voll und ganz bei und kann sie, mehr als das früher meistens der Fall war, zu einer sehr persönlichen Selbstaussprache und Christuszueignung ausreifen. Alszeghy hat aufgrund einer u. E. stark kasuistischen und juristischen Interpretation der betreffenden Canones von Trient Bedenken gegen eine mögliche Anerkennung der Bußfeier als sakramentale Sündenvergebung, auch von sogenannten «Todsünden», geäußert.[17] Zu unserem Bedauern können wir hier auf eine Stellungnahme nicht ausführlich eingehen. Funke kommt, schon aufgrund von Material historischer Untersuchungen, zu einer klaren Relativierung der Aussagen von Alszeghy.[18] Anciaux stellt sehr betont fest: «Die konkrete Form des priesterlichen Dienstes bestimmt also nicht aus sich selbst die sakramentale Bedeutung und Tragweite des Ritus. Von theologischer Seite her gibt es heute kein einziges Bedenken gegen die Anerkennung dieser Bußfeier als Ausdruck der sakramentalen Bekehrung und Versöhnung, vorausgesetzt, daß bei der Bekehrung und zur Versöhnung im Fall schwerer Sünden oder öffentlicher Mißstände eine passende Begleitung gefunden wird».[19]

2. *Einige Bußfeier-Modelle*

A. Passion/Ostern. Bußfeier mit Kindern[20]

Damit die Bedeutung dieser Feier gut herauskommt, muß vorher mit den Kindern im Unterricht über die Elemente gesprochen werden, die darin verwandt worden sind: Finsternis/Licht, Passion/Ostern. Auch Ausdrücke wie «Das ist schlimm von dem Mann» oder «Es ist schlimm, daß das geschieht» müssen vorher gut erklärt werden. Mit diesen Formeln wollen wir durch Alltagsformeln einen Zusammenhang schaffen zwischen dem theologischen Begriff der Sünde («schlimm von») und ihrer sozialen Auswirkung («schlimm für»). Mit Ausdrücken wie «schlimm von» wollen wir ja immer sagen, daß jemand etwas Falsches tut, was schade für ihn selbst ist; daß es auch böse für andere ist; daß es auch der Einheit schadet; und durch all das ist es auch ein Schaden für das Band mit Gott, es ist ein Angriff gegen ihn.

Die Feier verlangt einen ruhigen Ort, z. B. die Kirche. Im Altarraum wird links ein geschmücktes Kreuz aufgestellt, rechts die brennende Osterkerze. Dazwischen muß Platz für den Priester und sechs Kinder sein. Diese werden vorher in ihre Aufgabe eingewiesen, so daß sie wissen, was sie zu tun haben. Die Beichtlinge, die nicht mit agieren, nehmen in den ersten Bänken Platz. Alle Kinder haben eine (Oster-)Kerze bei sich. Man könnte die Kinder bitten, auch die eigene Kerze zu schmücken. Es wäre auch möglich, die Kerze für ein kleines österliches Krankengeschenk zu bestimmen. Obst und Osterschmuck für die Kranken werden gegen Ende der Feier von den Kindern nach vorn gebracht.

Der Priester, der die Feier leitet, kommt mit den sechs Kindern aus der Sakristei. An der brennenden Osterkerze zünden sie ihre Kerzen an und stellen sich dann im Halbkreis auf. Der Priester steht in der Mitte.

1. Eröffnungswort des Priesters: Wir sind hier bei Kreuz und Licht zusammengekommen, weil wir zu Jesus gehören. In den vierzig Tagen vor Ostern und vor allem am Karfreitag denken wir daran, daß Jesus viel gelitten hat. Wir wollen deshalb singen:

2. Lied.

3. Ein Lehrer liest dann aus einer Bibel für Kinder die kurze Erzählung vom Tod Jesu und von der darauffolgenden Finsternis. Nach der Lesung wird die Osterkerze gelöscht. Eine kurze Stille.

4. Priester: Es war dunkel. Nicht, weil eine Sonnenfinsternis über die Erde gekommen war, sondern weil sie Jesus getötet hatten, der ein so guter Mensch war; gut zu jedem. Das war schlimm für seine Mörder. Es war auch schlimm für alle Menschen. Immer wenn ein guter Mensch ermordet wird, wird es Nacht, wird es dunkel um uns.

Denkt nur an Amerika... Es ist schlimm vom Mörder des Martin Luther King; es ist schlimm von dem Mann, der Kennedy niederschoß. Es ist schlimm für das ganze Land, für die ganze Welt. Immer wenn Menschen Verkehrtes tun, wird es dunkel in der Welt. Das ist schlimm von ihnen; das ist schlimm für die andern... Hör und sieh, was da geschieht.

5. Die sechs Kinder, die mit ihren brennenden Kerzen neben dem Priester stehen, sagen nun der Reihe nach einen der folgenden Texte. Sie reden

ruhig und deutlich, mit gutem Ausdruck in der Stimme, so daß die Hörer angesprochen werden.

Kind 1: Zwei Völker leben nebeneinander. Sie müßten gemeinsam leben. Aber sie führen Krieg. Es ist schlimm, was diese Menschen tun. Und es ist schlimm für die Welt. Jetzt ist weniger Licht in der Welt. (Das Kind bläst seine Kerze aus.)

Alle: Vergib uns, Herr, denn wir selbst machen die Dunkelheit um uns.

Kind 6 (das äußerste an der andern Seite): Auf der Erde wird viel Eßbares gezogen. Zu viel, sagt man. «Die Preise fallen.» Deshalb vernichten sie Tomaten, Korn, Äpfel... Das ist schlimm von den Menschen. Und es ist schlimm für die Armen. Jetzt ist weniger Licht in der Welt. (Das Kind bläst seine Kerze aus.)

Alle: Vergib uns, Herr, denn wir selbst machen die Dunkelheit um uns.

Kind 2: Ein alter Mann lebt in einem kleinen Häuschen. Dort fühlt er sich wirklich zu Hause. Da brechen rohe Burschen in sein kleines Haus ein. Sie zerschlagen alles, was in den Zimmern steht: die Möbel, das Geschirr, die Bilder. Nun ist alles in dem Häuschen zerstört. Das ist schlimm von den Tätern. Und es ist schlimm für den alten Mann. Weniger Licht in der Welt! (Die Kerze wird gelöscht.)

Alle: Vergib uns, Herr, denn wir selbst machen die Dunkelheit um uns.

Kind 5: Zwischen zwei Familien ist Streit. Sie können einander nicht ausstehen. Immer fangen sie wieder Streit miteinander an. Sie glauben nur das Böse der anderen. Das ist schlimm für die Familien, und schlimm für ihre Freunde. Immer weniger Licht in der Welt! (Kerzenlicht löschen.)

Alle: Vergib uns, Herr, denn wir selbst machen die Dunkelheit um uns.

Kind 3: Ein Mann hat seiner Frau einen Schmerz zugefügt. Er könnte alles wieder gut machen. Aber er tut es nicht. Das ist schlimm von dem Mann. Und es ist schlimm für seine Frau. Wieder weniger Licht in der Welt! (Die Kerze wird gelöscht.)

Alle: Vergib uns, Herr, denn wir selbst machen die Dunkelheit um uns.

Kind 4: Menschen haben sich abgemüht, andern Menschen eine Freude zu machen. Aber keiner denkt daran, sich zu bedanken. Das ist schlimm von diesen Menschen. Und es ist schlimm für uns alle. Weniger Licht in der Welt! (Das Kind löscht seine Kerze.)

Alle: Vergib uns, Herr, denn wir selbst machen die Dunkelheit um uns.

6. Priester: Mädchen und Jungen, die Kerzen sind erloschen. Nun ist längst nicht mehr so viel Licht da. So kann es dunkel werden um uns her. In der Dunkelheit können sich die Menschen elend fühlen. Und noch mehr fühlen sie sich elend, wenn sie wissen, daß die Dunkelheit ihre eigene Schuld ist. Es tut ihnen leid. Aber trotzdem ist die Welt niemals ganz dunkel. Denn durch alles hindurch klingt zu jedem Menschen die Botschaft Jesu: Was auch geschehen sein mag – immer ist Vergebung möglich.

7. Lied.

8. Priester: Wir wollen auch selbst ehrlich unsre Schuld bekennen, weil ja auch wir manches verkehrt gemacht haben.

Schuldbekenntnis, wie es in der Kirche gebräuchlich ist: Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen...

9. Ein Lehrer: Wer wird uns retten? Wer wird die Dunkelheit fortnehmen? Wer wird wieder das Licht für die Welt sein? Wer wird *uns* helfen, auch selbst Licht in der Welt zu sein?

Aus einer Bibel für Kinder sollte man dann die Geschichte von den Emmausjüngern lesen, mit Akzent auf dem «Herr, bleib bei uns!» Die Erzählung kann u. U. von einigen Kindern als Pantomine gespielt werden. Dabei müßte zuerst die Ratlosigkeit deutlich hervortreten, dann die Hoffnung und Sicherheit, daß Er bei uns ist. Daraufhin wird feierlich die Osterkerze wieder angezündet.

10. Priester: Die Osterkerze leuchtet wieder. Denn der Tod Jesu war nicht das Ende. Er ist auferstanden. Jesus lebt. Er bringt allen Menschen das Licht. Aber er sagt auch: Tut so, wie ich getan habe. Tut Gutes den andern und vergebt allen, die euch Böses getan haben. Dann wird Gott auch euch vergeben. Denn Gott vergibt immer. Deshalb darf ich im Namen Jesu auch zu euch sagen:

Der allmächtige Gott wird sich über euch erbarmen, er wird euch die Sünden vergeben und zum ewigen Leben führen.

Alle: Amen.

Priester: Nachlaß, Vergebung und Verzeihung schenke euch der allmächtige und barmherzige Herr.

Alle: Amen.

11. Die sechs Kinder sprechen nun der Reihe nach einen der folgenden Sätze und zünden danach ihre Kerzen wieder an.

Kind 1: Jesus lebt. Er ist das Licht der Welt. Wie schön, daß es Menschen gibt, die seinen Ruf verstehen und auch selbst um sich her Licht ma-

chen. (Das Kind zündet seine Kerze an der Osterkerze wieder an. Wenn es mit der brennenden Kerze an seinen Platz zurückgekehrt ist, sagen die Kinder:)

Alle: Hilf uns, Herr, überall Licht zu machen, wo wir sind.

Bei den folgenden Sätzen können jeweils zwei Kinder (oder auch nur eines) das Gesagte mit einer einfachen Geste unterstreichen: eine schwere Last tragen, in einer Familie helfen, einem Blinden vorlesen, Wunden verbinden...

Kind 6: Es gibt Menschen, die sehen, daß ein anderer Hilfe braucht; und sofort sind sie bei ihm, um ihm eine schwere Last abzunehmen und sie ihm tragen helfen. Sie machen Licht für andere. (Kerze an der Osterkerze anzünden.)

Alle: Hilf uns, Herr, überall Licht zu machen, wo wir sind.

Kind 2: Es gibt Menschen, die gern einer kinderreichen Mutter helfen. Sie sind ein Licht für andere. (Die Kerze wird angezündet.)

Alle: Hilf uns, Herr, überall Licht zu machen, wo wir sind.

Kind 5: Es gibt Menschen, die gehen jede Woche zu einem Blinden und lesen ihm aus der Zeitung vor. So hat der blinde Mensch Gesellschaft und weiß auch, was in der Stadt vor sich geht. Auch diese Vorleser bringen Licht in die Welt. (Kerze anzünden.)

Alle: Hilf uns, Herr, überall Licht zu machen, wo wir sind.

Kind 3: Es gibt Menschen, die in Krankenhäusern helfen, die Wunden verbinden, die versuchen Schmerzen zu stillen, die trösten, wenn ein anderer tief in Not sitzt. So sind sie Licht für andere. (Kerze anzünden.)

Alle: Hilf uns, Herr, überall Licht zu machen, wo wir sind.

Kind 4: Wir haben für kranke Menschen etwas mitgebracht. (Die Kinder, die in den Bänken sitzen, bringen nun einen Korb mit Obst oder selbstgemachten Osterschmuck nach vorn.)

Kind 4: (nachdem es die Kerze angezündet hat): Damit wollen wir einige Menschen froh machen und ihnen ein Licht bringen.

Priester: Mädchen und Jungen, Jesus möchte, daß sein Licht weiter in die Welt ausstrahlt. Daran können auch wir mithelfen. Wir wollen das nun einander zeigen. Alle nehmen nun ihre Kerzen und empfangen das Licht der Osterkerze, das Licht Jesu.

Die Kinder aus den Bänken kommen nach vorn. Wir lassen die Kinder soviele Halbkreise von sechs oder zwölf Kindern bilden, wie nötig ist. Diese Halbkreise stellen sich dem Priester und den sechs Kindern mit den brennenden Kerzen gegenüber. Die sechs mit ihren brennenden Kerzen gehen nun auf die anderen zu, und jedes der Kinder zündet seine Kerze an. Eventuell kann dazu gesagt werden: Wir wollen unser Licht überall scheinen lassen. – Wenn die Kerzen aller Kinder brennen, sagt der

Priester: Liebe Kinder, Jesus wird uns helfen, so wie Er Licht zu sein für die Menschen, die um uns sind. Er will uns von seinem Licht geben. Aber er hofft, daß wir damit hinausgehen: auf die Straßen, in die Schule und vor allem in unsre Häuser, um überall dorthin Licht zu bringen, wo wir nur können. Das kann dann für uns selbst und für andere ein wirklich frohes Osterfest werden.

12. Lied. Bei einiger Vorbereitung können die Kinder zu dem Lied selbst Ergänzungsstrophen dichten, die das Lichtthema besingen. –

Einige Bemerkungen zur Bußfeier A. Nach unserm Gefühl ist dies die beste Feier, die augenblicklich für Kinder verfügbar ist. Der Text ist dem Kind gemäß. Er geht von der konkreten Wirklichkeit aus und setzt das Wort der Schrift mitten in sie hinein. Die Kinder werden aktiv in das Geschehen einbezogen. Allerdings erhält u. E. die Versöhnung etwas zu wenig Relief.

Es ist verführerisch, Vergleiche zu ziehen. In Webers «Zwanzig Bußfeiern mit Kindern» fehlt jede konkrete Aktualität.[21] Die Feiern sind zwar biblisch, machen auf uns aber einen sehr intellektualistischen Eindruck. Die Kinder bleiben überwiegend passiv. Von eigentlicher Liturgie kann kaum die Rede sein. Plastische oder dramatische Elemente sucht man vergeblich.

Sottocornola gibt kaum mehr als ein Schema. Auch hier sind keine Verbindungen zur alltäglichen Lebenswelt des Kindes geschlagen. Weder Weber noch Sottocornola zeigt die Bedeutung von Vater, Mutter, Lehrer beim Schuldnachlaß.

Schon vor Jahren haben wir Feiern für Kinder zusammengestellt. Für uns war es das größte Problem, die moralisierende Tendenz zu vermeiden. Besonders schwer fiel es uns, liturgische Vorgänge neu zu schaffen.[22]

B. Feier des Sakraments der Buße und der Vergebung

zusammengestellt von einigen Theologiestudenten

Eröffnungslied

Begrüßung: Gnade und Friede sei euch von Gott unserm Vater, der den Menschen die Gewalt ge-

geben, einander zu heilen und aufzubauen, einander freizusprechen und zu vergeben durch die Macht Jesu Christi.

I. Erkenntnis unserer Sündhaftigkeit: Schwestern und Brüder, wir sind hier beieinander, um gemeinsam das Sakrament der Buße zu feiern; um die Botschaft der Vergebung zu hören, nachdem uns zum Bewußtsein gekommen ist und wir bekannt haben, daß wir schuldige und sündige Menschen sind. Es ist eine der ältesten und tiefsten Erfahrungen des Menschen, daß er fehlt, daß er zum Guten ohnmächtig ist und sich deshalb schuldig fühlt. Wir tun Gutes, aber auch Böses. So etwas wie einen schuldlosen Menschen gibt es nicht. Es gibt nur Pilatus, milliardenfach wiederholt, immer von neuem vergeblich versuchend, seine Hände von Schuld reinzuwaschen. Wir wissen, daß wir sündige Menschen sind; aber es ist schwer, seine Sündhaftigkeit in Worte zu fassen. Wie sollen wir unsere Schuld aufrichtig bekennen? Vielleicht sehen wir besser, wie wir unsre Pflicht verletzen, wenn wir in den Spiegel schauen, den Jesus uns vorhält, wenn er sagt, wer nach seinem Wort selig sein kann. Wir wollen still werden, in uns hineinschauen und auf sein Wort hören:

1. Selig, die arm vor Gott stehen und sich ohne ihn nicht für stark halten.

2. Haben wir uns um unsere Haltung gegenüber Gott Sorge gemacht? Dachten wir wohl einmal mit Vertrauen, Dankbarkeit und Liebe an ihn, oder hatten wir an uns selbst genug? –

1. Selig, die in Milde mutig sind und in gewaltlosem Widerstand aufzutreten wagen.

2. Sind wir freie Menschen, die ihren Standpunkt ändern und auf den andern hören können? Wollen wir ertragen und schweigen? –

1. Selig, die ohne Bitterkeit durch die Fehler der Menschen Schmerz und Leid erfahren.

2. Haben wir auch wohl schon einmal unser Unrecht zugegeben und um Verzeihung gebeten?–

1. Selig, die sich für Recht und Gerechtigkeit einsetzen, nicht um ihrer selbst willen, sondern für andere.

2. Gehen wir auf Menschen zu, die in Not und Einsamkeit leben? Erkennen wir unsere Pflichten gegenüber der Gemeinschaft an? Erkennen wir unsere Pflichten gegenüber der Not in der Welt an?

Haben wir durch unsere Rederei Menschen unmöglich gemacht? War es tatsächlich unsere Absicht, für andere zu leben, oder lebten wir zunächst und vor allem zu unsrer eigenen Bequemlichkeit, für unseren Besitz und zu unserm eigenen Vergnügen? – Sind wir Egoisten? –

1. Selig, die Vergebung schenken und die Menschen lieben, trotz ihrer Fehler.

2. Hassen und meiden wir bestimmte Menschen und weigern wir uns, mit ihnen zu reden? – Wollen wir vergessen und vergeben?

Wie verhalten wir uns gegenüber Nachbarn und gegenüber all den verschiedenen Menschen, denen wir fast täglich begegnen? Stehen Streit und Gleichgültigkeit zwischen ihnen und uns? –

1. Selig, die reine Absichten haben und in ihren Wünschen sich nicht selbst suchen.

2. Erheben wir uns über die andern, über den Menschen, der neben uns lebt?

Sind wir weitherzige Menschen, die auch den andern Erfolg wünschen, ohne eifersüchtig zu werden?

Hatte einer zu leiden – durch unsere Schuld?

Wagen wir eigene Fehler zuzugeben? –

1. Selig, die versuchen Frieden zu stiften, wo Zwietracht und Uneinigkeit herrscht.

2. Nehmen wir nach Auseinandersetzungen eine abwartende Haltung ein oder strecken wir als erste die Hand zum Frieden aus? –

1. Selig, die um Christi willen verfolgt, ausgelacht und verlästert werden, weil sie seine Zeugen sind.

2. Spielt die Frohbotschaft Jesu in unserm Leben eine Rolle? Sind wir offen für den Geist, den er uns geben will?

– Stille oder Musik –

II. Wo kommen wir mit unserm Bösen an?

Lesung aus dem Evangelium, Johannes 8,1–12.
Lied.

Kurze Ansprache: Schwestern und Brüder, wir haben uns für einige Augenblicke auf die Schwäche unsres Lebens besonnen. Wir haben in den Spiegel geschaut, den Jesus uns gegeben hat, und wir haben gesehen, daß wir in vielem gefehlt haben.

Wir dürfen nun aber nicht in der Feststellung stecken bleiben, daß wir eben überall fehlen. Wir dürfen uns auch nicht hintereinander verstecken. Deshalb sind wir ja heute abend zu einer Bußfeier zusammengekommen. Wir müssen wagen, uns vor den Mitmenschen und vor Gott schuldig zu erklären. Wir müssen auszusprechen wagen, daß wir das Böse getan und das Gute unterlassen haben. Denn die Vergebung unsrer Schuld beginnt bei unsrer Anerkennung der Schuld. Ja gerade die Anerkennung der Schuld ist Einladung zur Vergebung.

Im Lied, das wir gesungen, haben wir gesagt, daß wir beschämt vor Gott stehen. Im Evangelium

haben wir gehört, wie die Pharisäer zu Jesus kommen. Sie haben etwas gefangen: eine Frau haben sie beim Ehebruch ertappt. Das Gesetz sagt: Solch eine Frau muß gesteinigt werden. Menschen tun unter ihresgleichen nichts lieber als herauszufinden, wer schlecht ist und wer gut ist. Wir kleben einander ein Etikett auf und schlagen einander damit tot. Jesus sieht sie kommen. Er sieht sie an. «Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein», sagt er, mehr nicht. Dann hockt er nieder und schreibt in den Sand.

Totenstille. Stille, die durch und durch geht. Dann steht er auf, und sie ziehen ab, einer nach dem andern, die Ältesten zuerst. Das waren in diesem Fall offensichtlich diejenigen, die am weisesten waren. Oder diejenigen, die selbst die schmutzigsten Hände hatten. «Frau, wo sind deine Ankläger? Hat dich niemand verurteilt? Auch ich verurteile dich nicht. Geh hin und sündige nicht mehr.»

Hier wird trotz Sünde und trotz alles Bösen eine Zukunft geöffnet. Hier wird eine neue Hoffnung gegeben. Jedenfalls wird nichts und niemand abgeschrieben. Und das sollte uns eigentlich im Blut sitzen; denn zu dieser Freiheit will uns Jesus von Nazareth erlösen. Wenn wir Jesus bei lebendigem Leibe gekannt hätten, wenn wir ihn selbst erlebt hätten, so hätten wir gespürt, wie verlegen wir vor ihm stehen.

Herr, Gott, wir stehen vor dir, rot vor Scham. Er, der sogar den Feind liebt, schenkt schon im voraus einem jeden Verzeihung. –

Sein Wort von der Vergebung und Versöhnung wird auch uns zu einem neuen Anfang befreien müssen. Bei ihm, der sagt: «Verzeiht einander», kommen wir mit unserm Bösen an.

Deshalb wollen wir aufeinander zugehen und zu Ihm gehen, der anders ist; zu Ihm, der die Liebe für alle Menschen ist.

Er macht keine Unterschiede. – Er ist treu. – Er gibt keinen einzigen Menschen auf. – Er ist wahrhaftig. – In Ihm gibt es nicht ja *und* nein, in Ihm gibt es nur ja. – Er ist mächtig, und Er dient dem Menschen. Sein Urteil ist Rettung. Er will nicht, daß irgend etwas verloren geht. Deshalb wagen wir zu beten und bekennen wir unsere Schuld:

Schuldbekenntnis: Ich bekenne vor dem allmächtigen Gott, vor seinen Heiligen und euch allen, daß ich gefehlt habe. Alle, die ich irgendwie beleidigt habe, alle, die etwas gegen mich haben, bitte ich um Vergebung. – Herr, unser Gott, sei mir gnädig.

Gebet: Herr, unser Gott, wenn das Bewußtsein von unserm Bösen uns überwältigt, setzest du dagegen die Übermacht deiner Liebe ein. Du rufst uns zur Einkehr und sprichst uns von Versöhnung und Friede durch Jesus, in dem du uns auf unerhörte Weise nah bist.

Sprich uns frei, und wir geben einander das Wort der Vergebung weiter, das wir von dir empfangen haben.

Leg deine Hand auf uns, wenn wir daniederliegen, und richte uns auf, damit wir einander begegnen und dienen und so dir näherkommen. – Amen.

Verkündigung der Vergebung: Ich darf nun die frohe Botschaft verkündigen: Der Herr wird uns gnädig sein; denn er ist größer als unser Herz. – Er hat uns seinen Sohn gesandt, nicht um uns zu verurteilen, sondern um uns aus Angst und Tod zu retten. Er vergibt uns unsre Schuld und spricht uns frei, damit wir einander vergeben. – Und seine Macht wird uns neuschaffen zu anderen Menschen. Amen.

Der Liturge streckt seine Arme über die Gläubigen aus und betet: Der heilbringende Gott erbarme sich über euch. Er zeige euch seine Barmherzigkeit und nehme von euch alle Sünden. – Der Segen des Allmächtigen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes komme über euch und bleibe bei euch auf immer. – Amen.

Danach wird das Prozessionskreuz, flankiert von zwei Kerzen, durch den Mittelgang der Kirche getragen. (Eventuell Besprengung mit Weihwasser.) Die Gemeinde singt ein Lied.

Schlußwort (1 Pt 3,8–9): Seid endlich alle eines Sinnes, voll Teilnahme, reich an Bruderliebe, Erbarmen und Demut. – Vergeltet nicht Böses mit Bösem, nicht Schmähung mit Schmähung! Segnet vielmehr! Dazu seid ihr ja berufen, des Segens des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes teilhaft zu werden. – Amen.

Schlußlied.

6. Bußfeier als Vorbereitung auf das Osterfest

zusammengestellt von einigen Seelsorgern

1. Eröffnung: Die Gnade des Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen. – Amen.

Schwestern und Brüder, wir haben uns hier versammelt, um uns auf das Osterfest vorzubereiten. Wir können dieses Hochfest nicht feiern, bevor wir mit Gott und unserm Mitmenschen ins reine gekommen sind. Deshalb wollen wir in dieser Buß-

feier vor Gott und voreinander bekennen, daß wir oft hinter den Erwartungen zurückgeblieben sind, die Gott und der Mitmensch von uns haben mochten. Gott ist aber immer bereit, Vergebung zu schenken, wenn wir ehrlich aus unseren Sünden aufstehen wollen. Denn Gott ist gegen alle Menschen barmherzig, die vertrauensvoll zu ihm aufschauen.

Möchten wir deshalb auch alle im Geist Gottes bereit sein, einander Vergebung zu schenken. Unsere Anwesenheit hier ist eigentlich schon ein Schuldbekenntnis.

Möge das alles unsre Reue vertiefen und uns freudig und dankbar machen. In dieser Bußfeier hoffen wir von den vielen Sorgen und Problemen Abstand nehmen zu können, mit denen wir täglich zu tun haben. Im Lichte des Herrn hoffen wir, unsre Lebenssituation wieder klarer zu sehen. Es hätte alles besser sein können! Auch durch diese ehrliche Besinnung können wir zur Osterfreude und zu einem Leben als neue und verherrlichte Menschen gelangen. – Amen.

2. Eröffnungslied.

3. Erste Schriftlesung (wir sitzen): Ps 32; Gal 6,1–10; Kol 3,12–17.

4. Zwischengesang.

5. Zweite Schriftlesung (wir stehen): Mt 5,1–12; Joh 3,16–21.

6. Besinnung auf unser Leben (wir sitzen). Wir alle sind uns unsrer Versäumnisse in der Liebe bewußt. Jeden Tag erleben wir von neuem, daß wir das gute Maß nicht erreichen. Deshalb ist in unsrer Welt so viel Treulosigkeit, Haß, Unterschätzung, Verständnislosigkeit, Härte und Unehrlichkeit.

«In unsrer eigenen Welt», d. h. in unserm eignen Land, in unsrer eignen Gemeinde, in unsrer unmittelbaren Umgebung – in uns selbst. In unserm Arbeitskreis stoßen wir auf Unverständnis. Wir bringen täglich unsre Kritik an den Mann, aber dabei vergessen wir oft, daß wir auch selbst dazu gehören und täglich selbst den Gang der Dinge mitbestimmen.

Auch in unsrer Familie geht nicht alles glatt. Wir sind nicht gerade immer freundlich zueinander. Es gibt Tage der Müdigkeit, und manchmal sogar Tage großer Spannungen. – Und auch bei unsern Freunden erfahren wir, daß wir uns nicht in allem begegnen. Unsere guten Absichten haben manchmal ganz falsche Wirkungen. Ohne es zu wollen, verstehen wir uns gegenseitig falsch. – Wir sind oft mißtrauisch. – Wir nehmen Kleinigkeiten viel zu wichtig. – Manchmal lassen wir uns von «Antipathie auf den ersten Blick» leiten. Wir wollen anderer Menschen Leistungen und gute Eigenschaften einfach nicht sehen. Und derartiges gibt es bei uns viel...

Wir fordern unser Recht und gehen dabei mit dem Kopf durch die Wand. – Wir weigern uns, mit bestimmten Menschen zu sprechen: vielleicht sogar mit unsren Eltern, mit unsren Kindern, mit einem Familienglied, mit einem Nachbarn; wir laufen wortlos an ihnen vorbei. – Wir bringen einander durch Worte in Verlegenheit, die wir sagen oder schreiben. – Wir sind unverträglich und blind für andrer Menschen Not, für Krankheit und Einsamkeit, Armut und Hunger.

Oft behandeln wir uns gegenseitig wie Nummern und nicht wie Menschen, die sich nach Herzlichkeit und Sympathie sehnen. – Wir wollen uns oft gegenseitig ausnutzen, indem wir schöne Versprechungen machen; indem wir unsere Stellung ausspielen; indem wir dem anderen schmeicheln, ihn mit unserm Charme bestricken oder falsches Mitleid erwecken; manchmal sogar indem wir ihn bestechen. So sind wir alle schuldig voreinander. Niemand von uns ist ohne Schuld.

(Stille)

7. Gebet um Vergebung: Brüder und Schwestern, wir wollen nun gemeinsam um Vergebung bitten: weil wir so viel über die Liebe reden, aber sie so selten in Wirklichkeit umsetzen. – *Alle:* Vergib uns, Herr. (So nach jeder Anklage.)

... weil wir andere herabsetzen und ihre Meinung nicht gelten lassen. –

... weil wir nicht von Herzen vergeben können und nicht mit den Fehlern der andern leben wollen.

... weil wir im Umgang miteinander oft so wenig Blick für die Relativität des Lebens und so wenig Gefühl für Humor haben. –

... weil wir unsrer Großsprecherischkeit nachgeben und eine so rauhe Sprache führen. –

... weil wir so rechthaberisch sind. –

... weil wir uns zum Mittelpunkt machen, um den sich alles drehen soll, so daß oft kein Platz für andere bleibt. –

... weil wir andere zu unsrer eignen Überzeugung zwingen, ihnen keine andere Meinung gönnen und wir immer von vornherein Recht haben müssen. –

Laßt uns beten: Oft vernachlässigen wir den guten Kontakt zu unsren Mitmenschen. Oft fügen wir einander unnötig Schmerzen zu oder lassen den andern in der Kälte stehen. Sicherlich ist es nicht so leicht wieder umzukehren, wenn wir einmal falsch begonnen haben. Deshalb vergib uns, Herr, und schenk auch denen Kraft, die unter uns-

rer Versäumnis leiden: die Kraft zu vergeben, weil wir mit Christus verbunden sind.

8. Schuldbekenntnis: Wir wollen aufrichtig unsre Schuld bekennen: Ich bekenne vor Gott dem Allmächtigen usw.

Der allmächtige Gott erbarme sich über uns, er lasse uns die Sünden nach und führe uns zum ewigen Leben. Amen. – Nachlaß, Vergebung und Verzeihung unsrer Sünden schenke uns der allmächtige und barmherzige Herr. Amen.

9. Loblied.

10. Dankgebet und Fürbitten: Wir wollen gemeinsam Gott danken und ihm hoffnungsvoll alles anvertrauen, was uns am Herzen liegt. – Gott, guter Vater, wir danken dir, daß du ein Gott der Menschen bist und in deiner Güte uns vergibst, sooft wir auch sündigen. – *Alle:* Wir danken dir, Gott! (So nach jedem Dankwort.)

Wir danken dir für all Deine guten Gaben: für die Geduld, mit der du uns erträgst, und für die Liebe, mit der du uns täglich umgibst; für alles, was du in unsrer Mitte getan hast durch Jesus Christus, Deinen Sohn. –

Wir danken dir für das Leben und die Gesundheit; für das Brot auf unserm Tisch und für das Haus, in dem wir wohnen; für alle Dinge, die wir täglich benutzen dürfen, und für alles, was wir in Verantwortung vor dir verwalten. –

Wir danken dir für deine Kirche – trotz ihrer Fehler und Gebrechen. Sie ist das sichtbare Zeichen für Gottes Heil hier auf Erden und der menschliche Halt in unserm Aufstieg zu dir. –

Wir danken dir für diese Stunde, in der wir bei dieser Bußfeier zusammensein dürfen. Eingedenk deines Wortes, «ohne Unterlaß und inständig zu bitten», wollen wir dir alle Menschen, die auf der Erde leben, empfehlen: jung und alt; alle, die zueinander gehören und gemeinsam durchs Leben gehen; die Menschen aus allen Rassen und Völkern, Stämmen und Sprachen; die Menschen in unsrer Nähe: alle Einwohner dieser Gemeinde, unsre Hausgenossen, unsre Nachbarn und Bekannten, unsre guten Freunde; alle, die uns nahe sind wie unser eigener Leib: der Mann, die Frau, unsre Eltern, unsre Kinder; alle, die unsrer Sorge anvertraut sind. Laß uns immer weiter suchen nach viel Verständnis und ehrlicher Liebe füreinander, um so gemeinsam glücklich zu sein.[23]

Wir beten das Vaterunser: Vater unser im Himmel ...

11. Schlußwort: Schwestern und Brüder, durch den Glauben haben wir Vergebung für unsre Sünden erhalten. Wir leben in Frieden mit Gott, durch unsern Herrn Jesus Christus. So wollen wir bald gemeinsam Ostern feiern. Ostern ist ein Fest der Verheißung, daß wir einmal aus unsrer Kleinheit auferstehen dürfen. Aber es ist auch eine beginnende Verwirklichung unsres Lebens mit Gott, das schon hier auf Erden beginnt.

Jetzt gehen wir als erneuerte Menschen in Frieden auseinander. Wir wollen wegen unsrer eigenen Unvollkommenheit in unserm zukünftigen Auftreten bescheiden sein, aber mutig in christlicher Hoffnung. Wir wollen Liebe bringen, wo Haß ist; Vergebung, wo Schuld ist; Glaube, wo Zweifel ist.

Wir wollen versuchen, ganz menschlich zueinander zu sein. Dann wird Friede unter uns herrschen, Osterfriede; und dann wird unser Leben wohlgefällig sein vor Gott, dessen Namen ich jetzt segnend über Sie herabrufe: des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Randbemerkungen zu den Bußfeiern B und C. In der Praxis haben beide Feiern gute Dienste getan. Viele Priester und Gläubige reagierten zustimmend. Trotzdem halten wir sie nur zum Teil für geglückt. Vor allem C hat einen zu moralisierenden Charakter. Auch hier wurde zu viel der Tendenz nachgegeben, vor der Lukken gewarnt hat: «die liturgische Sprache zu einer rein beschreibenden, registrierenden, belehrenden oder intellektuellen Sprache werden zu lassen. In der Liturgie geht es ja um die Grundworte des christlichen Daseins, d. h. um eine Art und Weise des Sprechens, die bekennend, proklamierend, hervorrufend und richtungweisend ist».[24] Feier B zeigt große Unmittelbarkeit, so daß sie einen deutlichen Appell an die religiöse Erfahrung enthält. Schwach ist die Symbolik, vor allem in C. Vielleicht haben die Planer hier zu wenig gewagt. Die benutzte Sprache ist zu wenig evokativ.

[1] Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft (Einsiedeln-Köln 1943).

[2] AaO. 73.

[3] P. Anciaux, La théologie du sacrement de pénitence au XII siècle (Löwen 1949). – J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche (Freiburg 1955); J. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Innsbruck 1932); B. Poschmann, Die Buße (Freiburg 1951); K. Rahner, De poenitentia (Innsbruck ^{3}1955); T. Rast, Von der Beichte zum Sakrament der Buße (Düsseldorf 1965); C. Vogel, Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne (Paris 1966); ders., Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age (Paris 1969).

[4] Siehe D. Sauvage, L'Église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence (Paris 1953; R. Meurice, Les célébrations de la pénitence, suggestions et expériences: La Maison-Dieu 14 (1958), Nr. 56, S. 76–95; Th. Maertens, Analyse liturgique du sacrement de pénitence: Paroisse et liturgie 44 (1962) 305–335.

[5] Meurice aaO. 77.

[6] Ebd. 81.

[7] Zweites Vatikanisches Konzil, Constitutio de sacra Liturgia, Nr. 27.

[8] Ebd. Nr. 72.

[9] G. Lukken, Vaticanum II en de liturgie: Liturgisch Woordenboek, Supplement (Roermond 1970) 12.

[10] Zur weiteren Unterrichtung s. F. Heggen, Altersgemäße Kinderbeicht (Wien ^{2}1967).

[11] P. Anciaux, Het sacrament der boetvaardigheid (Tielt/den Haag ^{4}1965) 181; J. Bulckens, Pastoraal en catechese van eerste biecht en eerste communie (Antwerpen 1964); H. Halbfas, Der Religionsunterricht (Düsseldorf 1966) 210; Kl. Tilmann, Erstkommunion vor Erstbeichte: Kat. Blätter 90 (1965) 337–350; L. Bertsch, Der rechte Zeitpunkt der Erstbeichte: Stimmen der Zeit 175 (1965) 255–262; O. Betz, Umkehr und Beichte: Katech. Blätter 90 (1965) 202–208.

[12] Siehe W. Bekkers, Barmhartigheid en biecht (St. Michielsgestel 1963); M. Coloni, Apprendre à célébrer la pénitence: La Maison-Dieu 90 (1967) 223–235; F. Sottocornola/L. della Torre, La celebrazione della penitenza nella communità cristiana (Brescia 1966).

[13] F. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte (Wien ^{2}1967).

[14] Coloni aaO. 230.

[15] Ebd. 231.

[16] Vergleiche dazu das ausgezeichnete Kapitel bei D. Bonhoeffer, Ethik (München ^{5}1961) 46–54.

[17] Z. Alszeghy, Problemi dogmatici della celebrazione communitaria: Gregorianum 48 (1967) 577–587.

[18] F. Funke, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung (Mainz 1969).

[19] P. Anciaux aaO. 195.

[20] Wir danken dem Verlag Gooi en Sticht (Hilversum) für die Zustimmung zur Veröffentlichung.

[21] Donauwörth 1969.

[22] F. Heggen aaO. (Anm. 10).

[23] Vgl. H. Oosterhuis, Bid om vrede (Utrecht 1966); ders., Im Vorübergehen (Wien-Freiburg-Basel 1969).

[24] G. Lukken, De ontwikkeling van de liturgie sinds Vaticanum II: Liturgisch Woordenboek, Supplement 22.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Vorwort

Das Zweite Vatikanische Konzil hat am 7. Dezember 1965 als letztes Dokument mit den Titelworten «Gaudium et Spes» eine Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute verabschiedet. Leo Kardinal Suenens mag durch seine Konzilsintervention vom 4. Dezember 1962 zum geistigen Vater dieser Konstitution geworden sein. Er trat mit seiner Intervention in einem Augenblick auf, als das Konzil die Konstitution über die heilige Liturgie im Prinzip annahm, obwohl sie erst am 4. Dezember 1963 offiziell verabschiedet wurde. Schon während des Konzils begannen mit dem Motu proprio Pauls VI. vom 25. Januar 1964 die Arbeiten für die Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie. Obwohl diese Konstitution von «Gaudium et Spes» nicht profitieren konnte, soll nicht geleugnet werden, daß sie auf die Welt von heute gerichtet ist und daß die Durchführungsarbeiten an ihr in «Gaudium et Spes» Inspiration und Richtlinien gesucht haben. Die Erneuerung der Liturgie ist nämlich eine Folge der gegenwärtigen Entwicklung in Kirche und Welt.

Die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala, vom 4. bis 20. Juli 1968 hat sich in der fünften Sektion mit einem Entwurf «Der Gottesdienst[1] in einer säkulären Zeit» befaßt, der von modernen theologischen Strömungen in Deutschland, England, den Niederlanden und in Nordamerika inspiriert war.[2] Während der Diskussionen wuchs das große Thema aufgrund der «Säkularisierungstheologie» von Gogarten, Robinson, Hoekendijk, van Leeuwen, van Buren, Cox usw. Schließlich kam unter dem Titel «Gottesdienst» ein umgearbeitetes Dokument heraus, in dem das erste Kapitel nach der Einleitung den Titel trägt: «Die Herausforderung der Säkularisierung»[3]. Gleichzeitig gab die Konferenz «Faith and Order» den Auftrag, die Untersuchung über den Gottesdienst fortzusetzen.

Zur Ausführung dieses Auftrags hat «Faith and Order» vom 8. bis 13. September 1969 eine Studientagung über «Gottesdienst in einer säkularisierten Zeit» abgehalten.[4] Die vierzig Teilnehmer vertraten die konträrsten Tendenzen, so daß die Gegensätze sichtbar wurden. Mit Absicht hatte man wieder das Wort «Säkularisierung» gewählt, um zu untersuchen, ob dieser Begriff wirklich das «Heute» charakterisiert. Wie interessant und wichtig die Beiträge und Diskussionen auch waren, das Ergebnis war trotzdem vor allem ein Zeugnis der Ratlosigkeit: Das Problem des Gottesdienstes führt Christen verschiedener Traditionen zu *einer fragenden und suchenden Gemeinschaft* zusammen. Bemerkenswert ist, daß die Grenzlinien in dieser Diskussion nicht mit den Grenzen der einzelnen Kirchen zusammenfallen – sie kreuzen einander. Eine Offenbarung war folgendes. Das ökumenische Gespräch beschäftigte sich bis dahin in erster Linie mit den *Formen des Gottesdienstes* (way of worship) in den verschiedenen Traditionen. Dabei wurde (bewußt oder unbewußt) vorausgesetzt, daß Beten in allen Traditionen dasselbe sei. Die Beratung zeigte, daß dies nicht so ist. Nicht als ob das gemeinsame Beten problematisch wäre; die theoretischen Fragen um Gebet und Gottesdienst waren die Probleme. Christen verschiedener Traditionen finden einander heute in einer engeren Gemeinschaft, aber zugleich erleben sie neue Gegensätze. Sie entdecken, daß sich das Problem der Einheit auf neue Art stellt. Von drei Gruppen wurde gesprochen, die in der Studiengruppe zugegen waren: Menschen, die Gott, Evangelium und Kirche als gegebene *Gewißheit* voraussetzen und auf dieser Basis den Glauben erleben; Menschen, die sich gegen jede *Sicherheit* wehren, um wirklich offen und Fragende sein zu können; Menschen, die in der *Unsicherheit* den wahren Ausdruck des Glaubens sehen und entschlossen sind, die Unsicherheit durchzustehen. Was aber versteht man unter «Gewißheit» und «Sicherheit»?

Diese Umstände waren für die Concilium-Redaktion der Sektion Liturgie Anlaß, das Problem näher zu untersuchen. Hinzu kam noch ein anderer Grund. Obwohl inzwischen die offiziellen liturgischen Bücher fertig geworden sind, ist die Erneuerung des liturgischen Lebens nicht vollendet: «Wir stehen vor der verantwortungsreichsten, schwierigsten und wichtigsten Arbeit der ganzen Reform. Der neue *Liber Sacramentorum* (römisches Missale) ist nun Wirklichkeit. Er muß jetzt pastoral verwirklicht werden. Bei dieser wichtigen Arbeit wäre nichts herausgekommen, wenn jetzt nicht Geist und Wahrheit daraus würde. Wir müssen das Leben dafür geben.»[5] Die erneuerte Liturgie ist Teil eines Entwicklungsgangs von Kirche und Welt, der ohne Zurückhaltung kritisch genannt wird. Es ist nicht zu verwundern, daß trotz Anzeichen bedeutender Erneuerung auch das liturgische Leben eine Krise durchläuft. Es ist

sehr schwierig, eine Diagnose der Krise zu geben; es muß sogar zugegeben werden, daß sie anfangs mehr Verwirrung als Erkenntnis verursacht hat. Es herrscht eine babylonische Sprachverwirrung u. a. in Hinsicht auf folgende Begriffe: religiös und christlich; natürlich und übernatürlich; immanent und transzendent; horizontal und vertikal; heilig (sanctus), Konsekration, geweiht (sacer), sakral; profan; Entsakralisierung; Erde; Welt; säkulär; Säkularisierung; Säkularisation; Säkularismus. Die Gefahr, sich in den Irrgängen von Begriffen und Terminologien zu verlieren, ist groß, so daß man nicht zur Diskussion über das Thema selbst kommt, d. h. über die konkrete Situation der Liturgie in der modernen Welt.

Nach einer fruchtbaren schriftlichen Diskussion hat die Redaktion das Thema «Liturgie der heutigen Christen» gewählt. Die Autoren möchten möglichst konkret die Widerstände angeben und interpretieren, der die Liturgie in der heutigen Welt begegnet und umgekehrt die Welt in der Liturgie, wie sie gefeiert wird. So hoffen sie überzeugende Aussagen, realistische Lösungen und aktuelle Richtlinien möglich zu machen. Diese Nummer will nur ein wenig helfen, ohne große Ansprüche. Sie weist die Leser auf einige Erscheinungen hin, in der Hoffnung, daß sie selbst weiterdenken. Und wenn man jetzt noch nicht zum Denken kommt . . .

Jeder Liturgie-Spezialist sieht das christliche Mysterium, wie es in christlichen Gemeinden erfahren und gefeiert wird, auf seine Weise in die eine vielgestaltige Welt integriert. Mit Archäologie und theologischer Fachwissenschaft kommt er nicht weit genug. Er muß erforschen, wie sich lebendige Kontaktpunkte ergeben zwischen Christus, wie er heute lebt, und den Menschen, wie sie heute leben. Das Wort Gottes muß durch die Schrift hindurch so verkündigt werden, daß es für jede Gemeinde verständlich wird und als Prophetie inmitten unserer Probleme weiterklingt. Liturgie ist Verkündigung des Wortes, das Fleisch geworden ist, und deshalb symbolisches Handeln nach einem reich variierten Zeremoniell; die Anthropologie des menschlichen Gebarens zeigt, von welch großer Bedeutung der symbolische Akt beim religiösen Ausdruck ist – oft reicher als ein Text; seitdem nun die römische Liturgie in allen Sprachen gefeiert wird, bekommt das symbolische Zeremoniell, wie in den österlichen Riten, eine neue Würde, nämlich die einer allgemeinen Sprache. Das religiöse Ritual ist ein kostbarer Beitrag zum psychischen Gleichgewicht des Menschen; im Ritus muß der Mensch seine tiefsten Gefühle so zum Ausdruck bringen können, daß sie nicht verdrängt und unterdrückt werden; deshalb muß das liturgische Ritual so ins Leben integriert werden, daß der Mensch in seiner Welt durch die Liturgie wirklich seine christliche Selbst-Identität findet und behält. In der Liturgie ist der Symbolisierungs- und Identifizierungsprozeß ohne Beziehung zu einer feiernden Gemeinde unmöglich; es kann nichts «ausgedrückt» werden, wenn das versammelte Volk nicht in Denken und Fühlen, in Glaube, Hoffnung und Liebe eins ist; daher die Problematik der Beziehungen liturgischer Feiern zur Universalkirche und den einzelnen Kirchen, zur Ortsgemeinde und zur christlichen Gemeinde, zur Pfarrei und zu den verschiedensten Gruppen. Liegt die Liturgie im Bereich der «Kunst», so darf sie die «Poesie» (von *poiein*) der Religion genannt werden; jedenfalls ist sie eine schöpferische Feier der ganzen Gemeinde, eine Volkskunst, und nicht etwa Kunst des Liturgen allein. Kirchen und Versammlungsplätze sind da, um ein Milieu zu schaffen, in dem sich die Feiern frei und ungezwungen entfalten können, so daß auch von einem «milieu divin» gesprochen werden könnte. Schließlich ist von größter Bedeutung, daß die Liturgie der Mentalität unserer Welt der positiven Wissenschaften, der Technik und Arbeit, des Handels und des Konsums angepaßt wird; weil diejenigen, die für die liturgischen Texte und Strukturen verantwortlich sind, in der menschlichen Welt leben, müssen sie sich dieses Faktums wohl bewußt sein; um den Christen zu erreichen, wo er ist, und ihn dorthin zu bringen, wo er sein soll, werden christliche Mittel gebraucht und darf kein Kulturzwang ausgeübt werden.

Wer heute eine große Buchhandlung besucht, wird eine Entdeckung machen. Er findet dort eine Abteilung mit teuren, sorgfältig gemachten Büchern über okkulte Wissenschaften, Zauberei, Dämonologie, Astrologie, I-Ching, Parapsychologie, allerlei Formen östlicher Mystik usw.; geht er zur Abteilung Taschenbücher, findet er dort dasselbe in volkstümlicher Gestalt. Schaut er um sich, so entdeckt er die seltsamsten Äußerungen des Okkultismus, des Aberglaubens, von Pseudoreligionen, Meditationszentren, Jugendkellern usw. Gott soll in den sechziger Jahren gestorben sein (obwohl es doch nicht geschehen zu sein scheint); aber bei Beginn der siebziger Jahre stehen Götter und Teufel neu auf. Nach den schwerwiegenden sechziger Jahren ist offenbar eine Zeit

der Entspannung angebrochen mit Festen, Späßen, Sarkasmus, Verrücktheiten. Wenn die Zeichen nicht trügen, hat die Liturgie in den siebziger Jahren neue Aussichten. Bekanntlich feiern überall Gruppen spontan, erfindungsreich und fröhlich Liturgie. «Tod»-ernste Menschen runzeln nur über Exzesse und Narrheiten besorgt die Stirn. Andere gehen zur Selbstkritik über: Ist die offizielle Liturgie nicht zu düster, zu ausgeklügelt, zu streng? Ist sie ein Spiel, eine geistige Erquickung, eine wohltätige Entspannung? Aus der Literatur werden hier zwei Bücher herausgegriffen. Peter Berger hört wieder die Engel und entdeckt in der modernen Gesellschaft das Übernatürliche.[6] Und von Harvey Cox haben wir das Narrenfest, eine theologische Abhandlung über Festlichkeit und Phantasie.[7] Bekanntschaft mit dieser Literatur ist nützlich für den Liturgiespezialisten. Der *homo ludens*, über den Huizinga schon im Jahre 1938 eine Studie geschrieben hat,[8] wird populär, nachdem der *homo faber* nicht den angekündigten Erfolg gehabt zu haben scheint. In der säkularisierten Welt ist anscheinend etwas in Gang gekommen, was dem liturgischen Leben neuen Schwung schenken kann und ihm vielleicht ungeahnte Perspektiven öffnet.

HERMAN SCHMIDT
DAVID POWER
HELMUT HUCKE

[1] In den verschiedenen Sprachen haben die Worte «Liturgie, cultus, worship, Gottesdienst, eredienst» eigene Nuancen, die bei der Übersetzung nicht immer getroffen werden können, aber doch nicht vernachlässigt werden sollten.

[2] Drafts for sections prepared for the fourth assembly of the world council of churches (Uppsala/Schweden 1968; Genf 1968) 96-111.

[3] The Uppsala report 1968; official report of the fourth assembly of the world council of churches Uppsala July 4-20, 1968; edited by N. Goodall (Genf 1968) 74-85.

[4] Die Vorträge der Beratung sind veröffentlicht worden in den Studia Liturgica 7 (1970) Nr. 2-3. Einen ausführlichen Bericht darüber hat Lukas Vischer den Teilnehmern zugesandt.

[5] A. Bugnini, La riforma liturgica verso il porto; il nuovo «Missale Romanum»: L'Osservatore Romano (13.5.1970).

[6] P. Berger, A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural (Garden City, N. Y. 1969).

[7] H.Cox, The feast of fools. A theological essay on festivity and fantasy (Cambridge/Mass. ^{2}1970).

[8] J. Huizinga, Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur: E. Trueblood, The humour of Christ (London 1965).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Herman Schmidt

Liturgie und moderne Gesellschaft

Eine Analyse der heutigen Lage

Für diesen Aufsatz darf der Problemkreis «Säkularisierung – Entsakralisierung» und die zugehörige Literatur als bekannt vorausgesetzt werden. Deshalb kann ich mir wohl die Freiheit nehmen, ohne Vorlage wissenschaftlichen Informationsmaterials eine knappe Analyse der Problematik des liturgischen Lebens in einer Kirche und Gesellschaft anbieten zu können, die sich in einer komplizierten Übergangsphase befinden.[1] In der Analyse wird versucht, mit scharfen Unterscheidungen und kritischen Interpretationen etwas Klarheit in ein sehr unübersichtliches Phänomen zu bringen. Ich bin mir der Gefahr einer Simplifizierung durchaus bewußt und weiß auch, daß man dabei einfach Behauptungen vorbringen kann, wo man nuancierte Auseinandersetzungen erwarten möchte. Bei Abfassung dieses einleitenden Artikels lagen mir die Beiträge dieser Nummer vor, die im einzelnen ausgearbeitet darstellen, was hier in großen Zügen skizziert wird.

I. Etwas Geschichte aus der Vogelperspektive

Die abendländische Kultur wird durch ein Modell charakterisiert, das trotz aller Verschiebungen und bunten Variationen die Jahrhunderte hindurch aufrechterhalten wurde. Nach diesem Modell zerfällt das menschliche Dasein in zwei Sektoren, von denen der eine spezifisch religiös, geistlich, *sakral* und der andere spezifisch nichtreligiös, profan, *weltlich* sein soll. Nach dem konstantinischen Frieden wird der erste Sektor christlich. Im Mittelalter beherrschte der religiöse Sektor den weltlichen in einem solchen Maße, bevormundete und bestimmte ihn derart, daß die abendländische Kultur ausgesprochen christlich wurde: mit dem Nebeneffekt, daß das Irdische in nicht geringem Grade unterbewertet wurde. Das liturgische Wort «Terrena despicere et amare caelestia»[2] darf dafür als Zeugnis zitiert und muß in Zusammenhang mit den Symptomen der «Weltverachtung»[3] gesehen werden. Im 16. Jahrhundert begann der weltliche Sektor seine Unabhängigkeit zu erobern. Mit Renaissance und Humanismus wurde die Kultur unkirchlich, was durchaus noch nicht dasselbe wie widerkirchlich ist. Diese Kultur wurde bald vom lärmenden und triumphierenden Barock überstimmt, der letzten großen kirchlichen Kulturepoche des Abendlandes. Als diese an Atemnot verstummte, wurde die Kirche plötzlich im 18. Jahrhundert von der Aufklärung mit der Vitalität des weltlichen Sektors konfrontiert; seine Kultur war nun demokratisch, positiv wissenschaftlich und unchristlich, was keineswegs widerchristlich heißt. Mit den überragenden Erfolgen von Wissenschaft und Technik wurde die moderne Kultur immer autonomer; der Mensch wird mündig und entwickelt selbständig die Welt weiter; also wird die Gesellschaft unreligiös, was nicht einfach schon widerreligiös heißt.

Die römisch-katholische Kirche begann im vorigen Jahrhundert, sich im Innern zu reformieren, anfangs sogar mit Erfolg. Mit Heimweh sah sie auf ihre mittelalterlichen Kulturen zurück und versuchte diese durch Restauration und in der Romantik zu neuem Leben zu erwecken. In den protestantischen Kirchen suchte man nach neuen Wegen; es entstanden theologische Schulen, die vom Fundamentalismus bis zu liberalistischen Tendenzen reichten. Gegenüber der modernen Welt nahmen die Kirchen eine Abwehrhaltung ein; sie schlossen sich ab, um die Gläubigen vor der «bösen Welt» zu bewahren. Indem man einen alten juridischen Ausdruck wieder hervorholte, begann man von «Säkularisierung» zu sprechen. Nach dem zweiten Weltkrieg reifte in kirchlichen Kreisen das Bewußtsein, daß das Christentum Gefahr laufe, sich ins Getto einzuschließen, und daß man unmöglich eine christliche Kultur aufbauen kann, die (wie in früheren Zeiten) geistigen Führungsanspruch erhebt. So entsteht unter Mühen eine Theologie der Säkularität, die kritisch und wissenschaftlich den komplizierten Entwicklungsgang der modernen Welt und die Realität eines historisch belasteten Christentums unter die Lupe nimmt.

In der abendländischen Kulturgeschichte erhielt die Liturgie einen besonderen Platz. Uns interessiert hier vor allem, was mit dem Trienter Konzil anfing. Aus vielen Gründen, von denen die Reformation der wichtigste war, ging Rom dazu über, seine Liturgie in Texten, Zeremonien, Diszi-

plin und konkreten Feiern bis in alle Einzelheiten festzulegen und sie so uniformiert mit höchster Autorität der lateinischen Kirche (mit einigen Ausnahmen) aufzuerlegen. Eine Folge davon war, daß die Liturgie aus den kulturellen Entwicklungen herausfiel und in gewisser Hinsicht weltfremd wurde. So wurde die Kirche eine unantastbare sakrale Macht, die der wachsenden Anziehungskraft des weltlichen Sektors gegenüberstand. Innerhalb der Kirche wurde die Liturgie als offizieller Gottesdienst der «universalen» Kirche geachtet, als «opus operatum» der Gnade und als hierarchisch-klerikale Einrichtung. Wiederholte Versuche, die Liturgie als lebendige Pastoral in die Spiritualität der Gläubigen zu integrieren, mißglückten: vor allem, weil die Reformgruppen der Zahl nach sehr klein waren, Liturgie in der scholastischen Theologie eine Unbekannte war und vom Klerus als Rubrikenvorschriften erlebt wurde. Als in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die liturgische Bewegung stärker wurde und von den Päpsten Pius X., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII. Stütze und Entwicklungsmöglichkeiten erhielt, wurde die Reform trotzdem von einer starken Opposition abgebremst. Das Zweite Vatikanische Konzil wurde für sie schließlich der Augenblick des Durchbruchs. In eifriger Arbeit ist in wenigen Jahren soviel erreicht worden, daß sogar die säkularisierte Welt dafür Interesse zeigt. Trotz des überwiegend positiven Ergebnisses gibt es zugleich Unruhe und Skepsis: Ist es wirklich geglückt, der Liturgie *den* kulturellen Inhalt und *die* Struktur zu geben, mit denen man die moderne Welt pastoral ansprechen kann? So unangenehm diese Frage auch sein mag, sie darf und muß gestellt werden, weil sie die Krise von Kirche und Welt nicht unterschätzt. Die Problematik von Säkularisierung und Entsakralisierung berührt die Liturgie bis in ihren tiefsten Kern.

II. Säkularisierung[4]

1. Der Widerstand der Kirchen gegen die von ihnen «säkularisiert» genannte moderne Welt ist nicht selten *gegen die Leistungen des Menschen auf wissenschaftlichem und technischem Gebiet* gerichtet. Das ist ein Zeichen der Schwäche, ein Minderwertigkeitskomplex, und im letzten eine (unbewußte) Verkennung des Schöpfungswerks Gottes, eine Entstellung des Mysteriums der Inkarnation, ein Anschlag auf die menschliche Würde und ein Mangel an Realismus. Immer wieder muß die Kirche ihre Haltung gegenüber Wissenschaft und Technik ändern: Was sie zuerst verbietet, akzeptiert sie später; das ist bemerkenswert. In unseren Tagen ist die defensive Haltung im Aussterben, nachdem beim Zweiten Vatikanischen Konzil mit Hinweis auf den klassisch gewordenen Fall Galilei dagegen protestiert und mit der Konstitution «Gaudium et Spes» eine positive Haltung eingenommen worden ist.

In der Liturgie wurde das Altertümliche und Weltfremde bejaht, weil es als Zeichen des Sakralen empfunden wurde. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil tritt, trotz hartnäckigen Widerstands, auch darin ein Wandel ein. Die heutigen Massenmedien setzen sich durch; moderne Musikinstrumente werden einbezogen; neue Gemeinschaftsstrukturen werden berücksichtigt; Künste, Bauwerke und Geräte richten sich nach modernem Geschmack. Die Integration weltlicher Werte in die Liturgie ist Verchristlichung des menschlichen Arbeitsfeldes: Die Dimensionen von Schöpfung, Inkarnation, Eucharistie und Auferstehung kommen so zu einem wirksameren Ausdruck in der Nähe des täglichen Lebens von Montag bis Samstag, wie John Robinson es im Jahre 1958 anregend gelehrt hat.[5]

2. «Säkularisierung» ist aber mehr als das oben Gemeinte. Durch Wissenschaft und Technik wird die Welt vom *Menschen* so tiefgreifend verändert, daß derselbe *Mensch* selbstverständlich seine Haltung oder Kultur («debita operatio circa aliquid adhibita») verändert. Selbständig, aus eigener Kraft bearbeitet der *Mensch* seine Welt und verhält sich in dieser gewandelten Welt von selbst derart, daß er durch seine Arbeit als *Mensch* vollendet wird und nicht an den neuen Kräften und Gewalten, die er entbunden hat, zugrunde geht. Folgende Punkte können für die Säkularisierung als *gesellschaftlich-kulturelle* Erscheinung charakteristisch genannt werden:

a. Die Welt wird nicht als rein statische Gegebenheit erfahren, sondern vor allem als *Geschichte* oder als Entwicklung; sie ist eine zu machende, aufzubauende und zu schaffende Wirklichkeit. Der Akzent verschiebt sich vom *homo contemplativus* (der die Welt als Zuschauer entgegennimmt) auf den *homo faber* (der mit der Welt experimentiert und sie macht).

b. Die Welt wird nicht nur als Raum (*kosmos*, *mundus*), gesehen, in den der Mensch mehr oder weniger glücklich hineingestellt ist, sondern vor allem als *Zeitstrom* (*aion*, *saeculum*), in dem der Mensch das Geschehen leitet. Vom *homo staticus* verschiebt sich der Akzent zum *homo dynamicus*.

c. Der Akzent liegt auf der *Zukunft*. Der Mensch macht die Welt immer wieder neu. Für ihn ist die Welt nicht schon gegeben und nicht präexistent, wenn ihre Entwicklung in gewissem Maß auch von Vergangenheit und Gegenwart konditioniert und ermöglicht wird. In der Gegenwart stehend, den Blick auf die Zukunft gerichtet, setzt er die Vergangenheit kritisch und selbständig fort. Vom *homo conservativus* verschiebt sich der Akzent auf den *homo progressivus*.

d. Der säkularisierte Mensch ist sich bewußt, daß er im Weltgeschehen *einen verantwortungsvollen Auftrag und eine Sendung* zu erfüllen hat. Besonders ist er für die Förderung der typisch menschlichen Werte empfänglich: Gerechtigkeit, Solidarität, Freiheit, Gleichheit, Würde der menschlichen Person; und das alles ist ausgerichtet auf den Aufbau einer neuen Welt, einer zukünftigen Menschheit. Er steht deshalb der bestehenden Situation kritisch gegenüber und entwirft Pläne für die Zukunft, nicht nur technisch-wissenschaftlich-wirtschaftlich, sondern vor allem gesellschaftlich und politisch. Er wehrt sich gegen Unrecht und gesellschaftliche Verfremdungen und schreckt nicht vor einer politisch-sozialen Revolution zurück. Er geht von einer kosmozentrischen zu einer anthropozentrischen Haltung über, kämpft gegen die «Verdinglichung» des Menschen, d. h. gegen die Manipulation von Menschen, als ob sie Dinge wären, und legt deshalb *den Akzent* statt auf Objektivität nun auf Subjektivität; die menschliche Persönlichkeit muß, inmitten von Wissenschaft und Technik, im Mittelpunkt stehen.

e. Nach einem kindlichen Enthusiasmus ist der moderne Mensch durch schmerzhafte Erfahrungen zum Realisten geworden. Der ideale säkularisierte Mensch ist ein Traum und muß erst noch verwirklicht werden. *Selbstkritik* gehört heute dazu. Vor allem drei Übel müssen bekämpft werden. Ein Teil der Menschheit geht an hemmungsloser Konsumleidenschaft zugrunde; das ist die Plage der Enthumanisierung, der Entmenschlichung. Ein anderer Teil der Menschheit verkümmert und stirbt im Kampf um die nackte Existenz; das ist die Not der Dritten Welt. Für wieder einen anderen Teil der Menschheit ist das ganze Leben «ein Fließband», eine unablässige Wiederholung von Handlungen: sie werden gelebt, finden sich damit ab und verlangen nichts anderes mehr; es ist das Übel der Vermassung und des Knechtsdienstes. Diese dreifache Sklaverei muß ausgerottet werden. Aber wie?

Als man im 20. Jahrhundert, vor allem in protestantischen Kreisen, das Wort «Säkularisation» oder «Säkularisierung» zuerst für eine kulturphilosophische Kategorie gebrauchte, um den besonderen Aspekt der sozial-kulturellen Wandlungen, die sich in der abendländischen Welt vollzogen, zusammenfassend zu charakterisieren, sprach man in diesem einen Wort alles Unbehagen gegenüber der modernen Kultur aus: Säkularisierung bedeutete das Ende von Christentum *und* Kultur. Diese ebenso heftige wie unnuancierte Kulturkritik gibt es immer noch und hat auch in römisch-katholische Kreise übergegriffen. Darauf muß gesagt werden, daß diese Kritik für die ersten obengenannten Punkte nicht die Sache trifft. Zwar berührt sie den fünften Punkt, aber unnuanciert. Die moderne Kultur *kann* das Ende von Christentum *und* Kultur werden, aber sie *ist* es nicht ohne weiteres. In dieser Kritik zeigen sich Pessimismus und Heimweh nach einer bestimmten Vergangenheit, die als Vergangenheit niemals zurückkehren kann. Solche Reaktion der Kirchen gegenüber der Entwicklung ist – wie die Geschichte zeigt – nichts Neues. Die Kirche würde aber scheitern und sich selbst vernichten, wenn sie als Erlösungseinrichtung keine Erlösungsantwort für die moderne Welt hätte und sie deshalb verwerfen müßte. Eine Theologie, die zu dem Schluß kommt, daß die nachchristliche Zeit angebrochen ist, schickt die Kirche ins Getto, in die Wüste oder in den Folklorepark, oder schreibt sie einfach ab. Der Welt ist mit einer offenen Selbstkritik der Kirche im Dialog mit einer Selbstkritik der Säkularisierungsexperten gedient.

Eine liturgische Erneuerung kann schwerlich in einer Kirche gedeihen, in der Pessimismus herrscht. Die Eingeweihten aber (das sind diejenigen, die wirklich noch Liturgie feiern) erfahren in ihr die Kraft des Christentums, die diese Christen innerlich stärkt. Die erneuerte Liturgie begegnet der säkularisierten Welt, weil beide – jede auf ihre Art – von denselben Kennmalen gezeichnet sind, wie sie oben in den vier ersten Punkten genannt wurden, und weil die Liturgie bezüglich des fünften Punktes die Antwort nicht nur kennt, sondern die Erlösung auch anbietet. Es ist ein langwieriger Umdenkungsprozeß: «der schmale Weg» des Evangeliums. Die «reformatio ecclesiae a capite usque ad pedes» vollzieht sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ganz ohne Illusionen; kein Wunder, daß die liturgische Erneuerung dann eine «Illusion» genannt wird.

III. Entsakralisierung

Widerstand der Kirchen gegen eine Säkularisierung wird aus der Tatsache verständlich, daß dieses Phänomen mit der Entsakralisierung gepaart geht. Die Frage ist, ob zwischen beiden Erscheinungen ein innerer Zusammenhang besteht.

Weil die Säkularisierung in einer christlich gemachten Welt entstanden ist (Nord-, West- und Osteuropa, Nordamerika), fällt sie im eigentlichen zusammen mit der Opposition gegen bestimmte, historisch gewachsene *konkrete Formen* des Christentums, die mehr oder weniger oder ganz dazu in Widerspruch stehen oder zu stehen scheinen. Gleichzeitig haben die Kirchen mit einer nicht geringen Zahl von Theoretikern zu tun, die Religion und Christentum von den Gegebenheiten moderner Wissenschaften her kritisch untersuchen und dabei zu Schlüssen kommen, die den Meinungen angesehener theologischer Schulen widersprechen. Schließlich entstehen neue Weltanschauungen und Ideologien, die man unter dem Namen Humanismus zusammenfassen könnte und die Religion und Christentum abschreiben. All diese Phänomene wurden von den Kirchen auf das Konto Säkularisierung gebucht und unter dem vagen Terminus Entsakralisierung ihrer negativen Seite zugezählt. Weil das Wort «sakral» mit seinen vielen Synonymen die verschiedensten Bedeutungen hat[6], wird es nützlich sein, einige Unterscheidungen zu machen, bevor über den Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Entsakralisierung ein Urteil gefällt wird.

1. *Das Sakrale im allgemeinsten Sinn* wird definiert als die Beziehung, die der Mensch zwischen der experimentell-rational erkennbaren Wirklichkeit der Welt und einer geheimnisvollen Wirklichkeit entdeckt und erfährt, die in der weltlichen Sphäre zu erspüren ist und doch nicht wie das Irdische gefaßt werden kann. Mit andern Worten: Das Sakrale ist Öffnung und Zugang der Welt, und zwar *im Menschen*, zum total Anderen, zum Transzendenten, zum Absoluten, zum Göttlichen; die Religionen sind dafür die gesellschaftlich institutionierten Erlebnisformen. In diesem Zusammenhang bedeutet Entsakralisierung: *Verwerfung der Religion, weil sie mit der Autonomie des Menschen in seiner Welt unvereinbar ist.*

Die Behauptung, daß Säkularisierung ihrem Wesen nach eine solche Entsakralisierung sei, muß unhaltbar genannt werden. Zunächst hat der Mensch mit seiner wissenschaftlichen und technischen Arbeit an der Welt nur seine innerweltliche Haltung und Vervollkommnung geändert, ohne damit das zu berühren, was er auch in Zukunft an Außerweltlichem erfahren kann. Wenn Säkularisierung seinem Wesen nach auch unreligiös ist: ein Leben in der Welt «etsi deus non daretur»[7], so ist sie trotzdem keine Weltanschauung oder Lebenslehre oder Ideologie neben anderen oder gegen andere. Sodann ist diese Entsakralisierung außer-säkulär, außerweltlich oder meta-physisch. Die Leugnung einer Wirklichkeit außerhalb der Welt oder (konkret und positiv ausgedrückt) das Bekenntnis zum Atheismus, die Verwerfung der Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung, die Reduzierung Christi auf eine rein menschliche Person ist keine säkuläre Entdeckung, Hypothese oder These. Weil in der säkularisierten Welt das Faktum aufweisbar ist, daß Unzählige ohne irgendeine Religion leben oder ihre Religion leicht verlieren, geben manche Autoren diesem Phänomen den Namen *Säkularismus*. Man darf also feststellen, daß sie den Unterschied zur Säkularisierung anerkennen, wenn man auch sonst diese Terminologie fraglich finden kann.

Schließlich kann das Gegenteil obenstehender Behauptung vertreten werden: *In der Säkularisierung liegt eine neue Möglichkeit zur Religion und bestimmt zum Christentum.* Der säkularisierte Mensch erkennt seine Autonomie, seine Selbständigkeit, seine Macht – aber während er diese experimentell wissenschaftlich erkennt, erfährt er auch immer wieder seine Grenze. Vor dieser Grenze kann er zu fundamentalen Entscheidungen kommen; er kann sie schließen oder aufbrechen. Der Christ erfährt aus seinem *Glauben an das Mysterium der Inkarnation* die Gegenwart «Gottes in der Welt». Für ihn ist die Welt, wie sie ist, ohne Christus nicht denkbar, so daß er, nachdem er weltmündig geworden ist, die Welt aus der Schrift, von Christus her besser versteht, als sie sich selbst versteht. Wer die Säkularisierung verteidigt, ist kein Verführer zur Menschlichkeit, sondern ein Förderer der Menschlichkeit. Die Kirchen machen sich schuldig, wenn sie die Säkularisierung immer nur verfluchen, statt in Christus an ihr mitzuarbeiten, so daß die Menschen immer mehr menschlich und mündig werden. Die Kirche ist keine Apotheke für himmlische Bedürfnisse in einer Welt, deren Entwicklung ihr selbst überlassen ist. Das Weltgeschehen der Kirche ist der Gang des Ostermysteriums: von der menschlichen Geburt des Christus, über Arbeit, Leiden, Kreuz und Begräbnis, bis zur Auferstehung. Durch dieses Mysterium korrigiert die Kirche den unstillbaren Drang des

Menschen, seinen Fortschritt zu verherrlichen, zu vergöttlichen oder zu dämonisieren und schützt sie ihn gegen die Neigung, sich selbst und sein Handeln in pessimistischer Resignation und skeptischem Agnostizismus zur Fruchtlosigkeit zerfallen zu lassen. Statt der Säkularisierung den Vorwurf der Entsakralisierung zu machen, sollte die Kirche die moderne Welt *in Christus* aus ihrer Begrenzung zum wahren Sakralen hin aufbrechen: zur Auferstehung des Menschen in Christus zum verherrlichten Menschsein und zur vollen Mündigkeit in Lobspruch und Glaubensbekenntnis.

Hier liegt die Aufgabe der Liturgie, und das gläubige Volk versteht sie von neuem, indem es in seinen Zusammenkünften seinen gottmenschlichen Entwicklungsgang in Christus tief erfährt und also, reich an Erfahrung, auf seinem säkulären Entwicklungsweg das Tor zu entdecken und den Weg einzuschlagen zur Endvollendung von allem in Christus.

2. Neben dem Sakralen im allgemeinsten Sinn hat dieser Ausdruck viele besondere Bedeutungen, die hier etwas künstlich klassifiziert werden, indem von einem Sprachspiel (Sprachmodell) Gebrauch gemacht wird.

a. Heilig – Entheiligung (sanctus – desanctificatio). Im strengen Wortsinn sind nur *Personen* heilig, nämlich jene, die von Gott die Gnade erhielten, sich Gott zu weihen. Wird das Wort «heilig» für Gott, Vater, Sohn, Christus, Jesus, Geist gebraucht, bedeutet es «Quelle der Heiligkeit»; außer beim Heiligen Geist wird das Wort «heilig» sparsam gebraucht; als Adjektiv bei «Christus» und «Jesus» erscheint es selten. Ein Christ müßte an sich ein Heiliger sein; in der christlichen Antike sprach man von der Gemeinschaft der Heiligen, und es gibt zu denken, warum das schon lange nicht mehr geschieht. Entheiligung heiliger Personen wäre Profanierung, Sakrileg. Entheiligung von Personen, die aus Leichtsinn oder aus Gewohnheitsrecht heilig genannt werden, ist eine gesunde Säuberung, Demaskierung, Entbyzantinisierung. Nützlich ist Entheiligung als Sprachläuterung, denn übermäßiger Gebrauch eines Wortes höhlt seine Bedeutung aus.

In der neuen Liturgie ist die Bemühung um mehr Nüchternheit angenehm zu vermerken. Die wiederholte Hinzufügung von «heilig» bei «Vater» in den neuen eucharistischen Gebeten wird nicht allgemein gutgeheißen, obwohl Christus es in seinen Bitten an seinen Vater manchmal tut: *Uns* lehrte er aber beten: «Unser Vater»; dies «unser» sagt dem Menschen mehr als «heilig».

b. Geweiht – Entweihung (sacrum – consecratio – desacratio). Geweiht im strengen Sinn des Wortes sind christliche *Handlungen* zur Heiligung oder Verchristlichung des Menschen. Es sind die *Sakramente und Sakramentalien*. Ihre Entweihung (desacratio) wäre Profanierung, Sakrileg. Auch Dinge, die bei den sakramentalen und heiligenden Handlungen gebraucht werden, können geweiht (mitgeweiht) genannt werden, insofern sie für solche *Akte* ausgewählt und ausgesondert worden sind. Bedeutet Entweihung von geweihten Akten oder Sachen die Leugnung der *Zeichen- und Symbolwerte*, so hat man nicht nur in der Religion, sondern auch in der säkulären Welt zu tun mit Entmenschlichung, Rationalismus und fehlender Kultur; sogar in theologischen Schulen läßt sich eine ernste Unterbewertung des Symbolischen feststellen, mit den Folgen, daß sie im Rationalismus und einem logisch-juridischen Dogmatismus versanden (in Polemik und formalistischer Kasuistik). Wenn in der Kirche die sakramentalen und heiligenden Handlungen, die Zeichen und Symbole, zu einem unmenschlichen und also unchristlichen Automaten, zu einem unpersönlichen Automatismus, zu einer Verdinglichung (wirksamer Anwendung von Form auf Materie) geworden sind, hat man es mit einer Entweihung und Säkularisierung der Kirche zu tun, die so ihre *Glaubwürdigkeit*[8] verliert. Taufen, Opfern, Essen und Trinken, Bekehren, Weihen, Trauung und Sterben sind das *dynamische Wachstum* des mystischen Leibes Christi in Hingabe und Übergabe und nicht die äußerlichen Zeremonien bei Gelegenheit einer Einschreibung des einen oder anderen einzelnen in ein kirchliches Register. An Stelle von Sakramentenspendung (im Stil einer Laden- oder Schalterabfertigung) brauchen wir sakramentale *Feiern*, in welche die ganze versammelte Gemeinde bewußt christlich einbezogen ist. Nicht die Scheinheiligkeit der Statistiken, sondern die Liturgie eines heiligen Volkes machen aus der Kirche ein Zeichen, das unter den Völkern aufgerichtet ist.[9]

c. Sakral – Entsakralisierung. Diese Worte beziehen sich vor allem auf das *(Ent-)Sakralisieren irdischer Dinge und säkulärer Handlungen*. Als Ausdruck für seinen Begriff einer pantheistischen und rein immanenten Gottheit und Religion vergöttlicht der Mensch Dinge, Gewalten und Handlungen, um die Übermacht der Natur zu dämpfen und die ungekannten Gewalten günstig zu stimmen. Dieses Phänomen gibt es nicht nur in Religionen, sondern auch in der Welt, in der säkularisierten Welt sogar in zunehmendem Maße; eine Au-

reole der Sakralität umgibt Nationalismus, Ideologien, Wissenschaft, Technik, Geld, Sport, Massenmedien, Sex, Drogen usw. Es entstehen neue Götzen und dämonische Pseudoreligionen, neue Mythen und Tabus, während Aberglaube, Wahrsagerei und Magie der alten Zeit wieder im Schwange sind. Auch in der Kirche gibt es Sakralität, und für das Volk ist sie verführerisch geworden, weil sie mit einer dünnen Schicht von christlichem Firnis bedeckt ist und von kirchlichen Instanzen geduldet und sogar gefördert wird. Die Popularität dieser Sakralität wird vor allem durch die Wirkung des säkulär Sakralen geringer; Devotionalienhändler können davon viel erzählen.

Die liturgische Erneuerung tritt gegen sakrale Mißbräuche auf und findet deshalb Widerstand, sogar von unerwarteter Seite; die Aufregung um den neuen liturgischen Kalender hat das gezeigt. Radikale Entsakralisierung ist auf diesem Gebiet notwendig, einschließlich Bildersturm und Abbruch von «Heiligtümern», so vorteilhaft ihr Einkommen auch sein mag. Wer meint, der in der Kirche «erlaubte» Aberglaube vermöge etwas gegen den säkulären Aberglauben, ist ein Verführer; er betreibt ebenso Massensuggestion wie die «böse Welt» und manipuliert ein leichtgläubiges Volk, das schon bald den «kirchlichen» Betrug durchschauen wird, nachdem es die Raffiniertheit des säkulären Betrugs erfahren hat. Nur die Reinheit des christlichen Glaubens, der in einer wirklich pastoralen Liturgie heilsam und erlösend ausgedrückt und erfahren wird, formt menschliche und mündige Christen in unserer säkulären Welt.

3. Die Folgerung aus obenstehender Analyse: Wahre Sakralität ist das *Opus Dei;* durch Christus und mit Christus und in Christus übergibt sich der von der Gnade angesprochene Mensch Gott und der Menschheit. Christus ist seine Lebenslehre (Orthodoxie) und sein Lebensweg (Orthopraxie) durch die Welt hin zum Eschaton. Das geschieht zentral in den liturgischen Feiern, wo Christus dynamisch zugegen ist und das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Christusmysteriums und der wahren Art der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich menschlich und göttlich zu sein, sichtbar und erfüllt von unsichtbaren Wirklichkeiten, aufgehend in der Arbeit und doch auf der Pilgerschaft – und zwar so, daß das Menschliche in ihr untergeordnet und ausgerichtet ist auf das Göttliche, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Arbeit auf das Betrachten, das Heute auf die zukünftige Stadt, die wir suchen. So baut die Liturgie die Hausgenossen täglich auf zu einem heiligen Tempel im Herrn, zu einer Wohnung Gottes im Geist, bis zu dem Maß, das der Fülle des Christus zukommt.[10] Lebend in wahrer Sakralität entsakralisiert Liturgie spontan und lautlos ohne Zurückhaltung «den Rest». Eine «saubere» Liturgie[11] befreit uns auch von der sakralen Faselei, indem man Personen und Sachen eindeutig beim Namen nennt, so daß wir wissen, von wem wir sprechen, ohne uns hinter Alibis zu verstecken.

IV. Entsäkularisierung von Kirche und Liturgie

Zum Schluß dieser Analyse füge ich eine Hypothese an, die – kurz und bündig formuliert – zu Reaktionen herausfordert und zu weiterer Forschung anregt.

In vielen Religionen, auch in der römisch-katholischen Kirche, läßt sich in der vergangenen und gegenwärtigen Zeit ein gefährlicher Wunsch erkennen: sie wollen eine eigene selbständige *Welt* neben der normalen Welt sein; sie beanspruchen eine höhere *Welt* zu sein, in die der Mensch aus der niedrigeren Welt übertreten soll (eine «fuga mundi»). Damit gäbe es also zwei voneinander getrennte Welten: *die religiöse, sakrale oder christliche Welt und die profane oder säkuläre Welt.* Das ist eine verbreitete Auffassung, eine öffentliche Meinung, die praktisch in allen Schichten und Ständen lebendig ist. Mit dieser Feststellung wird nicht behauptet, daß das *Christentum* sich als eine andere Welt proklamiert hat; wohl aber, daß in *Kirchen* eine solche Neigung besteht. Auch wird nicht behauptet, daß dieses Streben eine Lehre zum Ausgangspunkt hat; wohl aber, daß die Kirche so lebt und handelt, als ob sie eine eigene selbständige Welt wäre. Es kann auf das Modell von den zwei Sektoren der menschlichen Existenz in der abendländischen Kulturgeschichte hingewiesen werden, von dem wir zu Anfang dieses Artikels sprachen. Diese Vorstellung arbeitet mit einem Schlagwort, das aus der Schrift stammt: daß nämlich das Reich Gottes *in* der Welt ist und nicht *von* der Welt . . . also (?) sei sie eine eigene selbständige Welt.

Wenn in diesem Zusammenhang nun von Entsäkularisierung der Kirche gesprochen wird, ist damit die Tatsache gemeint, daß die Kirche in ihrem gegenwärtigen Entwicklungsgang mehr denn je gezwungen ist, von dem Wunsch abzusehen, sich der Welt gegenüber als sakrale Welt aufzubauen.

Die Kirche ist keine Welt für sich, wenn sie auch sakral genannt wird. Was ist sie denn? Sie ist und

bleibt ein *mysterium* stricte dictum: Christus ist wahrhaft Gott, hervorgegangen *aus* dem Schoß Gottes des Vaters, und wahrhaft Mensch, der *in* der Welt und so *von* der Welt Fleisch angenommen hat. Die Christen (die Kirche) sind wie alle Menschen und wie Christus *in* der Welt und *von* der Welt, und als Kinder Gottes sind sie begnadigt wiedergeboren und erlöst *aus Christus*, und so sind sie *Christi*. Die Einheit der Welt liegt in der Schöpfung: der Mensch mit seiner Welt, geschaffen von Gott ad extra und von Christus ad intra.

Machte man aus dem Christentum eine autonome sakrale Welt, so würde es verkannt werden; denn die göttliche Wirklichkeit ist keine «Welt», und die menschliche Wirklichkeit ist wesentlich in die «säkuläre Welt» integriert. Ein Christentum, das eine sakrale Welt wäre, wäre nicht mehr sakral, sondern Säkularisierung des Christentums, Profanierung also und Selbstvernichtung. In der *einen* Welt ist die säkuläre Dimension autonom und ist die christliche Dimension autonom; im Spannungsfeld beider Dimensionen findet die Welt ihren tiefsten Sinn und verwirklicht sie ihr letztes Ziel.

Liturgie einer «Kirchenwelt» kann in der säkulären Welt keine Aufgabe und keinen Sinn haben. Die Geschichte zeigt, daß Liturgie sogar in der Kirche als Sonderwelt empfunden wurde und außerhalb des normalen kirchlichen Lebens stand. Nachdem sie sich aus ihrer Isolierung in der Kirche losgemacht hat und sich zugleich zur säkulären Welt hin öffnet, wird sie trotzdem wieder ein Fremdkörper in einer Kirche, wo noch der Anspruch besteht, selbst *die* Welt zu sein. Wird die liturgische Erneuerung dann ein Kompromiß, kompromittiert sie sich in einer Kirche, wo der Widerstand gegen die «Kirchenwelt»-Mentalität wächst, und wird sie in der säkulären Welt unglaubwürdig, weil sie den Erwartungen nicht entspricht. Weil die Erneuerung der Liturgie nun einmal in einer ernsten Krise der Kirche beginnen muß, kann sie sich nicht für sich aus der allgemeinen Verlegenheit von Kirche *und* Welt befreien und kann sie nicht weiter als bis zu einer Übergangslösung kommen. Ihr Verdienst ist, daß sie durchhält, trotz des Sperrfeuers, das sich von allen Seiten her auf sie richtet.

Mag vieles auch unvollkommen sein, und mag auch noch vieles zu wünschen übrig bleiben – man muß trotzdem anerkennen, daß sich die erneuerte Liturgie in der modernen Welt *in*karniert. Wie Hefe oder Sauerteig versucht sie *horizontal* in die Welt vorzudringen und sie zugleich *vertikal* emporzuheben: zu ihrem Ursprung, ihrem Heil, ihrem Eschaton, mit anderen Worten: zu ihrem Gott, Schöpfer und Erlöser. Sie will keine Insel mehr sein, kein Getto, kein abgeschlossener Bereich mit Grenzpfählen, einem Eisernen Vorhang oder einer Mauer, wie sie durch Berlin geht; sie will kein Babylonischer Turm mehr sein, der an einem kleinen Punkt der *horizontalen* Welt vertikal aufgerichtet wurde, sondern *das horizontal-vertikale Zeichen des Kreuzes*. Die Liturgie wird eine dynamische Kraft, die die introvertierte Welt aufbricht, ihre Grenzen aufweist und forträumt, ihren Narzißmus vernichtet; und sie tut das mit Erfolg, denn ihre Dynamis ist Christus, Gott und Mensch, der als Person (nicht als finstere Macht) menschlich wirksam ist und geistig in göttlicher Liebe erhellt.

Die liturgische Erneuerung hat mit dem Abbruch des «weltlichen Für-sich-Seins» begonnen. Sie hat keine eigene Sprache mehr (wenn auch die Texte oft noch aus dem Kirchenlatein übersetzt werden müssen); sie hat keine eigene Musik mehr (wenn es auch noch Angst vor Rhythmus und Beat gibt, obwohl doch schon die Engel des Fra Angelico Tamburine schlagen); sie hat keine Rubriken mehr, sondern ein Zeremoniell (wenn auch die Gefahr des Neo-Rubrizismus noch nicht beseitigt ist). Sie nimmt aus der Welt und ihren Kulturen all das positiv kritisch auf, was echt und gut und schön ist (wenn auch noch mit einer gewissen Furcht und Reserve). Sie setzt sich für das Zustandekommen echter Gemeinschaften ein und wünscht Versammlungsorte, wo sich die Gemeinde wohl fühlt, und wagt wieder in die Wohnhäuser hineinzugehen. Sie wünscht eine aktive Gemeinde, wo jeder – Mann und Frau – seine Aufgabe erfüllt.

Vieles Positive der inneren Erneuerung ist allgemein bekannt. Der Weg zu einer modernen Wortverkündigung, zu einem dynamischen sakramentalen Leben (statt «Sakramentenspendung»), zu einem lebendigen Gebetsleben ist geöffnet. Daß dabei noch viele Wünsche offen bleiben, ist zu erwarten. Die neuen liturgischen Bücher wurden nach der traditionellen tridentinischen Mentalität von oben her auferlegt, obwohl von den Ortskirchen manches Veto kam und diese einen gewissen Spielraum erhielten. Diese Politik ließ sich nicht vermeiden und ist opportun. Der normale Weg war unmöglich, d. h. die Liturgie war nicht von Grund auf zu erneuern; nach Jahrhunderten diesbezüglicher Untätigkeit waren die Ortskirchen dazu nicht imstande. Die neuen liturgischen Bücher aus Rom sind als Rahmenliturgie und Inspiration notwendig. Sie aktivieren das christlich

Schöpferische in der enormen Vielgestaltigkeit der römisch-katholischen Kirche. Für eine Übergangszeit muß der eingeschlagene Weg als einzig mögliche realistische Lösung respektiert werden. Aber ein Punkt wurde damit nicht gemacht: Das liturgische Leben wird sich nicht mehr beruhigen, sondern wird sich nach den Nöten und Forderungen der Zukunft weiterentwickeln. Die neue Liturgie hat den Heiligen Geist nicht in einen goldenen Käfig eingesperrt. Wie im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte verlassen die vom Heiligen Geist erfüllten Christen den Abendmahlssaal und feiern Liturgie, wo Menschen aus allen Völkern unter dem Himmel zusammenlaufen: «Und sie begannen in verschiedenen Sprachen zu reden, wie der Geist es ihnen eingab.»

[1] Über das Verhältnis der Liturgie zur Problematik «Säkularisation – Entsakralisierung» siehe L. Maldonado, Secularizacion de la liturgia (Madrid 1970). – Rivista di Pastorale Liturgica 7 (1969) Nr. 37. – Rivista Liturgica 56 (1969) Nr. 5-6. Dort ist auch eine ausführliche Bibliographie zu finden.

[2] P. Bruylants, «Terrena despicere et amare caelestia»: Miscellanea Liturgica in onore di S.E. il Card. Giacomo Lercaro (Rom 1967) II 195-206.

[3] Le mépris du monde = Problèmes de Vie Religieuse 22 (Paris 1965). Während der Studientage, bei denen dieses Thema behandelt wurde, schrieb J. Leclerque ein «Postface» (55-58), um vor einseitigen Auffassungen zu warnen; eine Beweis dafür, daß es auch heute noch Weltverachtung gibt.

[4] A. Nijk, Secularisatie. Over het gebruik van een woord (Rotterdam 1968). Die vollständigste Darstellung der ganzen Problematik, mit einer ausgedehnten Bibliographie.

[5] J. Robinson, On being the church in the world. Essays (London ^{3}1964) 31-71: Matter, power and liturgy.

[6] H. Fugier, Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine = Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg 146 (Paris 1963). Eine sorgfältige Analyse der Bedeutungen der Wortgruppe «sacré» in der altromanischen Kultur. Über den Gebrauch derselben Wortgruppe im römischen Missale von Trient findet man Material in M. Ellebracht, Remarks on the vacabulary of the ancient orations in the Missale Romanum = Latinitas Christianorum Primaeva 18 (Nimwegen 1963).

[7] Siehe D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, herausgegeben von E. Bethge. Neuausgabe (München 1970) 394.

[8] Über die Vieldeutigkeit des Begriffs «Glaubwürdigkeit» siehe W. Gössmann, Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch. Stilkritische und sprachdidaktische Untersuchungen (München 1970).

[9] Vgl. Jes. 11,12.

[10] Liturgiekonstitution des Zweiten Vaticanums, Nr. 2.

[11] Das Wort «sauber» (ndl. zindelijk) wird hier gebraucht, wie es in den praktischen Büchern von A. van Hoesel gebraucht wird: sauber denken, sauber urteilen, saubere Gemeinschaft.

Übersetzt von Dr. Heinrich Mertens

HERMAN SCHMIDT

geboren am 26. Juni 1912 in Roermond (Niederlande), Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen und an den Päpstlichen Instituten für christliche Archäologie und Kirchenmusik sowie an der paläographischen Schule des Vatikans, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und Professor für Liturgik an der Universität Gregoriana sowie am Liturgischen Institut des Athenäum vom hl. Anselm.

Eugene Maly

Das Zusammenspiel von Welt und Gottesdienst in den Heiligen Schriften

Der erste Teil dieses Artikels will eine Interpretation der Terminologie, wie sie in der Diskussion der biblischen Säkularität verwendet wird, bieten. Der zweite Teil wird den fundamentalen Charakter biblischer Liturgie im Zusammenhang mit biblischer Säkularität behandeln. Der dritte Teil wird die Rolle biblischer Propheten im Zusammenspiel von Welt und Gottesdienst untersuchen. Der letzte Abschnitt wird einige Überlegungen über die Rolle der Prophetie im zeitgenössischen Gottesdienst vorlegen.

I. Terminologie

Das Wort «säkular» wird gewöhnlich als auf «diese Welt» bezogen verstanden, auf die Welt als geschaffene Wirklichkeit. Weltliche Geschäfte zum Beispiel sind solche, mit denen der Mensch als Mensch und als Teil der geschaffenen Wirklichkeit in seiner alltäglichen Existenz zu tun hat. Neuere Überlegungen jedoch gehen tiefer und betrachten das Säkulare auch als Ausdruck der Autonomie oder der Fähigkeit, innerhalb des Rahmens der existierenden Wirklichkeit ohne Manipulation von außen zu handeln. (Das Wort «Manipulation» ist, wie noch zu zeigen ist, in diesem Zusammenhang wichtig.) Während gewisse soziale und kulturelle Bedingungen die volle Ausübung dieser Autonomie einschränken können, geht das Streben des Menschen dennoch auf maximale Selbstbestimmung. Wenn er sie erreicht hat, ist der Mensch voll säkular.

Der Theist wird diese Autonomie notwendig relativ verstehen, nicht absolut, da er die Anwesen-

heit einer transzendenten Wirklichkeit innerhalb des Gefüges der geschaffenen Wirklichkeit annimmt. Wie dies zu verstehen ist, wird in Kürze dargelegt werden. Wir müssen jedoch schon hier betonen, daß die relative Autonomie in theistischer Sicht nicht notwendig eine begrenzte oder eingeschränkte Autonomie bedeutet. Das Wort «heilig» beschreibt die Beziehung der säkularen zur transzendenten Wirklichkeit. In biblischer Sicht kann das Ganze der geschaffenen Wirklichkeit ein bonum genannt werden (Gen 1, 31), da es vom transzendenten Gott bewirkt und von seiner Liebe durchdrungen ist, vgl. z. B. (Ps 136, 1–9). Das schließt natürlich die Gegenwart des Bösen in der Welt nicht aus, aber dieses ist das Ergebnis menschlicher Sünde (Gen 3 ff.) und nicht von Gottes fortwirkender Schöpfertätigkeit. Diese fortgesetzte Durchdringung des Irdischen mit der rettenden Gegenwart Gottes vom Beginn der Schöpfung an ist für das richtige Verständnis biblischer Weltlichkeit äußerst wichtig. Es bedeutet, daß wir es nicht mit zwei Ordnungen zu tun haben, mit einer «natürlichen» und einer «übernatürlichen» – eine Auffassung, die zum Begriff eines immer wieder eingreifenden Gottes führt und darum zur Annahme einer Manipulation des Säkularen, wenn die «natürliche» Ordnung mangelhaft ist –, sondern mit einer Ordnung, in der die Autonomie der Schöpfung immer auch in einer transzendenten Ebene ihrer Existenz wirkend verstanden wird. In dieser Sicht wird die «relative» Autonomie des Menschen nur in dem Maß begrenzt oder vermindert, als er die rettende göttliche Gegenwart zurückweist. Im Maß, indem er andererseits diese Gegenwart annimmt und bejaht, erreicht er eine größere Autonomie und Selbstverwirklichung. Die höchste Offenbarung dessen ist in Jesus von Nazareth zu finden, dessen einmaliges Selbstbewußtsein als eschatologischer Person die totale Bejahung des Willens seines Vaters einschloß und in der Folge auch die hervorragende Selbstverwirklichung in der Herrlichkeit der Auferstehung.

Wir können hier nicht auf eine detaillierte Erläuterung des biblischen Zeugnisses eingehen, das diese Sicht des Säkular-Heiligen unterstützt. Aber es muß noch ein Wort zur Rolle gesagt werden, die die Geschichte in der biblischen Interpretation spielt, denn es berührt zugleich das in den folgenden Abschnitten Gesagte.

Es wird von den Gelehrten immer noch allgemein angenommen, was immer die Unterschiede im Detail sein mögen, daß sich die Gottesoffenbarung für Israel erstmals in der Geschichte ereignete und nicht in der Natur. Die Worte «Der Herr unser Gott führte uns aus Ägypten, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm» werden für eine der frühesten Formen des israelischen Glaubensbekenntnisses gehalten; es behauptet klar das göttliche Handeln in der Geschichte. Einige Gelehrte verweisen nun darauf, daß dies im Gegensatz zur heidnischen Interpretation göttlichen Handelns steht, die solches vor allem mit den zyklischen Erscheinungen in der Natur in Verbindung bringt. Die primäre Identifikation Jahwes mit historischen, statt mit natürlichen Erscheinungen ermöglichte eine Interpretation der Geschichte und letztlich aller Wirklichkeit als von göttlicher Gegenwart durchdrungen. Dies wurde allerdings nur schrittweise erkannt. Aber dies würde schließlich eine Interpretation, wie sie sich in 1 Kg 20 findet, ausschließen, wo die syrischen Beamten ihre Niederlage gegenüber Israel als von Hügelgöttern bewirkt deuten, die, so dachten sie, in der Ebene machtlos wären (V. 23–28).

«Heilig» ist somit ein Wort, das mit «säkular» die gleiche Zielrichtung gemeinsam hat, insofern es nämlich ebenfalls alle geschaffene Wirklichkeit bezeichnet, jedoch in ihrer Beziehung zur transzendenten Ebene. Das Wort «sakral» wird schließlich gebraucht, um den Teilbezirk der geschaffenen Wirklichkeit zu bezeichnen, der als unter dem besonderen Schutz der Götter stehend betrachtet wird oder von besonders numinosem Charakter, so daß er völlig außerhalb des Bereichs menschlicher Kontrolle liegt. Dieser Art ist der «heilige Berg», den der Mensch nur mit göttlicher Erlaubnis besteigen kann, und sind die Zeiten der Uranfänge, in denen die Götter jene Taten setzten, die schließlich Schöpfung und Geschichte bewirkten. Das «Sakrale» ist natürlich dem «Säkularen» radikal entgegengesetzt, da es Autonomie und Selbstverwirklichung in jenen Bereichen bestreitet, auf die es angewandt wird. Und der Prozeß der Säkularisation ist eigentlich der Prozeß der Entsakralisierung oder der Befreiung aller Bereiche der geschaffenen Wirklichkeit von ihrem numinosen Charakter, der die berechtigte Aktivität und Kontrolle des Menschen ausschließen würde. Es ist Ziel dieser Darlegung zu zeigen, daß die biblische Religion gerade aufgrund des Gottesverständnisses, wie es oben dargelegt wurde, von Anfang an radikal desakralisiert oder säkularisiert war. Es bleiben zwar Spuren des Sakralen in der Bibel; man könnte sie als Überbleibsel eines Durchbruchs von einem mythischen oder sakralen zu

einem historischen Weltbild bezeichnen. Ein klares Beispiel hierfür findet sich bei Job 38–41, wo einige der Fragen, die der Klagende stellt, eine sakrale Interpretation von Teilen der Schöpfung voraussetzen (vgl. z. B. 38, 16. 18–24). Unterstellt wird hier, daß Job diese Fragen mit Nein beantworten und so zur Anerkennung der Transzendenz Gottes gebracht werden muß. Der moderne Mensch könnte diesselben Fragen mit Ja beantworten; der Prozeß der Säkularisation hat die Einflußsphäre des «Sakralen» vermindert.

Das «Sakrale» unterscheidet sich auch aus anderen Gründen vom «Heiligen». Während das «Heilige» die Anwesenheit der Transzendenz in der geschaffenen Wirklichkeit bestätigt, schränkt es die Autonomie der Schöpfung nicht auf manipulatorische Weise ein. Die Gegenwart der Transzendenz fügt im Gegenteil, wie wir gezeigt haben, der Autonomie der Schöpfung noch eine neue und höhere Dimension hinzu. Überdies ist die Auffassung des «Heiligen» nicht auf bestimmte Bereiche göttlichen Handelns beschränkt, sondern wird vom Gesamt der geschaffenen Wirklichkeit bestätigt, insofern diese nicht von der Sünde oder dem Bösen bestimmt ist. Wir werden es nun im folgenden mit diesen drei Begriffen, besonders mit den ersten beiden zu tun haben.

II. Israels liturgische Gottesverehrung

Mowinckel definiert Kult oder rituelle Verehrung als «gesellschaftlich begründete und regulierte heilige Handlung und Worte, mit denen das Zusammentreffen und die Gemeinschaft zwischen Gottheit und Gemeinde begründet, entfaltet und zu ihrem Ziel gebracht werden».[1] Diese «heiligen Handlungen und Worte» beziehen sich natürlich auf die Gottheit in ihrem Verhältnis zum Volk oder zur Schöpfung insgesamt. Gerade in seinem Verständnis von dieser Beziehung und in ihrer Feier in der Liturgie unterschied sich Israel von seinen heidnischen Nachbarn. Diese Beziehung wurde, wie wir gesehen haben, verstanden als in der Geschichte, in der historischen Begegnung Jahwes mit den Söhnen Jakobs zustandegekommen.

Israels liturgische Verehrung feierte diese historische Begegnung und erneuerte sie zugleich in dieser Feier. Dies war lange die Überzeugung der Gelehrten, die dieses Kultverständnis im Gegensatz zu dem der Heiden sahen. So vermerkte Weiser vor langem die Historisierung der heidnischen Naturfeste durch Israel. Das Paschafest, der Vorübergang beispielsweise, hatte schon in Israels ältester Überlieferung einen rein historischen Charakter, es verwies auf den Auszug aus Ägypten.[2] Mochten diese Feste sich auch von heidnischen Praktiken herleiten, «in Israel waren sie von ihren alten Wurzeln abgeschnitten; sie verloren völlig ihre magische und mythologische Begründung».[3]

In der heidnischen rituellen Feier war das sakrale Element vorherrschend. Im Ritual wurde der Versuch unternommen, der Spannung einer ungewissen Geschichte zu entfliehen und durch eine Art Versenkung in die mythischen Zeiten der Götter Sicherheit zu finden. Für die Heiden begründete oder erneuerte rituelle Verehrung das Sakrale oder Mythologische. Eine spezielle Illustration des unterschiedlichen Charakters israelitischen Kultes ist der Gebrauch des Verbs zakar («sich erinnern») und des Substantivs zikkaron («Erinnerung»). Man nimmt allgemein an, daß diese Worte, wie sie in der Liturgie Israels verwendet wurden, für geeignet gehalten wurden, den Gegenstand zu vergegenwärtigen, an den sie erinnerten; dabei ging es nicht nur um geistiges Erinnern. Noch bedeutsamer ist es, daß das Thema dieses wirksamen Erinnerns im Kult die historischen Taten Jahwes waren und nicht die mythischen Handlungen heidnischer Gottheiten. Seit dem Auszug aus Ägypten « . . . war es das Grundelement der Religion Israels, daß Jahwe in der aktuellen Geschichte des Volkes handelt und sich manifestiert. Er ist der Gott der Geschichte ebenso wie der Gott der Schöpfung. Darum sind es vor allem die historischen Tatsachen der Errettung, die in Erinnerung gerufen und damit erneut wirksam werden durch Jahwes Anwesenheit im kultischen Fest. Was immer er je tat, gab und versicherte, das tut und gibt und versichert er erneut, wenn er auf seinem Fest ‚erscheint'».[4]

Es war unser Hauptanliegen, hier einfach auf die Rolle hinzuweisen, die die Geschichte in Israels liturgischer Gottesverehrung spielte. Die Heiden suchten der Geschichte und dem Säkularen durch Einweihung in das Sakrale zu entfliehen. Israels Verständnis brachte es hingegen noch tiefer in die Geschichte hinein. (Neuerdings wird man auf die enge Beziehung zwischen liturgischer und eschatologischer Darstellung aufmerksam, die diese Analyse bestätigen würde, da Eschatologie eine vorhergehende Geschichte voraussetzt[5]). Historisierung durch Liturgie ist darum ein säkularisierender oder entsakralisierender Prozeß. Er bringt den Menschen in einen unmittelbaren Kontakt

mit der geschaffenen Wirklichkeit (dem Säkularen), aber eben insoweit diese Wirklichkeit von Gottes rettender Gegenwart durchdrungen ist.

III. Die Propheten und das Säkular-Heilige

In einem früheren Jahrgang von «Concilium» hat B. Vawter einen Überblick über die neue Literatur zum Thema der biblischen Propheten gegeben. Eine seiner Feststellungen war, daß die modernen Wissenschaftler zumeist in der Zurückweisung der älteren Auffassung übereinstimmen, daß die Propheten, besonders jene der Vor-Exil-Periode, «im Prinzip das ritualistische System abgelehnt haben, das keine Wurzeln in der authentischen jahwistischen Tradition hatte».[6]

S. Mowinckel bietet in seinem bereits erwähnten Werk bedeutsame Einsichten in die Beziehung zwischen Propheten und Kult. Er bezieht sich auf «Seher-Priester», die im alten israelitischen Kult Orakel stellten und die Fragen der Gläubigen beantworteten (Band II, 53ff). «Die Grenze zwischen Priester und Prophet war nie absolut» (S. 53) obwohl die Rolle des Priesters sich später mehr auf Kult und Opfer und auf den technischen Apparat des Orakels erstreckte und die Propheten losere «Gilden» bildeten, aus denen dann die klassischen Propheten kamen. Es gab eine schärfere Unterscheidung zwischen dem offiziellen kultischen Propheten und den klassischen Propheten (S. 57). Aber selbst in diesem Fall darf man nicht voreilig schließen, die kultischen Propheten wären notwendig die «Gefangenen» des Systems gewesen, als ob ihre Inspiration wesentlich von der der «freien» Propheten verschieden gewesen wäre (S. 65). Solch ein Schluß mag wegen der Tatsache naheliegen, daß ihre Orakel-Antworten zumeist «pro-institutionell» waren, in dem Sinn, daß sie gewöhnlich den Sieg des Volkes in Zeiten der Not voraussagten. Mowinckel zeigt, daß diese Männer eher dem Volk und dessen Wunsch nach der Gunst des Herrn zugewandt waren, während die klassischen oder «Reform»-Propheten eher aus dem Wissen um Jahwes moralische Forderungen handelten. Genau genommen können wir in der Natur des Kultes, der auf der Überzeugung von der Treue Gottes zu seinem Bund und der Erneuerung dieses Bundes in der Feier ruhte, die Grundlage des Vertrauens des kultischen Propheten in seine Inspiration und seine daraus folgende Zusage der gnädigen Hilfe Jahwes sehen (S. 65ff).

Man kann also nicht a priori behaupten, daß die kultischen Propheten die Unzulänglichkeit des Volkes nicht wahrnahmen oder daß sie ihm keine moralischen Forderungen stellten (Ps 24, 3–6; 50). Wenn sie nicht den gleichen «moralischen Eifer, die Energie, mit der Hosea die moralischen Gebote als Gebote des heiligen Gottes darlegte», zeigten, (S. 71) so kann dies dem Umstand zugeschrieben werden, daß sie den Kult als etwas verstanden, was die Rechtschaffenheit der Gemeinschaft als Gemeinschaft, als Volk Gottes bewirkte und bewahrte; «... sie drückten aus, was die Versammlung in ihrer Höchstform fähig sein müßte auszudrücken; sie setzen kein Minimum, sondern das Höchstniveau voraus...» (S. 67). Ihre Aufgabe gerade als kultische Propheten war, die Erlösung anzukünden, nicht das Gericht.

Während es zweifellos eine Überreaktion auf die Position Wellhausens mit ihrer Annahme einer klaren und radikalen Unterscheidung zwischen Prophet und Kult gab, argumentieren heute viele Kommentatoren aus einer nuancierteren Sicht.[7] Nicht der Kult war das erste Anliegen der klassischen Propheten, weder als zu billigend, noch als zu verurteilend, sondern der Wille Jahwes. Wir können überdies mit einigem Recht sagen, daß ein echtes Zusammenspiel zwischen Welt und Gottesdienst von den Propheten, den kultischen und den klassischen, nicht nur erkannt wurde, sondern daß diesem durch ihre Tätigkeit auch eine bedeutsame Ausrichtung gegeben wurde.

Ein Anzeichen dafür liegt im Aufkommen der Prophetie in Israel selbst. Die korrupten Praktiken der Priesterschaft aus dem Hause Heli müssen im Zusammenhang mit der prophetischen Aktivität Samuels oder mit dem Auftreten von Gruppen ekstatischer Propheten gesehen werden (1 Sam, 2, 12–17; 8, 3–5). Eine der sichtbareren Auswirkungen ihrer Tätigkeit war es, daß sie das Wort Gottes in das alltägliche Leben ihrer Zeitgenossen brachten und es so gegen die sakralisierende Ritualisierung in Wallfahrtsorten und Heiligtümern schützten. Dies bewirkte zugleich eine Identifikation des Säkularen mit dem Heiligen. «Durch ihre Übungen drängten die Propheten der Gesellschaften auf die Gegenwart des Geistes, sie trugen so dazu bei, den Geist Gottes hochzuhalten und verbreiteten so Heiligkeit im Land».[8]

Eine andere Auswirkung war die wachsende Bedeutung der Predigt im Tempeldienst. In dieser Hinsicht ist das Buch Deuteronomium besonders bedeutsam, wo sich Gottes Wort an die liturgische Versammlung, die Kehal Jahwe richtet. Obwohl

das Buch, wie wir es kennen, späteren Ursprungs ist, so beinhaltet es doch ältere Traditionen und war von der Aktivität der Propheten stark beeinflußt, die die liturgischen Feiern wählten, um dort ihre Predigten zu halten (Jer 7, 1; Am 7, 13).

Es ist der Inhalt der prophetischen Predigt, besonders der klassischen Propheten, die Einführung des Säkularen in den Rahmen des Kultes zu betonen. Die bekannte Klage Jesajas gegen die sinnlose Vervielfachung von Opfern und Gebeten (wahrscheinlich aus Anlaß liturgischer Feiern) gipfelt in der Ermahnung «Gerechtigkeit zu suchen, Unterdrückung zu meiden, die Vaterlosen zu verteidigen, für die Witwen einzutreten» (Js 1, 10–17). In seiner Tempelrede warnt Jeremias vor falschem Vertrauen in die Anwesenheit des Tempels als Haus des Herrn und rät dem Volk, lieber «aneinander Gerechtigkeit zu üben», nicht «den Fremden zu unterdrücken, den Vaterlosen oder die Witwe, oder an diesem Ort unschuldiges Blut zu vergießen . . .» (Jer 7, 5–6).

Es wäre jedoch falsch, die Propheten als Sozialreformer im modernen Sinn zu sehen. Solche Reformen wurden vielmehr als die Wirkungen einer inneren Umkehr verstanden, die zur Anerkennung des göttlichen Charakters der säkularen Wirklichkeit führt. Das Heilige und das Säkulare waren in ihrer Überzeugung niemals voneinander geschieden. Es ist klar, daß für sie der Hauptgrund für Israels Versagen gegenüber einem rechten Weltverhalten im Abfall von Jahwe lag.

Das ungläubige Israel ging nun tatsächlich in einer Weise mit dem Säkularen um, wie es dem modernen, kapitalistischen Menschen vertraut ist. Es beschäftigte sich damit, Brot und Wein zu stapeln, Silber und Gold, mit kommerziellen Transaktionen, die den Bau von Winter- und Sommerhäusern, von Elfenbeinhäusern und großen Häusern ermöglichten (Am 3, 15). Aber es versäumte dabei, in all dem die Dimensionen der Herrschaft Jahwes anzuerkennen. Indem sie diese Herrschaft auf das kultische Leben einschränkten, beraubten sie das Säkulare seiner wahren Bedeutung. «. . . Sie erkannte nicht, daß ich es war, der ihr Korn gab, Wein und Öl, und der sie mit Silber und Gold überhäufte . . .» (Hos 2, 8). Darum mußte Israel von all diesen Gütern entblößt werden, damit seine Nacktheit sichtbar werde (Hos 2, 9–10). Dann würde Jahwe sie wieder anziehen, so daß sie ihn «mein Gemahl» nännte (Hos 2, 14–16). Und dann «werden sie zurückkommen und in meinem Schatten wohnen; sie werden blühen wie ein Garten, sie werden Blüten tragen wie der Weinstock . . .» (Hos 14, 1–7). Die Bekehrung zu Jahwe war für die Propheten nicht die Flucht vor dem Säkularen; sie war die notwendige Grundlage für die rechte Würdigung und den rechten Gebrauch des Säkularen.

Die Propheten befaßten sich auch mit der politischen Welt. Sie stehen in der antiken Welt einmalig da in ihrer Kühnheit und Hartnäckigkeit, mit der sie Könige und Fürsten aufforderten, die Machtkämpfe zu beenden, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit zu üben, «dem Fremden nichts Falsches und nicht Gewalt anzutun und nicht dem Vaterlosen und der Witwe» (Jer 22, 2–3). Aber dennoch können sie nicht als politische Aktivisten betrachtet werden. Sie befaßten sich nicht mit Politik als solcher, sondern mit Politik im Zusammenhang mit der sie umschließenden transzendenten Ebene der Bundesliebe Jahwes. Es war eine säkular-heilige Anteilnahme. Ein klares Beispiel ist Jesajas klassische Antwort an Achaz: «Aber wenn du nicht zu mir stehst (d. h. zu Jahwe) so wirst du überhaupt nicht stehen» (Js 7, 9).[9] Der Prophet rät zu militärischer Untätigkeit angesichts der Bedrohung vom Norden. Sein Rat ist von einem rein politischen Standpunkt sinnlos, wie Achaz auch erkennt. Aber Jesaja hatte einen Glaubenssatz verkündet, der für die biblische Religion grundlegend blieb. Er findet sich wieder im Johannes-Evangelium, in der Bemerkung Jesu «ohne mich könnt ihr nichts tun» (15, 5) und im Brief des Paulus an die Philipper «Alles kann ich in dem, der mich stärkt» (4, 13). Nur durch die Anerkennung und bedingungslose Unterwerfung unter den transzendenten Herrn kann der Mensch die wahre Dimension säkularer Wirklichkeit erkennen und seine eigene Autonomie in ihrer Verfügung darüber.

Der Glaubensgrundsatz des Jesaja war die Erklärung einer Wirklichkeit, die von Anfang an im Herzen der israelitischen Religion lag. Aber die Erklärung wurde notwendig, um die liturgische Feier wieder ihrem ursprünglichen Zweck zuzuführen, nämlich der «Erinnerung» an Gottes gnädige Taten in der Geschichte und der Herausforderung einer Antwort des Menschen in einer säkular-heiligen Welt. Der Kult in Israel hatte sich schrittweise vom Säkularen gelöst und eine sakrale Dimension angenommen. Dieses sahen die Propheten, und dies kam in ihrer Ablehnung der magischen Riten, die sich in den Hügel-Stätten und den königlichen Heiligtümern vervielfältigten, zum Ausdruck.

IV. Prophetie und Gottesdienst in der Gegenwart

In der Übersetzung der prophetisch-kultischen Erfahrung Israels in die gegenwärtige Welt gibt es einige sich durchhaltende Elemente. Die christliche Liturgie bleibt die Feier der erlösenden Taten Gottes in der Geschichte, besonders in Jesus Christus. Auch die Prophetie bleibt ein Charisma der christlichen Gemeinschaft, eines, das ebenso wie in Israel verschiedene Formen annimmt. Zwei von ihnen sind es wert, erwähnt zu werden.

Es ist dies zunächst die prophetische Rolle des Vorsitzenden der christlichen Versammlung. Wie der wahre Kult-Prophet Israels verkündet er vor allem die gute Nachricht von der Erlösung, bewirkt durch Jesus Christus und wirksam erinnert in der Eucharistie. Seine Botschaft will als solche eine der Freude und des endgültigen Sieges der Gottesherrschaft sein. Das Volk dieser Versicherung zu berauben hieße christlicher Liturgie und christlichem Leben alle transzendente Bedeutung nehmen. «Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Überfülle haben» (Joh 10, 10). Obwohl dies eine «hierarchische» Form der Prophetie ist, muß sie keine «pro-institutionelle» im chauvinistischen Sinn sein.

Aber auch der «hierarchische» Prophet hat die Aufgabe, die Eucharistiefeier, der er vorsitzt, mit der säkularen Welt in Verbindung zu bringen, da die Liturgie sonst ihre historische Dimension verliert und ein rituelles Drama wird, das die Flucht in eine magische oder sakrale Welt ermöglicht. Wie der kultische Prophet aus Psalm 82 muß er das Volk daran erinnern, daß es «Gerechtigkeit an den Vaterlosen und den Schwachen übt; verteidigt den Geringen und den Dürftigen; errettet Niedrige und Arme! Befreit sie aus der Frevler Hand!» (Ps 82, 3–4). Gerade in der liturgischen Feier müssen diese Ermahnungen ausgesprochen werden, denn solche Akte der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind die gemäße Antwort des Menschen auf Gott, der ihn gnädig in die Gemeinschaft mit sich ruft.

Es gibt aber auch den «freien» oder «nichthierarchischen» Propheten, Laien oder Kleriker, dessen Aufgabe es ist, das Wort Gottes auf den Marktplatz des sozialen und politischen Lebens zu bringen. Wie bei dem klassischen Propheten der Alten wird sein Hauptanliegen das moralische Gebot Gottes, wie es in der Botschaft des Galiläers ausgedrückt ist, sein. Aber das eigentliche Thema seiner Aktivität wird die Welt als Welt sein, die noch immer der Einsicht in die erlösende Liebe bedürftig ist, die sie verwandelt und «heilig» macht. Wie Jesaja, Jeremia und Hezekiel mag der christliche Prophet an rituellen Handlungen teilnehmen, die die Bedeutung der erlösenden Botschaft dramatisieren. Aber das Ziel wird immer die «Bekehrung» sein, die die soziale Reform und die politische Aktivität überschreitet, während sie sie einschließt.

«Hierarchischer» Prophet und «freier» Prophet müssen einander nicht widerstreiten, ebensowenig wie Liturgie und Welt. Ohne die Welt (das «Säkulare») wird die Liturgie zum «sakralen» Fluchtritus. Ohne die Liturgie verliert die Welt den Blick für ihre «heilige» Dimension. Nur ein ständiges Zusammenspiel beider wird beiden ihre Bedeutung geben.

[1] S. Mowinckel, The Psalms in Israel's Worship (Oxford 1962) Band I, 15 (Offersang og Sangoffer [Oslo 1951].

[2] A. Weiser, Glaube und Geschichte im Alten Testament: BWANT, 4. Folge, Heft 4 (1931) 36-43.

[3] Y. Kaufmann, The Religion of Israel (London 1961) 115.

[4] Mowinckel, aaO. 19.

[5] Vgl. W. C. Doty, Identifying Eschatological Language, Continuum, 7 (1970) 558.

[6] F. Vawter, Neue Literatur über die Propheten: Concilium 1 (1965) 848-854.

[7] Vgl. G. Fohrer, Remarks on Modern Interpretation of the Prophets: Jour. Bib. Lit. LXXX (1951) 318.

[8] J. Pedersen, Israel, Its Life and Culture, III-IV (London 1940, 111.

[9] Übersetzung der Jerusalemer Bibel.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

EUGENE MALY

geboren am 6. September 1920 in Cincinnati (USA), 1943 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Cincinnati, an der Universität des hl. Thomas von Aquin sowie am Päpstlichen Bibelinstitut, ist Doktor der Theologie und der Bibelwissenschaft sowie Professor für Bibelwissenschaft am Mt. St. Mary's Seminary von Cincinnati. Er veröffentlichte u. a.: The World of David and Solomon (New York 1966).

Antoine Vergote

Symbolische Gebärden und Handlungen in der Liturgie

Jede Gebärde, die nicht Werkzeuggebrauch ist, kann symbolisch genannt werden. Jede technische Gebärde verfolgt einen fest umrissenen Zweck: ein Auto fahren, *um* irgendwohin zu kommen; etwas zu sich nehmen, *um* der Notwendigkeit der Ernährung genüge zu tun; den Schalter drehen, *um* die Beleuchtung in Betrieb zu setzen . . . Diese Gebärden drücken nichts aus, sondern tun einfach etwas. Ein Geschenk überreichen dagegen, die Hand reichen, den Kopf neigen, umarmen . . . , das sind Gebärden, die eine Absicht ausdrücken und ihr gleichzeitig Wirklichkeit verleihen. Man nennt sie symbolische Gebärden, ganz im selben Sinne, wie man von symbolischen Worten und Gegenständen spricht, weil sie eine leibliche Haltung und einen von der inneren Absicht bestimmten Sinngehalt in sich vereinen. Es gibt symbolische Zeichen, an deren reiche Fülle von Kommunikationsmöglichkeiten die rationale Sprache nie heranreicht. In der Religion ebenso wie im intersubjektiven Leben und im Kunstwerk ist der gemeinte Sinn nie von sinnvermittelnden Zeichen zu trennen.

Deswegen kennt die Gebärde keine Scheidelinie zwischen der Ordnung menschlicher Sinne und der Ordnung menschlicher Ideen. Sie schließt vielmehr den Menschen und die räumliche Welt, in der er sich entfaltet, zu einer Einheit zusammen. Sie trennt auch nicht Ausdruck, Kommunikation und Handlung. Sie stellt eine konkrete Beziehung dar, die zum anderen aufgenommen ist, und in dieser Beziehung verleiht sie der sichtbaren Welt Sinn.

Die symbolische Bedeutung von Gebärden zu untersuchen schließt also eine Fülle von Bezügen ein. Unser Beitrag setzt sich zum Ziel, zu zeigen, daß die liturgische Gebärde ein sammelndes Geschehen ist, das Mensch, Welt und Gott vereint.

Für den Liturgiker hat dies nämlich ernste Konsequenzen: Die liturgische Gebärde kann nicht gedacht werden nach dem Begriffsschema eines Zweckdenkens, das schon zu sehr in unsere Sakramententheologie eingedrungen ist. Das Bedenken der liturgischen Gebärde muß vielmehr die Wirklichkeit des belebten Leibes ernst nehmen, der die Quelle unserer aktiven Symbolfähigkeit ist. Schließlich kann man sie legitimerweise nicht trennen von dem raumzeitlichen Bedeutungsrahmen der umgebenden Kultur. Wir haben es vorgezogen, diese drei Gegebenheiten zu bearbeiten statt einer bloß beschreibenden Aufzählung und Klassifizierung liturgischer Gebärden, die der Leser leicht anderswo finden kann.

1. Die liturgische Gebärde ist Ausdruck und Handlung

Zunächst wollen wir nachdenken über Zielsetzung und Funktion der liturgischen Gebärde. Oft fragen die Gläubigen nach dem Sinn der Teilnahme am liturgischen Tun: Sollte es nicht genügen, den Glauben zu haben? Warum soll man ihn noch «zum Ausdruck bringen»? Man war gewohnt, die religiöse «Praxis» als eine Pflicht zu betrachten. Aber das Empfinden für die äußere Verpflichtung durch das Gesetz ist im Schwinden begriffen. Ebenso überzeugt die Idee einer Gnade, die «mittels» eines Ritus verliehen wird, nicht mehr so sehr. Dieser Mentalitätswandel ist keineswegs ein Unglück: Die neue kritische Phase öffnet den Raum für eine Neuentdeckung des Ritus als in sich selbst sinnträchtig und wirkmächtig, da es der Glaube selbst ist, der sich im Ritus Wirklichkeit verleiht.

Niemand bezweifelt, daß die Gebärde zur Ordnung des Zeichenhaften gehört: sie ist Ausdrucksmittel. Andererseits unterscheidet sie sich durch ihre Leibhaftigkeit auch von der Sprache: Sie hat nicht deren semiotische Autonomie. Die Gebärde bleibt eingebettet in unsere leibliche Subjektivität, selbst noch, wenn sie uns auf die Welt und auf den Nächsten ausrichtet. Gleichwohl begründet ihr subjektiver und leibhaftiger Charakter keinen geringeren Wert gegenüber der Sprache. Diese ihre Eigenart verleiht ihr vielmehr die Fähigkeit, auf eine ganz unmittelbare Weise ausdrucksmächtig zu sein. Sprache und Gebärde stehen untereinander in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung. Auch die Liturgie erlangt nicht ihre volle religiöse Funktionskraft, wenn sie die Komplementarität von religiöser Gebärde und religiöser Rede nicht ins Werk zu setzen versteht.

Aufgrund ihrer Leibhaftigkeit ist die Gebärde eng an Handlung gebunden. Man unterscheidet im allgemeinen Gebärden mit reiner Ausdrucks-

funktion und Gebärden, die, eben indem sie die Absicht einer Handlung ausdrücken, diese Absicht auch in die Wirklichkeit überführen.[1] In der Liturgie könnten wir ebenfalls in getrennten Schritten die sakramentalen Gebärden betrachten, die eine Handlung über Gegenständen vollziehen (Wasser, Brot . . .), und diejenigen, die einfach unsere Haltungen gegenüber Gott zum Ausdruck bringen (Kniebeugung, Verneigung, Gebetsgebärde . . .). Wir halten diese Unterscheidung aber für unwichtig, denn in der Liturgie ist jede Gebärde, auch die sogenannte reine Ausdrucksgebärde, in der Tat ein wirkender Vollzug. Sich vor Gott neigen ist in sich selbst ein religiöser Akt. Und genau dies ist ja die Funktion der liturgischen Gebärde: sie schließt inneren Vollzug und äußeres Tun zu einer Einheit zusammen. Sie ist Ausdruck und Verwirklichung.

Die liturgische Gebärde zeigt also eine starke Verwandtschaft einerseits mit der Sprache und andererseits mit der Handlung. Und es ist kein Zufall, wenn die enge Verbindung mit den beiden anderen «Registern» menschlicher Erfahrung sich an der Gebärde der Begegnung, an der Gebärde der Liebe ablesen läßt: Das berechtigt uns auch, einen äußerst bezeichnenden Ausdruck gelten zu lassen, selbst wenn der Sprachgebrauch ihn oft entwertet hat: «faire l'amour», «to make love», das heißt, durch Gebärden vollbringen, was diese ausdrücken wollen. Außerhalb der Gebärden, welche die Liebe verwirklichen, existiert diese Liebe gar nicht. Das heißt, daß das Empfinden sich in Gebärden eine Wirklichkeit schafft, um wirksames Empfinden zu werden. Aber das Wort, das der Gebärde vorausgeht und ihr nachfolgt, schafft ihr ebenso einen zusätzlichen Ausdruck, und ohne dieses Wort erreicht die Gebärde weder ihren vollen Ausdruckswert noch ihre volle Verwirklichung in der inneren Übernahme durch die sie setzende Person. In der gleichen Weise schafft der Glaube sich Ausdruck und Verwirklichung in Wort und Gebärde, eben weil er ebenfalls verwirklichte Begegnung ist mit dem Anderen, welcher Gott ist.

Die liturgische Gebärde und die religiöse Sprache der Gottesdienstfeier zeigen also eine beiden gemeinsame wesentliche Besonderheit: Zeichen zu sein, das sowohl Sinn ausdrückt wie es Wirklichkeit setzt. Diese Gleichartigkeit ermöglicht uns die aktive Beteiligung an einer Liturgie in fremder Sprache, ebenso wie sie Raum gibt für den Wechsel von stummen Gebärden, von Worten ohne Gebärden und von Augenblicken, in denen die beiden Weisen von Ausdruckshandlungen einander begleiten. Eine richtige Wertung der liturgischen Gebärde als Glaubensausdruck und Glaubensakt läßt uns gleichzeitig einer falschen Begrifflichkeit von den Sakramenten und ihrer Wirkung entgehen, und sie befreit die schweigend teilnehmenden Gläubigen von dem Eindruck, Sakramente als willkürliche Mittel der Gnade zu «empfangen», die völlig ohne Beziehung zu ihrer persönlichen Glaubenshaltung sind. Wir bestreiten nicht die Wahrheit der Lehre vom «ex opere operato». Aber wenn man diesen Grundsatz ohne Beziehung zur Wirksamkeit der religiösen Sprache und der Symbolgebärde versteht, so wird man praktisch dahin geführt, die Sakramente im Sinne eines magischen Ritualismus mißzuverstehen. Der Glaube ist nur eine «Bedingung» für die Wirksamkeit der Sakramente; er verwirklicht sich in der Gebärde und dem Wort, die dadurch zu Wirkkräften in der Schaffung der Gottesbeziehung werden.[2]

Die liturgische Gebärde ist also Glaube im Vollzug. Zu sagen, daß sie Ausdruck des Glaubens sei, ist eine irreführende Redeweise. Sie legt den Gedanken nahe, der Glaube sei ein innerer Zustand der Seele, der sich in einem Akt der äußeren Selbstdarstellung projiziere, ganz wie man Gefühle wie Freude, Furcht oder Haß ausdrückt, die sich auf dem Gesicht, im Gebärdenspiel der Hände und in der gesamten Körperhaltung spiegeln. Für sich selbst genommen aber sind Gefühle keine Handlungen. Sie sind vielmehr eine Wahrnehmung der Welt und des Mitmenschen, eine innere Erschütterung, und als solche disponieren sie zum Handeln. Der Glaube dagegen ist eine Disposition gegenüber Gott, der nur in einem leibhaftigen Ausdruck zu seiner eigenen Wirklichkeit kommt. Ihm Ausdruck verleihen bedeutet also ihn ins Werk setzen. Es gibt auch keinen Glauben, der sich nicht aktualisiert in einem Ritus, der auf untrennbare Weise wirksame Gebärde und wirksames Wort ist.

Kommen wir noch einmal kurz auf die Verwechslung zurück, die darin liegt, daß man die liturgische Gebärde als eine Handlung versteht, die einen Gegenstand (Brot, Öl . . .) in ein Gnadenmittel verwandelt. Wenn man die liturgische Praxis beobachtet und die theologischen Studien liest, die ihr gewidmet sind, hat man bisweilen den Eindruck, daß die Gebärde hier zusammenschrumpft zu einer Manipulation von sakramentalen «Gegenständen». Oft scheint die beherrschende Sorge darin zu liegen, auf die Gültigkeit der Sakramente

zu achten: Es gilt die gebotenen Worte exakt auszusprechen und die vorgeschriebene Materie «anzuwenden». Die theologischen Formulierungen bezüglich der sakramentalen «Materie» und «Form» sind weithin schuld an dieser Herabwürdigung der Gebärde. Das derzeitige lieblose Verhältnis zum Ritus ist die Folge davon. In einer Zeit, in der die bildenden Künste, die Filmkunst, das Theater und das Ballett den Dimensionen der menschlichen Existenz auf intensive Weise und in unverstellter Wahrheit Ausdruck und neue Wirklichkeit verleihen, kann eine Liturgie, die zu einer Technik der Gnadenvermittlung geworden ist, nur noch ein tiefes Unbehagen wecken: sie ist keine Handlung mehr, die für den Menschen Wahrheit erfahrbar macht.

Die Faszination, die auf manche die orthodoxe Liturgie ausübt, ist zu erklären durch das sakrale Mysterium, von dem sie durch und durch geprägt ist. Und gewisse moderne Tendenzen, die darauf abzielen, die Liturgie einfach menschlicher zu machen, kommen zweifellos mehr aus einer Suche nach Wahrheit als aus einer säkularisierten Theologie. Und diejenigen, welche die Eucharistie als Feier der menschlichen Bruderschaft deuten, entdecken einfach aufs neue die Gleichung zwischen den Gebärden und Handlungen einerseits und den Absichten, denen sie leibhaftige Wirklichkeit zu geben versuchen, andererseits. Ist dies nicht ein Zeichen dafür, daß die Sakramententheologie es zugelassen hat, daß ihr der Wesensgehalt der Gebärde abhanden gekommen ist, die doch der symbolhafte menschliche Ansatzpunkt für das übernatürliche Handeln ist?

Wenn die Gebärde keine wirklich menschliche Handlung im vollen Sinne des Wortes ist, dann wird der Bezug auf die Gnade und auf das göttliche Handeln zu einer Wirklichkeit, die willkürlich von außen und von oben an einen menschlichen Akt ohne eigentliche Bedeutung herangetragen wird. Eine mangelhafte Anthropologie der Gebärde und des Wortes beraubt die Theologie der Kategorie «Zeichenhaftigkeit», sowohl im Blick auf die übernatürliche wie die menschliche Wirklichkeit.

Die liturgischen Gebärden sind also konkret verwirklichte Gottesbeziehung. Sie bilden ein symbolisches System: ein Gefüge von Ausdrucks- und Betätigungsmöglichkeiten eines persönlich übernommenen Lebens mit Gott. Das Schreiten zum Altar, der Opferritus, die Taufe sind Symbolhandlungen, weil sie als Gebärden den Bedeutungsgehalt in sich tragen und verwirklichen, den sie augenfällig anzeigen. Wie jedes wahre Symbol verweisen sie nicht auf etwas anderes, sondern sie bewirken durch sich selbst einen Bund mit dem «Anderen», der um seiner selbst willen anerkannt wird.

2. *Die Symbolkraft des Leibes*

Ohne die Gebärde verliert die Sprache ihre Macht, unsere Existenz in sich aufzunehmen. Aber auch die Gebärde, die von dem gesprochenen Wort abgetrennt wird, hat keine Bedeutung mehr. Nur zusammen verwirklichen sie die symbolische Beziehung, die konstitutiv ist für die Religion und für den Glauben. Wir haben zunächst unterstrichen, daß die Gebärden ein System von Symbolen bilden, wobei wir die Verwandtschaft zwischen Gebärde und Sprache betont haben. Wir müssen nun zeigen, daß die Gebärden symbolisch sind, weil der Leib die Fähigkeit in sich trägt, alles Menschliche in seinen lebendigen Gottesbeziehungen in überdeutlichen Zeichen zu verdichten.

Eine richtige Auffassung von der Funktion der Gebärde und von ihrer Komplementarität zur religiösen Sprache wird uns helfen, verschiedene Fragen zu beantworten und gewisse offene Probleme einsichtig zu beurteilen. Warum müssen gewisse Riten in ihrer Selbigkeit – wie Taufe und Eucharistie – unbedingt beibehalten werden? Sind sie derart allgemeingültig, daß Christus deswegen gewollt hat, daß sie in ihrer Identität durch all die verschiedenen Kulturen und Zivilisationsepochen hindurch beibehalten werden? Andererseits, wenn man schon den Wert und die Funktion der allgemeingültigen Gebärde anerkennt, was ist dann von verschiedenartigen Formgebungen zu sagen?

Eine Antwort auf diese Fragen würde eine vertiefte Untersuchung über den Leib, die Bewegung, die Welt der Vorstellung und des Symbolischen erforderlich machen. Und um zu einer wirklichen Kenntnis der Sachlage zu gelangen, müßte diese Untersuchung sich stützen auf die Phänomenologie des Leibes, auf die Psychologie der menschlichen Gestalt, auf die Forschungen der Ästhetik, welche die Beziehungen zwischen Leib, Raum und Zeit in den verschiedenen Zivilisationstypen untersuchen. Zweifellos kann man hoffen, daß die Liturgiker sich in Zukunft vor allem von den Informationen der Anthropologie leiten lassen, die uns ebensoviel wenn nicht noch mehr lehren als die Patristik. Wenn man den garstigen Graben zwischen Ritus und Leben zu übersteigen sucht, so geht es nicht nur darum, die ethischen Forderungen des christlichen Glaubens wieder aufzuwerten,

sondern alles Menschliche im Ritus aufzunehmen, das sich in der Geschichte der Zivilisation entfaltet.

Man braucht aber nicht zu meinen, daß das Sinnempfinden für den Ritus völlig verschwunden sei, wie groß auch manchmal die stumme Hilflosigkeit gegenüber den Riten der Kirche sein mag. Ist es nicht bezeichnend, daß die Filme eine Hochzeit fast immer in der Form einer «religiösen» Zeremonie darstellen? Man sollte diesen Brauch nicht leichthin als ein Überbleibsel der soziologischen Christlichkeit beurteilen! In diesem entscheidenden Augenblick der leibhaftigen Existenz, die erlebt wird in der Beziehung zum anderen, will der Mensch dies symbolhaft zum Ausdruck bringen. Er erfährt hier eine geheiligte Dimension, die das Geschehen in eine Beziehung einordnet, die über jeder sozialen Funktion liegt und selbst über der sexuellen. Er spürt, daß er seine Sexualität darauf beschränken würde, um des Vergnügens oder der gesellschaftlichen Vernunftgründe willen da zu sein, wenn er sich des Ritus beraubte. Das Heimweh nach dem Ritus, das manche Ungläubige beweisen, rührt her aus der der ganzen Menschheit gemeinsamen Auffassung, daß Menschsein bedeutet, die Existenz symbolisch zu verstehen.[3] Es ist im übrigen eindrucksvoll zu beobachten, wie die Hippiebewegung symbolischen Riten neues Lebensrecht gibt und wie sie damit ihr Existenzverständnis zum Ausdruck bringt, das Verständnis einer Existenz, die sich befreit von der Reduzierung des Menschen auf eine technische Funktion. Rührt nicht die quasireligiöse Glut, die moderne Tanzrevuen in sich tragen, ebenfalls aus dem gleichen Verlangen nach ritueller Symbolisierung?

Wir wollen den christlichen Ritus nicht auf die symbolische Feier der Hauptdimensionen der Existenz zurückschneiden: Geburt, Einführung in die Erwachsenengesellschaft, geschlechtliche Liebe, menschliche Bruderschaft, Krankheit und Tod[4]. Aber wir wollen Ort und Funktion der rituellen Gebärde bezeichnen: sie ordnet sich ein in den Raum der humanisierten Welt, verbindet das Subjekt konkret mit der menschlichen Gemeinschaft und bezieht es auf den anderen, der Quell und letzter Sinn seiner Existenz ist.

Sicherlich erfüllt die Sprache dieselben Funktionen eines Bindegliedes. Aber wenn die Sprache uns auch die grundlegenden Bedeutungsinhalte vorlegt, die es gestatten, die Existenz in ihrer Symbolwirklichkeit zu erfassen und sie auf den letzten Sinn zu beziehen, also auf die «Religion», so kann sie doch selbst den Existenzvollzug im Symbol nur realisieren, wenn sie mittels des Ritus in unser konkretes Sein herabsteigt, in unser Verhalten, das darin besteht, daß wir lebendiger Leib sind. Außerhalb des Ritus bleibt die symbolische Sprache leer, wie es die Sprache eines Schizophrenen ist, der die Worte behandelt als wären sie wirkliche Dinge. Das gesprochene Wort muß sich füllen mit der existentiellen Dichte des Leibes.

Eben durch seine eigene Struktur ist der Leib zugleich unsere Natur, die lebendige Innerlichkeit, die Intentionalität des Subjektes, die offen ist auf die Welt und den anderen hin. Als natürliche und kulturelle, subjektive und intentionale Wirklichkeit, als Innenraum und Ort des Austauschs konstituiert er unser konkretes Sein. Weil aber der Leib der Ort der Symbolverwirklichung ist, muß der Ritus ihn so annehmen, wie er sich selbst tatsächlich zum Symbol macht, das heißt in den Ausdrucksformen seiner eigenen Kultur. Als lebendige Einheit zwischen der im Menschen vorhandenen Natur und der Kultur ist der Leib der Schauplatz der heiligsten Mysterien. Entsprechend den beiden Aspekten, die ihn konstituieren, richtet der Leib den Menschen auf das – symbolisch verstandene – Jenseits aus. Als die Naturebene im Menschen ist er die Dimension der Tiefe, wo wir auf die Quelle der Existenz treffen. Und als Spannungsvektor, der uns auf das Ferne hin öffnet, gibt er uns vom Tiefsten unserer selbst her die Richtung auf das letzte Ziel unseres Verlangens.

Aufgrund seiner eigenen Natur stellt der Leib die Öffnung dar für die Symbolgestaltung, die sich in der Kunst, in der Liebe und im religiösen Ritus verwirklicht.[5] Diese Öffnung ist zugleich Sache der Natur und der Kultur, und aus diesem Grunde allgemeingültig und doch kulturbedingt verschieden gestaltet. Daher kommt die überzeitliche Dauer und Universalität der rituellen Gebärden und die Verschiedenheit in der Formgebung.

Verifizieren wir nun diese Analyse am Beispiel der beiden christlichen Grundriten: Taufe und Eucharistie. Das Eintauchen in Wasser und das Wiederauftauchen ist eine Gebärde, die in die tiefsten Vorstellungsschichten des Leibes eingeprägt ist. Mythen, Träume, Weltentstehungstheorien, verschiedene religiöse Riten und selbst die heutigen Freizeiteldorados legen davon Zeugnis ab: In der leiblichen Symbolik stellt der Mensch die Geburt zum Leben als ein Auftauchen aus dem Wasser dar. Unglücklicherweise ist die Taufpraxis zu sehr geprägt von einer Sündentheologie, die alles andere in sich aufgesogen hat, und so kommt

sie oft dahin, den Wasserritus auf eine Reinigung durch Abwaschung einzuengen.[6]

Die Eucharistie ist ein komplexerer Ritus. In der elementaren Gebärde des Mahles vereint sie die Nahrungsaufnahme, die Genüsse des Erdenlebens und das Beieinandersein. Schon in der menschlichen Ebene sind die drei Gegebenheiten, die das Mahl ausmachen, von höchster Symbolkraft: Sie sind Ausdruck und Verwirklichung des fortdauernden Lebens, das sich von der anvertrauten Erde nährt, für das Fest, das gefeiert wird, und für die versammelte Familie, die daran teilnimmt. In der Darbietung des Opfers, in dem Christus handelnd gegenwärtig ist, vereint die Gebärde der Elevation das Göttliche und das Menschliche, indem sie der horizontalen und der vertikalen Dimension symbolisch Gestalt verleiht. Alle diese Symbolbezüge für unsere leibliche Anwesenheit in der Welt und beim Mitmenschen tragen also dazu bei, aus der Eucharistie die Einsenkung Christi in unser konkretes Sein zu machen.

Die wesentlichen rituellen Gebärden können von verschiedenen Riten umrahmt werden. Wie wir sehen werden, hängt ihre Gestaltung davon ab, wie gewisse kulturelle Milieus leben und die raum-zeitliche Welt interpretieren. Immer aber müssen die Riten, welche die Kerngebärden umrahmen, deren Bedeutungsgehalt entfalten. Das heißt, daß der Liturgiker sich sowohl von ihrem existentiellen wie ihrem christlichen Sinngehalt prägen lassen muß. Andernfalls würde er den christlichen Ritus unnützerweise mit aller Art von sekundären Riten überfrachten, die für die Zeitgenossen ohne Bedeutung sind. Die Liturgiegeschichte wie die Geschichte aller Religionen zeigt uns, daß das Eindringen sekundärer Riten, welche die Kernriten überdecken und verdunkeln, in Zeiten geschieht, in denen die Theologie sich sowohl von einer lebensnahen Anthropologie wie von den christlichen Quellen hat abschneiden lassen. Unsicher geworden bezüglich der Wirksamkeit ihres Handelns und ohne Empfinden für den menschlichen Sinn der Gebärden, neigt die Liturgie dann dazu, ihren Riten auf falsche Weise neuen Nachdruck zu verschaffen durch Hinzufügung bedeutungsloser Gesten, die sich nur als quasi-magischer Ritualismus verstehen lassen, auch wenn sie nicht so erlebt werden. Denken wir nur an die zahlreichen Verdoppelungen, die früher den lateinischen Ritus der Eucharistiefeier so überladen gemacht haben: mehrere Riten der Eröffnung, der Gabenbereitung und der Weihe der Gaben . . . Ist es nicht bezeichnend, daß dieselben Gläubigen, die mit Recht eine Vereinfachung unseres Eucharistieritus verlangten, zu gleicher Zeit den so überreichen orthodoxen Ritus bewunderten? Der Grund liegt darin, daß dieser letztere sich als eine organische Entfaltung sowohl des christlichen Mysteriums wie der menschlichen Kultur erweist.

Es muß noch vermerkt werden, daß der orthodoxe Ritus nach Symbolnormen entworfen ist, die zu einem anderen kulturellen und religiösen Milieu gehören als dem unseren. Die kulturelle Andersartigkeit der Völker und Epochen läßt nicht zu, daß wir ohne weiteres einen liturgischen Stil übernehmen, der nicht unser eigener ist.

3. Kulturelle Verschiedenheit in der Verwirklichung der allgemeinen Anlage zu symbolischem Ausdruck

Wenn man sich die Verschiedenartigkeit der Kulturformen bewußt macht, ist man verblüfft über die unglaubliche rationalistische Naivität derer, die über die Zeiten und kulturellen Großräume hinweg die gleichen rituellen Formen aufrechterhalten oder auferlegen wollten. Alles hatte vonstatten zu gehen, als wenn die Gebärden, Gesänge und Gebete unser subjektives Empfinden nichts angingen und als ob der gläubige Mensch durch eine Art absoluten Höhenfluges zu allen Zeiten auf die gleiche Weise mit theologischen reinen Begriffen koexistierte!

Wir glauben, daß die Liturgie sich auf der Schnittlinie dreier Denkebenen ansiedeln muß. Wie wir schon weiter oben dargelegt haben, ist die leibliche Existenz von allgemeingültigen Strukturen einer Dimension des Symbolischen bestimmt, die es ermöglichen, daß alle Menschen einander in denselben Grundgebärden (Gehen, Darbieten, Eintauchen in Wasser und Wiederauftauchen, Verneigung . . .) treffen. Zweitens verleiht der christliche Glaube der erlebten raum-zeitlichen Wirklichkeit immer aufs neue Gestalt und erschließt sie auf eine eigentümliche Weise dem Verständnis.[7] Schließlich verändert auch die Entwicklung der Zivilisation unsere Raum- und Gegenstandserfahrung beträchtlich.[8]

Weil die rituelle Gebärde gelebter Leib in Aktion ist, muß sie sich einfügen in den Raum-Zeit-Rahmen eines bestimmten kulturellen Milieus – auf die Gefahr hin, andernfalls den Vorwurf eines magischen und altmodischen Ritualismus heraufzubeschwören. Der orthodoxe Taufritus mag uns beeindrucken durch die immer wiederkehrenden

Gebärden der Salbung und des Eintauchens. Die Beobachtung jedoch, die uns ein katholischer Soziologe mitgeteilt hat, ist lehrreich: Er hatte einen marxistischen Freund, Mitglied der Akademie der Wissenschaften von Moskau und bei seinem Unglauben doch dem Christentum nicht feindselig gesonnen, eingeladen, einer Taufe in einer russischen Kirche beizuwohnen. Dieser sei aus der Fassung geraten ob einer so großen Fülle von Riten, deren Häufung und Verwickeltheit bei ihm den Eindruck einer unglaublichen Magie hinterließen. Wir unsererseits haben öfter als einmal dieselben Geständnisse von Ungläubigen gehört, die an unseren Totenmessen teilgenommen hatten. Würden diese Riten nicht aussagekräftiger sein, wenn sie zu einer größeren Einfachheit des Ausdrucks zurückgeschnitten und so durch einen ursprünglichen und unmittelbaren Symbolismus wirken würden? Viele Erfahrungen bestätigen dies. Dennoch haben eben dieselben orthodoxen Riten in einem bestimmten kulturellen Milieu die Fähigkeit gehabt – und haben sie noch – mit ihren Symbolen Wirklichkeit zu erschließen.

Der griechische Tempel und die dunkle Höhle der orientalischen Religionen stellen beide auf eine völlig verschiedene Weise den Symbolwert des Lichtes dar, und dennoch beschwört beide Male das Licht die Beziehung zum Göttlichen. Aber in den beiden Typen von Religion bezieht der Mensch sich auf eine je andere Weise auf die Welt und das Göttliche.[9]

Aufgabe einer byzantinischen Kirche ist es, Raum zu sein für die Feier des Lichtes der aufgehenden Sonne, das Symbol der Geburt und der Auferstehung. In diesem Lichtbehältnis, in dem die Ikonen das Eingehen des ewigen Geistes in die Zeit darstellen, empfangen die rituellen Gebärden der wiederholten Prozessionen, der Verhüllung und Enthüllung des Heiligtums ihren echten christlichen Sinn und verleiblichen den Glauben in einer dieser Kultur eigentümlichen Vision von Raum und Licht.[10]

Es wäre gegen die Natur, diese Riten in eine ausgeräumte moderne Kapelle mit schmucklosen Sichtbetonwänden verpflanzen zu wollen, wo das Licht nicht «einfällt», sondern allgegenwärtig ist wie in der hüllenlosen Welt der technischen Gegenstände. Ebenso kann man sich einen orientalischen Gottesdienst nicht in der Kirche vorstellen, die der marxistische Architekt Candela in der Nähe von Mexiko gebaut hat: Eine gewaltige offene Muschel, hinter dem Altar abgeschlossen durch eine verglaste Ausbuchtung, welche die Fabriken und Wohnhäuser einer Arbeiterstadt überragt. So können und müssen ein und dieselben wesentlichen Gebärden unserer Liturgie szenische Gestaltungen inspirieren, die organisch die vielfältigen Formen menschlicher Existenz in sich aufnehmen.

Es scheint uns, daß die derzeitige Liturgie sich in verschiedenen Gestaltungsweisen vollziehen müßte und daß sie so durch ihre Stilanpassungen den verschiedenen Ansprüchen des zeitgenössischen Menschen entsprechen müßte. Wir sehen vor allem drei Arten solcher Ansprüche.

Die Existenz des Menschen vollzieht sich in der Zugehörigkeit zu mehreren Teilbereichen. Die beiden wesentlichsten davon sind die Familie und die größere soziale und politische Gemeinschaft. Der heutige Mensch will seinen familiären Intimbereich bewahren, und dies umsomehr, als die urbane Gesellschaft vielgestaltig und anonym ist. Ebenso aber will er die Familie für die Gesellschaft, in der er als soziales Wesen und als Christ aktiv gegenwärtig sein möchte, öffnen. Es ist daher nur normal, wenn unsere Zeitgenossen die Bedeutung einer Liturgie in enger begrenzten Gruppen entdecken, in Familien- und Freundeskreisen, und daß sie doch gleichzeitig die Liturgie in ihrem realen gesellschaftlichen Milieu (z. B. in der Berufswelt) ansiedeln möchten. Es ist selbstverständlich, daß der liturgische Stil sich diesen beiden unterschiedlichen Funktionen anpassen müßte. Man braucht eine andere Weise der Gottesdienstfeier, wenn man sich im kleinen Kreis um einen Tisch zusammensetzt (wie zur Zeit der Apostel) oder wenn man eine Versammlung in einer Fabrik veranstaltet oder aber in einer Pfarrkirche. Wenn die Zivilkleidung des Zelebranten einer Familienwohnung angemessen ist, so wirkt sie in einer gotischen oder barocken Kirche als störender Mißklang. Man kann sich einen sakralen Tanz sehr wohl in einer Kathedrale oder in einem Stadion vorstellen, nicht aber in einer romanischen Kapelle. Und nimmt das Sitzen während der ganzen eucharistischen Feier in einer Familiengruppe nicht einen ganz anderen Sinn an als in einem weitläufigen Gebäude? Gewisse Liturgiker, die von Nähe und familiärer Intimität träumen, scheinen nicht zu bemerken, daß der Mensch ebenso danach verlangt, zu gewissen Zeiten das sakrale Mysterium in weltumspannenden Dimensionen zu erleben. Und andere sind derart empfänglich für die byzantinische Sakralität, daß sie kein Verständnis aufbringen für eine im einfachen Alltagsleben der Familie eingewurzelte Liturgie. Man müßte sich dann daran erinnern, daß die liturgi-

sche Feier ein Teil des großen Festes ist, das die vielfältigen Dimensionen der Existenz symbolisiert.

Die zeitgenössische westliche Zivilisation befindet sich in einem überfordernden Spannungszustand einer unbegrenzten Fülle der verschiedensten kulturellen Stile, die sie in ihren Museen, in den Werken der Geschichtsschreibung und der Ästhetik, in ihren Theatern und Wanderrevuen vereint. Die Vielfalt der Erfindungen, die nach der Zerstörung aller Tradition einen neuen Stil zu prägen suchen, bezeugt, daß der zeitgenössische Mensch keinen einheitlichen Raum mehr vor Augen hat, wo seine Beziehungen zu den Dingen Gestalt annehmen könnten. Zweifellos ist dies einer der Gründe, warum gerade die gebildeteren Menschen durch eine Rückkehr zu kargen Formen, die nahe bei den Ursprüngen liegen, zu einer Einheit zu kommen suchen. Der liturgische Stil könnte sich von diesen vielfältigen Versuchen inspirieren lassen. Und um sich die verschiedenen Stilformen, die heute zu einer Bewußtseinserweiterung führen, zu eigen zu machen, könnte er sich von den Erfahrungen leiten lassen, die verschiedene Gruppen schon erarbeitet haben.

Ein drittes liturgisches Stilprinzip scheint auf den ersten Blick dem oben ausgesprochenen zu widersprechen. Damit der Ritus verstehbare Sprache werde, fordert er in der Tat eine gewisse Beständigkeit der Formen. Um dem Leben leibhaftige Gestalt zu gehen, übernimmt er das Gesetz der Wiederkehr der Gebärden. Alles, was nahe mit dem Leben zu tun hat (das Mahl, die Liebe), weist einen zyklischen Charakter auf und vollzieht sich in immer aufs neue wiederholten Formen.

Wir halten es auch für inopportun, bei jeder Gelegenheit neu experimentierte Bräuche in die Liturgie einzuführen. Die konkurrierenden Erfordernisse der Wiederkehr und der schöpferischen Erfindung, der Einförmigkeit und der Verschiedenheit verlangen, daß die Liturgie verschiedene Formen anbiete entsprechend dem rhythmischen Wechsel, der das bewegte Leben und die bewegte Kultur unserer Zeitgenossen im Westen prägt. Damit man das richtige Maß findet und die Liturgie vor tötender Wiederholung ebenso bewahre wie vor unorganischer Sprunghaftigkeit, brauchen die Liturgiker ein gehöriges psychologisches Einfühlungsvermögen und eine gute Information über den Lebensstil der verschiedenen kulturellen Gruppen.

Man kann nur in jeder Beziehung bedauern, daß die Ritusvereinfachung derzeit oft eine Unterdrückung elementarer Gebärden auf seiten der Gläubigen mit sich gebracht hat. In dem Bestreben, sie am Gesang zu beteiligen, hat man es zu sehr vernachlässigt, sie auch durch gewisse körperliche Vollzüge teilnehmen zu lassen, die auf die natürlichste Weise die verschiedenen Aspekte der Gottesbeziehung zum Ausdruck bringen: die tiefe Verneigung, aufrechtes Stehen und Sitzen und Opfergang (und sei es auch nur durch einige Vertreter).

Schlußfolgerung

Liturgische Gebärden sind Bewegungen, welche die verschiedenen Beziehungen des konkreten Menschen zu seinem Gott zum Ausdruck bringen und verwirklichen. Die Fähigkeit dazu wohnt ihnen inne, weil der lebendige Leib stets Träger der Sinnbestimmung des Menschen ist. Diese Sinnbestimmung vor Gott zu verwirklichen bedeutet, unser Menschsein in einem Akt des Glaubens zu übernehmen. Gegenstände, die man opfert, empor zu tragen bedeutet, die gesamte horizontale Dimension, die das Auf-der-Welt-sein bestimmt, zu ergreifen und sie dem Anderen zu verbinden, der ihre Quelle und ihr letzter Sinn ist.

Weil der lebendige Leib stets intentionsbestimmt und daher symbolfähig ist, konstituieren seine Gebärden ein symbolisches Gefüge, ähnlich der Sprache. Das Auftauchen aus dem Wasser als Eintritt in das neue Leben geschieht nur ein einziges Mal. Das gemeinschaftliche Opfermahl aber stellt einen so regelmäßig wiederkehrenden Akt dar wie das Leben, das sich nährt von den Reichtümern der Erde und sich ihrer freut.

Zu sagen, daß die liturgischen Gebärden ein Symbolgefüge bilden, schließt ein, daß sie in sich selbst das Leben mit Gott verwirklichen. Sie sind das Leben mit Gott, der Glaubensakt, der so zu seiner Erfüllung kommt. Sie haben keine Finalität außerhalb dessen, was sie verwirklichen. Ihnen eine solche Zwecksetzung vorzuschreiben hieße, ihre Symbolwirksamkeit zu zerstören.

Mit Rücksicht auf ihre symbolische Einordnung in ein Raum-Zeit-Gefüge umgeben die grundlegenden und symbolisch allgemeingültigen Gebärden sich mit Ausdrucksgebärden, die sie in dem realen Raum-Zeit-Gefüge des konkreten menschlichen Milieus inkarnieren müssen. Die Liturgie muß also Freiheit lassen für kulturell und sozial angepaßte Formgebungen. Andernfalls könnten die Kerngebärden des Ritus nicht die konkrete Wirklichkeit des Menschen in den Glaubensvollzug aufnehmen.

[1] Siehe F. J. J. Buytendijk, Attitudes et mouvements. Etude fonctionnelle du mouvement humain (Paris-Brugge 1957) 285ff. Und: Algemeene theorie der menselijke houding en beweging, Universitaire bibliotheek voor Psychologie (Antwerpen 1948).

[2] Vgl. unsere Studie: Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie: A. Vergote, A. Descamps, A. Houssiau, L'eucharistie, symbole et réalité (Gembloux 1970) 7-56.

[3] Eine Reihe zeitgenössischer Autoren hat die Dimension der Symbolisierung hervorgehoben, u. a.: Cl. Lévi-Strauß, Antropologie structurale (Paris 1958); J. Lacan, Ecrits (Paris 1966); E. Ortigues, Discours et Symbole (Paris 1962).

[4] Um jedes Mißverständnis auszuschließen, gestatten wir uns, unsere Leser auf unsere schon zitierte Arbeit über die Eucharistie hinzuweisen. Dort haben wir uns ausführlich erklärt über die institutionelle Dimension, die einen Teil des vollständigen Symbols ausmacht und die Christus aufgegriffen hat in dem kirchlichen Bezug des Glaubens.

[5] Über den Symbolleib vgl. die Arbeiten von M. Merleau-Ponty F. J. J. Buytendijk, A. de Waelhens, L. Binswanger, E. Strauss, H. van Lier, E. de Keyser u. a.

[6] Über die Fehlinterpretation, zu der die Beobachtung des Schauspiels einer Taufe führte, kann man lesen bei A. Vergote, Regard du psychologue sur le Symbolisme liturgique, in: La Maison-Dieu: Rev. past. liturg. (Paris) 91 (1967) 129-151. Außerdem: G. Fournier, G. Dechambre, Signification des gestes et des objets pour des enfants et des adolescents: La Maison-Dieu. Rev. past. liturg. (Paris) 91 (1967) 163-172.

[7] Dieser Gedanke ist hervorragend dargelegt und illustriert in E. de Keyser, Art et Mesure de l'espace (Psychologie et sciences humaines) (Brüssel 1970). Siehe vor allem 93ff; 151ff.

[8] Vgl. z. B.: Les Objets: Communications 13 (Paris 1969).

[9] Vgl. R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum: Philologus (Berlin 1948) 1-36.

[10] G. Duthuit, Le feu des signes (Genf 1962) 80-81.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTOINE VERGOTE

geboren am 6. Dezember 1921 in Kortrijk (Belgien), Priester. Er studierte an den Universitäten Löwen und Sorbonne, ist Doktor der Philosophie und Theologie und Professor für Religionspsychologie und Theologie und Professor für Religionspsychologie an der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a.: La relation pastorale individuelle (Paris 1967).

Eugene Kennedy

Der Beitrag des religiösen Rituals zur seelischen Ausgeglichenheit

Der Mensch schafft Rituale. Er strebt danach, Erfahrungen, die ihm besonders viel bedeuten, in eine eigene Form zu bringen, um sie in den Brennpunkt seines Bewußtseins zu nehmen, da er sie als Quelle der Kraft und Richtungweisung für sein Leben empfindet. Die Menschen haben von jeher versucht, das Beste ihres Lebens, vor allem das Beste ihres Lebens miteinander, in eine Art Kurzschrift aus Wort und Geste zu übertragen. Diese Symbolsprache, die er zuerst auf die Wände seiner Höhle gezeichnet und um seine Lagerfeuer herum getanzt hat, führt hinauf bis zur Dichtung und Malerei, zu Massenfesten und zu Familientreffen, zu Handschlag und Umarmung. Es gehört zur zweiten Natur für den Menschen, eigene Ausdrucksriten zu entwickeln, mit denen er die Dinge hervorhebt, die für ihn besonders bedeutsam sind: Anfang und Ende des Lebens, festliche Feier und Trauer, die tiefen, aber bisweilen flüchtigen Augenblicke, in denen er über sich selbst hinauszulangen sucht. Nimmt man dem Menschen seine Rituale, so macht man ihn noch verwundbarer für die Schrecken einer Welt, die der Kontrolle seines Begreifens entglitten ist. Der Mensch macht die Welt vertraut und das Leben in ihr tragbar durch Zeremonien.

Das religiöse Ritual hat eine lange Geschichte, doch ist es immer sehr eng mit dem Menschen verbunden gewesen. In seiner jeweils eigenen Färbung durch die kulturellen Perioden, durch die es hindurchgegangen ist, hat das religiöse Ritual die Masken tausend namenloser Gottheiten getragen. Für den Christen soll nun die religiöse Handlung den gesamten Bereich menschlicher Erfahrung zum Ausdruck bringen, der vom Geist berührt und erleuchtet ist. Religiöse Formulierungen haben dem Menschen gute Dienste geleistet, indem sie, was er für sich selbst kaum ausdrücken kann, in einen Satz oder eine Bewegung gefaßt haben – indem sie, was er als sein eigenes Sehnen nach dem Leben des Geistes erkennen kann, in Wort und Symbol übertragen haben. Ein gesundes religiöses Ritual trägt bei zur seelischen Ausgeglichenheit, wenn es hilft, den Menschen zu erlösen, wo er darum ringt, sich im Verhältnis zu Gott und den anderen selbst zu finden. Das Ritual ist denkbar empfänglich für den menschlichen Drang zum Wachsen und die menschlichen Neigungen zur Schwäche und schafft Raum für beides in seinen Mustern. Das Ritual wird zu einer Quelle der Bestätigung für den Menschen, der sich mit ganzem Herzen dem auferstandenen Leben hingibt; es gibt ihm neue

Stärke, wenn seine Hoffnung gebrochen ist oder wenn ihm seine menschliche Schwäche allzu deutlich wird. Das Ritual, das aus einer pastoralen Haltung dem fehlbaren Menschen gegenüber entspringt, bringt ihm die angebotene Vergebung zum Bewußtsein, die Vergebung, die er im volleren Umfang erfahren kann, wenn sie ihm in adäquater Form symbolisch gezeigt wird. Das religiöse Ritual fördert – mit anderen Worten gesagt – das seelische Gleichgewicht, wenn es den Bemühungen des Menschen entspricht, für sein eigenes tiefstes Sehnen nach Wachstum, nach Erlösung und nach reicheren Beziehungen zu anderen Erfüllung zu finden.

Doch kann das religiöse Ritual auch dazu verwendet werden, den Menschen zu verleiten und ihn so zu manipulieren, daß er sich selbst nicht erkennt und nicht zu einem besseren Verstehen seiner wirklichen Bestimmung gelangt. Das Ritual, das Menschen für das Leben des Geistes freimachen sollte, kann auch als Mittel zu ihrer Beherrschung verwendet werden. Rhythmische Wiederholungen bestimmter Formeln vernebeln das Bewußtsein des Einzelnen und versetzen ihn in eine trügerische Art Frieden, der in Wirklichkeit nur Passivität ist. Diese Technik reicht in der Geschichte weit zurück, und jede Religion hat zu dieser oder jener Zeit ihre Verwendung erlebt. Sie macht den Menschen zu weniger als er ist und nicht zu mehr. Sie bildet ein Beruhigungs- und Beschwichtigungsritual, das dem Menschen die Initiative raubt, die er nötig hat, um dem Geist zu antworten, und das ihn zu einer leichten Beute derer werden läßt, die über ihn herrschen wollen. Wir sind noch nicht aus der Ära von «Brot und Zirkusspiele» heraus, in der große, farbige Massenversammlungen dem Menschen die Eintönigkeit des Alltagslebens erleichterten, aber gleichzeitig die Bindungen des Volkes auf einer irrationalen Ebene manipulierten. Ein gut dirigierter Ritus unter der Kontrolle des trügerischen Führers kann auch heute noch Gemeinschaft zu Masse machen, die bereit ist, blind seine Befehle auszuführen.

Bisweilen haben Rituale einen Zwangscharakter angenommen, so daß sie eher Ausdruck eines neurotischen Konfliktes als eines gesunden religiösen Empfindens werden. Diese Art des zur Besessenheit werdenden Rituals hatte Freud im Auge, als er sehr scharfsinnig darauf hinwies, welch gewaltige Gefühlsregungen in endlos wiederholte religiöse Formeln übertragen wurden. Ihre wirkliche Bedeutung war, daß sie etwas Ungesundes an den Einzelnen, die diese Riten vollzogen, symbolisch darstellen. Dieser Typ von Ritual kann an dem Eindruck der Beschränktheit erkannt werden, der seine Wiederholungen beherrscht. Nur wenn die Person, die das Ritual vollzieht, unterbrochen wird, können wir einen Schimmer der tiefen und häufig konflikthaften Gefühle erfassen, die durch dieses Verhalten zum Ausdruck gebracht werden. Dieser Typ ritualistischen Verhaltens hilft tatsächlich der Person, die sich ihm verschreibt, eine Art Gleichgewicht erhalten. Doch geschieht dies um einen hohen Preis, weil die Erleichterung von dem Druck nur durch die Versklavung an ein bestimmtes Gebets- oder Verhaltensmuster erfolgt, das in seinem Zugriff auf die Psyche des Einzelmenschen drängend und unerbittlich ist.

Zu anderen Zeiten bekommt das religiöse Ritual einen schlechten Ruf, weil es in den mehr oder minder irregeleiteten Bedürfnissen des Zelebranten wurzelt. Es ist kein Geheimnis, daß gewisse Aspekte religiöser Handlungen auf Unausgeglichene eine Anziehung ausüben. Die Kirche weiß sehr wohl um den Priester, der mehr sich selbst als Gott seinen Kult erweist. Wenn Neurotiker diese Zeremonien brauchen, um ihren eigenen seelischen Süchten Befriedigung zu verschaffen, eignen sie sich kaum dazu, ein Ritual zu entwickeln, das mit beitragen kann, das seelische Gleichgewicht bei einem anderen herzustellen. Sie lenken in narzißtischer Form die Energien des Rituals ab und lassen es mehr um sich selbst als um irgend etwas anderes kreisen. Man findet nicht selten Personen zweifelhafter psychischer Reife, die gerade deshalb zutiefst an der Liturgie interessiert sind, weil sie ihnen eine Gelegenheit bietet, sich selbst zum Mittelpunkt aller Blicke zu machen, zum «Arbiter» eines Rituals, das für sie eine rein private und ihnen häufig unbewußte Bedeutung besitzt. Diese neurotische Orientierung trennt sie von der Gemeinde, der sie angeblich beim Kult vorstehen. Solche Leute sind Schauspieler, die im Rampenlicht baden und in ihrer masturbatorischen Verwendung des Rituals zu ihren eigenen Bedürfnissen isoliert dastehen. Es war eine lange und schwierige Aufgabe, das religiöse Ritual aus den Händen derer zu befreien, die es – völlig unbewußt – in dieser Weise gebraucht haben.

Ein Ritual, das in erfolgreicher Weise zur Schaffung psychischen Gleichgewichtes der Menschen beiträgt, muß in einem gesunden Menschenbild wurzeln. Es ist charakteristisch für ein fehlgeleitetes oder unreifes Ritual, daß es uns ein verzerrtes Menschenbild vorstellt. Das Ritual dient erst dann der Menschheit richtig, wenn unsere

Zelebrationen und Gedächtnisfeiern auf einem klaren christlichen Verständnis dessen aufbauen, wie Menschen wirklich leben. Man hat endlose Rituale produziert, die für eine theoretische Liturgie richtig, aber falsch für das Leben sein mögen.

Die Riten der Kirche müssen zuallererst den Menschen als psychosomatische Einheit anerkennen und bestätigen. Geist und Leib, Intellekt und Gefühl, stehen im Menschen zueinander in Beziehung und wirken zusammen auf eine ganz außergewöhnliche und integrierte Art. Zeremonienbücher, die der inneren Einheit des Menschen nicht Rechnung tragen, untergraben den Sinn für seine Persönlichkeitsidentität. Sie wirken sich so aus, daß sie sein Selbstverständnis verwirren und zersplittern, indem sie ihn sich gerade in dem Augenblick verloren und unsicher fühlen lassen, in dem er seine Persönlichkeitseinheit in einer tiefen Form erfahren sollte. Gebete und Rituale, die auf der Vorstellung eines in sich geteilten Menschen basieren, eines Menschen, der reiner Geist ist und als solcher gefesselt durch einen Leib, in dem eine Libido pulsiert, sind verfälscht und können unmöglich beitragen zum seelischen Gleichgewicht der Beter. Sie zerstören den Menschen, reißen ihn aus dem Verhältnis zu sich selbst heraus, verzerren dadurch sein Verhältnis zu Gott und machen es ihm noch schwerer, sich dem Geist zu öffnen. Ein Ritual, das die Einheit des Menschen einbezieht, trägt bei zur Stärkung seiner Würde und zur erfolgreichen Herstellung seiner personalen Identität. Es fördert und verstärkt die Wachstumsvorgänge, die Grundlagen für das Leben des Geistes sind.

Ein weiteres Kennzeichen einer gesunden Persönlichkeit ist ihr ständiges Wachsen. Gesundheit ist nichts Statisches, ein gleich einer Fotografie für immer zur Unbeweglichkeit gebannter Augenblick. Der Mensch bewegt sich immer weiter und findet neue Herausforderungen wie neue Gelegenheiten. Er begegnet unerwarteten Krisen, entdeckt aber auch unerwartete Stärken und neue Dimensionen seiner Persönlichkeit. Ein Ritual, das dem Menschen keinen Raum läßt zum Wachsen, frustriert ihn, weil er darin zu sehr eingeschränkt und erstickt wird, um dem Geist zu antworten. Diese Art Ritual bringt die klassischen Symptome der Frustration hervor: Apathie, Ruhelosigkeit und bisweilen Aggression.

Der Mensch überrascht ständig – auch diejenigen, die ihn ein Leben lang studiert haben. Man kann unmöglich alle charakteristischen Züge des gesunden Menschen registrieren. Auf die Dauer besteht der beste Test eines religiösen Rituals darin, ob es in gesunden Christen Resonanz findet. Der reife Christ wird eindeutig auf ein Ritual reagieren, das seine Erfahrung gut symbolisiert. Er wird den Geist in ihm erkennen. Die Schöpfer von Ritualen sind allzu häufig von außen her an den Menschen herangetreten mit dem Bestreben, ihn nach einigen eigenen Ideen zu formen. Es wäre besser, an Menschen heranzutreten, die für den Geist offen sind, und von ihnen die Art kreativer und spontaner Ausdrucksformen des Glaubens zu lernen, die psychisch ausgewogen sind. Solche Rituale können dann zur Grundlage für ein zeremoniales Muster werden, das menschlich genug ist, um das Gewicht menschlicher Gottesverehrung zu tragen. Stellen wir den Menschen als Gott verehrendes Geschöpf in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit, so können wir von da aus Formen entwickeln, die ihn in vollem Umfang und angepaßter Weise befähigen, sich Gott gegenüber auszudrücken.

Im folgenden sei auf einige sekundäre Aspekte des menschlichen Wesens aufmerksam gemacht, an die wir denken sollten, wenn wir religiöse Rituale für ihn gestalten wollen. Der Mensch ist in einer ganz zufallsbedingten Form ablenkbar. Er ist so angelegt, daß er in seiner inneren und äußeren Welt ständig nach neuen Reizen sucht. Wäre dies nicht der Fall, würde der Mensch niemals eine Gefahr erkennen oder eine neue Weise finden, wie er dies oder jenes betrachtet; er wäre niemals originell oder kreativ, und seine Träume wären stumpf und eintönig. Anerkennt man diese tiefverwurzelte Eigenart des Menschen nicht, so kann man ihm nur Schuldgefühle suggerieren, wenn er nicht ununterbrochen mit seiner vollen Aufmerksamkeit bei einer religiösen Handlung bleibt. Ablenkbarkeit gehört zu den Stärken des Menschen und macht einen Teil seines Zaubers aus. Sie kann kaum als etwas behandelt werden, was der Mensch abzulegen hat, wenn er hingeht, um Gott seine Verehrung zu erweisen, der ihn so geschaffen hat, wie er ist.

Der Mensch hat ferner die Gabe, unerwartete Entdeckungen zu machen, das heißt: Er stößt immer auf Dinge, nach denen er nicht sucht. Gerade das aber gehört zu dem, was er in einem Ritual tun kann, das mit einem gesunden Empfinden für das entwickelt ist, was Menschsein bedeutet. Die Menschen können in diesem Augenblick von einem Aspekt des Rituals angesprochen werden, während sie morgen auf irgendeinen anderen Teil davon reagieren. Der Mensch kehrt Ritualen den

Rücken, die keinen Raum lassen für seine Ablenkbarkeit oder die so verarmt sind, daß er in ihnen niemals etwas Neues finden kann. Sind sie nicht von ihrer Tradition abgeschnitten, so bieten Rituale ein Muster, das reich ist an solchen Assoziationen, die den Sinn des Menschen für sein Verhältnis zur gesamten christlichen Erfahrung erweitern. Jedenfalls liegen die religiösen Bedürfnisse in der Tiefe des menschlichen Wesens, und es ist viel Verständnis für den Menschen erforderlich, um sie in einem Ritual nachzuempfinden und auszudrücken, das den Menschen dahin führt, sich bei sich selbst und bei Gott heimisch zu fühlen.

Das religiöse Ritual muß von Grund auf Ehrfurcht vor dem Menschen haben, seine Würde heben, sein Wachsen fördern. Ihm Raum lassen, ganz Mensch zu sein bei seiner Anbetung Gottes. Rituale dürfen nicht gebraucht werden, um zu beherrschen und zu manipulieren, oder sie werden schweren Schaden anrichten. Wirkungsvolle Rituale lassen sich nur aus der Erfahrung des menschlichen Lebens entwickeln, die in den Handlungen und Worten, denen der Mensch sich in den Augenblicken seines tiefsten Fühlens zuwendet, als gegenwärtig empfunden werden. Aus diesem Grund muß das Ritual seinen Nutzen ziehen aus den Worten und dem Spiel von Zeremonien, die Menschen als stärksten Ausdruck ihrer tiefsten Werte erfunden haben. Leider leben wir in einem Zeitalter, in dem die Symbole der reichen menschlichen Erfahrung von denen geschwächt worden sind, die sie uneingeschränkt gebraucht haben, aber ohne das geringste Empfinden für die Tiefen menschlicher Werte, die sie ausdrücken sollten. Es ist ein Zeitalter der Plumpheit und aufdringlichen Vertraulichkeit, in dem Amateur-Psychotherapeuten im Namen der Kommunikation versucht haben, menschliche Erfahrung auf Wochenenderlebnisse oder ein paar Stunden währende Begegnungen zusammenschrumpfen zu lassen. Auf der einen Seite gibt es dabei manche brauchbare Beispiele gruppentherapeutischer Bemühungen, andererseits aber auch viele wirre Propheten, die die großen rituellen Worte in einer seichten, oberflächlichen Weise aussprechen. Solche Leute können die Menschen, die sich in den Ritualen christlicher Anbetung wiederfinden und ausdrücken wollen, nur enttäuschen.

Die Worte, die wir verwenden, haben eine lange Geschichte. Worte wie Liebe, Treue, Offenheit, Wahrheit und Gemeinschaft liegen dem Herzen des Menschengeschlechtes sehr nahe. Im Laufe der Jahrhunderte haben diese Worte ein großes Maß von Sinn und Bedeutung bekommen. Wenn die Menschen diese Worte in allzu entwerteter Form verwenden, verfälschen sie sie und tun der dem Menschen eigenen Würde einen schlechten Dienst. Wie Gabriel Marcel gesagt hat, «ist unsere Welt mehr und mehr der Macht von Worten ausgeliefert, und zwar von Worten, die im großen Maße ihres authentischen Gehaltes entleert sind ... Man kann sich schwerlich des Eindrucks erwehren, daß gerade weil die Wirklichkeiten, für die diese Worte stehen, dahinschwinden, die Worte, selbst eine Inflation erleben, die ganz der Inflation des Geldes gleicht, wenn die Werte nachlassen».

Das wirksame Ritual erfordert Reife. Es kann nicht von solchen ersonnen werden, die nur einen flüchtigen Blick auf das Leben geworfen, einen Griff nach einigen seiner Reichtümer getan und sich dann wieder abgewandt haben. Solche Leute verderben ein Ritual, weil sie keine Lebensfülle darin einbringen. Sie bleiben draußen stehen und erwarten, daß es wunderbare, das Gefühl ansprechende Erfahrungen bewirkt. Doch was sie dabei zeigen, ist nur ihre eigene Unreife.

Das Ritual, das auf dem Sein und Wesen des Menschen, so wie er ist, basiert, öffnet ihn weiter für die Erfahrung seiner selbst und anderer. Es hilft ihm, mit anderen Worten gesagt, seine christlichen Beziehungen vertiefen, es läßt ihn leichter vom Geist berührt und weit gemacht werden. Ein gesundes christliches Ritual macht den Menschen frei, daß er die Fülle seiner Antwort an die Gottheit findet. Wurzelt es in der Realität des Menschen und seiner authentischen menschlichen Erfahrung, wird das Ritual zum empfindlich reagierenden symbolischen Träger, durch den der Mensch sich bei jedem Schritt seiner Reise durchs Leben erneuern und neuintegrieren kann.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EUGENE KENNEDY

Maryknoller Missionar, studierte am Maryknoll College, ist Doktor der Philosophie, Professor für Psychologie an der Universität Loyola in Chicago und Redaktor der Zeitschrift «You».

Andrew Greeley

Religiöse Symbolik, Liturgie und Gemeinschaft

Religion ist, wie Clifford Geertz gesagt hat, «der Kampf um das Wirkliche». Sie wurzelt in der «Unzulänglichkeit . . . des Alltagsverstandes als totales Orientierungsmittel dem Leben gegenüber, muß aber auch in ihrer bestimmenden Einwirkung auf den Alltagsverstand gesehen werden, auf die Art und Weise, wie er durch Erfragen des Unfragbaren unser Verständnis der Alltagswelt dessen, ‹was da ist› und was wir, gleich welche Trommler wir hören mögen oder nicht, alle leben müssen».[1]

Religion ist also ein Mittel, letzte Wirklichkeit zu verstehen. Indem sie auf die grundlegendsten Fragen antwortet, die der Mensch stellen kann, bietet sie ihm eine Interpretation, die auch die Perspektiven abgibt, in denen er sein Alltagsleben sieht.

Der Alltagsverstand genügt nicht, um das Leben zu erklären. Die Tatsache, daß das Leben über die Kategorien der praktischen Vernunft hinwegströmt, ist Wurzel dessen, was Max Weber das Sinnproblem genannt hat. Der westlichen Geisteswelt ist es sehr vertraut in der Gestalt des Problemes des Bösen: Weshalb leidet der Gerechte und gedeiht der Ungerechte? «Doch hat es bedeutend mehr Dimensionen. Denn die Ereignisse, durch die wir leben, reichen auf immer über unsere gewöhnlichen, alltäglichen, moralischen, emotionalen und intellektuellen Vorstellungen zu ihrer Analyse hinaus und lassen uns stehen – so sagt ein auf Java gebräuchlicher bildlicher Ausdruck – wie einen Wasserbüffel, der ein Orchester hört.»[2]

Geertz betont, daß selbst in Primitivgesellschaften religiöser Glaube mit Skeptizismus koexistiert. «Es gibt einen guten Teil von Skepsis . . . in traditionellen Gesellschaften. Die unvermeidliche Spannung, die zwischen den Äußerungen unseres Alltagsverstandes und selbst der bezwingendsten und verständnisvollsten Religion bleibt, bestätigt dies, ebenso wie der weit verbreitete Gebrauch religiös fundierter Macht zu Zielen, die alles andere sind als erhaben.»[3]

Wenn in den traditionellen Gesellschaften der Skeptizismus bleibt, so bleibt – von Geertz' Standpunkt aus gesehen – auch in den modernsten Gesellschaften die religiöse Perspektive bestehen. Im Kern dieser Perspektive steht «nicht die Furcht, daß hinter der sichtbaren Welt eine unsichtbare liegt (obwohl die meisten Religionen wirklich mit verschiedenen Graden von Differenziertheit irgendeine solche Theorie vertreten haben); nicht die Lehre, daß eine göttliche Präsenz über der Welt schwebt (obwohl in einer außerordentlichen Vielfalt von Formen, vom Animismus bis zum Monotheismus, auch dies eine sehr volkstümliche Idee ist); ja nicht einmal die etwas zurückhaltendere Meinung, daß es im Himmel und auf Erden Dinge gibt, die unsere Philosophien sich nicht träumen lassen. Es ist vielmehr die Überzeugung, daß die Werte, an denen man festhält, ihren Grund in der innersten Struktur der Wirklichkeit haben, daß zwischen der Art und Weise, wie man leben soll, und der Art und Weise, wie die Dinge wirklich sind, ein unzerstörbarer Zusammenhang besteht. Die sakralen Symbole bedeuten für diejenigen, denen sie heilig sind, eine Formulierung des Bildes vom Aufbau der Welt und die Aufstellung eines Programmes für menschliches Verhalten . . .»[4]

Das sakrale Symbol repräsentiert also eine Überzeugung von der inneren Struktur der Wirklichkeit. Es erklärt uns diese Wirklichkeit und sagt uns, wie wir leben sollen, um uns mit der Wirklichkeit in Harmonie zu befinden. Ob diese Symbole Satz eines Glaubensbekenntnisses, eine religiöse Organisationsform oder ein liturgisches Ritual sind, «das Weltbild, das Menschen vertreten, ist ihre Vorstellung von der Art und Weise, wie die Dinge in der reinen Tatsächlichkeit sind, eine Idee der Natur, des Selbst und der Gesellschaft. Es enthält ihre umfassendsten Ordnungsvorstellungen. Religiöser Glaube und Ritual stehen einander gegenüber und bestätigen sich gegenseitig: das Ethos wird intellektuell verständlich gemacht, indem gezeigt wird, daß es eine Lebensweise darstellt, die der wirkliche Stand der Dinge, den das Weltbild schildert, impliziert. Emotional wird das Weltbild annehmbar gemacht, indem es dargestellt wird als Abbild eines wirklichen Standes der Dinge, dessen authentischer Ausdruck eine solche Lebensform bildet.»[5]

Dann ist also eine Religion so gut wie ihre Symbole sind. «Die Kraft einer Religion, als Trägerin sozialer Werte aufzutreten, beruht demnach auf der Fähigkeit ihrer Symbole, ein Weltbild zu formulieren, in dem diese Werte ebenso wie die ihrer Verwirklichung im Wege stehenden Kräfte

grundlegende Bestandteile sind.»[6] Der Mensch ist ein «symbolschaffendes, konzeptualisierendes, sinnsuchendes Wesen», und die Religion ist sein Versuch, letzte Wirklichkeit zu symbolisieren. Eine Religion wird in eben dem Umfang wirksam werden, in dem ihre Symbole wirksam sind.

Doch erwirbt der Mensch sein «Interpretationsschema» nicht im leeren Raum. Was religiöse Symbole sind und was sie bedeuten, lernt der Mensch in der Gesellschaft, von der er ein Teil ist. Das Sinnsystem eines Menschen hängt unvermeidlich mit der Gemeinschaft zusammen – weil er es von einer Gemeinschaft erfährt und weil es zugleich die letzte Grundlage für Gemeinschaftsbindungen bildet. Wir fühlen uns am meisten wohl und am meisten verbunden den Menschen gegenüber, die dieselben Symbole haben wie wir und deren Weltbild und Ethos dasselbe ist wie das unsere.

Wie ungezwungen wir auch in der modernen Welt mit denen verkehren mögen, die unsere Symbole für das Letzte nicht teilen, wir können mit ihnen keine echte innige Vertrautheit haben, weil sie das «wirklich Wirkliche» anders sehen als wir. Religion wurzelt in Gemeinschaft und stärkt wiederum Gemeinschaft. Die Menschen glauben als Glieder einer Gemeinschaft und schaffen dementsprechend ihre Gemeinschaften oder genauer gesagt: Sie schaffen die Gemeinschaften um das herum, was sie gemeinsam glauben.

Rituale sind vielleicht die wichtigsten unter den religiösen Symbolen, weil sie nicht nur an den menschlichen Verstand appellieren, sondern an die Gesamtperson. Der Vollzug eines religiösen Rituals spricht den Verstand, den Körper und die Gefühle an. In archaischen Gesellschaften drückte das Ritual nicht allein den Inhalt des Stammesglaubens über das «wirklich Wirkliche» aus, sondern vergegenwärtigte im Stamme aktuell das «wirklich Wirkliche». Die großen mythischen Ereignisse der Vergangenheit wurden – wie Mircea Eliade betont – im Ritual gegenwärtig, um dann vom Stamm fortgesetzt zu werden in seinem Säen, Bestellen und Ernten. Der rituell inszenierte Mythos stand als Glied zwischen den mythischen Ereignissen der Vergangenheit und den Tätigkeiten des Stammes in der Gegenwart, als Glied, das das mythische Ereignis und das Leben des Stammes zusammen umfaßte.

Edward Shils stellt unter Zitierung Durkheims fest, daß das Ritual eine Antwort auf das «*sérieux*» im Menschen ist, und erklärt dazu: «Ich betrachte das als in der Verfassung des Menschen gegeben, – genauso gegeben wie die kognitiven Kräfte oder die Fähigkeit zur Ortsveränderung. Gleich diesen Kräften sind sie ungleich verteilt und ungleich kultiviert, so daß der Sinn des ‹*sérieux*›, das Bedürfnis nach Kontakt mit den charismatischen oder sakralen Werten unter den Menschen in einer Gesellschaft beträchtlich variiert. Manche Menschen – eine Minderheit – tendieren dahin, diesen Kontakt in einem ausgeprägten Maße und sogar einigermaßen kontinuierlich zu haben; andere – die bedeutend zahlreicher sind – erleben ihn nur mit Unterbrechung und, von seltenen Fällen abgesehen, ohne große Intensität. Und schließlich gibt es eine Minorität, die für das ‹*sérieux*› äußerst unzugänglich ist.»[7]

Doch glaubt Shils auch nicht, daß die Symboliken der Weltreligionen in der heutigen Gesellschaft einen Ersatz gefunden haben. «Das Bedürfnis nach Ordnung und nach Sinn in der Ordnung sind im Menschen zu grundlegend, um der Menschheit als Ganzes zu gestatten, daß sie sich selbst des reichen und hochentwickelten Schemas metaphorischer Existenzdeutung beraubt, die von den großen Weltreligionen verfügbar gemacht wird. Die Verbreitung von Bildung und wissenschaftlicher Erkenntnis sowie die höhere Ebene materiellen Wohlstandes wird sie nicht auslöschen, solange diejenigen, die für diese Religionen Verantwortung tragen, nicht ihr Selbstvertrauen verlieren, weil sie das Vertrauen auf den hohen bildenden Einfluß ihrer ererbten Metaphern verlieren.»[8]

Geertz, Eliade und Shils betrachten also religiöse Symbole und religiöse Rituale als notwendig im Bedürfnis des Menschen nach einer letzten Wirklichkeitserklärung, auf die er sich mit seiner ganzen Person einlassen kann, und nach einem moralischen Ethos, das diese Wirklichkeit impliziert und die Tätigkeiten seines Lebens regelt, wurzelnd. Alle drei Autoren stimmen darin überein, daß kaum damit zu rechnen ist, daß Religion und religiöse Symbole aus der Welt verschwinden. Geertz und Shils fügen hinzu, daß selbst in den sogenannten archaischen Gesellschaften der Zeitalter des Glaubens die Bedeutung der religiösen Symbole von Person zu Person variierte. Skeptiker, Agnostiker und Heuchler sind heute nicht unbedingt stärker vertreten als in der Vergangenheit. Empfänglichkeit für geistliche Dinge variierte damals vermutlich ebenso stark wie heute. Es bestand eine Kluft zwischen sozialen Ideen und sozialer Praxis, die vermutlich ebenso breit war, wie sie heute ist.»[9]

Beiläufig sei bemerkt, daß diese verfeinerte Auffassung von der Rolle des sakralen Rituals im

menschlichen Leben, wie sie von Anthropologen und Religionshistorikern wie -soziologen beschrieben wird, nicht das geringste mit dem sehr naiven «Säkularisierungsmodell» zu tun hat, dem sich so manche Theologen verschrieben haben – nicht selten auch auf den Seiten dieser sehr seriösen und geachteten Zeitschrift. Ehrlich gesagt finde ich es oft paradox, daß Männer wie Geertz und Shils, die zugegebenermaßen nichtgläubig sind, sich überzeugt über den Fortbestand der sakralen Symbole und des Rituals in der modernen Welt äußern, während christliche Theologen nicht nur bereit, sondern sogar willens zu sein scheinen, ein Fehlen des Sakralen zu registrieren. Nach meiner Überzeugung haben sie nicht scharf genug danach Ausschau gehalten, ja vielleicht wissen sie nicht einmal genau, wie sie das tun sollen.

Diese ausgedehnte Einführung über das Wesen des sakralen Symbols und seinen Platz in der heutigen Welt ist wesentlich, wenn wir etwas über die Symbolsprache der christlichen Liturgie und ihre Abhängigkeit von der christlichen Gemeinschaft sagen wollen. Liturgie ist nicht nur etwas, das wir aus frommer Verehrung oder als pflichtmäßigen Ehrerweis vollziehen. Es ist eine rituelle Darstellung unseres Glaubens und enthält ein symbolisches «Deutungsschema». Die Liturgie bringt uns in Berührung mit dem «wirklich Wirklichen», nicht allein weil Gott in der Liturgie irgendwo bei uns präsent ist, sondern auch weil eine Erklärung der Wirklichkeit und eine normative Ordnung für das menschliche Verhalten im liturgischen Ritual zusammengefaßt sind. Wenn die Liturgie überhaupt ein sakrales Symbol sein soll, muß sie auf eine klare, eindrucksvolle Weise sowohl das Weltbild als das Ethos des Christentums in sich tragen. Das «sacramentum», das nicht das offenbart, zu dessen Offenbarung es bestimmt war, ist ein armseliges «sacramentum».

Diejenigen, denen es um die Rolle der Liturgie im Leben der Kirche geht, müssen sich vor allem anderen folgende kritische Fragen stellen: Kann der Eingeweihte, der die katholische Liturgie erlebt, einen sinnenhaften Eindruck davon gewinnen, daß seine Gesamtpersönlichkeit von dem Weltbild und dem Ethos «ergriffen» ist, die den Kern des christlichen Wirklichkeitsbegriffes bilden? Hat er ein starkes und überzeugendes Empfinden, daß er mit dem in Kontakt gekommen ist, was den eigentlichen Mittelpunkt seines Glaubens ausmacht? Ist das nicht der Fall, so ist die Darstellungsweise des Rituals mangelhaft. Man entnimmt der Lektüre der Liturgiekonstitution, daß die liturgischen Reformen des verflossenen Jahrzehnts bestimmt gewesen sind, das Weltbild und Ethos des Christentums denen, die die Liturgie feiern, in überwältigender Form offenbar zu machen. Man hat allerdings den Eindruck, daß dieser Versuch bisher noch nicht besonders erfolgreich gewesen ist.

Die christliche Eucharistie ist gleich allen religiösen Ritualen ganz eindeutig gemeinschaftsbezogen – sowohl insofern sie von einer Gemeinschaft dargestellt wird, als insofern die Glieder der Gemeinschaft sie speziell als Glieder der Gemeinschaft dargestellt erfahren. Doch ist noch etwas Wichtigeres zu sagen als dies. Die christliche Liturgie ist eine besondere Art von Symbol, speziell weil sie etwas Besonderes über das Wesen menschlicher Beziehungen sagen will. Sie ist ein Mahl, ja ein Mahl, das zugleich Ratifizierung und Stärkung einer intensiven und innigen menschlichen Liebe darstellt. In ihrer Gestaltung nach dem jüdischen Paschamahl ist sie ein *Familienereignis* und betont sowohl die Stärke wie die Innigkeit der menschlichen Beziehungen in der Familie. Wir dürften daher, meine ich, zu dem Schluß genötigt sein, daß die christliche Liturgie durch eine rituelle Darstellung einer familialen Liebesbeziehung ein Weltbild und ein Ethos zu vermitteln sucht. Und selbst wenn wir nicht das 15., 16. und 17. Kapitel des Johannesevangeliums hätten, so könnte in uns bereits jener ergreifende und eindringliche Bericht von der innigen, vertrauten Verbundenheit, die Jesus seinen Jüngern gegenüber empfand, keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß die Vergegenwärtigung des christlichen Weltbildes und Ethos in einer Festfeier der Liebe geschieht.

Angesichts der sich durch das ganze Alte und Neue Testament hinziehenden Bildersprache aus dem Bereich der Begegnung der Geschlechter, kann man ohne Übertreibung sagen, daß diese Festfeier der Liebe ein Hochzeitsmahl ist. Die christliche Liturgie feiert die innige Liebesbeziehung Christi zu seiner Braut, der Kirche. Die geschlechtliche Gemeinschaft zwischen zwei sich Liebenden, in der Ehe, soll das Modell der Liebesbeziehung unter Christen sein; die Leidenschaft, Zärtlichkeit, Anteilnahme, Aufgeschlossenheit und liebende Zuneigung, die eine Verbindung zwischen Mann und Frau kennzeichnen, die einander tief lieben und deren Liebe so stark ausstrahlt, daß sie ihre Familie und die übrige Welt umfaßt – diese Form von Gemeinschaft ist das Modell für die Beziehungen zwischen allen Christen.

Man kann nur sagen, daß die Symbolik der christlichen Liturgie phantasievoll und verwegen ist. Vor allem aber kann man sagen, daß sie revolutionär ist; die christliche Liturgie erklärt, daß das «wirklich Wirkliche» Liebe ist – zärtliche, leidenschaftliche, innige und hingegebene Liebe. Ihr Weltbild ist die Idee, daß Gott die Menschen noch inniger liebt als der Mann seine Frau; ihr Ethos verlangt, daß wir alle einander lieben, wie Gott uns geliebt hat und wie Christus, Gottes erste und höchste Manifestation unter uns, uns geliebt hat. Man kann nur die Worte G. K. Chestertons wiederholen: «Nicht daß das Christentum erprobt und als unzulänglich erfunden worden wäre, es ist vielmehr als mühsam erfunden und daher nicht erprobt worden.»

Doch angesichts dieses verwegenen, ja revolutionären Symbols ist der Soziologe zu der Feststellung genötigt: In einer Massenversammlung einander Fremder oder nur höchst oberflächlich Bekannter verliert das Symbol viel von seiner Wirkkraft, wenn nicht seine gesamte Wirkkraft. Oder sagen wir es konkreter: Christliche Liturgie, wie sie heute gefeiert wird, ist nicht Familienmahl, nicht Liebesfeier, nicht Hochzeitsmahl und aus eben diesem Grund in den meisten Fällen gar keine Feier (und die meisten angeblichen Zelebranten sind, wie es Gerard Broccolo in einem früheren Heft von *Concilium* formuliert hat, gar keine «feiernden» Menschen). Wenn und soweit die christliche Liturgie, wie sie heutzutage in den weitaus meisten Pfarreien begangen wird, überhaupt einer Form von Mahlzeit gleicht, dann dem Betrieb in einem Selbstbedienungsrestaurant, in dem die Leute ihre Mahlzeiten einzeln und für sich einnehmen – nicht allein ohne stärkere Beziehungen zueinander, sondern ohne irgendwelche Beziehungen überhaupt.

Zur Zeit der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution lautete der Kommentar einer Anzahl von Soziologen, es sei ein Unglück, daß die Autoren der Konstitution nicht mehr soziologische und psychologische *Fachberater* zu Konsultationen zur Verfügung gehabt hätten. Sozialwissenschaftler würden darauf hingewiesen haben, daß die Konstitution, so großartig auch das von ihr entworfene Bild sein mag, nicht auf die praktischen Fragen der Personalität, der Gesellschaft und der Organisation eingegangen ist, mit denen man sich hätte auseinandersetzen müssen, wenn die christliche Liturgie wieder ein wirksames Symbol für diejenigen werden sollte, die an ihr teilnehmen. Ich sah mich seinerzeit zu der Feststellung genötigt, ich zweifle sehr daran, daß die in der Konstitution ins Auge gefaßten Reformen eine besondere Auswirkung auf die Wiederbelebung der symbolischen Kontaktfähigkeit der Liturgie haben würden. Keine der bisher erfolgten Reformen ist, glaube ich, wirklich an diese Probleme herangekommen. Gewiß ist die Liturgie heute ein weit eindrucksvolleres und sinngefüllteres *Zeremoniell* als 1960. Aber als emotional durchdringende Symbolisierung der starken und innigen Liebe, die den Kern des christlichen Verständnisses des «Wirklichen» bildet, ist die römische Liturgie immer noch erschütternd inadäquat. Und sie wird nicht einmal beginnen, adäquat zu werden, solange man der entscheidenden Frage der sonntäglichen Massenversammlung nicht mehr Aufmerksamkeit widmet. Ich kann mir nicht vorstellen, wie man den Eindruck eines Familienmahles oder einer Liebesfeier bei 500 oder 1000 Teilnehmern haben soll.

Das Entstehen des «household ministry» (Hauspriestertum) oder der «Untergrundkirchen», wie es in einem noch nicht lange zurückliegenden Heft von *Concilium* von McBrien beschrieben worden ist, oder, um meinen eigenen Ausdruck zu verwenden: der «neuen Gemeinde», ist darauf zurückzuführen, daß es der amtlichen Liturgie nicht gelungen ist, mit ihren eigenen symbolischen Inadäquatheiten fertig zu werden. Die Untergrundliturgie ist eine Schöpfung derer, die in ihrer liturgischen Erfahrung mehr von dem wollten, was die liturgische Symbolsprache ursprünglich vermitteln sollte – das heißt innige und starke Freundschaft. Ihr Argument lautet: Wenn Jesus gesagt hat: «Daran sollen alle Menschen erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebt», so hat er gerade dies und nichts anderes gemeint; und sie schließen dann, daß eine Liturgie, die diese innige Freundschaft unter den Gliedern einer christlichen Gemeinde nicht ratifiziert und stärkt, eine als Symbol ernsthaft unzulängliche Liturgie ist. Was für Mißbräuche sich auch immer in den Untergrundgemeinden eingeschlichen haben mögen – und ich bin sicher, es gibt deren eine ganze Anzahl –, so dürfte ihre Ausgangsposition doch unwiderleglich sein. Trotz gelegentlicher Auswüchse des Untergrundes (Mariuhana-Messe, Messe mit Keks und Whisky als Elementen der Konsekration, «teen-age»-Messen mit Coca-Cola und «hot dogs») bleibt festzustellen: Der Untergrund ist ein Urteil über uns, daß wir die Implikationen der Symbolik der Eucharistie als Familienmahl nicht verstanden haben. Wenn wir ihnen

nicht dieses eucharistische Familienmahl anbieten, wird eine zunehmende Zahl katholischer Christen es sich selbst schaffen.

Eine häufige Schlußfolgerung aus Gedankengängen der Art, wie ich sie in diesem Artikel anstelle, ist die Forderung, große Pfarreien abzuschaffen. Ob eine solche Forderung praktisch sinnvoll ist, erscheint mir fraglich. Doch wäre eine gemäßigtere Empfehlung denkbar – allerdings eine, die in unserer Zeit der romantischen Worte und geringen Taten unter dem Handicap leidet, daß sie leicht durchzuführen wäre –, nämlich daß in großen Pfarreien mehr und mehr versucht wird, die Zahl der liturgischen Feiern im kleinen Kreis zu vermehren. Dann würde die sonntägliche Liturgie in der Pfarrkirche, an der eine große Anzahl Leute teilnimmt, nicht mehr ein Gemeinschaftsmahl einzelner, sondern ein Gemeinschaftsmahl von Gemeinschaften, ein Mahl, bei dem sich eine Anzahl «Familien» mit anderen Familien zusammengefunden hat, um ihre Einheit in einer großen Gemeinde zu feiern.

Manche Theologen haben den Standpunkt vertreten, es sei die Rolle der Liturgie, «Gemeinschaft zu schaffen». Ein solcher Gedanke erscheint mir ziemlich naiv. Symbole schaffen keine Gemeinschaften. Vielmehr ratifizieren und stärken sie bereits vorhandene Gemeinschaften. Der kluge Pfarrgeistliche versucht nicht, seinen Gemeindeangehörigen von ihm selbst vorkonzipierte liturgische Gemeinschaften aufzudrängen. Er findet vielmehr Gemeinschaften, die sich natürlich gebildet haben, in seiner Pfarrei vor und gestattet ihnen, ihre Einheit durch das liturgische Ritual zu zelebrieren und zu vertiefen. Die Theologen, die der Meinung sind, Liturgie müsse Gemeinschaft schaffen, übersehen die äußerst wichtige Tatsache, daß ein Symbol erst dann Symbol ist, wenn es bereits von einer Gemeinschaft geteilt wird. Ein Symbol schafft nicht den Akt des Teilnehmens; es erwächst vielmehr aus dem Teilnehmen.

Das Wort «Gemeinschaft» wird in der katholischen Gegenwartsdiskussion sehr häufig gebraucht, allgemein jedoch, ohne daß deutlich erklärt wird, was es bedeuten soll. Doch der soziologische Gemeinschaftsbegriff hat eine sehr bestimmte und spezifische Bedeutung, die vielleicht am besten von Robert Nisbet formuliert worden ist:

«Unter Gemeinschaft verstehe ich etwas, das weit über lokale Gemeinsamkeit hinausreicht. Das Wort, wie wir es häufig im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts finden, umfaßt alle Formen von menschlichen Beziehungen, die durch einen hohen Grad persönlicher Vertrautheit, emotionaler Tiefe, moralischer Bindung, sozialen Zusammenhaltes und zeitlicher Kontinuität charakterisiert sind. Gemeinschaft gründet sich auf den Menschen, der dabei stärker in seiner Ganzheit gesehen wird als in dieser oder jener seiner einzelnen Rollen, die er innerhalb eines sozialen Ordnungsgefüges spielen mag. Sie gewinnt ihre psychologische Stärke aus Motivierungsebenen, die tieferliegend sind als die der reinen Willensentscheidung oder des Interesses, und gelangt zu ihrer Erfüllung in einem Untertauchen des Einzelwillens, das nicht möglich ist in Verbindungen, die aus reiner Annehmlichkeit oder rationaler Zustimmung geschlossen sind. Gemeinschaft ist ein Zusammenströmen von Fühlen und Denken, von Tradition und Engagement, von Gliedschaft und Willensentschluß. Ihre Grundlage oder ihren symbolischen Ausdruck kann sie erhalten durch Örtlichkeit, Religion, Nation, Rasse, Tätigkeit oder kämpferischen Einsatz. Ihr Archetyp – historisch wie symbolisch gesehen – ist die Familie, und bei fast allen Typen echter Gemeinschaften ist die Nomenklatur der Familie beherrschend. Grundlegend für die Stärke und das Band der Gemeinschaft ist die wirkliche oder eingebildete Antithese, die sich im gleichen sozialen Handlungsraum zu nichtgemeinschaftlichen Beziehungen von Konkurrenz oder Konflikt, Nützlichkeit oder auf vertraglicher Abmachung beruhender Zustimmung ergibt. Solche Beziehungen stellen durch ihre relative Unpersönlichkeit und Anonymität die engen persönlichen Bande in der Gemeinschaft ins Scheinwerferlicht.»[10]

Dieser soziologische Gemeinschaftsbegriff erfordert eine Anzahl Erläuterungen:

1. Er trifft nicht ausschließlich für kleine Gruppen zu, kann aber in den meisten Fällen in einer großen Gruppe nur dann Gültigkeit besitzen, wenn diese Gruppe aus Kleingruppen zusammengesetzt ist, innerhalb deren die vertraute menschliche Beziehung bereits vorhanden ist.

2. Ein Ritual aus Symbolhandlungen ist ein sich unvermeidlich aus der geschilderten Innigkeit zwischenmenschlicher Beziehungen ergebendes Phänomen und stärkt seinerseits wieder die Innigkeit dieser Beziehungen. Soziologen würden hier den Theologen auf folgendes aufmerksam machen: Ist irgendwo eine Art fester und vertrauter Bindung unter Menschen vorhanden, so stärkt Liturgie diese Bande und wird dabei selbst sinngefüllter. Der Zusammenhang zwischen Gemeinschaft und Liturgie beruht daher auf einer gegen-

seitigen Verursachung, obwohl Liturgie nur dann eine Wirkung haben kann, wenn wenigstens Spuren von Gemeinschaft vorgegeben sind.

3. Gemeinschaft kann nie wirklich als Selbstzweck gesucht werden. Ein beträchtlicher Teil des «Suchens nach Gemeinschaft» in der modernen Welt ist gerade deshalb zum Scheitern verurteilt, weil enge menschliche Beziehung kein Ziel, sondern eher ein Ergebnis ist. Eine Gruppe Menschen schließt sich zusammen, um einem gemeinsamen Ziel zu dienen. Wenn dieses Ziel nicht mehr ist als die Gemeinschaft selbst, bleibt die Gruppe Menschen ohne wirkliches Ziel und wird schnell auseinanderfallen. Selbst in den engsten Gemeinschaften, denen zwischen Mann und Frau, ergibt sich die Innigkeit der menschlichen Beziehungen, auf die sie hoffen, mehr aus gemeinsamen Bemühungen als aus direktem Suchen danach.

4. Ein vertrautes Verhältnis innerhalb einer Gemeinschaft läßt sich weder leicht erreichen noch erhalten. Wie ich bereits an anderer Stelle erklärt habe, lassen sich Eigenleben und Spontaneität häufig nur schwer erhalten gegen starken Druck von seiten einer Gemeinschaft. Überdies erinnert das Erleben vertrauter Beziehungen häufig an die ungelösten Konflikte unserer familialen Vergangenheit, vor allem wenn eine Gemeinschaft keinen klar umrissenen Bestand von Zielen und Absichten hat. Viele kleine kollegiale Gemeinschaften in der heutigen Kirche werden zu Brutstätten von Neurosen, gerade weil die Mitglieder ihre Gemeinschaft zu einer Kopie ihrer eigenen Familien mit allen Problemen und Konflikten der Familiensituation machen. Versuche, Beziehungen menschlicher Vertrautheit herzustellen, sind also gewagt, wenn nicht die notwendige Reife vorhanden ist.

Aus diesen Punkten läßt sich schließen, daß die Liturgie die Gemeinschaft festigt und stärkt und dazu helfen sollte, daß die empfindlichen Bande der persönlichen Verbundenheit stark und beständig werden. Sie sollte ferner Geist und Willen der Mitglieder der Gemeinschaft auf die Richtung ihres gemeinsamen Zieles hin orientieren. Überdies sollte sie ihnen auch eine gewisse emotionale Stärke geben, die sie brauchen, damit sie nicht in infantile Verhaltensmuster fallen. Doch darüber sollte man sich klar sein, daß die christliche Liturgie, die bestimmt ist, die Liebe zu symbolisieren, die nach dem Glauben der Christen das Herz der Welt ist, besonders gut gerüstet sein sollte, diese Ziele zu erreichen. Wenn sie dem nicht entsprochen hat, so dürfte wohl einer der Gründe darin bestehen, daß viele Theologen zungenfertig über das Verhältnis zwischen Symbolik, Liturgie und Gemeinschaft geredet, aber die Komplexität dieser Beziehungen nicht begriffen haben.

Man hat häufig eingewandt, kleine Gemeinschaften seien gefährlich, weil sie die Neigung haben, sich auf sich selbst zu konzentrieren und die Welt jenseits ihrer eigenen engen Grenzen zu ignorieren. Daß eine Neigung zum Gnostizismus in kleinen Gruppen vorhanden ist, läßt sich nicht bestreiten. Aber man darf doch darauf hinweisen: Der Herr hat den Heiligen Geist der Kirche gesandt, die doch nun einmal eine kleine Gruppe *war*, so daß er die christliche Gemeinschaft davor schützen konnte, eng zu werden und nur in ihren eigenen Raum zu schauen. In der Natur der Dinge liegt kein Grund, weshalb kleine Gruppen ausschließlich introvertiert sein müßten. Es ist vielmehr Rolle des Geistes und Rolle der Führung der Kirche, christliche Gemeinschaft dazu anzuregen, daß sie die Welt jenseits ihrer engen Grenzen zieht. Eine christliche Gemeinschaft, die aus einer kleinen Gruppe besteht, bildet nur die Basis für das Symbol, auf der ihre Glieder stehen und von der aus sie sich in die größere Welt vorwagen können. Die große, unpersönliche Versammlung am Sonntag gibt weder eine solche Basis ab, noch bewegt sie besonders viele von ihren Gliedern, in die Welt jenseits ihrer Grenzen hineinzugehen.

Das Weltbild und das Ethos, die in der Eucharistie dargestellt werden, sollen vielmehr ihre Teilnehmer überzeugen, daß die Liebe, die das Herz des Wirklichen bildet, so eindringlich und so stark ist, daß sie nicht in eine kleine Gruppe eingeschlossen werden kann, sondern von der kleinen Gruppe ausströmen muß «bis an die Enden der Erde».

[1] Clifford Geertz, Islam Observed (New Haven, Conn. 1969) 95.
[2] aaO. 101.
[3] aaO. 101.
[4] aaO. 97.
[5] Clifford Geertz, Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols: Antioch Review (Dezember 1957) 422.
[6] aaO. 426.
[7] Edward Shils, Ritual in Crisis = The Religious Situation, hrsg. von Donald R. Cutler (Boston 1968) 747.
[8] aaO. 748.
[9] Geertz, Islam Observed 114.
[10] Robert Nisbet, The sociological Tradition (New York 1966) 47-48.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANDREW GREELEY

geboren am 5. Februar 1928 in Oak Park (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, Doktor der Soziologie, Lektor an der Abteilung für Soziologie der Universität Chicago sowie Senior Study Director des National Opinion Research Center derselben Universität. Er veröffentlichte u. a.: A Future to Hope in (New York 1969).

John Tinsley

Liturgie und Kunst

Inkarnation, Kunst und Liturgie

Die christlichen Theologen mit Einschluß der Liturgiewissenschaftler sind im allgemeinen geneigt, eher mit Philosophen, vor allem mit Metaphysikern enge Beziehungen zu pflegen als mit Künstlern, Dichtern und Dramatikern. Insbesondere ziehen die Christen «die Menschen des Unendlichen» (William F. Lynch)[1] den «Menschen des Endlichen» vor. Unter Menschen des Unendlichen versteht Lynch Idealisten, Romantiker, Menschen, die verallgemeinern und abstrahieren. «Menschen des Endlichen» hingegen sind die Positivisten, die Menschen, die auf das Faktum, das Detail, die empirische Wirklichkeit eingestellt sind. Es ist seltsam, daß eine Religion, die um die Inkarnation, um das fleischgewordene *Wort* kreist, sogar in ihren apologetischen Darlegungen diese Hinneigung zur Philosophie an den Tag gelegt hat. Man möchte doch annehmen, eine solche Religion sei besonders aufgeschlossen für die Künste im allgemeinen und die literarischen Schöpfungen im besonderen und zeige ein lebendiges Interesse an der Sprache und ihrer Verwendung sowie ein tiefes Gespür für ihre Macht und ihren Einfluß. Man würde erwarten, daß die Theologen mit den Dichtern, deren Leben ja im Schaffen mit Worten besteht, in engster Verbindung ständen. Die christliche Religion hat eine lange Zeit gebraucht, bis sie die Kunst in das Zentrum ihrer Erkenntnistätigkeit stellte und sie nicht mehr, als ob sie eine im Grunde lediglich dekorative und rekreative Nebenerscheinung des Lebens wäre, an den Rand rückte. Aus dieser Haltung heraus «verwendete» man die Kunst lediglich für Predigt und Unterweisung, aber weniger als eine eigenständige Quelle von Wahrheit, auch von theologischer Wahrheit. Dieses kerygmatische und pädagogische Bestreben ist einer der Gründe, weshalb es der Christenheit so schwer gefallen ist, ein auf echter Freiheit und Gleichberechtigung gründendes Verhältnis zu den Künsten zu finden. Klerikales Bemächtigungsstreben hat oft versucht, die Künste so zu gebrauchen, wie es ihm selbst gefiel und von ihm als richtig befunden wurde («stets um des Herrn willen»).

Eine Parallele dazu liegt in den Beziehungen der Kirche zur Erziehung vor, wo ebenfalls eine bevormundende Haltung es verhindert hat, sich der Erziehung um ihrer selbst willen anzunehmen. In bezug auf die Liturgie hat dies die Kirche oft daran gehindert, der Liturgie die Freiheit zu geben, sich selbst zu sein. Autorität und «Gültigkeit» wurden statisch-retrospektiv und «archäologisch» verstanden – wodurch die Vergangenheit sich auf die Gegenwart so oppressiv normativ auswirken konnte, daß die Spontaneität unterdrückt und die eschatologische Perspektive verdunkelt wurde.

Zwar gehört zur Liturgie auch ein mimetisches Element, aber dieses muß stets dynamisch interpretiert werden. Wie das Motiv der «imitatio Christi», so hat auch das Imitationselement in der Liturgie unter Buchstabenkult und Altertümelei gelitten. Die Nachahmung Christi als das Leben Christi, das kraft des Heiligen Geistes im Leben der Gläubigen und durch es weiterlebt, ist ein dynamischer Wachstumsprozeß, eine beständige Erfahrungserweiterung. Die Kunstgeschichte bietet uns wertvolle Hinweise auf den positiven, kreativen Charakter nachahmender Betätigung wahrer Künstler. Ein echter Künstler kann Gegenstand und Stil eines andern Künstlers auf eine Weise nachahmen, die etwas neu hervorbringt; es braucht dabei nicht zu einem Kopieren zu kommen, das sich sklavisch genau an die Vorlage hält. So ist auch die Liturgie nicht ein Versuch, die statische Vergangenheit eines stillgestandenen Lebens zu reproduzieren, sondern sozusagen ein zeitweiliger Halt auf einer Reise, die weitergeht. Wenn man die organische Beziehung zwischen Liturgie und Kunst verkennt, so bringt man sich um eine wichtige Einsicht, die schon bei den Kirchenvätern vorhanden war. Augustinus zum Beispiel vertieft sich in die Inkarnation als in *die* Kunstform Gottes, das Urbild der menschlichen Kreativität. Die christliche Lehrüberlieferung ist überdies voller Ansätze zur Entwicklung einer Lehre, wonach der Mensch in erfinderischer Freiheit «Pro-kreator» ist. Diese Einsicht hätte sich in der heutigen Diskussion über den «mündig gewordenen Menschen», die «menschliche Reife» und die «Säkularisierung» reich bezahlt gemacht.

Von der Inkarnation als einer Kunstform zu sprechen ist keine bloße Rhetorik. Derjenige, der die Inkarnation vollzog, ist zweifellos jemand, der wie ein Dichter mit Worten und wie ein Dramatiker in menschlichen Handlungen schafft und nicht bloß zufällig durch symbolische Worte und

Taten spricht. Die Inkarnation hat die Nüchternheit, die Selbsthingabe in Liebe, wie sie dem Künstler eignet, und auch die Eigenschaft eines Gottesdienstes. Sie ist nicht Selbstausdruck oder Selbstidentifikation auf eine propagandistische Art. Die Inkarnation ist «Mysterium» in dem Sinn, daß das, was als verrückt und ohnmächtig erscheinen mag, vom Glauben aus gesehen Weisheit und Macht ist.

Die christliche Liturgie wurzelt im Wirken dieser Inkarnation. Sie ahmt diese nach in einem ganz spezifisch christlichen Sinn. Nicht, als ob die Liturgie eine altertümelnde Übung wäre, wodurch die Inkarnation originalgetreu von neuem ins Werk gesetzt würde, sondern sie ahmt die Inkarnation nach in einem schöpferischen Sinn, wofür das von Luther verwendete Wort «conformitas» (das auf einen paulinischen Gedanken zurückgreift) der beste Ausdruck ist. Dies geht nicht so vor sich, daß Christen in der Liturgie gewisse Aktionen mitvollziehen, die nach Art eines «Sympathiezaubers» die Dinge, die gemimt werden, zustandebringen, sondern der eine Gott tut in der Eucharistie, was er in Christus getan hat: durch seinen Geist formt er das menschliche Leben den Linien entsprechend, die er in Christus der Menschennatur gegeben hat. Der Christ sieht in der Liturgie ein Modell aller Kunstformen und der Kreativität des Menschen in nachahmender und dennoch schöpferischer Abhängigkeit von der Inkarnation. Die Liturgie ist eine zusammengesetzte Kunstform; in ihr drückt sich der Mensch in Worten, Gesten, Liedern und Tänzen vor Gott aus. Sie erscheint so als Einübung des Menschen in das echt personale Leben in Gemeinschaft, da ihre entscheidende Eigenschaft die *koinonia* ist: der tief persönliche reziproke Charakter des gemeinsamen Lebens im Leib Christi. Dies ist das Grundmodell für die «Hominisation» des menschlichen Lebens: eine Gemeinschaft in Freiheit und Vertrauen. Dies ist das *mimesis*-Modell des Sinns und der Bestimmung des Menschen, wie der Christ es sieht: daß nämlich, wie W. B. Yeats einmal gesagt hat, der Mensch die Wahrheit nicht als seinen persönlichen privaten Besitz kennen, sondern sie nur verkörpern kann oder, wie Antoine de Saint-Exupéry dies ausdrückt: Wahrheit ist nicht das, was wir entdecken, sondern das, was wir schaffen.

Nach dem christlichen Denken faßt die Inkarnation die Schöpfung Gottes und die schöpferische Kraft des Menschen so in eins, daß sie den spezifischen Charakter der christlichen Lehre der «Prokreatorschaft» des Menschen hervorbringen. Die Zeichen dieser «Pro-kreatorschaft» gewahrt der gläubige Christ im wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffen des Menschen. Alle Kunst enthält deshalb in seinen Augen ein liturgisches Potential. Die Notwendigkeit der Kunst zum Glücklichsein des Menschen ist ein Aspekt der Notwendigkeit der Liturgie.

Kult und Kultur

Wenn man annimmt, daß die Struktur der Liturgie im wesentlichen die einer Kunstform ist, was ergibt sich dann daraus in bezug auf die Weise und den Inhalt ihrer Feier?

Erstens müssen Form und Inhalt so zur Dekkung gebracht werden, daß sich das eine nicht denken läßt ohne das andere. Die Eucharistie ist eine sinnbildliche Handlung und nicht ein Begriff, obwohl einzelne Phasen der Eucharistietheologie den Eindruck machen, es handle sich gänzlich um das letztere. Die Eucharistie ist im Grunde genommen ein Symbol, das aus einem andern Symbol herauswächst. Die Eucharistie ist ein Gefüge von symbolischen Worten und Handlungen, wodurch die Präsenz dessen, was versinnbildet wird, als lebendige Wirklichkeit erfahren wird.

Da die Liturgie eine Kunstform ist, enthält sie für jedermann etwas. Die Liturgie läßt sich nicht als eine bloß für «Insider» bestimmte familiäre Angelegenheit ansehen. Daß die Liturgie bloß für Insider bestimmt sei, läßt sich nur in einer primär missionarischen Situation vertreten, wo die Initiation eine recht drastische Versetzung von einem Kulturerbe in ein anderes mit sich bringt. In der heutigen Kulturgesellschaft aber befinden wir uns in einer «sekundären» missionarischen Situation in dem Sinn, daß Westeuropa schon christianisiert worden ist. Die «priesterliche» Aufgabe der Kirche in einer solchen Situation ist es, die Liturgie zum Mittel werden zu lassen, um das menschliche Leben und die menschliche Daseinserfahrung in einer solchen Perspektive darzustellen, daß sich auf den Sinn der christlichen Botschaft schließen läßt. Dies bedingt eine strenge Nüchternheit der Form und des Ausdrucks sowie einen knappen Stil, der es dem Teilnehmer ermöglicht, in verschiedenen Graden «zwischen den Zeilen zu lesen», statt einer Sprache und einem Stil, die privat esoterisch sind und sich nur von einer geschulten Minderheit von Eingeweihten entziffern lassen.

Wahrscheinlich könnte deshalb jetzt eine besonders enge Verbindung zwischen Kult und

Kultur zustandekommen, nicht um eine neue Kunstform zurechtzuzimmern, indem man etwa den Meßritus zu einem Drama entwickelt, sondern um die Strenge und Selbstzucht zu stärken und durchzusetzen, die eine immer barbarischere Kultur zu ihrer Reform nötig hat. Unter einer barbarischen Kultur verstehe ich eine Zivilisation, die durch ihre Harmlosigkeit und Plattheit das Leben verarmen läßt, indem sie nur auf anspruchslose, unschöpferische Art nach Antworten sucht, ernste Probleme zu Banalitäten herabmindert und den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Phantasie verwischt. Könnte nicht der Kult zum Herd einer neuen Kultur werden, indem er aus der Wirklichkeit und dem Realismus der Inkarnation seine Kraft zieht und so die Gesellschaft erneuert und davon erlöst, sich mit einem oberflächlichen und neutralen Menschenbild zufriedenzugeben, das selten die Höhen und Tiefen der Wirklichkeit empfinden läßt, wie der Christ sie erlebt?[2]

Liturgie und Sprache

Wenden wir uns nun der spezifischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Liturgie und Sprache zu. Im Jakobusbrief werden die Christen als «Poeten des Wortes» (*poetai logou*) bezeichnet (1, 22) und die Liturgie läßt sich als ein Heim ansehen, worin man lernt: Wenn es stimmt, daß man sich in die Gegenwart Gottes erhebt, wenn man sich in ein Lexikon versenkt,[3] so gilt erst recht, daß das Eindringen in die Sinnfülle von Worten einer der Hauptwege ist, dem Wort zu huldigen, das Fleisch geworden ist und mit Worten als Poet gewirkt hat.

Liturgie gehört zur Literatur, weil sie Worte in literarischer, d. h. metaphorischer Weise verwendet und sie zu aussagemächtigen Mustern zusammenstellt, so daß sie einen besonderen Klang erhalten. An die innere Verbindung zwischen beidem erinnert mich Richard Hoggart, der in seinem Aufsatz «Why I value literature»[4] von der Literatur sagt, sie sei mehr als ein Erforschen des menschlichen Erlebens, und der sie – für uns bedeutungsvoll – als ein «Kontemplieren» oder «Feiern» des menschlichen Erlebens bezeichnet. Es ist bemerkenswert, wie oft der schöpferische Künstler, sei er nun Schriftsteller oder Kunstmaler, sich des religiösen Vokabulars bedient, wenn er vom Schöpfungsprozeß spricht, den er erlebt.

Der literarische Sprachgebrauch ist im wesentlichen metaphorisch; er verwendet die Worte so, daß ein Sinn eines Wortes auf einen andern «übertragen» (*metaphorá*) wird. Hier möchten wir den «Hominisations»-Prozeß sowohl der Religion als auch der Literatur lokalisieren. Es gibt Leute, die glauben, der Kosmos sei nun so «entsakralisiert» und «entzaubert», daß es hoffnungslos veraltet sei, sich im menschlichen Sprechen der Metapher zu bedienen. Die Verwendung der Metapher, sagt Alain Robbe-Grillet, führt uns halbwegs zur Religion, da sie auf der Annahme beruht, daß die Dinge im Grunde genommen eine Einheit bilden, so daß es möglich ist, den Austausch vorzunehmen, worin die Metapher besteht. Doch dies schließt nach dem Urteil von Robbe-Grillet eine Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umgebung in sich, die es nicht gibt.

Diesseits des Grabes ist der Gottesdienst zwangsläufig metaphorisch. Wollte man kurzweg die Gleichung aufstellen: Alles Leben ist Gottesdienst (und deshalb kein besonderer Akt an einer besonderen Stätte; es gibt keine heiligen Zeiten und keine heiligen Stätten), so nähme man mit Gewalt die Eschatologie vorweg. Behaupten, daß das Ganze unseres Lebens automatisch Gottesdienst sei, heißt versuchen, aus den Grenzen unseres Wesens hinauszuspringen. In der christlichen Liturgie, die eines erzählenden Elements bedarf, da sie auf einer Geschichte beruht, liegt ein weiterer Grund vor, weshalb sie allegorisch sein muß. Ich verstehe dies so, daß die Erzählung der Liturgie für den Außenstehenden, der in sie (in eine Versammlung von Leuten, die die Worte und Gesten eines Kults vollzieht) hineingerät, einen oberflächlichen Sinn hat, für die gläubigen Teilnehmer aber eine andere, unter der Oberfläche des Lebens liegende «sekundäre» Sinnwelt darstellt. So ist die Liturgie allegorisch im wörtlichen Sinn, da sie «öffentlich von etwas anderem spricht» (allos *agoreuo*).

Was für eine «Stimmlage» sollte unser heutiger liturgischer Sprachgebrauch haben? Vielleicht können wir Aufschluß darüber erhalten, wenn wir über den Tonwechsel in der Dichtung – z. B. zwischen T. S. Eliot und seinen unmittelbaren Vorgängern – nachdenken. Nach dem «lieblichen», «poetischen», «einschmeichelnden», exaltierten Stil eines Vorgängers wie Binyon oder Masefield wirkt die Sprache und der Ton in «Waste Land» von T. S. Eliot mit seinem «konkreten», «dissonanten», rauhen Stil wie ein Schock. Wenn die heutige Kirche auf den großartigen, majestätischen Monumentalismus der spätgotischen oder barocken Architektur nicht anzusprechen vermag, so ist sie – um ein englisches Beispiel zu verwenden – auch

nicht fähig, ohne weiteres auf die herrliche majestätische, bezaubernde anglikanische Liturgie Cranmers anzusprechen. Hinter dem Verlangen nach einer «herrlichen» religiösen Sprache kann sich (wie hinter dem Wunsch nach «prächtigen» Kirchengebäuden) oft eine doketische Abscheu vor den konkreten Realitäten des leiblichen Daseins des Menschen verbergen, und eine solche Haltung ist all dem, was die Inkarnation ausmacht, diametral entgegengesetzt.

Diese Unzufriedenheit mit dem Tonfall des liturgischen Sprechens ist nicht antipoetisch, sondern ein Widerstand gegen eine besondere Art von Poesie. Der Stil Eliots besteht sehr in der dichterischen Verwendung der Sprache. Der heutige Christ findet sich mit der überkommenen Liturgiesprache deshalb in vielem nicht mehr ab, weil diese zu exaltiert «majestätisch», zu bewußt «numinos» ist, insbesondere für eine Religion der Inkarnation. Wenn, wie der amerikanische Dichter Wallace Stevens sagt, der menschliche Geist von Natur aus ganz der Abstraktion zuneigt, so bedarf er nach christlicher Auffassung gerade hierin gar sehr der Erlösung. Dies ist die Welt der «Menschen des Unendlichen», und der menschliche Geist muß immer wieder auf das Partikuläre, Konkrete, Reale zurückgelenkt werden. Das Sakrale ist nicht in einer «spirituellen» Welt wahrzunehmen, die über oder neben der jetzigen Welt existieren und nie in wirklichen Kontakt mit ihr kommen würde, sondern gerade im Leiblichen, Materiellen, Geschaffenen. In der Inkarnation äußert sich Gottes Sorge für das Partikuläre und Konkrete, und die entsprechendste Antwort darauf ist eine Liturgie, die ein wirkliches Engagement in die Welt feiert. Die Dichtung gehört zur Liturgie nicht infolge eines bewußten Verlangens, religiös, ehrfurchtserfüllt zu tönen, sondern weil man tief in sich den Glauben trägt, daß gerade in konkreten Dingen «sekundäre» Sinnwelten zu entdecken sind.

Ich sprach weiter oben vom erzählenden Moment in der traditionellen christlichen Liturgie und äußerte den Gedanken, daß dieser erzählende Rahmen ihr einen allegorischen Charakter gebe. Die allegorische Deutung ist in der Vergangenheit viel zu weit getrieben worden, so wie bezeichnenderweise auch die allegorische Deutung der Parabeln des Evangeliums zu weit ging. Doch wie die überladende Ausdeutung der Gleichnisse nicht zur Auffassung verleiten darf, die Parabeln Jesu enthielten keine allegorischen Elemente, so würde der Form der Liturgie (als einem Modell metaphorischen Sprechens und symbolischen Handelns) Gewalt angetan, wollte man behaupten, sie enthielte nichts Allegorisches. Wir stehen hier wieder vor einem entscheidenden Problem auf dem Gebiet des Kults und der Kultur. Wie es Mächte gibt, die der Metapher abhold sind, so gibt es auch solche, welche die Geschichte ablehnen. Man sagt zum Beispiel, die Novelle sei jetzt tot, weil sie auf der Annahme beruhe, das Erzählen einer Geschichte setze die Auffassung voraus, daß das Leben einen Sinn habe. Eine Geschichte, die einen Anfang und ein Ende habe, schließe ein fortlaufendes Geschehen, miteinander verkettete Ereignisse und einen zusammenhängenden Sinn in sich. Doch damit setzt man in bezug auf das menschliche Leben etwas voraus, das sich nicht länger halten läßt. Ob es sich nun um ein Drama oder eine Novelle handelt, so entspricht etwas, das amorph ist und keine fortlaufende Handlung enthält (wie «Warten auf Godot»), der kosmischen Unbestimmtheit eher. Die Erzählform schließt eine unentwirrbare Sinnintrusion in sich und das nicht prämeditierte Geschehen ist dem modernen Nihilismus eher naturgemäß.

Dies ist die *crux* der Frage nach dem Humanum im Menschen. Einen Stand der Dinge herbeiführen, wo das Erzählen der Geschichte oder der Impuls zur Metapher nicht mehr erfordert, weil nicht mehr relevant ist, hieße den Menschen radikal entmenschlichen, da er von Grund auf ein Metaphorie treibendes Lebewesen und ein Geschichten-Erzähler ist. Überdies behindert das Geschichteerzählen keineswegs die Spontaneität, sondern es bildet geradezu ihre Grundlage. Echte Spontaneität ist nicht möglich in isolierter Beschränkung auf die Gegenwart, sondern in einem ununterbrochenen Dialog zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Bedingungen für echte Spontaneität und echtes Stehen in der Gegenwart sind die gleichen. T. S. Eliot hat sie am besten dargelegt, und was er über die Dichtung sagt, gilt auch von der Liturgie:

«Der geschichtliche Sinn bringt es mit sich, daß man das Vergangene nicht als Vergangenheit, sondern als Gegenwart wahrnimmt . . . Dieser geschichtliche Sinn, der zugleich ein Sinn für das Zeitlose und das Zeitbedingte ist, macht den traditionellen Schriftsteller aus. Gleichzeitig läßt er einen Schriftsteller seines Platzes in der Zeit, seines Stehens in der Gegenwart scharf bewußt werden.»[5]

Die Liturgie muß zugleich traditionell und aktuell, Geschichte und Ereignis sein; sie muß existentiell sein in dem Sinn, daß man sich voll und

ganz in die Gegenwart engagiert, nicht aber in dem Sinn, daß man die Vergangenheit aus dem Blick verliert.

[1] William F. Lynch, Christ and Apollo (New York 1960).
[2] Vgl. W. F. Lynch, The Image Industries (London 1960).
[3] E. C. Hoskyns, Cambridge Sermons (London 1938).
[4] Richard Hoggart, Speaking to each other II (London 1970).
[5] T. S. Eliot, Tradition and the individual talent: The Sacred Wort (London 1960) 49.

Übersetzt von Dr. August Berz

ERNEST TINSLEY

geboren am 22. März 1919 in Maghull (England), 1942 in der Anglikanischen Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Durham und am Westcott House in Cambridge, ist Master of Arts und Bachelor der Theologie, Professor für Theologie an der Universität Leeds. Er veröffentlichte u. a.: The Gospel according to Luke (Cambridge 1965).

Helmut Hucke

Zu einer neuen Kirchenmusik

Es gibt heute Stimmen, die von einer tödlichen Bedrohung der Kirchenmusik reden. Bestimmte kirchenmusikalische Organisationen sind zur Plattform und zum Sprachrohr der Kritik an der liturgischen Erneuerung geworden. Die Liturgiereform, so heißt es, habe einen beispiellosen Kulturausverkauf ins Werk gesetzt. Erbe und Tradition der Kirchenmusik seien durch ein oberflächliches Verständnis der «actuosa participatio» an der Liturgie und durch den Gebrauch der Muttersprache gefährdet. Bloßer Dilettantismus trete an die Stelle der kirchenmusikalischen Kunst, ja der Verlust des Sakralen überhaupt, wie das Vordringen des «Jazz» in der Kirche zeige. Von einer «theologisch-musikalischen Abwertung . . . der bisherigen künstlerischen Musikstruktur der Missa Romana» ist die Rede, die «ihre Wurzeln auch im Anthroprozentrismus unserer heutigen Liturgie» habe.[1] «Die kirchenmusikalische Persönlichkeit, der Dom- und Kirchenchor, sind die noch verbliebenen letzten Bastionen, wenn sie nicht inzwischen einem unerleuchteten liturgischen Neuerertum zum Opfer gefallen sind.»[2]

Kirchenmusik als Tradition

Die Auffassung, daß die Kirchenmusik ein traditionelles Repertoire zu bewahren habe, daß es überhaupt bei der Kirchenmusik zunächst einmal um ein traditionelles Repertoire und dessen Pflege gehe, ist noch sehr jung. Sie geht auf die Wiederentdeckung der «Kirchenmusik der alten Italiener», wie sie vor allem durch das Werk Palestrinas, des «Raphael der Musik», repräsentiert wird, als des Ideals wahrer, echter, reiner Kirchenmusik zurück. Diese Entdeckung geschah durch Literaten und musikalische Dilettanten der Frühromantik, von den Musikern wurde sie nur allmählich aufgegriffen und in der Kirchenmusik erst fast ein Jahrhundert später verbreitet.

Dabei fühlte man sich allerdings zunächst nicht sosehr dem Repertoire als dem stilistischen Vorbild der alten Kirchenmusik verpflichtet. Dieses stilistische Vorbild galt es weiter zu entwickeln. So hat Franz Xaver Witt, der in seinem Allgemeinen Cäcilien-Verein die kirchenmusikalische Restaurationsbewegung zuerst organisierte und die römische Aufmerksamkeit darauf lenkte, als seine Aufgabe betrachtet: «Zuerst der Welt die Vorzüge der Alten nachzuweisen durch Wort, Schrift und Tat, später dann ihre Mängel, um die Kunst vorwärts zu bringen.»[3] Und er rief nach einem «modernen Palestrina», für den er sich übrigens offenbar selbst gehalten hat.[4]

Erst mit der Entwicklung der musikhistorischen Forschung und der Neuausgaben alter Musik trat gegenüber der Berufung auf das Stilideal der alten Kirchenmusik die Pflege der alten Kirchenmusik selber allmählich in den Vordergrund: Aus dem Gedanken der Rückbindung an eine bestimmte Tradition entstand der des Besitzes, der Bewahrung und Pflege.

Auch die Vorstellung, der Gregorianische Gesang habe durch die Jahrhunderte als die «eigentliche Musik der Kirche» gegolten, ist falsch. In den Beschlüssen des Konzils von Trient über die Kirchenmusik wird der Gregorianische Gesang mit keinem Wort erwähnt. In der 22. Sitzung, die sich mit der «Musica» in der Kirche beschäftigt hat, wurde lediglich der Beschluß gefaßt, daß in «cantu» und «organo» nichts Laszives oder Unreines unterfließen sollte.[5] Die Probleme der «Musica» waren also die Probleme der gegenwärtigen, der zeitgenössischen Kirchenmusik, nicht

etwa der Gregorianische Gesang und seine Verwendung. Vom Gregorianischen Gesang heißt es in den Beschlüssen der 23. Sitzung über die Ausbildung der Kleriker, daß sie die Grammatik, den Cantus und den Computus ecclesiasticus sowie anandere nützliche Künste lernen sollten:[6] Der Gregorianische Gesang ist nicht eine Gattung der Kirchenmusik, geschweige denn deren stilistische Norm, er ist überhaupt keine «Musica», sondern «Cantus», der zu den rituellen Obliegenheiten des Klerikers gehört. Eine «authentische Ausgabe» des Gregorianischen Gesangs wurde erst im Zusammenhang mit den liturgischen Zentralisierungsbestrebungen Pius IX. hergestellt, wobei die Authentizität sich nicht auf den Gregorianischen Gesang, sondern auf die liturgische Ordnung der Melodien bezog; folglich griff die authentische Ausgabe nicht auf die alten Handschriften, sondern auf die im Anschluß an das Konzil von Trient in Auftrag gegebene, aber schließlich als Privatausgabe gedruckte Editio Medicaea zurück.

Das Gefühl für die Tradition des Gregorianischen Gesangs entwickelte sich aus der Solesmenser Choralreform und in ihrer Auseinandersetzung mit der «authentischen Ausgabe», die schließlich zur Editio Vaticana von 1905 ff führte.[7] Und in dieser Auseinandersetzung sowie unter dem Einfluß der Entstehung des Urheberrechts entstand die Vorstellung, daß eine liturgische Melodie bzw. eine bestimmte Melodiefassung juridisch faßbar und rubrizistisch festgelegt sein könne. Zum Objekt musikalischer Tradition ist der Gregorianische Gesang erst mit seiner Wiederentdeckung als «alte Musik» und seiner Assimilation durch den musikalischen Kulturbetrieb geworden. Noch Pius XI. stellte ihn in seiner Apostolischen Konstitution «Divini cultus sanctitatem» von 1929 der Musica sacra gegenüber, erst die Kirchenmusikinstruktion der Ritenkongregation von 1958 definierte ihn als eine Kategorie der Kirchenmusik.[8]

Kirchenmusik als Sakralstil

Von jeher und in verschiedenen Religionen hat man zwischen Kultmusik und nichtkultischer Musik unterschieden, häufig hat man Kultmusik gegen profane Musikübungen abgegrenzt. Solche Abgrenzung zielte entweder darauf, daß eine bestimmte Art von Musik durch ihren Sitz im Leben als heidnisch, profan, anstößig abgestempelt war. Oder sie entsprang der Ablehnung musikalischer Schönheit und Kunstfertigkeit überhaupt als dem Seelenheil abträglicher Sinnenfreude. Noch mit der Unterscheidung eines «Kirchenstils» vom «Theaterstil» und dem Stil der Kammermusik in der Musiktheorie des 17. Jahrhunderts wurden nicht Idealstile postuliert, sondern geläufig gewordene musikalische Ausdrucksweisen durch soziologische Etiketten bezeichnet.

Die Idee eines positiven musikalischen Sakralstils ist zugleich mit der Entdeckung der alten italienischen Kirchenmusik als der idealen Kirchenmusik entstanden: Diese Musica sacra war verschieden von aller Musik ringsum, und deshalb führte sie aus dieser Welt hinaus. Wer sich ihrem Klangeindruck hingab, wurde unwillkürlich in eine höhere, immaterielle Sphäre emporgehoben.

Ein Jahrhundert später hat die Kirche sich die Idee eines musikalischen Sakralstils zu eigen gemacht und durch einen Rückgriff auf die Ästhetik der Affektenlehre motiviert: «Die heilige Musik, die im feierlichen Gottesdienst der Kirche erklingt, vermag den Menschen tief zu ergreifen und zur Andacht anzuregen, wenn sie in Geist und Form der Heiligkeit des Gotteshauses und der Würde der hl. Handlung entspricht. In dieser erhabenen Kunst verdienen vor allem jene höchstes Lob, deren Kompositionen der Heiligkeit des Gotteshauses und der Erhabenheit der Zeremonien würdig sind. Ihre Werke müssen darum so hoch eingeschätzt werden, weil sie sich von der profanen und weichlichen Theatermusik fernhalten, die Seelen von den Lockungen der irdischen Dinge lösen und zu vertiefter Betrachtung der übernatürlichen Güter anregen . . .»[9] Die Kirchenmusik ist demnach ein Mittel zur Erregung frommer Affekte, und der Sakralstil ruft diese Affekte hervor, während andere Musik unpassende Affekte im Gottesdienst erregen würde. Eine unmittelbare Beziehung zum gottesdienstlichen Geschehen und zum Handeln der Gemeinde ist damit ausgeschlossen. Die Aufgabe des Kirchenmusikers stellt sich so dar, daß er sämtliche Gesänge und musikalischen Formen des Gottesdienstes auf das eine Ideal sakraler Musik hin zu stilisieren hat. Auch einen eigentlich theologischen Bezug hat Kirchenmusik unter dem Ideal des Sakralstils nicht.

Kirchenmusik als Kunst

Die Forderung und der Anspruch, daß die Kirchenmusik Kunst sei, werden mit der Berufung auf das Motu proprio Pius X. über die Kirchenmusik begründet. Dort heißt es: «Endlich muß die Musica sacra wahre Kunst sein. Denn sonst könnte sie nicht die Wirkung auf die Zuhörer aus-

üben, die die Kirche sich davon verspricht, daß sie die Tonkunst in ihre Liturgie aufnimmt».[10]

Papst Pius X. hat selbstverständlich nicht den Gesang einer Oration oder eines Kirchenliedes für Tonkunst gehalten. Mit der Musica sacra ist in seinem Motu proprio die Musik der Kirchenchöre und nur deren Musik, aber nicht der Gesang des Priesters und der ministri und nicht der Volksgesang gemeint.[11] Darüber hinaus zeigt die Begründung seiner Forderung nach der wahren Kunst, daß dieser Kunstbegriff nicht mit dem seit Ende des 18. Jahrhunderts herausgebildeten emphatischen Begriff des Kunstwerks gleichgesetzt werden kann. «Kunst» ist im Motu proprio Pius X. noch nach älterer Tradition als Technik, als Handwerk gedacht.

In der Tat ist die Kirchenmusik von der künstlerischen Entwicklung abgeschnürt worden, indem die kirchenmusikalische Restaurationsbewegung den Formenkanon der «klassischen Vokalpolyphonie» als verbindlich hinstellte und die Stilmerkmale ihres Sakralstils engstirnig zu systematisieren suchte.[12] Damit wurde aus der Absage an die «Theatermusik» eine Absage an die zeitgenössische musikalische Kunst und an alle musikalische Kunst der Vergangenheit, die dem Stilideal der «klassischen Vokalpolyphonie» nicht entsprach; auch im Gregorianischen Gesang wurde «Unkirchliches», «vom Geist der Kirche abgefallenes» entdeckt.[13]

Das Ideal des Sakralstils der klassischen Vokalpolyphonie ist wirksam geblieben in der katholischen Kirchenmusik, auch nachdem sie das gesamte Repertoire durch die Jahrhunderte als ihr Erbe und ihre Aufgabe zu verstehen begann. Die kirchenmusikalische Kunst wurde nunmehr als Inbegriff der kirchenmusikalischen Tradition aufgefaßt. Kunst wurde zum Synonym für das Repertoire, für das, was der Kirchenmusiker treibt. Die unübersehbare Kluft, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zwischen der musikalischen Kunst und der Kirchenmusik klafft, wurde durch die Absage an «l'art pour l'art» und durch die Konstituierung der Kirchenmusik als einer «Gebrauchskunst» motiviert: «Die L'art pour l'art Auffassung des 18. Jahrhunderts hat das Verständnis für eine Musik, die im Leben steht und in einem außermusikalisch gegebenen Brauchtum sich entwickelt, verloren. Eine ‚Gebrauchsmusik' wurde minder gewertet als eine sich vermeintlich frei entwickelnde Kunst»[14].

Erst in jüngster Zeit und im Zusammenhang mit der Kritik am «kirchenmusikalischen Dilettantismus» der liturgischen Erneuerung wird argumentiert, eine bloße Gebrauchsmusik sei des Gottesdienstes unwürdig, denn für Gott sei nur das Beste gut genug. Daher müsse Kirchenmusik «wahre Kunst» sein und Sache der «kirchenmusikalischen Fachleute» bleiben. Die musikalische Produktion dieser Fachleute wird dem Anspruch jedoch keineswegs gerecht. Sie bewegt sich zwischen den Ausdrucksformen einer zur Fassade gewordenen bürgerlichen Musikkultur und einer durch erweiterte Tonalität und neue Klangeffekte modern aufgeputzten Vokalpolyphonie à la Palestrina. Den Erfordernissen der liturgischen Erneuerung will man entsprechen, indem in Kompositionen «cum populo activo» die altgewohnten Formschemata durch Hinzufügung eines einstimmigen Massenchors als Part der Gemeinde bereichert werden; zuweilen wird das Vorbild des einstimmigen Volkschors der großen Oper peinlich präsent. Durch das in den traditionellen Kategorien Ordinarium, Proprium, Motette festgefahrene Denken wird die schöpferische Phantasie der Komponisten gelähmt. Und es wird gar nicht begriffen, daß Kirchenmusik keinen künstlerischen Ausdruck finden kann, wenn die Aufgabe des Komponisten so dargestellt wird, als habe er rubrizistisch verordnete Texte nach restaurierten Formschemata in den historisch gewordenen Zyklen Ordinarium und Proprium musikalisch zu stilisieren.

Einwände gegen die musikalische Kunst in der Liturgie hat es jedoch nicht nur von seiten der Kirchenmusik, sondern auch und gerade in der Liturgischen Bewegung gegeben. Diese Bedenken treffen sicherlich zu gegenüber einer unbedachten Verwendung der Kunst um der musikalischen Darbietung willen, wenn beispielsweise die Eucharistiefeier zur Aufführung einer Messe, zur musikalischen Veranstaltung mit liturgischer Begleitung wird. Aber dergleichen wird dem Kunstwerk so wenig wie dem Gottesdienst gerecht, und es stellt nicht so sehr ein Problem der kirchenmusikalischen Ästhetik als das Problem einer zum Kulturbetrieb gewordenen Kirchenmusik dar.

Neue «Musica sacra»

Es ist eines der bemerkenswertesten Phänomene in der Musik der Gegenwart, daß sich die musikalische Avantgarde immer wieder religiöse Texte und religiöse Themen zum Vorwurf nimmt. Seit langer Zeit hat geistliche Musik im musikalischen Schaffen und im Musikleben der Gegenwart nicht

solchen Raum eingenommen wie heute. Die Programme der Musica viva-Konzerte sind voll von geistlicher Musik. Aus den Kreisen der musikalischen Avantgarde wird eine neue «Musica sacra» postuliert, die als theologische Aussage verstanden wird. Mit den traditionellen Formen der Kirchenmusik hat solche Musica sacra freilich nichts mehr gemein.

Der evangelische Theologe und Komponist Dieter Schnebel hat sie als eine «Musica sacra ohne Tabus» proklamiert:[15] Sie solle frommes Gehabe und den naiven Gebrauch religiöser Sprache eher vermeiden. Das ehrwürdige Erbe könnte sie pflegen, indem sie den Widerspruch dagegen auf die Spitze treibt oder gar in die Komposition einbezieht. Das Material könnte durch Fremdes aus religionslosen Kulturen bereichert werden und durch die nichtakustischen, optischen Elemente der Musik. Es wäre vom Komponisten auf die in ihm wirkenden Prozesse und auf seine Elemente zurückzuführen, bei der Verwendung von Sprache beispielsweise auf Phoneme, Lautiervorgänge, Sprachprozesse. Bei der Entfaltung des Materials könnte alles Klingende einbezogen werden, szenische Darstellung könnte der Verdeutlichung dienen. Solche Musica sacra würde ihren geistlichen Inhalt in die Musik selbst verlegen. «Allerdings sprengt derartige Musik den herkömmlichen Gottesdienst. Solche Bewegung ist keineswegs zu scheuen, besonders da Liturgie neue Formen finden muß. Darüber hinaus mag neue Musica sacra, statt bloß Bestehendem zu dienen, – was eh' auf Restauration hinausläuft –, Musik für einen Gottesdienst dereinst entwerfen, dessen gänzlich andere, womöglich völlig säkularisierte Form antizipierend. Geistliche Musik dieses Schlages gewänne ihren ursprünglichen eschatologischen Charakter zurück . . .»

Die Frage nach der «Kunst in der Liturgie» wird demnach künftig nicht mehr als das Problem des autonomen Kunstwerks im Gottesdienst zu betrachten sein. Der Begriff des Kunstwerks, der der musikalischen Ästhetik der letzten 150 Jahre zugrundeliegt, scheint sich aufzulösen. Musik nimmt neue Dimensionen an, und sie stellt die Liturgie vor ganz andere Fragen.

Neue Formen des Singens im Gottesdienst

Ebenso bemerkenswert wie das Phänomen einer neuen Musica sacra in der musikalischen Avantgarde ist die fast über die ganze Erde zu beobachtende Blüte des religiösen Gesangs in der jungen Generation.[16] Bei den Älteren und bei den Kirchenmusikern stellten sich über dieser neuen Art und Weise geistlichen Singens Assoziationen wie Unterhaltungsmusik, Tanzlokal, Schlager, Jazz, erotisierende profane Musik ein; es mochte scheinen, als handle es sich um die Entstehung einer neuen Sparte der musikalischen Konsumgüterindustrie. Aber der Versuch, dieses Singen aus der traditionellen Vorstellungswelt heraus als eine Gattung von Gesängen, als ein Repertoire zu umschreiben, wollte nicht recht gelingen: Es wurden immer neue Verlegenheitsbegriffe vom Jazz in der Kirche über die Folk Song-Messe bis zur «Rhythmischen Musik» geprägt.

Inzwischen wird immer deutlicher, daß das Phänomen nicht als ein musikalisches Repertoire faßbar ist, daß es sich überhaupt nicht um eine bloß musikalische Erscheinung handelt, sondern um den musikalischen Ausdruck der jugendlichen Protestbewegung. Dieser Ausdruck artikuliert sich nicht in einer besonderen musikalischen Gattung oder einem besonderen Repertoire, sondern durch ein neues Verhältnis zur Musik. Das musikalische Repertoire ist bunt und vielfältig, es kann gregorianische Gesänge sowohl wie Antikriegssongs, J. S. Bach sowohl wie Negro Spirituals und die musikalische Avantgarde umfassen.[17] Die kommerzialisierte geistliche Schnulze gehört aber nicht dazu. Und die Jazz-Messen, Kreolischen Messen usw., aus der sich in den Schallplattenkatalogen inzwischen eine besondere Sparte für die Liebhaber von Exotica entwickelt hat, stehen allenfalls am Rande; sie stellen nur neue und widersinnige Stilisierungsversuche eines musikhistorischen Schemas dar.

Gerade weil die jugendliche Protestbewegung das Singen als ihren unmittelbaren Ausdruck begreift und nicht als die Pflege so ehrfurchtgebietender Gattungen wie Hymnus, Kirchenlied usw., stehen wir heute in einigen Ländern einem geistlichen Liederfrühling gegenüber, der ein kirchenhistorisches Ereignis ist. Eben weil es sich um unmittelbaren Ausdruck handelt, bewegt er sich nicht in historischen Formen wie Antiphonen und Responsorien, die man bisher für die selbstverständlichen musikalischen Kategorien der Liturgie gehalten hat, sondern sprengt die in der Historie erstarrten Grenzen und Funktionen der Musik in der Liturgie und schafft neue liturgische Formen, so wie der Gregorianische Gesang liturgische Formen geschaffen hat.

So zeigt sich beispielsweise, daß ein bestimmter Eingangsgesang unmittelbar die Lesung heraus-

fordert und den Einschub keines anderen Ritus und keiner anderen Geste mehr zuläßt. Neue, breit angelegte musikalische Formen des Versammelns der Gemeinde zum Gottesdienst werden entwickelt. Auch Schallplatte und Tonband werden eingesetzt; sie sind in der Musik der Gegenwart ein legitimes Reproduktionsmittel und zum Material des Komponisten geworden. Sehr bezeichnend sind die immer häufigeren Versuche, das Hochgebet in eine Gesangsform zu bringen: Es wird als karg und unangemessen empfunden, wenn das Singen mit dem Beginn des Hochgebetes abbricht und erst nach dem Hochgebet wieder einsetzt. Die gregorianisierenden musikalischen Adaptationen von Präfationen und Kanones werden als unbefriedigend, die offiziellen Texte selber als literarische Strukturen empfunden, die sich musikalischer Formung entziehen. Folglich laufen musikalische und textliche Komposition parallel, und die Versuche gehen bis zum Hochgebet in Form eines Strophenlieds. Merkwürdig ist, daß der Volksgesang in der Messe mancherorts gerade am Vater unser bzw. an Vater unser-Paraphrasen ansetzte; dabei mag das psychologische Bedürfnis eine Rolle spielen, sich nach dem gesprochenen Hochgebet auszusingen. Vielfach begann der Volksgesang ganz einfach mit dem, was man als ein bekanntes, gemeinsames Repertoire voraussetzen konnte, beispielsweise mit einem Alleluja-Refrain aus einem beliebten Film. Das haben sich die Autoren der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils sicher nicht gedacht, und es entspricht durchaus nicht immer dem Sinn und dem Zeichen der Riten. Aber eben hier werden wir den Problemen und Aufgaben konfrontiert, die der Volksgesang im Gottesdienst in Wirklichkeit stellt. Und es zeigt sich, daß die Gesichtspunkte und Maßstäbe für den allerorts unversehens aufblühenden Volksgesang in der Liturgie und eine neue Kirchenmusik überhaupt erst noch zu erarbeiten sind.

Es ist nicht die Existenz der Kirchenmusik bedroht, sondern die Epoche der kirchenmusikalischen Restauration ist zu Ende. Die Kategorien, in denen Kirchenmusik bisher gedacht wurde – Kirchenmusik als Traditionsbewahrung, als Sakralstil, als Inbegriff historischer Gattungen wie Antiphon, Responsorium, Ordinarium, Proprium, Motette, Kirchenlied, Choralvorspiel, Präludium und Fuge, als Orgelklang und Kirchenchor – sind überholt; es erweist sich, daß sie nicht selbstverständliche und zeitlose Grundlagen der Kirchenmusik, sondern nur die Denkschemata der kirchenmusikalischen Restaurationsbewegung waren. Die Aufgabe der kirchenmusikalischen Institutionen kann nicht mehr darin bestehen, bestimmte Stilklischées und Repertoires doktrinär als die rechte Kirchenmusik zu verkünden, sondern den gottesdienstlichen Gemeinden zu ihrem eigenen musikalischen Ausdruck zu verhelfen. Voraussetzung dafür ist ein lebendiges Verhältnis zur Tradition und Offenheit gegenüber dem Neuen.

[1] J. Overath, Sinn und Würde der Musica sacra: Musica sacra – CVO 88 (1968) 246.

[2] ebd. 248.

[3] Musica sacra 13 (1880) 3.

[4] «Ich getraue mir zu behaupten, daß keine einzige Komposition von mir mit der Grundstimmung des Chorals in Widerspruch kommt... Hingegen, bei weitem nicht alle Stücke von mir passen als Einlagen in eine palestrinensische Messe... Die besseren Werke des Wittschen Stiles schmiegen sich ... viel, viel enger an den Choral an, als sehr viele Werke des Palestrinastils. ‹Qui capere potest, capiat›...». Musica sacra 10 (1877) 132.

[5] Concilium Tridentinum, ed. Societas Goerresiana, Actorum pars V, Sessio XXII, 963.

[6] Hebd. pars VI, 597.

[7] Vgl. P. Combe, Histoire de la Restauration du Chant grégorien d'après des documents inédits (Solesmes 1969).

[8] Vgl. H. Hucke, L'evoluzione del concetto di ‹Musica sacra›, Rinnovamento liturgico e Musica sacra = Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Sectio pastoralis 4 (Roma 1967) 244ff.

[9] Papst Pius IX., Breve «Multum ad movendos animos» zur Approbation des Allgemeinen Cäcilien-Vereins vom 16.12.1870. Overath, Der Allgemeine Cäcilien-Verband für die Länder der deutschen Sprache, Gestalt und Aufgabe (Köln 1961) 28ff.

[10] Papst Pius X., Motu proprio «Tra le sollecitudini», 1,2.

[11] H. Hucke aaO. 246.

[12] Z. B. durch eine Resolution «Über das Chroma in der Kirchenmusik» auf der 7. Generalversammlung in Biberach 1877.

[13] «Mein ‹Bildungsgang› war der dogmatisch-ästhetisch-historische; d. h. nachdem mir die Dogmatik die Eigenschaften des Kirchenmusikstils, wie sie sich auf den Eigenschaften Gottes und unserem Verhältnisse zu ihm, also aus der Lehre der Kirche über den Geist des Gebetes notwendig ergeben, klar gemacht, suchte ich dieselben historisch in den verschiedenen Kompositionen auf... Ich suchte und fand sie a) am Chorale. Dabei bemerke ich, daß ich an demselben alles für unkirchlich, d. h. für vom Geiste der Kirche abgefallene Lesart halte, was zum Brillieren für einzelne Stimmen geschrieben ist, wie z. B. viele Tractus, Gradualien usw...». F. Witt, Mein Bildungsgang: Musica sacra 13 (1880) 15.

[14] K. G. Fellerer, Kirchenmusik als Brauchtumsmusik. Musikalisches Brauchtum, Festschrift für Heinrich Lemacher (Köln 1956) 30.

[15] D.Schnebel, Musica sacra ohne Tabus: Melos 35 (1968) 371-376.

[16] Vgl. den Bericht Jazz und Folk-Music in der Liturgie: Concilium 5 (1969) 136-152.

[17] Vgl. die Einleitung von J. Eisen zu seiner Anthologie The Age of Rock. Sounds of the American Cultural Revolution (New York 1969) sowie L. G. Dowdey, Journey to Freedom. A Casebook with Music (Chicago 1969).

HELMUT HUCKE

geboren am 12. März 1927 in Kassel, Katholik. Er studierte an der Musikhochschule und an der Universität Freiburg i. Br., ist Doktor der Philosophie und Lehrbeauftragter für Kirchenmusik am Liturgischen Institut Trier. Er veröffentlichte u. a.: Das «munus ministeriale» der Musik im Christlichen Kult: Kirchenmusik nach dem Konzil (Freiburg i. Br. 1967).

Günter Rombold

Räume schöpferischer Freiheit für unsere Gemeinden

Muß eine Kirche der langweiligste Ort der Welt sein? Ein Ort, den man aus Pflichtbewußtsein und Konvention besucht, um Predigten in einer längst überholten Sprache zu hören und Lieder aus längst vergangenen Zeiten zu singen? Ein Ort, wo jeder brav in seiner Bank sitzt und nur einer agiert: der Pfarrer? «Aber wen überredet wohl diese vermummte Trübsal?»[1] «Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?»[2] In der Tat, war nicht der Gottesdienst, wie er durch 150 Jahre hindurch landauf, landab gefeiert wurde, ein Vorbote des «Todes Gottes»? War er nicht Ausdruck eines Christentums, das auf Moral und Pflichtbewußtsein reduziert war, einer Kirche, in der allein der Klerus ein Recht auf Aktivität hatte, und einer Gemeinde, die zutiefst vom Individualismus ihrer Zeit beeinflußt war? Und mußte da nicht jede Kreativität sterben? Ist es nur ein Zufall, daß man im Stil vergangener Jahrhunderte baute, und daß der Kitsch triumphalen Einzug hielt?

Man ist versucht zu antworten: das alles hat sich gewandelt. Wir haben eine erneuerte Liturgie und einen modernen Kirchenbau. In den letzten zwanzig Jahren sind Tausende «moderner» Kirchen entstanden. Wir haben Kathedralen aus Stahl und Beton errichtet und können sogar auf einige spektakuläre Meisterwerke hinweisen.

Merkwürdig ist nur, daß sich in den letzten Jahren immer mehr ein Unbehagen breit macht an dieser Art von Gebäuden, die so gewaltig den Anspruch der Kirche auf Ansehen und wiedergewonnene Geltung verkünden. Vieles, wenn nicht das meiste, was da gebaut wurde, erscheint nun als Symbol eines überholten Kirchenbildes, einer Kirche, die sich in mächtigen «Gottesburgen» verschanzt, statt sich ins offene Feld zu wagen und Gespräch und Auseinandersetzung zu suchen. Der Imponiergestus der ragenden Türme, der Steinmassen und Betonzelte stößt uns ab, statt uns einzuladen. Wir fragen uns, ob nicht das schöpferische Tun der Kirche tiefer ansetzen müßte, nicht bei dem «Schaut an, wie modern wir sind», sondern bei der Gemeinde, die aus ihrem Glauben heraus kreativ wird.

Kirche als Haus der Gemeinde

Mit dieser Forderung befinden wir uns auf biblischem Boden. Aus der Apostelgeschichte wissen wir, daß die Christen den antiken Tempel abgelehnt haben: «Gott wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand erbaut sind» (Apg 17, 24). Gott wohnt nicht in Gebäuden, sondern in Menschen: «Wißt ihr nicht, daß *ihr* Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes vernichtet, den wird Gott vernichten; denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr» (1 Kor 3, 16).

Die ersten Gebäude, die die Christen errichtet haben, waren daher nicht Gottes-, sondern Gemeindehäuser. Eines davon ist uns durch glückliche Umstände wenigstens bruchstückhaft erhalten geblieben: das von Dura-Europos. Ein Haus mit mehreren Räumen, von denen nur für eines die Bestimmung gesichert ist: für den Taufraum. Christliche Häuser dieser Art haben sicher mehr mit jüdischen Gemeindehäusern und Synagogen zu tun gehabt als mit griechischen und römischen Tempeln.

In der konstantinischen Zeit änderte sich die Situation. Aus der ecclesia pressa wurde die anerkannte Reichskirche, und die kleinen Gemeinden wuchsen zu einer Massenkirche. Bezeichnenderweise hat aber auch sie in ihrem Bauen nicht bei den Tempeln angeknüpft, sondern große Versammlungsräume geschaffen, eben die Basiliken. Noch Augustinus definiert den Kirchenbau mit den Worten: «Ecclesia dicitur locus quo ecclesia congregatur.»[3]

Hier setzen auch die Bemühungen unserer Zeit um eine theologische Begründung des Kirchenbaues an. So sagt der anglikanische Theologe Peter Hammond: «Das Kirchengebäude ist das Haus der Gemeinde im biblischen Sinne des Wortes; das Haus des Volkes, das selbst der Tempel des lebendigen Gottes, die Wohnung des Heligen Geistes ist; ein geistliches Haus, aus lebendigen Steinen errichtet.»[4] Von einem radikal pastorellen Ansatz her bezeichnete Bischof Bekkers die Kirche als «eine Art großes Wohnzimmer, ein Ort, wo die Gläubigen zusammenkommen, um dem Herrn und einander im Herrn zu begegnen».[5] Am konsequentesten hat Frédéric Debuyst die Idee von der Kirche als dem Haus der Gemeinde entwickelt. Wir werden auf seine Konzeption weiter

unten noch näher eingehen. Die Grundidee vom Haus der Gemeinde wird allerdings sehr verschieden akzentuiert. Das soll an drei Modellen veranschaulicht werden.

Zentren sozialer Dienste

Die Gemeinde der Church of England in Hodge Hill, Birmingham, hat im Jahre 1958 eine Kirche in Verbindung mit einem Jugendzentrum errichtet, deren Konzept in vieler Hinsicht bemerkenswert ist.[6] Vorausgegangen waren Jahre des Gesprächs und der Diskussion zwischen der Gemeinde und dem Institute for the Study of Worship and Religious Architecture an der Universität Birmingham, in denen sich zunächst das pastorelle Konzept herauskristallisierte. Realisiert wurde es von der Birmingham School of Architecture.

Die Anlage ist ein Zentrum kirchlichen Dienstes für das ganze Stadtviertel geworden. Der Hauptraum wird an Sonntagen für den Gottesdienst verwendet, an den übrigen Tagen jedoch steht er der Gemeinde für vielfältige Aufgaben zur Verfügung. Außerdem gibt es noch eine Sporthalle und einige kleinere Räume. Das Zentrum ist tatsächlich von morgens bis abends in Benützung; für die Jugend der Umgebung ist es ein Anziehungspunkt ersten Ranges geworden. Das ist allerdings nur deshalb möglich, weil es zwei hauptamtliche Jugendbetreuer und vierzig freiwillige Helfer gibt.

Die architektonische Gestalt des Zentrums weicht sehr stark vom üblichen Bild einer Kirche ab. Nach außen treten zwei breit gelagerte saalartige Gebäude in Erscheinung, daneben das Pfarrhaus. Im Inneren fällt auf, welch großer Wert auf eine gute Belichtung und auf warm und wohnlich wirkendes Material gelegt wurde (vor allem Ziegel und Holz). Der Großteil der Einrichtung ist mobil, daher kann man die Stühle zum Altar, oder, wenn man sie um 90 Grad dreht, zur Bühne hin orientieren. Die alten Leute können bei einem Fest an Tischen sitzen und die Jugend kann ihre Tennistische aufstellen. Der Raum wirkt so, daß man sich darin zuhause fühlt und angeregt wird – wie im eigenen Wohnzimmer –, Verschiedenes zu tun. Zweifellos wird heute in den meisten Gemeinden zunächst eine Scheu davor bestehen, im gottesdienstlichen Raum auch Weltliches oder «Profanes» zu tun. Am ehesten akzeptiert man noch ein Konzert, falls es sich nicht gerade um Jazz handelt. Daß hier nicht nur die Jugend anders empfindet, daß vielmehr die ganze Christenheit bis zum Ende des Mittelalters, ja teilweise bis ins 18. Jahrhundert hinein anders gedacht hat, hat unlängst J. G. Davies in einer gründlichen Studie nachgewiesen.[7] Er hat damit die geistigen Voraussetzungen für eine Konzeption wie die der Mehrzweckkirche in Hodge Hill geschaffen.

Niemand wird natürlich übersehen können, daß die Lebensäußerungen einer Gemeinde und damit die Funktionen eines Gemeindezentrums heute andere sind als zu früheren Zeiten: es gibt heute in der Kirche kein Asylrecht mehr, man wird in ihr nicht mehr – wie im Mittelalter – den Zehnten erheben oder an den Heiligenfesten Märkte abhalten.

Die Gemeinde von Hodge Hill ist von der Überzeugung ausgegangen, daß ihre Aufgabe eine soziale und zugleich eminent christliche ist: der Dienst an den Menschen dieses Stadtviertels. Das bedeutet ein vielfältiges Angebot für die verschiedenen Menschen und Gruppen. Für den Architekten erschwert es die Aufgabe, denn zweifellos nehmen für ihn die Schwierigkeiten mit der Zahl der gewünschten Funktionen zu. Es muß betont werden, daß ein «Mehrzweckraum» kein Allzweckraum sein kann, wenn man nicht einen gesichtslosen Raum schaffen will, der auf jede Form von Gestaltung verzichtet. Was verlangt wird, sind Räume, die architektonisch akzentuiert sind, aber Freiheit lassen, die die Phantasie anregen, aber nicht fixieren.

Orte schöpferischer Auseinandersetzung

Den Teilnehmern des First International Congress on Religion, Architecture and the Visual Arts, New York 1967, ist allen das Happening «Ordeals» unvergeßlich, das sie in der Judson Memorial Church in Greenwich Village miterleben durften. Zwei der «Väter» des modernen Happening, Lawrence Kornfeld und Al Carmines, hatten es arrangiert und zu diesem Zweck die Kirche gründlich verwandelt.

Was haben wir da in knapp einer Stunde erlebt? Wer eintrat, wurde von einem farbigen Mädchen geküßt, eine Treppe hinaufgejagt, wo er einen undefinierbaren Brei verzehren mußte, um sich – von Scheinwerfern geblendet – einem Verhör ausgesetzt zu sehen. Durch ein Dschungel von Schaumgummi und Packpapier gehetzt, vor eine Wand gestellt und mit ausgebreiteten Armen fotografiert, mit zwanzig Leidensgenossen einem Lehrer ausgesetzt, der ein Kinderlied eindrillte, einer Prüfung unterzogen, von einem Mädchen zum Tanz geführt, das sich alsbald als Mann entpuppte und schließlich von einem Arzt gebeten,

die Zunge zu zeigen, worauf einem der baldige Tod verkündet wurde . . . das waren einige der Stationen des absurden Weges, den wir gingen, ständig an der Grenze von Entsetzen und Gelächter.

Was hatte das alles für einen Sinn? Harvey Cox, der auch mit von der Partie war, warnte in einem kleinen Essay vor einer Überinterpretation. «Es war eine Erfahrung von Unsicherheit, Ärger, Erotik, Verwirrung, Spaß – nichts anderes» und doch – wir erfuhren etwas, «was uns anregte, unsere Sinne schärfte und die übliche Weise, zu sehen, in Frage stellte».[8] Die Absurdität des Lebens in eine Stunde zusammengedrängt – wie in Kafkas «Schloß», wenn auch in einer deutlich amerikanischen Version.

Warum das alles in einer Kirche? Ich möchte zurückfragen: Warum nicht? Warum sollten wir nicht gerade hier mit all dem Schönen und Bedrückenden, dem Durchschaubaren und Unbegreiflichen unseres Lebens konfrontiert werden? Oder ist eine Kirche eine Insel, wohin man sich aus dem Leben flüchtet, wenn man nicht mehr damit fertig wird? Hat nicht auch das Mittelalter seine heiligen und unheiligen Spiele – etwa das Feast of Fools – in den Kirchen gefeiert?

Das alles könnte allerdings auch in eine andere Richtung gehen: in die der Diskussion, der Auseinandersetzung des christlichen Gewissens mit der politischen Wirklichkeit unserer Tage. Dafür plädiert der Schweizer Architekt Walter M. Förderer: «Wenn überhaupt noch Kirchen gebaut werden sollen, müßten sie Orte der Auseinandersetzung sein, also mehr als nur Orte gelenkter Meditation und rezeptiver Andacht. Sie sollten nicht Orte sein nur abstrakt feierlichen Zelebrierens oder gar Mystifizierens, sondern Orte der Realität inmitten anderer Realitäten . . . Im Blick auf die fruchtbare Spannung innerhalb der Kirche und angesichts der demokratischen Gesellschaft muß es völlig neue Experimente im Kirchenbau geben: Versuche außerhalb der etablierten Kirchenzentren; bauliche Improvisationen an Orten, die als städtebauliche Zentren längst schon größere Bedeutung erlangt haben als die sogenannten Zentren der kirchlichen Institutionen.»[9] Förderer spricht von der «Kirche» in der City-Garage, im Bahnhof, in dichten Wohnquartieren oder bei großen Ausstellungen.

Wie wir sehen, kann «Kirche als Ort schöpferischer Auseinandersetzung» verschiedenes bedeuten: gestalterische oder politische Auseinandersetzung. Die politische Auseinandersetzung birgt Chancen und Probleme: die Chance der Überwindung der «Schwellenangst», die viele abhält, eine Kirche zu betreten, aber auch die Gefahr des Mißbrauchs oder der Manipulation. Auch müßte sehr sorgfältig überlegt werden, wo sich Menschen von heute gerne versammeln und wo nicht (der Wohnblock wird meist nicht geeignet sein!), wenn man nicht in eine neue exklusive Situation geraten will.

Die gestalterische Auseinandersetzung wird oft weiter reichen. Das Happening in New York hat tiefere Fragen aufgerissen als es unsere Tagespolitiker für gewöhnlich tun. Es steht hier natürlich nur als Beispiel für alle jene Gestaltungen und Aktionen, wo die Grenzen zwischen «Kunst» und Leben fließend geworden sind. Im Grunde tendiert die ganze moderne Kunst dahin, wodurch sie völlig neue Möglichkeiten gewinnt, sich mit dem Leben auseinanderzusetzen. Hier können die eigentlichen Dimensionen unseres Lebens ausgelotet werden.

Orte der Feier des Passah-Mysteriums

Osternacht 1968 bei der Studentengemeinde in Nijmegen. Drei Studenten, die man nicht mehr vergißt. Alle Mittel werden eingesetzt: Dia werden auf drei große Leinwände projiziert, Sprechstücke werden vorgetragen, es wird in drei Sprachen gesungen: englisch, französisch und holländisch. Alte Musik und Negro Spirituals wechseln ab und siehe da: sie vertragen sich. Die großen Fragen der Menschheit werden wach: Woher kommen wir – die Schöpfung; wohin gehen wir – Tod und Auferstehung. Es wird sehr still, als Bilder des Grauens gezeigt werden und am Schluß erfaßt jubelnde Begeisterung die Studenten, als der große Alleluia-Ruf erklingt und alle sich Schalom wünschen.

Wenn die Kirche das Haus der Gemeinde ist, dann muß dieses Haus vor allem den Festen dieser Gemeinde Raum bieten. Im Fest feiert eine Gemeinde ja den Sinn ihres Daseins, sie erfährt das Leben als köstliches Geschenk, und sagt Ja und Amen dazu.[10] Bei jedem Fest gibt es etwas Festwürdiges, etwas, das gefeiert wird. Wenn wir den Geburtstag eines Freundes feiern, so wollen wir ihm auf diese Weise zeigen, was er uns bedeutet, daß er uns ans Herz gewachsen ist. Wir geben unserer Freude Ausdruck, daß es ihn gibt, daß er lebt, daß er noch in unserer Mitte weilt. Von so einem Fest strahlt etwas aus auf unseren Alltag, das uns hilft, seine ermüdende Gleichförmigkeit, seine Stumpfheit und Sturheit zu überwinden. Platon sagt einmal, die Feste seien ein Geschenk

der Götter, damit die Menschen wieder Geradheit empfingen und Richtung.[11]

Die christliche Gemeinde feiert das Passah-Mysterium. Wir freuen uns darüber, daß der Herr lebt und in unserer Mitte weilt. Darin ist uns der Sinn des Lebens verbürgt: das göttliche Ja zum Menschen ist gesprochen.

Es wurde schon gesagt, daß man davon bei den meisten Eucharistiefeiern unserer Gemeinden wenig spürt. Das pfingstliche Feuer des christlichen Festes ist ausgelöscht, und auch der liturgischen Erneuerung ist es nur selten gelungen, es wieder zu entfachen. Warum? Weil wir uns noch viel zu wenig Gedanken darüber gemacht haben, wie der heutige Mensch ein Fest feiert, welche Lieder er singt, welche Instrumente er spielt, welche Bilder und welche Räume er liebt. Die törichte und letztlich unmenschliche Verachtung des Leibes durch die Christen des 19. Jahrhunderts hat auch die Kunst aus unseren Kirchen vertrieben. Wenn wir nicht den Mut haben, die Kunst von heute in unsere Kirchen einzulassen, die Rhythmen unserer Musik in ihnen ertönen zu lassen, wenn wir nicht der Phantasie wieder freien Lauf lassen, dann wird die ganze liturgische Erneuerung den Menschen von heute nicht erreichen. Zum Wagnis, das dazu gehört, müssen wir Ja sagen, wie Harvey Cox in seinem wunderbaren Buch über das Fest und die Phantasie es uns gesagt hat.[12]

Wenn die Feier des Passah-Mysteriums «der Gipfel» ist, «dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt»,[13] dann müssen auch die Räume, in denen sich die Gemeinde trifft, etwas vom Geist dieses Festes spüren lassen. Darum insistiert Frédéric Debuyst darauf, das Haus der Gemeinde sei ein «Paschalmeeting room» ein Raum der Begegnung, der vom Passah-Mysterium her seinen Sinn und seine Prägung erhält.[14]

Er ist der Meinung, die wirklich guten Kirchen der Zukunft sähen eher wie einfache Häuser und nicht wie die Kirchen der Vergangenheit und Gegenwart aus. Er verbindet seine theologischen Aussagen mit einer bemerkenswerten Phänomenologie des modernen Hauses, das nicht mehr wie das Haus in früheren Zeiten primär dazu da ist, Schutz zu bieten, sondern Raum menschlicher Kommunikation zu sein. Das moderne Wohnzimmer ist vielfältig nutzbar, tendiert daher zur Mobilität und begünstigt dadurch die Kreativität des Menschen.

Man darf den Vergleich des Gemeindehauses mit dem modernen Haus gewiß nicht pressen; es geht um die Idee des Hauses als Kommunikationszentrum und nicht um die Kopierung äußerer Formen. Und es geht darüber hinaus darum, zu zeigen, daß das Tun der Gemeinde im Fest gipfelt, daß daher auch die Räume festlichen Charakter haben sollen. Damit ist keine «schwitzende» Feierlichkeit gemeint und kein festlicher Prunk. Der Rahmen des christlichen Festes soll einfach sein. Wir denken daran, daß die durchgeistigte Einfachheit der Zisterzienser uns einige der schönsten Kirchen, Refektorien und Kreuzgänge des Mittelalters geschenkt hat. – Wenn diese Gedanken akzeptiert werden, bedeutet das eine grundlegende Änderung des Bauens für unsere Gemeinden.

Drei Modelle vom Bauen für die Gemeinde von heute wurden vorgestellt. Trotz aller Verschiedenheiten ist die Verwandtschaft der Konzeption nicht zu übersehen. Kirche als Haus der Gemeinde ist – wenn auch jeweils in anderer Ausprägung – immer ein Zentrum lebendiger Kommunikation. Es leuchtet ein, daß architektonische und künstlerische Akzentuierung dazu beitragen kann, der Begegnung der Menschen selbst schöpferischen Charakter zu verleihen. Das geschieht allerdings nur dann, wenn man nicht starren Schemata folgt, die die Menschen und ihre Phantasie fixieren, sondern Räume schöpferischer Freiheit schafft.

[1] Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, II «Von den Priestern».

[2] Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft 125.

[3] Augustinus, Quaest. in Heptat. 3,57: CSEL 28,3, 289.

[4] Peter Hammond, Liturgy and Architecture (London 1960) 28.

[5] Bischof Bekkers, zitiert nach F. Debuyst, Modern Architecture and Christian Celebration (London 1968) 9.

[6] Die Kirche von Hodge Hill wurde publiziert in: The Architects Journal, London, 8 October 1969, 875 ff und in: Christliche Kunstblätter, Linz 1969, 85 ff.

[7] J. G. Davies, The Secular Use of Church Buildings (London 1968).

[8] Harvey Cox, Kinesthetic Happening: Art or Artocity: Revolution, Place and Symbol (New York 1969) 216 ff.

[9] Walter M. Förderer, Zentren politischer Urbanität: Hans-Eckehard Bahr, Kirchen in nachsakraler Zeit (Hamburg 1968) 114 ff.

[10] Josef Pieper, Zustimmung zur Welt (München 1963).

[11] Platon, Nomoi 653 c-d.

[12] Harvey Cox, The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy (Cambridge, Mass. 1969).

[13] II. Vaticanum, Constitutio de sacra liturgia, 10.

[14] Frédéric Debuyst, Modern Architecture and Christian Celebration (London 1968) 19 passim.

GÜNTER ROMBOLD

geboren am 2. Januar 1925 in Stuttgart, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Linz und München, ist Doktor der Philosophie und Theologie sowie Lehrer am Gymnasium von Linz. Er veröffentlichte u. a.: Der Mensch vor Gott (Linz 1966).

Cornelis Dippel

Liturgie in einer Welt der Naturwissenschaften, der Technik und des Handels

1. Zweifel an der Liturgie

Auch in der Kultur einer agrarischen Welt ist die Liturgie – das Hören, Loben, Danken und Bitten – immer wieder problematisch geworden. Man denke an die schneidende Kritik der Propheten Israels, Jesu, des Paulus. Heute leben wir in einer Industriekultur, die von Naturwissenschaft, Technik, Handel, Wirtschaft und Leistung beherrscht wird. Die Liturgie gerät unter den Druck des Erfolgs und der Sicherheit exakter Wissenschaften. Der Zweifel an der Liturgie kommt vielleicht nirgendwo so spektakulär zum Ausdruck wie beim nationalen Gebet für die drei in Not geratenen Astronauten. Können wir in der Region des homo faber nachher beten, wenn wir schon vorher über alles – Apparat, Technik und Politik – unsere Entscheidung getroffen haben? Der Apparat hört auf die Information der Technik, nicht auf das Wort Gottes.

2. Die sogen. Mündigkeit des modernen Menschen

Seit Bonhoeffer spricht jeder Theologe vom «mündigen Menschen». Die Ehe zwischen moderner Wissenschaft und Technik hat der exakten Wissenschaft die gesellschaftliche Anerkennung gebracht, hat sie aber auch unter die Regie von Staat, Handel, Wirtschaft und Publikumswünschen gestellt. Die industrialisierte Welt ist jetzt angefüllt mit einer unausweichlichen Wissenshierarchie und ist bis ins Letzte spezialisiert. Es gibt kaum eine Beziehung zur Integration des Lebens in das Heil. Die Sozialökonomen lehren, daß das Arbeitsethos heute vom Verlangen nach einem Eintrittsbillet in höheren Lebensstandard und Konsumentenrang bestimmt wird. Noch nie ist die «Heilssicherheit» so sehr der stellvertretenden Mündigkeit einzelner, nämlich der Sachkundigen, überlassen worden. Technokratie und Bürokratie bedrohen unser mündiges Wohl. Wir leben in einer «Undsoweiter»-Euphorie. Christliche Liturgie wird ersetzt vom säkulären Glauben an die ungestörte Funktionsübernahme des «Trends» in eine sich stetig weiter säkularisierende «Standard-Welt».[1] Eine Bedeutung des vieldeutigen Wortes «Säkularisation» ist: Gott vergessen. Die Liturgie stirbt. Die Verbindung stirbt. Die einzige Verbindung, die unfehlbar gelingt, findet man im Handel, der die verborgenen unersättlichen Gelüste des Menschen abtastet. Die Bedürfnisse, die ursprünglich für die Technik der Antrieb waren, werden von der Technik jetzt produziert. Jede Kultur hat die Technik, die zu ihr paßt. Wirtschaft, Handel und Politik regieren Naturwissenschaft und Technik.

3. Eine neue Pseudoreligion

Bewußt oder unbewußt verehren wir heute einen neuen «Gott», die Naturwissenschaft. Durch den Erfolg und die Arbeitssicherheit ihrer Methoden glaubt die Öffentlichkeit, die Naturwissenschaft bekomme das Wesen und Sein der Materie, des Kosmos und des Lebens zu fassen und innerhalb dieses Rahmens spiele sich die «echte» Wirklichkeit ab. Die notwendige Folge ist dann, daß die Ungreifbarkeiten des christlichen Glaubens keinen Wirklichkeitscharakter haben.[2] Die Tempel dieser neuen Religion sind die Laboratorien, ihre Priester die Naturforscher, ihre Riten und Zeremonien sind die Knöpfe und Benutzungsvorschriften der Apparate.[3] Das Mißverständnis um diesen unverstandenen Gott ist fast genau so groß wie das Mißverständnis um den Gott Israels, den Vater Jesu Christi. Die moderne Naturwissenschaft selbst ist sich bewußt, daß sie keine ontologischen Ansprüche hat; daß sie lediglich ein rechnerischer Extrakt der vollen Wirklichkeit ist und nur die sich wiederholenden und wiederholbaren Erscheinungen in logischem Zusammenhang beschreibt. Sie scheitert bei der objektiven Beschreibung subatomarer Phänomene, d. h. sie beansprucht zwar allgemeine Gültigkeit, aber nimmt keine Unabhängigkeit von der menschlichen Wahrnehmung in Anspruch. Mit dem falschen Begriff in der Öffentlichkeit streicht man sowohl die Geschichte wie die Totalität. Die Schöpfung als Geschichte wird auf Evolutionsmechanismus und Zufall reduziert. Die einzigartige, einmalige, unwiederholbare Situation wird ausgeschieden. Die Öffentlichkeit lebt mit dem sich Wiederholenden und Wiederholbaren und kennt keinen Unterschied zwischen der «physical reality» und dem, was man «Natur» nennt. Man verfällt also leicht in eine Art

Mischform von Naturalismus und blindem Zufallsglauben – ein grenzenloses Mißverständnis sowohl gegenüber der modernen Naturwissenschaft wie gegenüber dem christlichen Glauben an den Schöpfer und die Vollendung einer sich bewegenden Wirklichkeit.[4]

4. Das System der autonomen Vernunft

Damit sind wir ganz – endlich – auf die Bahn des Modells von Descartes gekommen, wie er es in seinem «Discours de la méthode» (Teil 6) beschreibt: der Mensch als «maître et possesseur de la nature». Abgesehen davon, daß kein Naturforscher von Beherrschung der Natur sprechen wird – er ist nur in einem methodisch behandelbaren Stück der Natur zu Hause, in der «physical reality» –, stellt der Philosoph Georg Picht[5] hier ein anderes Modell entgegen: die Pflege, die der Hirt der ihm anvertrauten Herde gibt. Gegenüber Ausbeutung und Beherrschung, also Sorge und Führung, das Bebauen und Behüten von Gen 2, 15. Picht stellt diese Entwicklung der in der Aufklärung begonnenen Emanzipationsbewegung gegenüber, dem Griff nach Mündigkeit und Freiheit (1784 erschien Kants Arbeit «Was ist Aufklärung?») Das Tragische der Entwicklung des Systems der eigengesetzlichen Vernunft sieht er darin, daß die moderne Technik die Welt, in der wir leben, rationalisierend exklusiv vor den Horizont der Objektivität zwingt. Der Mensch wird auf «ratio» reduziert und all dessen beraubt, was ihn zu diesem einen Menschen macht. Letztlich regiert die Statistik und die Rubrizierbarkeit. Die Folge ist ein enormer Umschlag der menschlichen Freiheit: Das System produziert einen Menschentyp, der keine Möglichkeit mehr hat, in Freiheit über das System der autonomen Freiheit zu verfügen. Auch der Mensch selbst wird in das System aufgenommen. Eine technische Zivilisation, die auch dem Menschen gegenüber autonom ist – neben der Autonomie gegenüber Gott und der Natur –, wird ein regelrechter Automat. Die Freiheit der menschlichen Entscheidung wird aufgehoben, die Geschichte wird aufgehoben und schlägt zur permanenten «Reproduktion» um, zur «Undsoweiter»-Kultur, von der ich oben sprach. Es wird etwas Essentielles vergessen: Das Vergessen ist das große Gefängnis der Freiheit des Menschen in seiner Geschichte (Picht). Das Leben wird zu einem voll und ganz programmierten Leben. Ein echter Automat kann sein Dasein nur noch in einer Katastrophe beendigen. Wie die Erfahrung zeigt, leben wir beständig am Rande des Abgrunds. Offensichtlich sind wir hier sehr weit ab von jeder Erinnerung an christliche Liturgie.

5. Die Flucht aus der Verantwortung

Wir stehen vor einer Entscheidung. Entweder leben wir in unserm Eigentum, unserer künstlichen Welt, unter «private entreprise» oder Diktatur einzelner, ohne Verantwortung – oder wir leben miteinander weltweit in Abhängigkeit vom Herrn des Heils, wir teilen das Leben und die Sorgen für die Zukunft des anderen. Wir reden alle von Erneuerung; aber der Preis für die Einsicht, daß die außerordentlichen Möglichkeiten von Naturwissenschaft und Technik zu einer totalen Revision unserer alten Kunst des Zusammenlebens zwingen, ist den meisten zu hoch. Jeder hat etwas, was auf Kosten des andern aufrechterhalten werden soll. Letztlich retten wir uns selbst und machen andere zu Opfern.

Wir sehen es an den Kirchen: Trotz der schönsten Liturgien stirbt die Gemeinde als Bruderschaft und wird zu einem wohlhabenden Kollektiv von Individualisten: träge, schweigend, bereit, Gott in der Gemeinschaft zu vergessen oder ihn mit der bestehenden oder gewünschten gesellschaftlichen Ordnung zu identifizieren. Die Kirche ist die schwerste Versuchung für die Gläubigen. Man merkt es auch an den verstandesmäßigen Gebetsschwierigkeiten; man benutzt *ratio* und Logik, um darzutun, daß die Wissenschaft uns das Glauben aus den Händen schlägt. Es hilft dann nichts, wenn Pascual Jordan, Wissenschaftler der theoretischen Physik und Mitschöpfer des mathematischen Apparats der modernen Physik schreibt, grundsätzlich liege nur eine unerwartet dünne und zerbrechliche Decke vertrauenswürdiger Zwangsmäßigkeit über dem Geschehen in der Natur – wir laufen sozusagen über eine dünne Eisschicht mit unbekannten Abgründen unter uns. Er formulierte auch das Prinzip der doppelten Leugnung: Die moderne Physik sagt «Nein» zu den klassischen Vorstellungen, die früher deterministisch-materialistisch als Beweis gegen Gott angeführt wurden. Dieses Prinzip gibt aber keine positive Antwort: Man kann sich zwischen Gott und dem nihilistischen Zufall entscheiden. Er selbst schließt sein Buch mit dem Hinweis auf Psalm 121.[6] Meiner Erfahrung nach wird man diese Art Gebetsschwierigkeiten damit nicht bekämpfen, wenn man weiß, daß Glaube an einen Gott, zu dem man beten kann, das Wort Jesu in

Joh 21, 18 mit sich bringt: «Ein anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willst.» Diese Hingabe wollen wir nicht. Offensichtlich angeln wir nach einer Art Sicherheit, die notfalls lieber deterministisch sein soll, oder ein programmiertes Leben mit sich bringt, oder Nihilismus – wenn die Geschäfte nur weitergehen. Und so sitzen wir in den von selbst ablaufenden Prozessen, die in der Naturwissenschaft immer als chaosfördernd betrachtet werden.

Auch in der Wissenschaft merken wir das: Die Rationalität der Wissenschaft erhöht die irrationale Macht des Auftraggebers . . . Der Prozeß der Rationalisierung der Welt hat nur dazu beigetragen, die Irrationalität des Machtspiels bis ins Unermeßliche zu treiben.[7] Die Forscher glauben Produzent zu sein, aber sie sind Produkt, d. i. die tiefste Charakterentfremdung. Alle Wissenschaften gehen um die Probleme herum, die sie selbst schaffen. In der Wirtschaftswissenschaft z. B. um die Inflation, d. i. die unkontrollierte Neuverteilung des Besitzes, wissenschaftlich zugelassene Korruption – oder um die Gesetzmäßigkeit der zunehmenden Kluft zwischen Reich und Arm, das Reichwerden an den Armen. In der Technik um die Wucherung der vollständigen Vertechnisierung der Kultur, wodurch Technik – im Wesen ein Vermittlungsprozeß – zum Ziel an sich wird. Der Ersatz der menschlichen Hilfe, also des Menschen, durch einen Apparat wird als Ideal verkündigt: Hilf dir selbst in einem Meer von Energie! «Expansion» ist unsere Hoffnung; es ist Bürgerpflicht, alles zur schnell veraltenden Mode zu machen, damit sich Produktion und Konsum endlos fortsetzen können. Alles im Gegensatz zum immanenten Ethos der Technik, das auf Bekämpfung von Vergeudung und Zwecklosigkeit gerichtet ist. Inzwischen stirbt die Demokratie und die sittliche Besinnung im gesellschaftlichen Tempo, in der Hast; sie kosten zu viel Zeit.

Max Born, einer der Begründer der modernen Physik, der stets zur Verantwortung aufgerufen hat, schreibt letztlich mit Bitterkeit: Es kommt mir vor, als ob der Versuch der Natur, auf dieser Erde ein denkendes Wesen hervorzubringen, gescheitert ist.[8] Georg Picht, der eine Inventur der großen Weltprobleme vorlegt, die von Wissenschaft und Technik gelöst werden können und müssen, stellt dazu die Frage: «Wie kommt die Wissenschaft zur Vernunft?»[9] Seine Antwort: «Vernunft» ist mehr als *ratio* und Logik, sie ist verantwortliche Weisheit und Einsicht. Er verweist auf das Wissen, das in der Glaubenssprache «Offenbarung» heißt und die wir verdrängt haben. Die Wissenschaft ist aber gegenüber Vernunft und Unvernunft indifferent geworden.[10] Man kann das alles vielleicht so zusammenfassen: Wir haben in der modernen Kultur unsere Identität und Integrität verloren. Wir wollen nicht sein, die wir sind.

6. Creatura

Kein Ideologiewandel und keine «Natur» kann einen wahrhaft verantwortlichen Menschen hervorbringen, der seine Identität und Integrität wahrt. Nach dem Glauben Israels und der Botschaft Christi ruft der Schöpfer den Menschen *aus* der «Natur», um ihn in die *Geschichte* des Heils aufzunehmen. Das bedeutet für die Arbeit des Menschen von heute eine Wahl aus den Möglichkeiten von Wissenschaft und Technik und eine Anerkennung der Grenzen. Auch die künstlich geschaffene Welt muß in diese Wahl aufgenommen werden. Wir sind «das Experiment Gottes».[11] Wir sind Gott und dem Mitmenschen etwas schuldig. Der Mensch ist «creatura» (und es ist gefährlich, wenn in kirchlichen Liturgien so massiv von den «naturalia» gesprochen wird) – er ist *creatura* mit der Gesamtheit von Dingen, Pflanzen, Tieren und Strukturen. Wir sind alle aus und durch und zu Gott hin (Röm 11, 36). Und jeder Mensch ist einzigartig, einmalig, nach dem Bild Gottes, des Einen und Einzigartigen. Jeder Mensch ist ein «individuum ineffabile»[12]; berufen zur Gemeinschaft mit Gott und dem Mitmenschen in der Geschichte. Geschichte ist Fortsetzung der Schöpfung,[13] wie Schöpfung selbst Geschichte durch das Wort Gottes ist. Der Mensch erhält in der Geschichte Zukunft, Rettung und Aussicht; er lernt danken und antworten. Gott gibt ihm als Kreatur Identität und setzt ihn in ein Ganzes. Nach den jüdischen Propheten hat uns Christus den Weg in diese fundamentale Einheit der Kreatur in einem Ganzen von Heil, Geschichte und Zukunft gewiesen. Er hat uns zur Mitarbeit berufen, als ein Volk von Priestern; und er, der selbst alles getan hat, was er vor Gott und Mitmenschen zu tun schuldig war, sendet seine Apostel aus, um zu heilen. Ed. Heimann[14] sieht m. E. mit Recht (wenn er über die Tragik der Industriegesellschaft spricht) Naturwissenschaft und Technik im Licht dieses Heilungsauftrags, dieses Sorgeauftrags, um den Menschen Überfluß zu schaffen (Lk 9, 2; Joh 10, 11). Der moderne Mensch weiß heute, daß Hunger, Krankheit und früher Tod nicht mehr zu sein brauchen. Aber der Hauptauftrag, die Verkündi-

gung des Königtums Gottes, das Hineinsetzen in das Ganze der Zukunft haben wir vergessen. Unsere Sprachverwirrung und unsere Ablehnung der Verantwortung füreinander beruhen auf der Weigerung, «creatura» zu sein: diese Einheit von Menschen und Dingen, die eine Zukunft haben. Unser Hochmut, unsere Trägheit und unsere Lügen sind Hindernisse für den Fortgang der Geschichte. Unsere Liturgie ist Herrschen, nicht Dienen, und wir verspielen unsere Identität. Gott ist unser Heil. Buber übersetzt hier immer: Befreier. *Wir* sind *nicht* auf dem Weg zur Befreiung. Wir vergessen. Wir gehen in einer Anti-Geschichte von Gefängnis zu Gefängnis: Destruktion, Status quo, die natürlichen Selbstverständlichkeiten, die wissenschaftlicher Kritik und Gottes Wort nicht standhalten, sondern die wir aufrechterhalten in ausdrücklicher oder nicht ausdrücklicher verwirrender Ideologie und die uns vom Fortschritt, vom «exodus» aus der «Natur» abhalten. Wir danken nicht. Rosenstock sagt: «Bevor wir denken können, sind wir in Dank verschuldet.[15] Wir verlernen das Sprechen, indem wir die «creatura» in Gemeinschaft von Mensch und Ding ablehnen.

7. *Das Wort Gottes*

Die eigentliche Liturgie spielt sich (laut Hebr 8, 2) im Himmel ab, dem für uns unmanipulierbaren Teil der Schöpfung; und sie ist entscheidend. Dort wird die Vollendung, das Königreich Gottes in Sichtbarkeit, vorbereitet und geschaffen. Außerdem ist die kleine Liturgie in die Hände von Menschen als Mitarbeitern, eines Volks von Priestern gelegt – welch eine Mitbestimmung! «Nur wer sein Leben als Amt lebt, kann es wirksam leben.»[16] Aber von wem wird er geführt und gelenkt? Kirche und Theologie weisen auf das Wort Gottes in seinen drei Formen hin: auf Jesus Christus (das fleischgewordene Wort), auf die Schrift und die Verkündigung. Aber nur selten findet man das Bewußtsein ausdrücklich formuliert, «daß das christliche Denken über keine Philosophie verfügt, die allgemein und konkret genug ist, Wissenschaften und Weltanschauungen, sozialen Plänen und Kulturphilosophien auf gleichem Fuße, geschweige denn in überlegener Haltung entgegenzutreten».[17] Das ist ein fundamentaler Gesichtspunkt. Die Naturwissenschaft kann man als ein wachsendes Dechiffrierungsbuch für die Geheimschrift der schweigenden «Natur» ansehen. Aber Kirche und Welt haben kein Code-Buch für Gottes Wort! Es ist für die christliche Liturgie überaus notwendig, das sehr deutlich bewußt zu machen. Das heißt: a) Gott, der nicht nur gesprochen *hat*, sondern auch in der heutigen Zeit spricht, behält sich die Dechiffrierung vor und führt jeden, der glaubt, selbst mit seinem Wort, beim Umgang, beim Wandeln mit Gott (Micha 6, 8; Röm 12, 2 beim Guten, Wohlgefälligen und Vollkommenen); b) das verpflichtet den Gläubigen neben seinem Umgang mit der Schrift, zum beharrlichen Horchen und Achten auf die heutige Wirklichkeit, zur Abstimmung seines einzigartigen Empfangsapparates auf den einzigartigen Sender; c) die Notwendigkeit und das Wunder von Kirche und Gemeinde: Sie muß wachsam sein gegenüber der heutigen Wirklichkeit als Gemeinschaft einzigartiger Wortempfänger, aber darf nie über den einzelnen herrschen; es ist denkbar, daß ein einzelner ein Wort der himmlischen Liturgie auffängt. Untereinander soll alle Anonymität im eigenen Démasqué ausgetrieben werden, ohne die die Demaskierung der Werke der Finsternis (Eph 5, 11) nicht gelingen kann.

Das «Selbstwort Gottes»[18] ist mehr als die drei Formen; es umfaßt und geht aus von der himmlischen Liturgie; der Geist geleitet und verdolmetscht das Wort für den Gläubigen, nachdem er von den drei Gestalten geweckt worden ist. Das Wort Gottes ist *die* schöpferische Kraft, die neu macht und gegenwärtige Wirklichkeit schafft und doch in vollkommener Identität – heute, gestern und morgen dieselbe ist. Der Mensch ist – im Vergleich zum empfindlichsten Instrument der Naturwissenschaft – das einzige Instrument in der Schöpfung und in unserer kunstvollen Welt, das empfindlich genug ist, das Wort zu verstehen und zu registrieren. Wir können das uns ansprechende Wort bewahren (Lk 2, 19: Maria bewahrte all diese Worte in ihrem Herzen) und wir können es wie in einem technischen Computer auswischen und verdrängen. Wort, Geist und Geschichte gehören zusammen (Lk 1, 38: Maria sprach, mir geschehe nach deinem Wort). Wort und Geist schaffen ihre eigenen Kanäle, nicht über-«natürlich», sondern *in* der «Natur», die ja Schöpfung Gottes ist. Wir können nicht fundamental und nicht subtil genug vom Wort denken.[19] Mit Vorliebe benutze ich den Ausdruck «Wort/Geist-Feld», in Gedanken z. B. an die formalen Potentialfeld-Theorien der Physik. Darin wirkt der Empfänger ebenfalls auf den Sender zurück. So auch im Wort/Geist-Feld: «Es gibt Wissen beim Allerhöchsten» (Ps 73, 11). Unser unausgesprochenes Gebet, das uns immer zum Ganzen führt, wird vom Herrn gehört. Das

Wort/Geist-Feld hat in der Geschichte verschiedene «Dichte»: wo Gott tätig ist und will, daß wir gegenwärtig sind, wird sein Wort am besten empfangen und verdolmetscht. Wir müssen sehr sorgfältig einstellen, unterrichtet von der Schrift, erinnert und in Erwartung gesetzt durch die Verkündigung, von Jesus Christus vertrauensvoll in die Bereitschaft zur Nachfolge versetzt – und dann bündeln Wort und Geist dies alles zur Form von Gebot und Verheißung und schreiben, brennen es in unser Hirn- und Nervensystem ein (in «unser Herz»).[20] Dann sollen wir das Wort in unserer Geschichte Fleisch werden lassen; es muß getan werden, als Zeuge. In der Aufnahme des Wort/-Geist-Feldes zeigt sich, daß der Mensch keine Maschine ist. Der empfindlichste Computer versteht das Wort nicht. Unser Denken, unsere *ratio*, unsere Logik werden zu dienenden Funktionen aktiviert und durch das Wort zum Leben gebracht. Denken durch danken.

9. Kreatürlich-schöpferisch

Das Wort bestimmt die Grenzen unserer Logik, schlägt ein «Loch» in die Logik, wo ohne logische Ableitung neue Initiative und Durchbrechung von Denkmodellen auftritt – nicht irrational, sondern suparational. An diesem Loch sollen wir horchen und *antworten*. Aber das Wort/Geist-Feld ist für alle. Auch Nichtglaubende werden und können von ihm klingen, wenn auch ohne dem Schöpfer zu antworten, und doch erfüllen wir seinen Willen. Hier springt, inmitten des Bekannten, das Unbekannte ohne logische Ableitung in die Geschichte, und wird der Mensch zum freien Handeln geführt, in seinem «exodus» aus «Natur» und Anti-Geschichte zum Handeln «in Korrespondenz mit dem Handeln Gottes».[21] Gott ist der Creator. Das heißt: Der Mensch wird immer wieder gerufen, verantwortlich kreatürlich-schöpferisch zu handeln – ein Schöpferischsein, das die Kreatürlichkeit nicht aufhebt und das nicht zur Eigenschaft wird, wohl aber zum Abschied von jeglichem programmierten Leben zwingt, zum Durchbrechen jeder Determiniertheit und jeder Außensteuerung von «trends» und aller festgefrorenen Traditionsmodelle, Selbstverständlichkeit und Anti-Geschichte, auch der Gebundenheit an Ideologien. Es geschieht dann etwas Neues, eine Wende.[22]

Kreatürlich-schöpferisch, in Übereinstimmung mit der himmlischen Liturgie sind wir nur im verantworteten Tun von Liebe, Barmherzigkeit, Solidarität und Menschlichkeit, im Heil. Solange für den Forscher die Beachtung des Menschlichen bei all seinen Experimenten nicht ebenso selbstverständlich ist wie die tadellose Abwicklung der technischen Vorgänge, kann von der Wissenschaft kein Heil erwartet werden. Es kommt auf einen Gesinnungswandel an.[23] Mutatis mutandis gilt dieses Wort von Weizsäcker über das wissenschaftliche Experiment auch für den Techniker, den Geschäftsmann, den Wirtschaftler. Gott will Menschen, die einander anerkennen, ehren und Freude machen, und die in das Ganze unserer Menschwerdung und Befreiung integriert sind. Er will eine Gemeinde als Übungsplatz und Vorhut, *in* der Welt: in einer neuen Liturgie, die stets Neubegründung der christlichen Gemeinde ist.[24]

[1] H. Kahn/A. J. Wiener, The year 2000 (New York 1967) Kap. III.
[2] Fr. K. Schumann, Zur Überwindung des Säkularismus = Glaube und Forschung 1 (1950) 15-38.
[3] C. F. von Weizäcker, Die Tragweite der Wissenschaft (Stuttgart 1964) erste Vorlesung.
[4] Siehe C. J. Dippel/J. M. de Jong, Geloof en Natuurwetenschap, Teil I. In Teil II «Die Begegnung von christlichem und exakt-naturwissenschaftlichem Ethos in einer profanisierenden Kultur» (den Haag 1966/67).
[5] Georg Picht, Technik und Überlieferung (Hamburg 1959).
[6] Pascual Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage (Hamburg 1964) besonders 151-157.
[7] Georg Picht, Mut zur Utopie (München 1969) 93.
[8] Max Born, in «Die Zeit» (7.6.1968), zitiert nach Picht aaO. 143.
[9] Picht aaO. 131-142.
[10] Georg Picht, Was heißt aufgeklärtes Denken?: Zeitschr. f. evang. Ethik (1967) Heft 4.
[11] E. Rosenstock-Huessy, Der Atem des Geistes (Frankfurt), der Essay «Liturgisches Denken oder der Sieg über Renaissance und Gegenreformation» 254.
[12] Leo Baeck, Individuum Ineffabile = Eranos-Vortrag 1947.
[13] Ed. Heimann, Theologie der Geschichte (Stuttgart 1966).
[14] AaO. 201-221.
[15] Rosenstock-Huessy aaO. 263.
[16] E. Rosenstock-Huessy, Europäische Revolutionen (1951) 557.
[17] J. M. de Jong, Vorrang aan de toekomst (1969) 179.
[18] K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1 (München).
[19] Mir imponieren die Extreme: die sehr eselartige Reaktion des Esels in den Bileamgeschichten (Num 22,22) und die Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten (Apg 2,8: Hören wir nicht einen jeden in unserer eigenen Sprache?).
[20] Siehe Norbert Wiener, God and Golem (M.I.T. Press 1964), vor allem seine Überlegungen über die Vorteile der Kompaktheit unseres Gehirns, 72-73.
[21] Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4, S. 543: «in einer Entsprechung zum Tun Gottes.»
[22] Siehe Dippel, Creativiteit en natuurwetenschap: Geloof en Wetenschap 66 (1968) 201-218 und ebd. 65 (1967) 165-183.
[23] C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik (⁷1958) 182.
[24] K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4, S. 569.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CORNELIS DIPPEL

geboren am 28. März 1902 in Bilt (Niederlande), reformiert. Er studierte an der Universität Groningen, ist Doktor der Chemie und Ehrendoktor der Theologie. Er leitet eine Forschungsgruppe über Photochemie in den Laboratorien von Philips in Eindhoven. Er veröffentlichte u. a.: Kerk en wereld in de crisis (Den Haag 1966).

Jörg Splett

Sakral – Profan – Das Heilige

Philosophische Bemerkungen

Christliche Entsakralisierung

Im Bulletin von Concilium II, 9 hat Pater *C. J. Geffré* sich mit dem Problem beschäftigt: «Steht der Prozeß der Entsakralisierung der modernen Welt im Dienste des wahren Sakralcharakters des Glaubens, das heißt der Heiligkeit? – oder müssen wir gegen den Strom dieser Entsakralisierungsbewegung schwimmen und neue sakrale Zonen schaffen, damit darin der Glaube des modernen Menschen Wurzel fassen kann?»[1] Den beiden entgegengesetzten Werken von *M.-D. Chenu* und *J. Daniélou*, an die er vor allem anknüpft, könnte man eine stattliche Reihe von Veröffentlichungen anschließen. Doch wollen wir uns der Einfachheit halber vor allem auf C. Geffrés Darlegungen beziehen.

Über die Tatsache der Entsakralisierung also scheint man sich weithin einig zu sein. Nur nicht über deren Deutung. Wenn aber diese Uneinigkeit die Zweideutigkeit des Wortes «Sakral» anzeigt (*Geffré*), sollte sie vielleicht auch Konsequenzen für die *Tatsache* der Entsakralisierung haben?

Gegen die prominente These, die Entsakralisierung sei Zeichen und Werk des zu sich selber findenden christlichen Glaubens (Gogarten, Metz, Chenu u. a.) hat kürzlich *U. Mann* sieben Einwände vorgelegt,[2] die hier (in eigener Formulierung) referiert seien:

1. Entspringt die Entsakralisierung nicht eher der neuzeitlichen Naturwissenschaft als dem Evangelium? Und zwar eben dadurch, daß die Kirche auf deren Herausforderung hin die Trennung zwischen naturwissenschaftlicher Forschung und religiös-moralisch-metaphysischen Fragen einführte, also gegenüber einem unantastbaren Weisheits- oder Heilswissens-Bestand die Forschung «profanisierte» (mit der Folge, daß heute nachträglich Sinn- und Verantwortungsnormen für sie gesucht werden müssen)? – 2. Hätte die Botschaft des Evangeliums nicht recht lange gebraucht, ehe sie – obendrein durch eine kirchliche Fehlhaltung hindurch – sich Bahn brach? – 3. und 4. War die Antike wirklich derart «sakral», kannte sie keine grundsätzlichen Distanzierungen von allen religiösen Bindungen (das dunkle Thema der Gnosis!), hat sie andererseits nicht bewußte Weltgestaltung betrieben (man vergleiche z. B. antike Stadtpläne und Straßenkarten mit solchen aus dem Mittelalter)? – 5. Bezieht der Aufbruch in Renaissance und Humanismus sich nicht bewußt – gerade gegen das Christentum – auf die Antike? – 6. Inwieweit beruht der Erfolg des jungen Christentums darauf, daß es dem religiösen Suchen in der sich entsakralisierenden Spätantike entgegenkam? Seine Kraft band dann die «Welt-Interessen» an das Sakrale, bis mit ihrem Nachlassen diese sich wieder befreiten. – 7. Gehören Entsakralisierungsepochen nicht periodisch in die ganze Religionsgeschichte? (z. B. die erste Zwischenzeit im alten Ägypten, der «homerische Rationalismus», die griechische Philosophie, die altindische Karmalehre. Vor allem wäre wohl an die Medizinen in allen Kulturkreisen zu denken; eine Rationalität, die von der unseren abweicht, darf nicht vorschnell als magisch-sakral gedeutet werden).

Das führt zu dem achten Punkt, der Vermutung, Religion sei höchstens – zeitweise – verdrängbar; Sakralität lasse sich nur «verschieben», etwa von äußeren Symbolen in den Bereich des Unbewußten. (Auch das erkläre vielleicht die heutige Zunahme an Neurosen und Psychosen.) Diese Vermutung trifft sich mit den Hinweisen Geffrés auf kompensatorische Phänomene der Resakralisierung.

Die Einwände sollen hier nicht erörtert werden. Bewußt hat U. Mann sie nicht als (negierende) Gegenthesen, sondern als (einschränkende) Gegen*fragen* gestellt. Zunächst sei vielmehr noch ein Gedanke notiert, der sich gewissermaßen aus der Gegen-Richtung mit ihnen trifft: Zugestanden, die Desakralisierung entspringe der jüdisch-christlichen Offenbarung Gottes als Schöpfers und des Menschen Jesus als seines Sohnes, war dann dieser Prozeß die einzige (legitime) Konsequenz solcher Botschaft?

Jede antike Numinosität verblaßt doch vor der Göttlichkeit einer Welt, die gänzlich aus Gottes Hand kommt und gänzlich in seiner Hand steht. Eben insofern es in ihr keine Tabus, nichts Vorbehaltenes gibt, weil sie dem Menschen ganz übergeben ist, ist und wird sie ihm (und er selbst sich) *gegeben*. Gabe will und soll gewiß entgegengenommen werden, aber als Gabe, d. h. nicht einfach «übernommen», sondern in Dank und Be-

sinnung angenommen: mit Blick auf den Geber und im Vertrauen auf ihn. Wenn solche Botschaft befreit, dann nicht eigentlich zur Arbeit, sondern zum Lob. Sie gibt Zeit und Raum zur Kontemplation und zur Rührung; Wissenschaft («savoir pour prévoir pour pouvoir») braucht es nicht – Israel hat, im Unterschied zu den polytheistischen Großreichen und Griechenland, so auch keine entwickelt.

Auch dieser Gedanke sei nur als Frage gestellt, nicht als These. Er konzipiert also eine Welt mit Sieben-Sonntage-Woche (der Sabbat ist ja für den Menschen da, daß er bei sich sei, indem er in Kult und Spiel bei seinem Gott und für ihn ist), während sich Proklamationen der anderen Theorie mitunter so lesen, als handle es sich beim Sonntag (als Dies *Dominica*) um einen «magischen Rest» heidnischer Religiosität. Für beide aber scheint die Unterscheidung von Sonn- und Werktag ein Übel, ob als Anzeige leider wachsender Entsakralisierung oder als Zeichen noch unerlöster Sakralität.[3]

Sakral-Profan

Man sieht, das Verhältnis von Sakral und Profan bedarf genauerer Bestimmung. Für den Liturgen mag eine Definition des Sakralen am brauchbarsten sein, die es durch seine innere (funktionale wie wesenhafte) Kultbezogenheit bestimmt.[4] Philosophisch stellt sich gerade die darin vorausgesetzte Scheidung als Problem. Andererseits scheint die Rede von einem Ur-Sakralen, das «kraft des Mysteriums der Schöpfung» «mit der Wahrheit der Welt in ihrem ‹In-Sich› zusammenfällt» (*Geffré*), eine echte Scheidung auszuschließen.

C. Geffré zieht das in der Tat sehr klärende Büchlein von *J. Grand' Maison:* Le monde et le sacré[5] heran. Danach ist das Sakrale «kein ‹In-sich› wie das Profane (besser: das Irdische), sondern eine objektive, jedem Sein und jeder Wirklichkeit gegenwärtige, ko-extensive Relation». Wieso aber fährt Grand' Maison dann fort: «Es muß so beschaffen sein, daß es sich vom Profanen unterscheidet, es aber zugleich zur Konsekration ruft?» Man sollte diese transzendentale Relationalität alles Geschaffenen wohl doch nicht das Sakrale, auch nicht Ursakrales nennen. Sie ist vielmehr dessen Möglichkeitsbedingung. Sie ist auch nicht das Heilige, sondern dessen ontologische Erscheinung (*J. G. Fichte*), seine Explikation (Nikolaus von Cusa), man könnte sagen: seine Weltlichkeit.[6] Von Welt und Wirklichkeit her gesprochen, ist sie deren *Heiligkeit*, im Sinn des Imperativs: «Das Recht oder die Würde der Person sollen uns heilig sein.» Dieser Heiligkeit des Geschöpflichen entspricht also *Achtung* (im Kantischen Ernst des Begriffs).

Für eine angemessene Bestimmung des Sakralen aber muß in diese *Wesens*bezüglichkeit die Dimension von Zeit und Geschichte eingebracht werden. Es geht darum, daß die «Heiligkeit» jeweils geschichtlich *als* diese «thematisch» wird, und zwar nicht als Thema der (philosophischen oder theologischen) Reflexion (auf das Wesen dessen, was ist), sondern als Widerfahrnis, konkreter Erfahrung begegnend. Darauf wird dann *auch* systematisierend reflektiert, vor allem aber bezieht der Mensch sich kündend und handelnd darauf: in Mythos und Kult.

Ort und Zeit sowie der «Anhalt» solchen Geschehens (ein Baum oder Strauch, ein Berg, ein Stein . . .) werden dadurch «etwas Besonderes», ausgesondert in jenem weder ethischen noch ästhetischen, eben eigenqualitativen Sinn, den das Wort «sakral» meint. So bezieht ursprünglicher, als das Sakrale sich auf den Kult bezieht, der Kult sich auf Sakrales. Erst von diesem aus konstituiert er sich selbst, seine Räume und Zeiten, seine Handlungen und Handelnden, seine Texte und Geräte als Sakralität. (Gewissermaßen als sekundäre Sakralität, was nicht ausschließt, daß innerhalb dessen immer wieder auch «primäre» Epiphanie sich ereignet.)

Und solcher (primären wie sekundären) Sakralität gegenüber, nur und erst von ihr aus, gibt es, eben durch das Sakral-Ereignis, das Profane. Nicht nur «sakral», auch «profan» zeigt sich also als Relationsbegriff. Das Profane in und für sich ist nicht profan, sondern schlicht das, was es jeweils als «irdische Wirklichkeit» ist, und darf und soll es sein. (Darum hieße in gewissem Sinn die Entsakralisierung ebenso gut oder besser Entprofanisierung, positiv – wie mehrere Autoren das, unter Abweis jeden pejorativen Beiklangs, auch tun: Säkularisierung, «Verweltlichung».)

Relation sagt Unterscheidung, aber als Bezug. Sehen wir erst das Verhältnis des Sakralen (als des Bestimmenden) zum Profanen. 1. Es macht dieses, einfach durch sich selbst, zum Nicht-Sakralen; ohne Abwertung, aber unmißverständlich. 2. Das Sakrale bezieht zugleich sich auf das Profane (und dieses auf sich), besagt es doch «Thematisierung» jener Heiligkeit, die allem eignet. 3. Es bezieht (sich auf) das Profane jedoch nicht vereinnahmend, sondern – sich ausgrenzend – in «Stellvertretung».

Natürlich bezieht nicht es, das Sakrale sich derart, sondern das darin sich Zeigende sowie der es

Erfahrende beziehen das Sakrale: *Freiheit* bezieht. Darum zeigen sich die Verfehlungen menschlicher Freiheit auch in den konkreten Formen des Bezugs. Diese Fehlformen verzerren Bild und Deutung des Sakralen, damit auch des Profanen und provozieren entsprechende Reaktionen. Es gibt z. B. eine Vereinnahmung des Weltlichen durch Sekundär- und Tertiärsakralität (d. h. durch die nachträgliche Theoretisierung des Sekundärsakralen), wogegen «Säkularisierung» um der Welt wie des Sakralen selber willen im Recht ist. Doch auch (und gerade) der unverfälschte Anspruch des Sakralen provoziert (die Schrift sagt: «versucht») dazu, sich ihm gegenüber derart zu behaupten, daß wir *Grand' Maisons* Wort vom «In-Sich» des Profanen aufnehmen können. In solcher «incurvatio super seipsum» ist dann das gegeben, was vom Glauben aus «Profanität» heißen könnte, was johanneisch «Welt» und von Gogarten Säkularismus genannt worden ist.

Von den (im einzelnen aufzuschlüsselnden) Fehlformen her wären also verschiedene Bedeutungen von Sakral und Profan herauszuarbeiten. Ein Teil der Kontroverse um unsere Problematik ließe sich dann durch Präzisierungen klären. Dabei würde – über die Christlichkeit heutiger Säkularisierung hinaus – deren Tatsache selbst (also ihr Ausmaß) fragwürdig. D. h. es würde fraglich, 1. inwieweit Entkirchlichung Entsakralisierung bedeuten müsse, 2. inwieweit beides (nicht das Schwinden bestimmter Sakralformen) unsere Zeit besonders kennzeichne.[7]

Durch die Beseitigung von Mißverständnissen (soweit das möglich ist) zeigen sich freilich umso schärfer die Gegensätze im Verständnis des eindeutig selben: einzelner Sachverhalte, größerer Entwicklungen, des Sakralen, des Christlichen, des Heiligen, ja des Sinns von Sein und Sinn überhaupt. Hier zeigen sich letztlich verschiedene Weltentwürfe, die nicht bloß auf Grundentscheidungen von Einzelnen (oder Gruppen) zurückgehen, sondern auf den je an sie ergangenen *Ruf*. Nicht bloß der Erfahrende bezieht und deutet ja das Sakrale, sondern er wird seinerseits einbezogen, angegangen von dem, was darin sich zeigt. Sakral ist das Sakrale weder von sich noch gar vom Profanen her, sondern durch das Heilige, das hier erscheint.

Das Heilige

Wir haben die Heiligkeit des Weltlichen die Weltlichkeit des Heiligen genannt, seine Erscheinung (als «Terminus» seines Erscheinens – wie Schöpfung als creatura «terminus» der Schöpfung als creatio ist). Wir haben das Sakrale als die «Thematisierung» (die Erscheinung) dieser Erscheinung bestimmt. Von beidem aus ist nun die Frage nach dem Erscheinenden zu stellen.

Gegenüber der Rede vom Heiligen hat *K. Löwith* bemerkt, was daran so fasziniere, sei «das religiöse Motiv, das sich zwar vom christlichen Glauben abgelöst hat, aber gerade in seiner dogmatisch ungebundenen Unbestimmtheit umso mehr diejenigen anspricht, die nicht mehr gläubige Christen sind, aber doch religiös sein möchten».[8] Ist die Rede vom Heiligen also ein Reden von Gott, dem der Mut zu sich selbst fehlt? Sicher gibt es auch das. Aber ernstlich ist ein anderes gemeint. Es geht nicht um vage Religiosität, sondern um die Benennung jener eigentümlichen Qualität von Unbedingtheit, die rein ethisch noch nicht erfaßt ist.

Reine Ethik sei dem Christlichen näher als heidnische Sakralität, meint *C. Geffré* gegenüber Dumoulin. Ohne das zu diskutieren (nur sollte man wohl die heidnische Sakralität nicht so schnell als «magisch» bezeichnen), sei an *P. Tillich* erinnert, der unter Hinweis auf die katholische Praxis betont hat, daß persönliche Heiligkeit nicht religiöse oder moralische Vollkommenheit, sondern Transparenz für den Seinsgrund bedeutet. Er hat die doppelte Gefahr aufgezeigt, daß beim Verständnis des Heiligen einerseits eine Numinisierung, gar Dämonisierung, seine Göttlichkeit durch Unreinheit verdecken würde, andererseits aber seine Identifizierung mit dem Reinen es zur profanen Moralitätsnorm ohne die Tiefe des Mysteriums herabsetzte.[9]

Es kann – um die Eingangsfrage aufzunehmen – sich gewiß nicht darum handeln, «neue sakrale Zonen zu schaffen (als könnte man so etwas «machen»), damit der Glaube des modernen Menschen Wurzel fassen kann». Die Offenbarung des souveränen persönlichen Gottes bedarf keines spezifisch religiösen Apriori, und der Glaube ist nicht dessen Aktivierung, sondern das «Angekommensein» der Offenbarung. Aber man kann sich fragen, ob solches Sichzeigen und dessen Annahme nicht notwendig Sakralität konstituiert. Man muß sich nur nicht auf bestimmte Formen des Sakralen fixieren (so wenig man nur bestimmte Stilformen als Kunst akzeptieren darf – um neue Formen dann als Anti- oder Unkunst ansprechen zu müssen). So sehr darum das Ziel dieser Geschichte das ewige Fest in der Stadt ohne Tempel ist, so sehr den Anfang dieses Endes der Riß durch den trennenden Tempel-Vorhang bezeichnet, so

ist doch die noch bestehende Unterscheidung der Dimensionen *an sich* nicht negativ zu sehen; denn einzig so vollzieht sich Geschichte auf dieses ihr Ende hin. Verschiedene Freiheitsbezüge (zu Welt, Du, Gott) lassen sich nicht zugleich thematisieren. Ihre schließliche Integration ist erst zu leisten. (Zudem bestimmen nicht einfach wir, sondern das Heilige selbst die «Stunde» von Epiphanie und Fest.) Die Unterscheidung von Alltag und Fest kennt das Miteinander von Freiheiten auch sonst, im gesellschaftlichen wie im «privaten» Bereich, und sie darf auch hier nicht – mit Buber – in «schwermütiger» Alternativik auf den Gegensatz von Du- und Es-Welt gebracht werden.[10] – Allerdings ist die *konkrete* Gestalt dieser Scheidung stets von unserer Unheils- und Entfremdungssituation gezeichnet.

Auf vielfache Weise kann sich das alltäglich greifbare Seiende verwandeln und plötzlich durchscheinend werden; durchscheinend im doppelten Wortsinn: Die gewohnten Anhalte versagen, der Boden des Üblichen verliert seine Tragkraft – doch durch die «Haut» der Dinge schimmert zugleich eine neue tragende Ordnung. Vielleicht zeugen heute Dichter und Künstler unbefangener (wenngleich oft äußerst ungewohnt) davon als die Theologen.

Die Weisen dieser Erfahrung lassen sich jetzt nicht erörtern; jedenfalls wären sie, auch philosophisch, nicht genügend reflektiert, wollte man ihre Qualität der Frömmigkeit und dem Kult überlassen und selber sie nur zum beliebigen Ansatz rationalen Folgerns wählen. Bloße Phänomenologie genügt nicht dem Rang und der Wirklichkeit des Begegnenden (zumal sie so schließlich zur Religionspsychologie würde), der noumenale Gehalt des Erscheinenden stellt sich dem *Denken* zur Aufgabe. Doch als Gehalt. Das Denken muß also im Gang seines durchvollziehenden Aufweises dem Heiligen als Heiligen entsprechen. Ihm als Denken (nicht nur oder erst als Anbetung oder religiöser Meditation), als Denken des Heiligen (nicht bloß als Bedenken von religiösen Beziehungen zu ihm) muß das Heilige selbst heilig sein.[11]

Die eigene Qualität dieses Begegnenden läßt sich natürlich so wenig beschreiben wie Qualität überhaupt. Schon *Rudolf Otto* blieb nur der Ausweg in fremdsprachliche Termini oder in die oft monierten «numinosen Gänsefüßchen», um den Leser auf Selbsterfahrenes zu verweisen. – In einem ersten Schritt wäre indes (mit *Scheler*) auf die Erfahrung des Heils zu verweisen; d. h. darauf, daß in diesem Widerfahrnis das Denken, der Denkende mit sich und der Welt, dem Seienden im Ganzen übereinkommt, indem er sich auf das Ereignis einläßt; und dies trotz, ja gerade *in* der Erfahrung äußerster Distanzierung und «Vernichtigung» durch das Heilige (im AT drückt das die Spannung von Texten aus wie: «Kein Mensch kann mich schauen und dabei am Leben bleiben» – Ex 33, 20 – und: «Zeige uns dein Angesicht und wir sind heil» – Ps 80 [79], 4.20).

Das Heilige ist gründend-abgründiger Sinn. Aber damit ist es noch nicht als *Heiliges* benannt. So kommt es erst in den Blick, wenn das Denken sich und sein Heil in die unbedingte Souveränität des sich Offenbarenden hinein vergißt. So viele Einwände sich heute gegen ein Sprechen vom Heiligen erheben lassen, ich wüßte kein anderes Wort, um diese absolute (d. h. unbezügliche) Hoheit und Herrlichkeit («kabod», «doxa») zu benennen, die immer wieder zur Bild-Rede vom Licht genötigt hat.

Das Heilige ist es selbst, aus sich und durch sich selbst, und nicht aus Macht, sondern aus «Recht». Man fordert darum, statt «das Heilige» dürfe man nur «der Heilige» sagen. Gewiß kann solch lautere Sinn-Hoheit nicht weniger als personal sein, anderseits gilt auch der Begriff des Personalen von ihm nur analog, d. h. mit «unendlicher Unähnlichkeit bei noch so großer Ähnlichkeit». Diesen Unterschied will die sächliche Rede wahren. Man hat ja auch zu vermeiden, es nur zu einer «Eigenschaft» – zu einer unter anderen – des Höchsten zu erklären (etwa als sittliche Vollkommenheit). Die Rede vom Heiligen meint Gott selbst (in seinem «Für-uns») als (*das*) Geheimnis.

Das wäre nun, eben wegen der Unangemessenheit alles Redens davon, ausführlich zu erörtern. Hier soll nur ein Schlußhinweis auf das Gemeinte deuten: Solche Rede will im Denken das leisten, was die kirchliche Liturgie in jenem unergründlichen Vers des Gloria ausspricht: «Wir danken Dir (nicht: weil Du unser Heil bist, sondern) wegen Deiner Herrlichkeit.»

[1] C. J. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung: Concilium 2 (1966) 708-718.

[2] U. Mann, Das Christentum als absolute Religion (Darmstadt (1970) 74-77.

[3] Siehe z. B. G. W. F. Hegel, Begriff der Religion (ed. Lasson) (Hamburg 1966) 11. Seine Religionsphilosophie will diese Kluft gerade durch den Aufweis der christlichen Herkunft von «Weltlichkeit» und «weltlicher Erde» überwinden (Philosophie der Weltgeschichte [ed. Lasson] [Hamburg 1968] 876, 747). Vgl. W. Kern, Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft: Zeitschr. f. kath. Theologie 91 (1969) 289-321.

[4] Vgl. C. v. Korvin-Krasinski, Untergang des Sakralen?: Liturgie

und Mönchtum, Heft 41 (Maria Laach 1967) 11-32. J. Pieper, Sakralität und «Entsakralisierung»: Hochland 61 (1969) 481-496, zitiert (487) Thomas v. A., STh II-II, 99,1: Sacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad divinum cultum ordinatur.

[5] J. Grand'Maison, Le monde et le sacré, I. Le sacré (Paris 1966) 26.

[6] Siehe J. Splett, Sakrament der Wirklichkeit. Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen (Würzburg 1968). Vgl. ders. Symbol: Sacramentum Mundi.

[7] Siehe J. Matthes, Religion und Gesellschaft sowie Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie I, II = rowohlts deutsche enzyklopädie 279/280 u. 312/313 (Reinbek 1967 u. 1969).

[8] K. Löwith, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit (Göttingen [3]1965) 111.

[9] P. Tillich, Systematische Theologie I (Stuttgart [3]1956) (Systematic Theology, Volume I [Chicago, Illinois 1951] 146f u. 253).

[10] Vgl. J. Splett, Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967) bes. 107ff; B. Casper, Das dialogische Denken (Freiburg 1967) 279ff, 342ff.

[11] Vgl. B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) bes. 315-336 (Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion); B. Casper/K. Hemmerle/P. Hünermann, Besinnung auf das Heilige (Freiburg 1966).

JÖRG SPLETT

geboren am 29. August 1936 in Magdeburg, Katholik. Er ist Doktor der Philosophie, wissenschaftlicher Assistent und Lehrbeauftragter an der Universität München. Er veröffentlichte u. a.: Sakrament der Wirklichkeit (Würzburg 1968).

Juan Llopis

Die Liturgie feiert die Präsenz Gottes in der Welt und seine Einladung an den Menschen

Abwesenheit und Unentbehrlichkeit Gottes in der Welt von heute

Daß Gott in der Welt von heute abwesend ist, wird allgemach zu einem Gemeinplatz. Die Flut theologischer Schriften über den «Tod Gottes» zeigt dies zur Genüge. Neueren Meinungsforschungen in verschiedenen Ländern zufolge besteht zwar das gegenteilige Phänomen: Männer und Frauen von heute verspüren wiederum das Verlangen nach Religion und in vielen Köpfen kommt es zu einer «Auferstehung Gottes».[1]

Das Kulturphänomen des «Todes Gottes» ist zutiefst mehrdeutig, nicht weniger aber auch in christlicher Perspektive das seiner «Auferstehung», muß man doch sehr daran zweifeln, daß der Gott, der da aufersteht, der «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» ist, «der Vater unseres Herrn Jesus Christus». Bestenfalls handelt es sich um den Gott des Deismus, und sehr häufig scheinen die Menschen von heute ein Heimweh zu verspüren nach einem mythischen, magischen Gott, der ihnen die Sicherheit verschaffen soll, die sie trotz aller Fortschritte in der technischen Zivilisation nicht finden.

Angesichts dieser gegensätzlichen Phänomene der Abwesenheit Gottes und des religiösen Bedürfnisses, des Vorrückens des Atheismus und der Zurückgewinnung des Deismus obliegt den Christen die nicht abzuschüttelnde Pflicht, für den lebendigen Gott Zeugnis zu geben, «denn es ist Aufgabe der Kirche, Gott den Vater und seinen menschgewordenen Sohn präsent und sozusagen sichtbar zu machen, indem sie sich selbst unter der Führung des Heiligen Geistes unaufhörlich erneuert und läutert».[2] Es ist nicht die spezifische Sendung der Kirche, Vernunftbeweise für das Dasein Gottes auszuarbeiten und sie den Menschen von heute vorzulegen, um sie von der Existenz Gottes zu überzeugen. Wenn auch der Christ «stets bereit sein soll, einem jeden Rechenschaft zu geben, der ihn nach dem Grund seiner Hoffnung fragt» (vgl. 1 Petr 3, 15), und wenn auch viele Schwierigkeiten, die den Zugang zum Glauben versperren, intellektueller Natur sind, so ist doch vor allem das Zeugnis eines lebendigen, reifen Glaubens der geeignetste Weg, um den Sinn für die Gegenwart Gottes in der Welt zu wecken. Kurz und bündig ausgedrückt: «Angesichts des Atheismus bleibt der Kirche und dem Gläubigen keine andere Wahl, als ihn durch Glauben, dienende Liebe und Hineinwirken in die Geschichte herauszufordern».[3]

Die Liturgie als Feier der einladenden Präsenz Gottes

Einer der wichtigsten Aspekte dieses christlichen Lebens, das für die Präsenz Gottes in der Welt zeugen soll, ist das liturgische Tun, «worin die Kirche auf eine vorzügliche Weise sichtbar wird».[4] Zwar muß der Christ unter allen Umständen seines Daseins als das lebendige Zeichen der Gegenwart

Gottes erscheinen und die Kirche in allen ihren Tätigkeiten das Heilshandeln Gottes bezeugen; in der Liturgie aber ist diese Pflicht noch dringlicher und die Möglichkeit, ihr nachzukommen, größer.

Die Liturgie ist Epiphanie der Kirche und damit Epiphanie Gottes. Der Gott aber, der sich in der Liturgie kundgibt, ist nicht der Gott des Deismus oder der natürlichen Religiosität, sondern der Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat: der zugleich transzendente und immanente Gott, der Schöpfer der Welt und das Ziel der Geschichte, der unzugängliche und unfaßbare Gott, den wir aber voll Vertrauen «Vater» nennen können. Erstens bestehen die Mittel, deren sich die Liturgie bedient, um uns Gott nahezubringen, weder in rationalen Argumenten noch in sittlichen Forderungen noch in ästhetischen Empfindungen. Ihr Weg ist die «religiöse Feier», eine Feier von so eigener Art, daß sie über den Weg der Religion hinausliegt und über ihn hinausgeht. Zweitens bringt uns die Liturgie nicht zu Gott als der höchsten Wahrheit oder dem unendlichen Gut oder der unsäglichen Schönheit. Ihr spezifisches Ziel ist Gott als der ganz Andere, der uns jedoch sich zutiefst zu eigen schenkt, der transzendente Gott, der in Jesus zu einem von uns geworden ist.

Da die Feier das spezifische Mittel der Liturgie ist, ist diese tief in der Menschennatur verwurzelt, denn schon immer waren die religiösen Riten die geeignetsten Mittel, um den Menschen mit dem Urgrund und Urgeheimnis seines Daseins in lebendige Verbindung zu bringen. Da aber der Gott, den die Liturgie feiert, der uns von Jesus Christus geoffenbarte Gott ist, stehen wir den liturgischen Riten in wacher Kritik gegenüber, um sicherzustellen, daß sie nicht bloß religiöse Ausdrucksweisen, sondern wirksame Zeichen des Glaubens sind.

Die göttliche Präsenz, wie die christliche Liturgie sie feiert, ist nicht nur die «natürliche» Gegenwart Gottes in allen Dingen, sondern spezifischer seine «geschichtliche» Präsenz, die uns am charakteristischsten entgegentritt in persönlichen, liebenden Einladungen an die Menschen, da Gott die Geschicke seines Volkes leitet, aber auch zu seinem Herzen spricht. Es handelt sich um eine «einladende» Präsenz, die in der Sendung des Sohnes Gottes gipfelt. In Christus verkörpert sich die Einladung Gottes am meisten; sie äußert und konkretisiert sich nicht nur in Worten und Zeichen, sondern wird in einem Menschen ansichtig, in einer realen, greifbaren Person, im «Wort, das Fleisch geworden ist und sein Zelt unter uns aufgeschlagen hat» (Jo 1, 14).[5]

Die Einladung des Vaters, die in Christus an uns ergeht, findet ihre entsprechende Antwort im Glauben des Menschen. Der Glaube entsteht durch das Hören auf das von Zeichen begleitete evangelisierende Wort. Hat man den Glauben angenommen, so kann dieser durch Unterweisung vertieft werden und ins praktische Leben ausstrahlen. Damit ist es aber noch nicht getan. Wie jede liebende Begegnung bedarf der Glaube einiger besonderer Ausdrucksmittel, deren Eigenart darin besteht, daß sie zweckfrei und scheinbar unnütz sind. Die liturgische Feier ist dazu bestimmt, dieser notwendigen Dimension der Glaubensbegegnung zu entsprechen, die aus der liebenden Einladung Gottes und der freien Antwort des Menschen hervorgeht.

Es muß ganz deutlich zum Ausdruck kommen, daß der in der Liturgie gefeierte Gott nicht ein Gott ist, der sich in egoistischer Absicht «ausbeuten» läßt, sondern ein Gott, der in der Unentgeltlichkeit der Liebe «ausgekostet» sein will, nicht der «nützliche» Gott des Deismus, sondern der «unnütze» Gott des Glaubens. Die Liturgie ist gleichfalls «unnütz», da sie zu nichts «dient», und doch ist sie absolut notwendig, denn ohne sie würden die Christen den ungeschuldeten Charakter der Hingabe Gottes und die nicht aufgebbare Freiheit des Glaubens aus dem Blick verlieren. Untersuchen wir, was die «Gratuität» der Liturgie, die sie als Epiphanie Gottes im Glauben erfordert, im einzelnen besagt.

Gratuität des Wortes und der Zeichen

Wir beginnen mit den liturgischen Elementen, die wir «objektiv» nennen könnten, und die sich in vereinfachender Sicht auf zwei beschränken lassen: das Wort und die Zeichen.

In den liturgischen Handlungen gibt es viele Klassen von Worten: Verkündigung des Gotteswortes, sakramentale Formeln, Bittgebete, Gesänge, Akklamationen, Ermahnungen, Homilie. Letztlich bilden jedoch die Liturgieworte zwei Dialogformen: den Dialog Gottes mit seinem Volk[6] und den Dialog der Glieder der Liturgiegemeinde untereinander.[7] In beiden Dialogformen kommt es nicht so sehr auf das an, was gesagt wird, sondern mehr auf das, was man damit zum Ausdruck bringen will: die liebende, ungeschuldete Begegnung zwischen Gott und seinem Volk.

«In der Liturgie wird das Gotteswort eigentlich nicht verkündet, studiert, untersucht oder einfach gelesen, sondern gefeiert. Man feiert nicht Gedanken, sondern Taten. Das Wort Gottes wird in der Liturgie als ein Geschehen, ein Ereignis betrachtet. Was geschieht? *Daß* Gott in diesem Moment zu seinem Volke spricht, ist entscheidender als das, *was* in diesem Moment gesagt wird. Der Prozeß der persönlichen Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit, den die Kirche im Glauben erkannt und angenommen hat, geschieht jetzt in einer konkreten, realen Handlung. Diese bildet den Gegenstand der Feier. Man feiert die Präsenz Gottes vor der Gemeinde durch die Mitteilung seines Wortes.»[8] Irgendwelche Absicht, das Wort Gottes zu «nutzen», verdunkelt die absolute Gratuität der Hingabe Gottes und läßt den Primat der Initiative Gottes im Heilswerk nicht zur Geltung kommen.

Man muß sich auch bewußt sein, daß die Liturgiefeier liebende «Zwiesprache» mit Gott und dem Volk nur auf die Weise sein kann, daß zwischen den einzelnen Versammlungsteilnehmern ein echt menschlicher Dialog stattfindet. Die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen geschieht vermittels einiger menschlicher Dialogstrukturen, die transparent sein müssen, wenn sie nicht zu einer Behinderung der persönlichen Begegnung mit Gott werden sollen. Die Liturgie ist in dem Maß Feier des Dialogs zwischen Gott und den Menschen, als alle ihre Worte dialogal sind. Jegliche Störung ihrer dialogischen Struktur mindert ihren Sinn und ihre Wirksamkeit. Die freudige Feier des Geschenks des Gotteswortes und die dialogale Atmosphäre der liturgischen Versammlung hingegen lassen am besten in Erscheinung treten, daß der Gott des Glaubens uns nicht in erster Linie zur Annahme einer Lehre verpflichtet, sondern uns aus reiner Liebe in seine Intimität hineinziehen will.

Wie jede Feier, enthält die Liturgie einige typische Ausdrucksmittel, die wir «festliche Handlungen» oder «Zeichen» nennen. Jedes liturgische Zeichen ist ein menschlicher Gestus, der Dinge der Natur in seinen Dienst nimmt und eine in Anamnese geschehende Nachahmung göttlicher Gesten ist, und zwar deswegen, weil er einen liebenden Gestus Christi von neuem Wirklichkeit werden läßt. Jede Verfälschung des menschlichen Gestus oder des Zusammenhangs mit der Heilsgeschichte bringt selbstverständlich die Zeichen um ihre Ausdrucks- und Wirkkraft. Statt daß sie als helle Transparenzen der Gegenwart Gottes in Christus erscheinen, erweisen sie sich als lichtundurchlässige Schirme, als Gegenzeichen, welche die persönliche Begegnung mit Gott hemmen.

Wir müssen jedoch bedenken, daß es bei der komplexen Konstellation der liturgischen Zeichen nicht so sehr auf ihre logische Transparenz ankommt, sondern mehr auf ihre «poetische» Ausdruckskraft im Sinn von Symbolmächtigkeit und schöpferischer Wirksamkeit. Die Zeichen «reden» nicht bloß, sondern «suggerieren» und «wirken». Sie suggerieren eine Wirklichkeitsdimension, die weit über die bloß rationale Wahrheit hinausgeht, und bewirken einen Kontakt mit der einladenden Präsenz Gottes, der auf der Ebene der freigeschenkten liebenden Hingabe liegt. Deshalb sollen die liturgischen Zeichen nicht bloß als Chiffren eines Kommunikationskodex erscheinen, sondern als zweckfreies festliches Tun, das die nicht in Worte zu fassende Glaubensbegegnung zum Ausdruck bringen und in seiner letzten Tiefe verwirklichen will.

In seiner Vollgestalt besitzt jedes Zeichen außer der noetischen Dimension die Funktion, aufmerksam zu machen und zu informieren, und die poetische und operative Funktion, die aktive Antwort des Zeichenempfängers hervorzurufen und ihn ins Einvernehmen mit dem Zeichengeber zu setzen. Das liturgische Zeichen ist ein Signal, das auf eine Botschaft aufmerksam machen und sie offenbaren will; deswegen muß es verständlich und transparent sein. Vor allem aber ist es eine Einladung und Begegnungsstätte, weshalb es packend und mehrfunktional sein muß. Die pragmatische Dimension der liturgischen Zeichen überragt zwar bei weitem ihre semantische Funktion, was aber nicht heißen will, daß sie eine rein utilitaristische Funktion haben. Das, was die liturgischen Zeichen ausdrücken und verwirklichen, ist etwas so Ungeschuldetes wie das, was die Geschenke und Gebärden der Liebe zum Ausdruck bringen wollen: die interpersonale Begegnung, die durch die in freier Liebe geschehende Einladung und Einwilligung zustandekommt. Die liturgischen Riten sind für den Christen weder bloß pädagogische Instrumente, um den Sinn der Offenbarung besser zu erfassen, noch zweckmäßige Mittel, um sich deren Kraft anzueignen. Sondern sie sind vor allem lyrische Ausbrüche seines Glaubens, spielerische, zweckfreie Äußerungen seiner Liebe, Rufe und Gesänge der Bewunderung und Hoffnung, wodurch alle innewerden können, daß der Gott des christlichen Glaubens nicht der theoretische Gott der Philosophen noch der «profitable» Gott der

Religion, sondern der «Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns mit himmlischen Werten gesegnet hat in Christus . . . und uns gesiegelt hat durch den verheißenen Heiligen Geist» (Eph 1, 3. 13). Die Kreativität der liturgischen Zeichen bildet die Gewähr dafür, daß unsere Beziehungen zu Gott aufrichtig sind und daß das Gottesbild, das wir der Welt bieten, richtig ist. Unser Gottesverhältnis und unsere missionarische Kraft bemessen sich nach dem spezifischen Gewicht unserer «Feste», an denen sich die Freiheit und die Liebe erweisen.

Liturgische Versammlungen, die frei und eucharistisch sind

Die Gratuität ist die notwendige Vorbedingung dafür, daß die objektiven Elemente der Liturgie ihre Finalität erfüllen. Das gleiche gilt vom «subjektiven» Element, das nichts anderes ist als die Liturgieversammlung oder -gemeinde. Die Liturgie wird eine wahre Feier sein, wenn sie in ungeschuldeten Versammlungen zustande kommt, d. h. in Gemeinden, die aus freien, eucharistischen Menschen bestehen, aus Christen, die bloß kraft des Glaubens und der Liebe bewogen werden, sich zu besammeln, und deren Hauptintention das Lob und die Danksagung ist.

Die liturgische Versammlung ist Zeichen der innern Freiheit der Glieder des Gottesvolkes. Die Liturgie zwingt, Zeit zu verlieren und die materiellen Dinge ohne jede utilitaristische Zwecksetzung zu gebrauchen. Nicht als ob der Christ die irdischen Tätigkeiten geringschätzen würde, aber er fühlt sich nicht sklavisch an sie gebunden. Er verwendet die Dinge, ist dem Mitmenschen zu Diensten, jedoch stets im Geist eines freien Sohnes, einer freien Tochter Gottes. Daß er über den Dingen steht, kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß er, wenn es am Platze ist, auch von ihnen absehen und sich einzig damit beschäftigen kann, Gott zu loben und mit seinen Brüdern zusammenzuleben. Er verliert Zeit und verschwendet die Dinge, aber er weiß, daß dieser Verlust und diese Verschwendung die Gewähr für seine herrschaftliche Freiheit sind. Er kürzt nicht geizig die Zeit des Gebetes ab und berechnet die Ausgaben für den Kult nicht knauserig; er verhält sich zu Gott und zu seinen Brüdern nicht krämerhaft, um mit möglichst geringer Anstrengung möglichst großen Gewinn herauszuholen. Sondern er widmet einen Gutteil seiner Zeit und seines Geldes dem menschlich gesehen unfruchtbaren Werk, in Lob, Danksagung und Gebet für Gott dazusein und mit seinen Brüdern festlich zusammenzuleben. Die Sonntagsmesse zum Beispiel ist für die Christen das manifeste Zeichen dafür, daß sie in souveräner Freiheit über allen Versklavungen stehen. Daß man eine Stunde im Dienst Gottes und im brüderlichen Beisammensein verlieren kann, ist Beweis dafür, daß man zur Freiheit gelangt ist. Wenn hingegen die Messe auf den sonntäglichen Betätigungen als eine lästige Pflicht lastet, die man widerwillig ableistet, ist sie nicht Zeichen von Freiheit, sondern wird sie zu einer versklavenden Fessel, zu einem unheilvollen Gegenzeichen für Gläubige und Ungläubige.

Für die Versammlung, die sich aus freien Stükken zur liturgischen Handlung besammelt hat, ist die eucharistische Haltung von entscheidender Wichtigkeit. Die Danksagung hat eine doppelte Blickrichtung: Erstens blicken wir auf uns selbst und statt auf unser Elend zu starren, richten wir unsern Sinn auf die Wunder, die Gott an uns gewirkt hat. Sodann lenken wir den Blick auf den Urheber unserer Herrlichkeit und voller Bewunderung loben wir ihn und sagen ihm freudig Dank. So geht die Danksagung weit über eine bloße Äußerung von Dankbarkeit hinaus. Auch wenn sie sich auf die aus der Hand Gottes erhaltenen Wohltaten stützt, geht sie schließlich im reinsten, uneigennützigsten Lob auf. Deswegen sagen wir nicht bloß: «Wir sagen dir Dank für deine Wohltaten», sondern viel tiefsinniger: «Wir sagen dir Dank für deine unermeßliche Herrlichkeit.» Die Eucharistie ist der höchste Ausdruck der inneren Freiheit des Christen und seiner Liebe zu Gott und den Brüdern. Im Maß als die Gläubigen die natürliche Tendenz überwinden, im Gebet um eigennützige Bitten zu kreisen, und sich dem zweckfreien Lob hingeben, tragen sie dazu bei, vor den Menschen dafür zu zeugen, daß der Gott des Glaubens der Gott ist, der unablässig zur Freiheit beruft. Im Maß als sich die Christen für ihre Mitmenschen öffnen, um sie das Wunder der Liebe Gottes entdecken zu lassen, wirken sie mit der Wirkkraft der christlichen Eucharistie als der Epiphanie der Liebe Gottes zusammen.

Freiheit, Liebe, Danksagung – dies sind drei Aspekte, die überlieferungsgemäß mit der christlichen Eucharistie verbunden sind und heute ihre ganze Geltung bewahren müssen, wenn die Liturgiegemeinden lebendige Zeichen der Präsenz Gottes sein sollen, die alle Menschen einlädt. Bezeichnenderweise geht in allen Riten dem eucharistischen Hochgebet, das im Zentrum der Litur-

gie und des Lebens der Kirche steht, ein Dialog zwischen dem Vorsteher und dem Volk voraus, durch den die Versammlungsteilnehmer «aufgefordert» werden, sich an die Danksagung anzuschließen. Es handelt sich um eine Aufforderung, die an ihre Liebe und Freiheit appelliert, und nicht um eine Verpflichtung juridischer Ordnung, die auf ihrem Gewissen lastet. Und sie werden eben dazu aufgefordert, dem Vater dankzusagen und brüderlich das Brot und den Wein zu teilen, die Zeichen der liebenden Hingabe Christi an den Willen Gottes und des Dienstes an den Brüdern sind. Das Betonen des Pflichtcharakters der Messe, die praktische Unkenntnis des Inhalts des Eucharistiegebets und die Lockerung des Zusammenhangs zwischen der sakramentalen Kommunion und einem Leben in Gemeinschaft mit den Brüdern sind die Hauptgründe dafür gewesen, daß während so vieler Jahre die liturgische Versammlung sich so wenig auf das christliche Leben auswirkte, und daß den Augen der Welt ein so entstelltes Bild Gottes und des Glaubens geboten wurde. Deshalb ist es dringlich, den Weg der Freiheit, Gratuität und Liebe zu beschreiten, damit dieser uns zu freiwilligen, brüderlichen Eucharistiefeiern führt, wie die Welt von heute sie zu sehen verlangt.

Unablässige Läuterung der Liturgie

Der Weg ist nicht leicht, sondern mit Hindernissen und Schwierigkeiten besät. Die Eigenart des liturgischen Tuns bringt zwei große Gefahren mit sich, welche die authentische Manifestation des reinen Glaubens ungeheuer in Frage stellen können: den Ritualismus, der mehr Gewicht auf den Gestus und die Formel als auf die innere Disposition legt, und den Angelismus, der einseitig den zweckfreien Charakter der Liturgie betont, was zu Selbstentfremdung und Fluchtverhalten führt. Man muß gegen diese Verirrungen ankämpfen, indem man, wenn nötig, den fortschreitenden Säkularisierungsprozeß zunutzen zieht, der ein wirksames Mittel gegen die aufgezeigten Gefahren bildet.[9]

Die christliche Liturgie hat am eigenen Leib erfahren, wie verderblich es sich auswirkt, wenn man zu unrecht zu religiösen Formen zurückkehrt, die der Glaube zum Verschwinden gebracht oder geläutert haben sollte. Statt echter Ausdruck des Glaubens in bewundernder Anbetung und dankbarem Gotteslob zu sein, ist sie manchmal in Aberglauben und Magie ausgeartet, worin sich knechtische Furcht vor Gott oder das anmaßende Verlangen äußert, seine Hulderweise zu erzwingen. Das säkularistische Aufbegehren gegen den religiösen Ritualismus trägt zweifellos dazu bei, das christliche Gewissen zu wecken und den Prozeß der Läuterung der christlichen Liturgie von übertriebenem Ritualismus zu beschleunigen. Angesichts des Angriffs der Säkularisierung gegen die religiösen Formen sieht sich die Liturgie gezwungen, sich immer mehr auf ihr eigentliches Gebiet zurückzuziehen, sich von jeder niederen Form von Religiosität zu läutern und nach den Äußerungen des Glaubens zu suchen, die den Menschen von heute ansprechen. Dies stellt keineswegs einen Verlust dar, sondern bildet im Gegenteil einen ungeheuren Gewinn für die Lauterkeit der Liturgie.

Es besteht auch die Gefahr eines übertriebenen Spiritualismus, der die Gratuität der Liturgie sosehr betont, daß er die Gläubigen veranlaßt, sich der liturgischen Akte als Mittel zu bedienen, um ihren irdischen Pflichten zu entfliehen. Der Ruf nach dem Realismus, der von der säkularen Geisteshaltung mit aller Kraft erhoben wird, geht heute auch die aufgeschlosseneren Christen an und verpflichtet sie, eine menschlichere und verantwortungsvollere Haltung zur Liturgie einzunehmen. Die Liturgie darf nicht dazu dienen, der Welt zu entfliehen, sondern muß zur Folge haben, daß man ihr besser dient. Die Minuten, die man für den Kult und das Gebet verwendet, sind trotz deren innerer Gratuität keine verlorene Zeit, sondern im Hinblick auf die irdischen Pflichten der Gläubigen äußerst ertragreich. Das liturgische Leben besteht nicht darin, daß man in den Wolken schwebt, sondern daß man sich mit der Heilskraft Christi in Kontakt bringt und so besser imstande ist, Seite an Seite mit den Mitmenschen für eine gerechtere, freiere und wohnlichere Welt zu kämpfen.

Ist die Liturgie so vom Ritualismus und Angelismus geläutert, wird sie zur Schaffung christlicher Gemeinden beitragen, die es verstehen, in der Welt präsent und Zeichen für die Gegenwart Gottes zu sein, mit den Menschen im Gespräch zu sein und aus der Kultversammlung in Kommunikation und Dialog eine brüderliche Begegnung zu machen, durch die die Teilnehmer zur persönlichen Begegnung mit Gott gelangen und vor aller Welt Herolde der liebenden Einladung Gottes sind.[10] Dann wird die Liturgie die Präsenz Gottes in der Welt und seine Einladung an den Menschen voll und ganz zu feiern vermögen.

[1] Vgl. J. Duquesne, Dieu pour l'homme d'aujourd'hui (Paris 1970) 11-96.

[2] Concilium Vaticanum II, Const. past. «Gaudium et spes» 21.

[3] O. Gonzalez de Cardedal, Meditación teológica desde España (Salamanca 1970) 89.

[4] Conc. Vat. II, Const. «Sacrosanctum concilium» 41.

[5] Vgl. J. Murphy-O'Connor, Die Gegenwart Gottes durch Christus in der Kirche und in der Welt: Concilium 5 (12/1969) 774-780.

[6] Vgl. Conc. Vat. II, Const. «Sacrosanctum Concilium» 33.

[7] Vgl. Institutio generalis Missalis Romani Nr. 14.

[8] J. Camps, La Palabra de Dios es celebrada: Phase 10 (1970) 145ff.

[9] Vgl. L. Maldonado, Secularización de la liturgia (Madrid 1970) 185-202.

[10] Vgl. J. Robert, Présence et Parole: Parole et Mission Nr. 49 (1970) 158-166.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN LLOPIS

geboren am 17. Juli 1932 in Barcelona, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana, am Liturgischen Institut des Athenäum vom hl. Anselm, an der Universität Salamanca und an der Theologischen Fakultät von Barcelona. Er ist Doktor der Theologie, Professor für Liturgik an der Universität Salamanca und am Pastoralinstitut in Madrid.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Evert de Jong

Die Entwicklung der Liturgie in den Niederlanden

Die Redaktion hat mir eine schwer zu erfüllende Bitte vorgelegt: Beschrieben werden sollen die verschiedenen Experimente, die in der niederländischen Kirchenprovinz auf liturgischem Gebiet gemacht werden. Die sehr unterschiedlichen Gottesdienstfeiern und die große Verschiedenheit in der Gestaltung machen nicht nur eine perfekte Darstellung unmöglich, sondern in diesem Augenblick ist es auch schwierig, eine repräsentative Übersicht über die Gottesdienste zu geben, die an vielen Orten verborgen oder öffentlich begangen werden. Eine gute Dokumentation fehlt bisher, und sie wird auch nur unter Mitarbeit aller vorgelegt werden können, die an der Entwicklung der Liturgie beteiligt sind. Vielleicht kann sich das neue Führungsorgan, das die niederländischen Bischöfe für die Liturgie gegründet haben, einmal damit befassen.

Generell läßt sich sagen, daß man auf liturgischem Gebiet sehr aktiv ist, und daß in einer Pfarrei, wo die Geistlichkeit dazu keine Initiative zeigt, sich dazu über kurz oder lang die Laien bereit finden müssen. Die Bitte der Redaktion ist wahrscheinlich inspiriert von «der Tatsache, daß man hier seit Beginn der Liturgiereform auch nach unabhängigeren modernen liturgischen Formen gesucht hat (die oft mehr Erneuerung als Reform sind)». Gerade dies «hat viele auch außerhalb der eigentlichen Experimentierzentren aktiviert: vor allem Jüngere, die sich in der Kirche und in den Kirchen nicht mehr besonders zu Hause fühlten, hat es wieder in die regelmäßigen Liturgiefeiern einbezogen».[1]

In ihrer Antwort auf Fragen des nachkonziliaren Liturgierats fassen die niederländischen Bischöfe die Situation wie folgt zusammen: Man darf sagen, «daß diese kurze Periode der Liturgieerneuerung auch ein Aufleben des Glaubenslebens an sich zeigt, wobei allerdings schwer festzustellen ist, was der Liturgiereform als solcher zuzuschreiben und was auf das Konto der sehr lebendigen und aktiven Gesamtsituation in den Niederlanden zu buchen ist».[2]

1. Auf der Suche nach Kriterien

Die folgende Beschreibung ist eine Auswahl, die mehr von der zweiten Bitte inspiriert wurde, möglichst eine kritische Wertung zu geben. Der Leser wird einsehen, daß ein einziger Autor diesem Auftrag nicht genügen kann. Er kann höchstens einige Fragezeichen an den Rand schreiben. Eine echte Bewertung der Vorgänge auf liturgischem Gebiet verlangt den Beitrag vieler, nicht nur von Liturgiefachleuten, die von ihrem Fach her das liturgische Geschehen erforschen. Ein bescheidener Forschungsbeginn wurde vom Religionspsychologischen Institut der Universität Nimwegen auf Veranlassung der Niederländischen Liturgiekommission gemacht. Der Untersuchungsbericht wurde auf dem dritten Symposion «Liturgie en Gedragswetenschappen» (Liturgie und Verhaltenswissenschaften) besprochen, das die Niederländische Liturgiekommission und die Interdiözesane Kommission für die Liturgische Seelsorge (Flandern) in Berg en Dal (Niederlande) am 23. und 24. November 1968 gemeinsam veranstaltet haben.[3] Den Bericht über das «schwierige Ringen dieses dritten Symposions» findet man in einer Sondernummer des Tijdschrift voor Liturgie.[4] Zum ersten Male hat man auf diesem Symposion etwas von der Eigensprache des anderen verstehen und begreifen gelernt. Das gilt sowohl für die anwesenden Theologen und Liturgiefachleute wie auch für die Soziologen und Psychologen.

Aus dem beschränkten Resultat ersieht man, daß diese Untersuchung nur ein Beginn war. Vielleicht liefern die Ergebnisse der Nachforschung «über die liturgische Gestaltung der Messfeiern am Wochenende» einen weiteren Beitrag. Diese Nachforschung wurde an den Wochenenden des 26./27. September und des 3./4. Oktober 1970 vom KASKI unternommen. Zwar hatte diese Untersuchung eine etwas andere Absicht. Als ihr Ziel wurde u. a. angekündigt: «Einsicht in die Art und Zusammensetzung des liturgischen Angebots zu bekommen, um so eine Übersicht über die Verschiedenheit der liturgischen Dienstleistungen zu erhalten und über das Maß, in dem die Gläubigen hiervon Gebrauch machen.»[5]

Die folgenden kritischen Anmerkungen wollen deshalb nur Fragen nach Aspekten der Liturgie sein, die vielleicht weniger gut ankommen, oder

sie wollen Elemente aufzeigen, die einen zu starken Akzent tragen. Der Kritiker wird nicht in denselben Fehler verfallen dürfen, dessen sich viele, die die Liturgie zu erneuern versuchen, unbemerkt schuldig machen: sie betonen den einen Aspekt, den sie selbst gefunden haben, zu kräftig, so daß der Liturgie, die überaus reich ist an Thematik und Gestalt und die sich von so vielen Seiten her beleuchten läßt, etwas genommen wird. Für eine rechte Beurteilung wird man immer die Absicht des Gottesdienstes im Auge behalten müssen: Für wen wurde er entworfen? Wo wird er gefeiert? Ein bestimmter Gottesdienst wird oft einen bestimmten Gläubigentyp erreichen. Es gibt Gläubige, «die die Feierlichkeit einer Liturgie der unmittelbaren Ansprache durch sie vorziehen und solche, die Stille, Konzentration und persönliche Besinnung über die gemeinsame Feier setzen».[6]

Die Beurteilung eines Gottesdienstes wird anders ausfallen, wenn man an ihm selbst teilgenommen hat und wenn man ihn nur vom Papier her kennt oder man ihm über Radio oder Fernsehen gefolgt ist.

Aber es zeigt sich auch, daß die Teilnehmer ein und desselben Gottesdienstes nicht immer dieselbe Erfahrung gemacht haben. Bekannt ist das Phänomen, daß die nächsten Verwandten beim Begräbnis eines Familienmitgliedes oder das Brautpaar und die Familie bei einem Hochzeitsgottesdienst nach der Feier fast immer feststellen, es sei ein schöner und guter Gottesdienst gewesen. Fragt man dann bei Neugierigen oder bei Menschen, die von Amts wegen dabei waren, kann man oft das entgegengesetzte Urteil hören. Objektive Kriterien gibt es dafür offenbar nicht.

Wahrscheinlich sollte man deshalb besser nach der *Wiederholbarkeit* einer Liturgie fragen, mit der Menschen immer wieder zu einer echt religiösen Erfahrung kommen können. Gerade dieser Wiederholbarkeit wird beim Planen liturgischer Feiern im allgemeinen zu wenig Beachtung geschenkt. An vielen Orten der Niederlande betont man heute die «Erlebbarkeit» und «das Schöpferische». «Dieses Schöpferische wird als unentbehrlich verteidigt. Das eigene Planen, Einrichten, in Gestalt bringen und endgültige Niederlegen einer liturgischen Feier, die sich aus freien Beiträgen einiger oder mehrerer Personen aufbaut, bekommt schon bald die charakterisierende Bezeichnung des Schöpferischen. Das Feuer und die Begeisterung, mit der alles geschieht, wird schnell zum schöpferischen Wert umgetauft, obwohl es höchstens eine günstige Vorbedingung dazu sein kann.»[7] Tatsächlich ist diese Begeisterung unentbehrlich; aber das wirkliche Resultat all dieser Arbeiten hat einen zu geringen Wert. «Es schwindet schnell dahin. Das ‹Künstlerische› fehlt, d. h. es fehlt oft etwas, welches das direkt Nachprüfbare übersteigt und deshalb auch weiterhin einlädt.»[8]

2. Jugendmessen

Trotzdem ist es nicht das Künstlerische allein, das die Wiederholbarkeit des Gottesdienstes fördert. Die Jugendmessen sind stark verbreitet und üben auch auf viele ältere Menschen große Anziehungskraft aus. An vielen Orten der Niederlande ist wöchentlich mindestens einmal ein solcher Gottesdienst, zumal wenn es mehrere Kirchen am Ort gibt. Die Jugendliturgie wird dann reihum in einer der Kirchen abgehalten. An anderen Orten, sogar in den kleinsten Dörfern, ist wenigstens einmal im Monat eine Jugendmesse; und es gibt Kirchen, wo (ausgenommen die Ferienzeit) jede Woche die Liturgie von Jugendlichen getragen wird.

Die Gestaltung der Jugendmesse wird meistens als Experiment gesehen, als Möglichkeit, durch die eine wirklichkeitsnähere Liturgie geschaffen wird, die dem Leben näher steht. Auffallend ist, daß dabei vor allem der Musik viel Beachtung geschenkt wird; die Musik trägt die Liturgie.

Die Jugendmesse als Experiment kommt den heutigen Wünschen nach Religiosität und Politisierung entgegen. Trotzdem ist nicht ganz klar, *welchen* religiösen Wünschen und Bestrebungen man entgegenkommt. Man kann sich hier die Frage stellen, ob auch die Liturgie marktempfindlich geworden ist. Offenbar ist, daß sich auch außerhalb der Kirche «Gott gut verkaufen» läßt. Wie viele Platten gibt es nicht, die ein religiöses Gefühl ansprechen! Liturgieproduzenten nehmen das alles auf und versuchen so die Liturgie «in Entwicklung zu halten». Es gibt ja den großen Wunsch nach einer Liturgie, die den Menschen immer aufs neue anspricht, so daß er zu einem echten Erlebnis kommt. Die Antwort auf diesen Wunsch ist eine immer wieder neue und schöpferische Liturgie. Als Reaktion gegen diese Tendenz zeigt sich eine Abkehr von jeder liturgischen Erneuerung und ein Rückfall in das Altvertraute. Die Entwicklung gehe zu schnell, sagt man; die Liturgie sei nicht mehr wiederzuerkennen. Diese Menschen finden große Kraft in einer Liturgie, die sich immer wieder von neuem erleben läßt; sie erfahren da eine tiefere Ruhe. Sie verlangen nach Ordnung in einer – so wird es erlebt – chaotischen Welt.

Es gibt viele unausgesprochene Fragen, z. B.: Geht die Entwicklung nicht zu schnell? Werden nicht Werte zur Seite geschoben? Geht nicht sogar der Glaube verloren? Viele Menschen wünschen eine klare Verkündigung der Botschaft unseres Herrn Jesus Christus, aber eine Verkündigung in Wort und Tat, in verständlicher Sprache, die aus dem täglichen Leben heraus verstanden werden kann; eine Verkündigung, die auf die Nöte dieser Zeit eingeht, aber auch auf das Bedürfnis nach Religion und einer Sinngebung des Lebens.

Viele Priester in den Niederlanden versuchen diese Fragen bei der Feier der Liturgie konkret zu beantworten. Auf der Suche nach neuen Formen gibt es mehrere Strömungen. Auf zwei dieser Strömungen will ich etwas näher eingehen: auf die Jugendliturgie und eine Liturgie, die ich Collage-Liturgie nennen möchte.

Eine «Jugendliturgie» gibt es eigentlich nicht. Mit diesem Wort bezeichnet man eine Vielzahl von Liturgiegestaltungen, die gemeinsam haben, daß sie sich auf die eine oder andere Weise an die Jugend richten und manchmal von den Jugendlichen selbst, im Zusammenwirken mit einem Priester, erarbeitet werden. Zwei Hauptrichtungen lassen sich unter den vielen, nur in Einzelheiten verschiedenen liturgischen Diensten unterscheiden. Allerdings muß man mit diesen kleinen Unterschieden in den Einzelheiten rechnen; denn gerade sie bedeuten für die Gestalter viel und geben – nach ihrer Meinung – den örtlichen Charakter wieder. Zwar frage ich mich, ob diese Unterschiede in Einzelheiten wirklich als Beitrag zur Liturgie-Erneuerung angesprochen werden können. Dieses Phänomen beschränkt sich übrigens nicht auf die Jugendliturgie, sondern ist für die ganze Situation charakteristisch. Trotzdem wird diese Aktivität der Priester positiv beurteilt werden müssen, insofern sie eine Äußerung ihrer Sorge ist, gute Liturgie anzubieten.

3. «Klassische Jugendliturgie»

Eine erste Abteilung in den Jugendmessen betrifft die Feiern, die in großen Zügen den in den Niederlanden zugelassenen Ordines Missae[8a] folgen. Ihr Charakter für Jugendliche wird vor allem von der Musikwahl bestimmt. Die Musik ist stark «rhythmisch» und dem musikalischen Repertoire verwandt, das außerhalb der Kirche tagtäglich zu hören ist. Dadurch werden die Anwesenden zum Mitsingen eingeladen. In diesem Gottesdienst tragen Jugendliche oft auch die Lesungen vor (manchmal haben sie sie auch selbst ausgesucht). Sie helfen beim Austeilen der Kommunion. Den Bibellesungen wird in einzelnen Fällen eine nichtbiblische Lesung hinzugefügt, um die aktuelle Situation sichtbar zu machen. Die Liturgie ist meistens auf nur einem einzigen begrenzten Thema aufgebaut.[8b] Beginnt man in einer Pfarrei mit Jugendliturgie, wird man diese Form dazu wählen.

Als positiv wird vermerkt, daß in diesen Gottesdiensten die *Erkennbarkeit* groß ist. So werden sich viele Menschen darin zu Hause fühlen können. Positiv werden auch viele beurteilen, daß der Beitrag der Jugendlichen nur auf die Wahl der Musik und ihr Dienst bei der Liturgiefeier selbst auf das Lesen der Heiligen Schrift, auf Vorbeten und Kommunionausteilen beschränkt ist. Sie halten die Jugendlichen zwar für fähig, Gebete zu formulieren, stellen aber fest, daß ihr Glaube erst ein «suchender Glaube» ist. Man fürchtet, die Verkündigung des Evangeliums und seine Bestätigung im Gebet könne ins Gedränge kommen. Ein zweites Positivum ist der Beitrag des *Jugendchors*. Tatsächlich ist er bei diesen Feiern das zugleich tragende und verbindende Element. Schon sehr bald, wenn nicht von Anfang an, versucht man zu einem besseren musikalischen Niveau zu kommen, was natürlich vor allem auch von der Fähigkeit des Dirigenten abhängt. Daß der Chor die häufigeren Gelegenheiten zum Singen nutzt und oft schon bald den Volksgesang zurückdrängt, wird niemanden verwundern. Die Repertoire-Entwicklung zeigt Tendenz zum klassischen Genre. Obwohl dadurch die aktive Teilnahme des Volks am Singen beschränkt wird, kommen weiterhin viele Menschen, weil eine gute «Atmosphäre» herrscht und die sorgfältige Vorbereitung dieser Gottesdienste das Bild anderer liturgischer Feiern überragt.

Diese Form von Jugendgottesdiensten kommt dem Wunsch vieler Menschen entgegen, den Gottesdienst in einer gewissen Anonymität zu erleben: in der großen Gruppe haben sie die Möglichkeit, innerhalb des Kultus ihre eigene Frömmigkeit zu erleben. Das individualistische Verständnis der Liturgie wird damit fortgesetzt. Schon seit der Gotik hat es die Liturgie beeinflußt. Damals ist es sogar in die kirchlichen Gesänge eingedrungen.[9] Auch in der Renaissancezeit hat der Individualismus auf die gemeinschaftliche Feier Einfluß ausgeübt; die Liturgie wird als Möglichkeit gesehen, sich selbst zu besinnen, und ist ein Zeichen dafür, daß man der Kirche wohlgesinnt ist.[10]

Niemand wird die Legitimität dieses Individualismus leugnen, aber der hieratische Charakter der Liturgie wird bleiben und «wenn man diese Erwartungsmodelle als Norm nimmt, wird man bald sagen müssen, daß die öffentliche Verkündigung so sehr auf den Privatsektor abgestimmt ist, daß der öffentliche (politische) Sektor nur noch in einer Privatverkündigung zu Worte kommen kann».[11] Mit H. Lagerberg möchte ich sagen: «Es geht darum, die politische Theologie auch im normalen Kerygma und in der Liturgie in die Praxis zu bringen. Es wird zwar immer ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem Musischen oder Feiercharakter und dem Sendungscharakter der Liturgie angestrebt werden müssen, wenn sich das Gleichgewicht auch verschieben kann . . . Liturgie und Verkündigung dürfen sicherlich nicht auf das rein Ethische reduziert werden. Die Spannung zwischen Gabe und Aufgabe, zwischen Indikativ und Imperativ, zwischen dem ‹schon› und dem ‹noch nicht› muß immer gewahrt bleiben.»[12]

4. Ausdruck

In der Jugendliturgie versucht man das Musische neben dem gesprochenen Wort nicht auf den Gesang zu beschränken. Man entdeckt immer mehr, daß die rein instrumentale Musik für die Verlebendigung des Gottesdienstes einen bedeutenden Beitrag leisten kann. Aber es wird auch der Tanz einbezogen. Gerade durch die Suche nach anderen Ausdrucksformen (neben dem Wort) hofft man dem Moralisieren zu entkommen. Im körperlichen Ausdruck versucht man das Festliche und Frohe der christlichen Botschaft zu vermitteln. Natürlich muß die Bemerkung kommen, eine solche Aufführung solle doch nur dazu dienen, junge Menschen auch weiterhin in die Kirche zu locken; oder daß man so etwas nicht dürfe, weil es niemals vorher dagewesen sei – oder ähnliches aus solchem beschränkten Geist. Und natürlich gibt es auch Leute, die bei so etwas aus der Kirche hinauslaufen. Trotzdem zeigt sich immer wieder, daß es viele Menschen anspricht, wenn das Schriftwort in körperlichen Bewegungen dargestellt wird. Ein Mensch hat nicht nur Ohren zum Hören, sondern auch Augen zum Sehen. H. Cox sagt mit Recht, daß «das Medium einen Teil der Botschaft ausmacht. Menschen, die in didaktischer Form vermittelte christliche Gedanken abgelehnt haben, können diese manchmal in festlicher Gestalt bejahen».[13]

Das alles soll nicht heißen, daß jedes Angebot gleich geschmackvoll ist. Das richtige Gleichgewicht von musikalischer Begleitung des gelesenen Wortes und leiblichem Ausdruck wird immer mehr entdeckt werden müssen. Außerdem müssen viele Menschen diesen Ausdruck noch verstehen lernen. Sie müssen lernen, damit umzugehen (sowohl in der Kirche wie außerhalb der Kirche); und man wird weiter danach suchen müssen, welche Formen des Tanzes möglich sind. Es liegt deshalb nahe, beim *Beginn* eines solchen Programms einen leicht einfühlbaren Ausdruck zu wählen.

Ein Beispiel für diese Ausdrucksform in der Liturgie hat man sich in den Niederlanden im Fernsehen anschauen können.[14] Bei der Schlußfeier der Jugendwallfahrt der Pax-Christi-Bewegung, die für viele Zuschauer ein Ereignis war, wurde ausdrucksvoll die Schöpfungserzählung dargestellt. Es entstand wirklich Leben! In diesem Gottesdienst gab es reiche Abwechslung von Gesang, Spiel und Gebet, obwohl der Aufbau ganz mit dem des offiziellen Ordo Missae übereinstimmte. Neben spontanen Reaktionen, wie dem Singen von «He is a jolly good fellow» für die Bischöfe Alfrink und Bluyssen, wußte der Zelebrant die Anwesenden zu einer intensiven Gebetsstille aufzurufen.

Übrigens werden wir gerade mit solchen neuen Formen vor die Frage gestellt, ob jede Liturgie über das Fernsehen ausgestrahlt werden kann. Was in einer Gruppe oder in einer Kirche oder einem Saal möglich ist, kommt nicht immer an, wenn es gesendet wird. Noch haben die Liturgiefachleute zu wenig die besonderen Möglichkeiten des Mediums untersucht und welche Forderungen es stellt. Zu oft gilt als Kriterium: ein besonderes Ereignis. Wenn dies das einzige Motiv ist, wird man der Liturgie nicht gerecht. Es werden an die Liturgie selbst Forderungen gestellt werden müssen (natürlich nicht die, daß alle Rubriken einzuhalten sind); aber auch an die Umgebung: kann das Gebäude durch sein Inneres dazu beitragen, den Gottesdienst zu bereichern, so daß die Fernsehzuschauer den Gottesdienst auf ihre Weise erleben? So kann man zur Unterstreichung der Liturgie eingeblendete Bilder ausstrahlen. Ein gutes Beispiel war die Illustration des Sonnengesangs des heiligen Franz mit Bildern aus der Natur. Nicht übertragen werden dürfte ein Gottesdienst, bei dem z. B. nur ein Jugendchor mitwirkt, um die Lücken zu füllen. Auch ein Gottesdienst, der einen so eigenen Aufbau zeigt, daß er nur mit einem verbindenden Text zwischen den Einzelheiten verständlich wird, kommt für eine Sendung nicht in Frage. Der intellektualistische Charakter

solcher Gottesdienste wird in manchen Fällen noch durch Mangel an Bewegung und Abwechslung unterstrichen.

Letzteres weist darauf hin, daß die Erneuerung nicht nur in einem anderen Aufbau gesucht werden darf. Wagt man die *Einzel*anweisungen des römischen Ordo Missae beiseitezuschieben,[15] bleibt innerhalb des großen Rahmens dieses Ordo Platz genug für eine Feier, die zu einer intensiven Solidarität führt, die die gemeinsamen Empfindungen und Überzeugungen bestätigt und die Einheit betont. Der Ritus kann dann wieder «ein Mitteilungsprozeß werden, bei dem die teilnehmenden Mitglieder die sie aufgrund des Gruppenziels beseelenden gemeinsamen Gedanken, Empfindungen und Wünsche in besonderer Weise gegenwärtig erfahren und daran teilnehmen».[16]

5. Jugendseelsorgezentrum

Aus dieser ersten Art von Jugendmessen und neben diesen entwickelt sich unter den Jugendlichen und den Jugendkaplänen eine Bewegung, die man zwar mit «Jugendliturgie» bezeichnet, die jedoch in Wirklichkeit mehr als Liturgie ist, aber für manche auch überhaupt keine Liturgie ist. Diese verstehen wahrscheinlich unter Liturgie die streng sakramentale Liturgie. Priester und Jugendliche entdeckten aus ihrem Mißbehagen an der traditionellen Struktur der Eucharistiefeier, daß die Liturgie zu unverbindlich, zu individualistisch, zu wenig engagiert sei. Liturgie ohne Konsequenz im Leben wird als Unwirklichkeit erfahren. So wurde gerade auch durch diese Bewegung der Sendungscharakter der Eucharistie von neuem entdeckt. Diese Entdeckung hatte zur Folge, daß auch in den andern Feiern der Sendungscharakter stärker betont wird. Das zeigt sich in den erweiterten Formulierungen bei der Entlassung, wenn sie auch manchmal einen zu ethischen Charakter haben. Manchmal sind sie eine kurze Zusammenfassung der Predigt.

Um die zusammengekommenen Menschen zu einem engagierten Christentum zu führen, paßte man die Liturgie an. Die Wortverkündigung schien sich dafür am besten zu eignen. Der Charakter des «Wortgottesdienstes» wurde verändert; er wurde inhaltlich anders gefüllt. Er wird vor allem benutzt, um die Gläubigen auf die Nöte in der Welt aufmerksam zu machen; und mit Berufung auf die Heilige Schrift wird den Anwesenden zu verstehen gegeben, daß dort für sie als Christen ein Auftrag liegt. So ergibt es sich fast von selbst, daß die von modernen Autoren geschriebenen Situationsschilderungen den Lesungen aus der Bibel vorgezogen werden. Wenn aus der Bibel gelesen wird, wählt man eine volkstümlichere und freie Übertragung.

Durch eine solche Wahl kann der Beitrag der Jugendlichen sogar verstärkt werden. Sie betreten damit ein Gebiet, auf dem sie oft besser zu Hause sind als mancher Priester: das Gebiet der modernen Literatur. Auch werden die Jugendlichen in den Gebeten ihr Ringen mit den Weltproblemen und ihren suchenden Glauben formulieren. Das alles wird von den Priestern akzeptiert, weil sie in der Predigt, die sie sich meistens selbst vorbehalten, desto mehr Gelegenheit haben, über das Verhältnis des Christentums zu den großen Nöten in der Welt zu sprechen. Die Prediger werden den prophetischen Charakter ihres Amtes stark betonen. Um diese Art Jugendliturgie wächst dann hier und da ein Jugendseelsorgezentrum, oder man kommt aus einem solchen Jugendseelsorgezentrum zu derartigen Feiern. In den Gottesdiensten werden die Anwesenden zu Aktionen für ferne oder nahe Ziele aufgerufen. So werden offensichtlich viele Jugendliche aktiviert, und andererseits werden sie immer mehr in die unmittelbare Vorbereitung dieser Gottesdienste einbezogen. Man möchte eigentlich keinen Unterschied zwischen diesen Aktionen und der Liturgie machen. So hofft man die Einheit von Liturgie und Leben zu erreichen. Viele Jugendliche fühlen sich von all dem angesprochen. Ihr Streben nach einer immer lebbareren Welt erhält durch all das eine neue Dimension. Ihre Aktionen «feiern» sie, ihre Taten werden von den Menschen «geheiligt», die an ihren Gottesdiensten teilnehmen. So verhindert man, daß dem einzelnen eine Last aufgelegt wird, die er nicht tragen kann. In einzelnen Fällen fehlt leider das Gespräch mit Erwachsenen oder Priestern. Man will keine fremde Leitung. Dann entstehen daraus exklusive Gruppenvorgänge, die zur Isolierung führen. Das kann den Eindruck erwecken, daß die eigenen Gedanken sakral sind.

In diesem Zusammenhang ist wichtig, was H. Fortmann schrieb: «Auf den Kanzeln redet man über Vietnam und Demokratisierung, weil man über Gott nichts mehr zu sagen hat: nicht nur, weil man keine religiöse Erfahrung hat, sondern weil man auch die Schriften der großen geistlichen Schriftsteller und Mystiker, die durchaus Erfahrung hatten, nicht mehr kennt. Diese religiöse Armut – die manchmal Hand in Hand mit heftigen theologischen Diskussionen geht – könnte wohl

auch damit zusammenhängen, daß unsere Sinneswerkzeuge verstopft sind.»[17]

6. Spiel und Verkündigung

Um dieser Gefahr zu entkommen, die Fortmann aufzeigt, wird in den Jugendgottesdiensten auch vom Tanz, Dia und Kurzfilm Gebrauch gemacht.[18] Man versucht alle Sinne anzusprechen, um die Botschaft der Menschlichkeit, Brüderlichkeit und Schicksalsverbundenheit zu verkündigen. Aber natürlich geben diese anderen Ausdrucksmittel «nur» eine Illustration. Oft ist es kein echtes Spiel. «Im Spiel geht man von einer Zeit in die andere über», sagt P. L. Berger.[19] «Das Spiel errichtet immer wieder eine Enklave in der ‹ernsten› Welt des gesellschaftlichen Alltags und gleichzeitig eine Enklave innerhalb seiner Chronologie. Das gilt auch für ein Spiel, das mehr Schmerz als Freude schafft.»[20]

Besonders wenn man dem Spiel keinen guten Platz zu geben weiß, kommt der streng eucharistische Teil der Feier ins Gedränge. Immer mehr wird dann die Eucharistie zu einem kurzen Anhängsel an den Wortgottesdienst reduziert. Man weiß wenig damit anzufangen. Das Tischgebet wird immer kürzer. Für viele ist der Einsetzungsbericht kaum noch erkennbar. Oft stehen die «verba institutionis» isoliert in einem Gebet, das mehr einer Ansprache als einem Gebet gleicht. Die Konsekration scheint dabei eine Art Magie zu sein. Aber man hält noch am «Brotbrechen» fest. Manche werden es nicht aufzugeben wagen, um nicht zu viele Menschen abzuschrecken; andere meinen, diese Geste gehöre ohnehin zur Sonntagsmesse; für wieder andere ist es ein Element des Gottesdienstes, bei dem jeder Anwesende aktiv tätig werden kann; aber vor allem wird diese Geste als ein Ausdruck der brüderlichen Verbundenheit erlebt und verkündigt. Leider wird in mehreren Fällen der Eindruck erweckt, als ob die Eucharistie nicht *mehr* bedeute, obwohl auch vor allem ältere Menschen aus eigener Frömmigkeit an der Kommunion teilnehmen. Der große Wert dieser Gottesdienste liegt in ihrem Verkündigungscharakter. Es geht ein christlicher Aufruf von ihnen aus, sich in dieser Welt im alltäglichen Leben zu engagieren, und deshalb werden die schreienden Nöte aufgezeigt.

Man muß hinzufügen, daß dieser Anruf auch wohl einmal als Zwang erlebt wird. Manchmal wird wenig Freiheit für persönliche Initiative und für die Ausübung der christlichen Nächstenliebe in einer gewissen Anonymität gelassen. Der Hinweis auf die Not ist manchmal auch stark politisch gefärbt und ruft so leicht Widerstand hervor. Eine typische Reaktion fand man kürzlich auf den Textbuchumschlag einer Jugendmesse gedruckt:

> «Ich komme nicht in die Kirche,
> um mit politischen Problemen konfrontiert zu werden.
> Ich komme in die Kirche,
> um in gewissem Sinne Ruhe zu finden,
> weit weg von all den Problemen, die es außerhalb der Kirche gibt.
> In der Kirche versuche ich Lösungen zu finden:
> für die Schwierigkeiten, die mich draußen erwarten.»[21]

Von dieser zweiten Art Jugendmessen darf man sagen, ihr größter Wert liege in der intensiven Vorbereitung der Gottesdienste und den damit gepaarten Aktionen. Sie sind sicherlich ein Beitrag, um zu einer klaren Sicht auf die Liturgie zu kommen: wie sie ist und was sie sein will. Anderseits gibt es viele Fragen: Werden Spiel und Symbolik nicht zu wenig berücksichtigt? Man kann allerdings auch die Bemerkung hören: «Weiter dürfen sie mit der Entfernung des Symbols nicht gehen und eine Spielerei daraus machen.» Gerade das Symbol gibt Raum und Freiheit, so daß jeder auf seine eigene Art teilnehmen kann. Das Symbol erkennt die irdische Wirklichkeit in seiner Fülle an, bringt aber gleichzeitig eine tiefere Wirklichkeit: Gott. Die Verkündigung ist oft stark örtlich gebunden und hängt ebenso oft von einer einzigen Person ab. Natürlich ist diese Gebundenheit bei der Feier des Gottesdienstes unentbehrlich. Aber sie schreckt Menschen ab, weil der Glaube der Kirche weiter reicht: in die Zukunft, aber auch in die Vergangenheit. Auch kann diese Gebundenheit zur Isolierung oder Entfremdung führen. Das zeigt sich manchmal in einer sehr schmerzlichen Art, wenn der tragende Priester ausfällt und kein Nachfolger gefunden werden kann.

Mit Recht reagiert man in dieser Liturgieform auf eine individualistische Sakramentenpraxis, die durch das *ex opere operato* der liturgischen Akte (das reine Setzen der Riten) gefördert wird. Aber wir stehen in diesen Gottesdiensten auch vor der Frage, ob die Spannung zwischen dem Beitrag des Menschen und dem Kommen Gottes in ein und demselben Gottesdienst wohl immer erlebt werden kann. Deshalb wird immer wieder einmal der Vorschlag gemacht, am Sonntag für all die Menschen, die vor allem den menschlichen Beitrag für das

Reich Gottes erleben wollen, nur Wortgottesdienst zu halten – natürlich durchaus als vollwertige Liturgie, auch was die Konsequenz für die Sonntagspflicht angeht. Der klare Wunsch nach einer Verkündigung in Wort und Erlebnis eines in der Welt engagierten Christentums ist da! Dieser Verkündigung wird eine gute Daseinserhellung vorausgehen müssen.

Das alles ist noch lange nicht Wirklichkeit. Deshalb wird die Eucharistie in ihrer Dimension des Kontaktes mit Gott für viele Menschen nicht unmittelbar zu erleben sein. Wenn diese Wortgottesdienste als der eine Aspekt des totalen liturgischen Ausdrucks präsentiert werden, wird das eine Bereicherung des Christentums sein.

7. Familienmesse

Eine Bestätigung dieses Wunsches nach einer Liturgie mit vor allem moderner Glaubensverkündigung und weniger nach der Feier des schon empfangenen Heils finden wir in einem ganz anderen Phänomen: in der Familienmesse. Man nennt diese Eucharistiefeier so, weil man mit ihr sowohl die Kinder der Grundschule wie auch die Eltern erreichen will. Man richtet sich dabei vor allem an die Kinder, die sich in der Vergangenheit während der Gottesdienste ziemlich oft gelangweilt haben. «Die Liturgie der Kirche-der-großen-Leute hatte ihnen wenig zu sagen.»[22] «Deshalb beginnt dieser ‹Wortgottesdienst› oft mit einem kleinen Theaterstück. Ein einfaches Spiel mit Mimik und Dialog, gespielt von Kindern verschiedener Schulen, die mit farbigen ‹Gewändern› bekleidet sind (man kann fast alles dafür brauchen), illustriert von passender Musik, einem Tanz und einem lebenden Bild. Die Themen werden dem Evangelium des Sonntags oder dem Kirchenjahr entnommen.»[23] Auch hier ergibt sich die Schwierigkeit, die eigentliche Eucharistiefeier anzuschließen. «Manchmal ist sie selbstverständlich (vor allem wenn es im vorausgehenden Spiel um ein Festmahl ging); manchmal läßt sie sich weniger leicht anschließen. Die ‹Modulation› klingt dann etwas gezwungen.»[24] Oft sieht man diese Gottesdienste als gute Gelegenheit, die Schulkatechese auch an die Eltern weiterzugeben. So werden sie auch gut darüber informiert, was ihre Kinder gerade lernen.

Diese Familienmessen scheinen in der letzten Zeit an Zahl zuzunehmen. Vor allem die jüngeren Eltern zeigen dafür großes Interesse, weil sie oft in die Vorbereitung einbezogen werden (wie die Jugendlichen bei den Jugendmessen). Aber hier wird man sich besonders vor Infantilisierungen hüten müssen. Solange solche Gottesdienste auf eine Erstkommunion o. ä. beschränkt bleiben, wird jeder sie bejahen: Das Kind steht dabei im Mittelpunkt. Aber wenn damit den Erwachsenen die Verkündigung gebracht wird, werden sich zwar nun nicht mehr die Kinder, aber die Eltern langweilen, wenn sie anfangs von all dem auch gefesselt waren, weil ihr eigenes Kind in der Kirche auftrat. Noch immer ist vor allem nötig, daß Erwachsene mit ganzem Herzen versuchen, die Liturgie miteinander zu feiern. Nur das Kind, das in diese Gemeinschaft aufgenommen wird und den Gottesdienst als Erlebnis mitmacht, wird von einem Unterricht darüber wirklichen Gewinn haben. Wer den umgekehrten Weg zu gehen versucht, wird bestimmt mit dem Kind in Unechtheit und Intellektualismus verfallen.[25]

8. Die Collage-Liturgie

Die Collage-Liturgie zeigt große Ähnlichkeit mit bestimmten Formen der Jugendliturgie. Sie unterscheidet sich von ihr, indem sie sich nicht primär an Jugendliche richtet und von Anfang an nach einem eigenen Gottesdienstaufbau sucht. Anfangs steht sie noch im Rahmen des Ordo Missae, bald aber schon nicht mehr. In diesen Gottesdiensten versucht man Zeitungsberichte mit dem Evangelium zu konfrontieren. Er ist eine Art Dialog. So hofft man zu einem modernen Verständnis und Erlebnis des Evangeliums zu kommen. Dieser Gottesdienst will ausdrücklich ein Spiel sein und macht deshalb Gebrauch von allen Möglichkeiten. So lesen wir in der Einleitung zu «Tanzend in der Finsternis. Eine Zusammenkunft anläßlich Weihnachten»[26] u. a.: «Wo es in einem Zirkus zu den Ställen geht, befindet sich in dieser Kirche kein Vorhang, sondern eine breite, bis zur Decke reichende Wand aus Zeitungen – die Welt, vor die die Menschen schauen, gegen die sie anrennen. In dieser Wand ist ein weißes Viereck für die Lichtbildprojektion freigelassen. Vor der Mauer steht der Baum, keine Fichte oder Tanne, sondern ein Baum aus Latten: unser Lebensbaum . . . Wer gut hinschaut, entdeckt am Stamm einen Christuskopf. Auf der Gegenseite ist eine lange Wandzeitung aufgestellt – aber es steht noch nichts darauf.» In der Regieanweisung zu einem anderen Gottesdienst lesen wir: «In einem Bewegungsspiel könnte dargestellt werden, was alles vom Menschen ausgeht, wenn er einmal lebt; was er an Gutem und

auch an Bösem zustandebringt. Es können Lichtbilder dabei sein, ein kleiner Querschnitt. Am besten auch Bilder von der Geburt.»[27] Es wird von dramatischen Vorgängen Gebrauch gemacht. So lesen wir in einer Anweisung: «Einer, der kneten kann, ein Töpfer z. B., ist mit Lehm beschäftigt. Ein Scheinwerfer macht gut sichtbar, was er mit seinen Händen tut. Leise Hintergrundmusik begleitet seine Arbeit. Einer spricht: . . .»[28]

Diese liturgischen Dienste verlangen eine lange und intensive Vorbereitung, bei der sich viele engagieren müssen. Es ist eigentlich nicht gut möglich, daß derselbe Gottesdienst an mehreren Orten verwirklicht wird. In der Einleitung zu drei Weihnachtsliturgien wird der Akzent stark auf die eigene Tätigkeit gelegt: «In diesen drei Weihnachtsliturgien sind Texte, Lieder und Akte gesammelt, aus denen ein Nachtgottesdienst *entstehen* kann, wie er für den Ort oder für die Gruppe am besten ist.»[29] Die Praxis zeigt, daß diese liturgischen Feiern nur für besondere Tage entworfen werden: Weihnachten, Ostern oder eine Jubiläumsfeier. Der erste mir bekannte Gottesdienst dieser Art wurde zusammengestellt von Jan Duin (Texte) und Jan Raas (Musik), aus Anlaß des hundertfünfzigjährigen Bestehens des Kleinen Seminars Hageveld zu Heemstede: «Wessen Brot man ißt, dessen Wort man spricht.»[30] In diesem schlichten Gottesdienst bleibt die Collage auf den Wortgottesdienst beschränkt. Der Wortdienst besteht aus dem Vortrag mehrerer Textsprecher: die Texte werden von Musik eingerahmt und unterbrochen. Die Teilnehmer am Gottesdienst werden durch Akklamationen einbezogen. Die Collage beschränkt sich auf eine Gegenüberstellung der Schrifttexte mit Situationen dieser Zeit.

«Ich habe das Elend meines Volkes gesehen,
das in Ägypten wohnt,
ich habe gehört, wie es in den Lagern schrie,
wo die Büttel es knechteten.
Ja, ich kenne sein Leiden:
Ich kenne den Juden in seinem Getto von Schmerzen, und ich sehe, wie er geschändet wird;
ich kenne den Neger in seiner Hütte,
und weiß, daß er nicht leben darf;
ich kenne den Menschen in Indien
und sehe, daß er nichts zu essen hat;
ich kenne den Weißen –
und spüre, wie allein er ist:
im Volksviertel von Chicago,
in den steinernen Städten,
mit Menschen, die nur Fleisch sind;
ich kenne euch alle –
Menschen von Liebe und Leid,
Menschen von Hoffnung und Furcht,
Menschen von Gut und Böse,
Menschen, bröckelnd wie Brot.»[31]

Ganz anders wird die Gegenüberstellung von Feiern zentralen Glaubens mit dem Alltagsleben in dem schon erwähnten Gottesdienst «Tanzend in der Finsternis» ausgearbeitet und in einem andern Gottesdienst von Herman Verbeek, «Gott, Großer Fisch, bleib nicht stehen. Eine Zusammenkunft aus Anlaß des Osterfestes.»[32] Dasselbe Genre findet man in «Bretter für einen Stall», zu dem die Autoren in der Einleitung schreiben: «Andere Menschen warten auf ein neues Programm, das weniger Allüren zeigt, sondern ihnen echter vorkommt. Es melden sich immer mehr Menschen zu Wort, die selbst Feiern entwerfen wollen. Dabei schauen sie nach Gedanken und Anregungen von anderen aus. Es wird an ihrer Eigenart und an den Umständen liegen, ob die Atmosphäre ihrer Christnacht verspielt oder ernsthaft, festlich oder schlicht, mystisch oder realistisch sein wird.»[33]

Diese ausgearbeiteten Collagen lassen sich nicht beschreiben – man muß sie mitmachen, um sie zu erleben und zu verstehen. Es wird darin gespielt: mit der Schrift und dem alltäglichen Leben. Die Texte sind stark assoziierend. Man versucht, die Anwesenden möglichst selbst aktiv teilnehmen zu lassen, an manchen Stellen nach eigener Wahl:

«Meine Damen und Herren, nun ist eine Pause.
Wir können nicht weiter.
Denn dies ist die Nacht
nicht eines schönen Kreuzes,
sondern eines wahrhaften Kreuzes,
einer Wahrheit, die getan werden muß.
Wir müssen deshalb
die Leere der Pause selbst ausfüllen.
Hier in der Mitte steht ein Tisch,
darauf liegt ein Buch,
in das Sie Fürbitten schreiben können. –
Drüben hängt ein steinerner Topf;
in den kann man Fastengeld stecken. –
In der linken Ecke dieser Kirche
finden Sie einen Stand,
da können Sie Ansichtskarten versenden,
von dieser Nacht:
‹Einen Gruß aus der Studentenkirche
in Nimwegen – Osternacht 1968›. –
Schließlich steht da noch, rechts in der Kirche,

ein Stand, an dem Sie Ihre Unterschrift
unter vier Briefe setzen können,
die in dieser Nacht abgesandt werden.»[34]

Die Texte sind nicht immer einfach; oft sind sie schwer zu verstehen, weil sie «spielerisch» sind. Um ein bestimmtes Bild wird eine Reihe von Gedanken gruppiert, die zwar beim Lesen verstanden werden können, weil die Anspielungen auf einen bestimmten Bibeltext oder eine bestimmte Lebenssituation einander weniger schnell folgen. Beim Hören geht aber bestimmt viel verloren; denn dann ist es oft die Menge des Gesagten, die eine Atmosphäre hervorruft. Menschen, die nicht gewohnt sind, mit der Sprache umzugehen, werden das alles schwierig finden oder es sogar überhaupt nicht verstehen. Man versucht eine «zweite Sprache» zu sprechen. Ob das alles zu verdauen ist, bezweifle ich. Eine kritische Analyse der Texte müßte das klären. Allerdings ist fraglich, ob die Verfasser überhaupt wollen, daß jeder Satz und jedes Wort verständlich sind.

9. Das Problem der liturgischen Sprache

Die Collage-Liturgie konfrontiert uns mit dem Problem der eigenen Sprache in der Liturgie. Übrigens stellte sich dieses Problem schon, als man die lateinischen Texte zu übersetzen begann. In den Niederlanden kann man eine doppelte Kritik hören; in der heißt es, «daß bestimmte Formen des Sprachgebrauchs nicht in die Kirche gehören: teils weil sie für das einfache Volk unverständlich sind, teils weil sie eine Atmosphäre hervorrufen, die für unvereinbar mit der kirchlichen Sprache gehalten wird».[35] Demgegenüber bemerkt P. H. H. Hawinkels: «Läßt sich aber nicht auch etwas dafür sagen, wenn man versucht, ihre Sprache (die Sprache der einfachen Menschen) zu erweitern und ihnen damit Zugang zu Formen religiösen Erlebens zu verschaffen, die vorher außerhalb ihrer Reichweite lagen? Warum sollte eine Formulierung des Geheimnisvollen, das jeden Glauben nun einmal kennzeichnet, so glasklar sein müssen? Sind nicht gerade gegenüber dem Mysterium ein paar menschliche Mysterien am Platze? Die einzige Kritik, die man gegenüber dem Verfasser eines Liedes anbringen könnte, ist, daß er das Mysterium nicht in den Griff bekommt, nicht aber, daß er es nach besten Kräften versucht.»[36] Hinter diesen Fragen liegt bestimmt nicht nur ein versteckter Wunsch nach «Kirchensprache»; vielmehr wird darin die Frage nach der Wortwerdung des Evangeliums erkennbar. Die Collage-Gottesdienste liefern zweifellos einen Beitrag zu einer neuen Sprache in der Liturgie.

Diese Gottesdienste haben vor allem für jene Menschen ihren Wert, die nur noch bei besonderen Gelegenheiten kommen. Da versucht man dann auf ihre Fragen einzugehen. Es ist der Versuch, das menschliche Gesicht Jesu zu offenbaren. Diese Gottesdienste zeigen, daß auf *einen* Aspekt des Heils besonderer Nachdruck gelegt wird: auf den Einsatz für den Mitmenschen, wie er von Christus verwirklicht wurde.

Viele Menschen erleben diese Gottesdienste als eine echte Begegnung. Sie treten aus sich selbst heraus. Der Gottesdienst kennt auch eine gewisse Doppeldeutigkeit. Er ist zu wenig erinnerndes und feierndes Berichten. S. Ijsseling hat einmal (in anderem Zusammenhang) bemerkt: «Die Wahrheit wird als ein für sich selbst bestehendes Reich aufgefaßt, in dem man sich aufhält und in das man andere zum Eintreten einlädt; als eine Errungenschaft, die man besitzt und an der man, beseelt von aufrichtigem Eifer, andere teilnehmen lassen will.. Vom Heil weiß man auf die eine oder andere Weise, während der Bericht vom Heil als Folge des Wissens betrachtet wird. Daß eine solche Theologie schließlich auf den Tod Gottes und totale Unglaubwürdigkeit hinausläuft, ist ein Menetekel an der Wand.»[37]

Diese Collage-Liturgie hat große Wirkung auf den Menschen, was man von den bekannten liturgischen Formen leider nicht sagen kann. Für viele ist Glauben lange eine rein intellektuelle Angelegenheit gewesen, das Emotionale kam nicht zu seinem Recht. Im Collage-Gottesdienst wird das emotionale Element stark berücksichtigt; aber gibt er wirklich «die innere Ganzheit der Person und . . . einen Beziehungsrahmen, in dem das Leben als Daseinsganzheit mit der Person in Zusammenhang gebracht wird»? Gott wurde «erkannt», aber es wird nicht über ihn berichtet. «Diese Erzählung ist aufgezeichnet in den Büchern, und diese Bücher machen selbst wieder von neuem einen wesentlichen Teil der Erzählung aus. Die Schrift ist der buchstäbliche Niederschlag eines fortdauernden, sich wiederholenden Lobgesangs und Dankes, einer immer von neuem vorgetragenen Erzählung und einer in der Vergangenheit gestifteten Ordnung.»[38]

Der Gottesdienst verbindet alle. «Jeder läßt sich einschenken, ein volles Glas Wein, ein zweites . . . Wenn alle genug getrunken haben, klingt es über den Lärm hin: ‹So wirkte Jesus sein erstes

Wunder, zu Kana in Galiläa. Er offenbarte seine Herrlichkeit. Seine Jünger glaubten an ihn› (Joh 2, 11).[39] Diese Verbundenheit ruft das Herrenmahl hervor, in dem der Bund mit Gott und mit den Menschen gefeiert wird. Stephan Neill sagt: «Wenn eine neue Liturgie auf bleibenden Erfolg rechnen will, dann ist es von wesentlicher Wichtigkeit, daß sowohl die Kompositoren der Liturgie wie die Ausführenden eine klare Einsicht in das theologische Prinzip haben, das ihr zugrundeliegt.»[40]

In den Niederlanden wird nach einer neuen liturgischen Gestaltung gesucht, mit Enthusiasmus wird experimentiert; es ist ein Einsatz für die Mitmenschen. Aber vielleicht können die Hintergründe, von denen aus gehandelt wird, in einer theologischen Reflexion deutlicher gemacht werden, die das emotionale Erlebnis nicht außer Betracht lassen wird.

[1] Antwort der niederländischen Bischöfe auf prot. n. 1287/67 des nachkonziliaren Liturgierates im Mai 1968: Lit. Jahrbuch XIX (96) 54. Bemerkenswert ist, daß diese Antwort niemals in den Notitiae erschienen ist, obwohl die Antworten anderer Bischöfe durchaus im offiziellen Organ der Kongregation für den Gottesdienst veröffentlicht worden sind.

[2] Ebd.

[3] Das erste Symposion wurde vom 29. bis 30. September 1966 in Nimwegen über die religionshistorischen Hintergründe der Liturgie gehalten. Das zweite Symposion «Religion und Liturgie» fand in Berg en Dal vom 27. bis 28. April 1967 statt.

[4] Tijdsch. v. Liturgie LIII (69) 85-129.

[5] S. Informationsbulletin des Bistums Haarlem IV (70) 30.

[6] H. A. J. Wegmann, De avond voor Pasen spelen wij met vuur: Bijdragen XXXI (70) 290. Diese kritischen Überlegungen zum Ostergottesdienst, den H. Oosterhuis in sein Buch «In het Voorbijgaan» aufgenommen hat, zeigen, wie schwer ein neues liturgisches Ritual zu beurteilen ist.

[7] Dr. E. P. de Jong, Jongerenliturgie: Tijdsch. v. Liturgie LIV (70) 51.

[8] Ebd. 52.

[8a] Die niederländischen Bischöfe haben neben der Übertragung des römischen Ordo Missae noch zwei Ordines Missae «ad experimentum» erlaubt. In den zweiten Ordo sind außerdem elf Kanontexte aufgenommen worden, die in den Niederlanden entstanden sind. Die Editio typica ist erschienen als Teil I von «Het Missaal: Ordo Missae (NV Gooi en Sticht, Hilversum 1970).

[8b] Eine Übersicht über die vorgenommenen Themen enthält die erste Lieferung der Werkmappe für Jugendliturgie. Diese erste Lieferung ist aber vergriffen.

[9] Siehe A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik: Jahrb. f. Liturgiew. VI (1926) 68-97.

[10] Siehe A. L. Mayer, Renaissance, Humanismus und Liturgie: ebd. XIV (1934) 123-171.

[11] H. Lagerberg, Sociaal-kritische pastoraal: Theol. en Past. LXVI (70) 105-118.

[12] AaO. 116.

[13] Harvey Cox, Het Narrenfeest = Amboboeken (Bilthoven [2]1970) 69.

[14] Zu den anderen Möglichkeiten für Radio und Fernsehen gehört die sog. Studio-Messe. An den Freitagabenden in der Fastenzeit 1970 ist diese Form der Eucharistiefeier vom KRO (Kath. Sender) für das Radio verwirklicht worden. Aus den Reaktionen ist klar geworden, daß der Hörer sich bei dieser Art von Feier tatsächlich getroffen fühlte. Versuche, diese Messe für Fernsehen zu verwirklichen, liegen nicht vor. Eine kritische Bewertung durch Theologen und Liturgiker ist mir nicht bekannt geworden.

[15] Es ist völlig undurchsichtig, warum in den römischen Dokumenten immer noch der Rubrizismus aufrecht erhalten wird. Damit werden nicht nur die Möglichkeit, die die Liturgie bietet, beschränkt, sondern die Priester werden auch nicht angeregt, sich ein liturgisches Auftreten zu eigen zu machen, aus dem u. a. ihr eigener Beitrag hervorgeht und ein mehr persönliches Auftreten möglich wird.

[16] B. J. De Clerq O.P., Liturgische gemeenschap: sociologische of geloofsgemeenschap: Tijdsch. v. Liturgie LIV (70) 9.

[17] Han Fortmann, Oosterse Renaissance = Amboboeken (Bilthoven 1970) 13.

[18] Die Arbeitsgruppe «Beeld en Dienst» hat eine Broschüre herausgegeben «In gesprek met film en dia», mit praktischen Hinweisen für den Gebrauch von Dia und Kurzfilm im Gottesdienst. Herausgeber: Stichting Filmcentrum (Hilversum, Steynlaan 8).

[19] P. L. Berger, Er zijn nog altijd engelen (Utrecht 1969) 74.

[20] ebd.

[21] Stencil, Jongerenmis Voorburg.

[22] P. van der Brugge und J. Poel, De Gezinsmis in der Roermondse Kathedraal: Gooi en Sticht 70/3 (Mai 1970) 60.

[23] Ebd. 61.

[24] Ebd. 62-63.

[25] J. H. Huyts, Godsdienstige opvoeding in een overgangstijd = Geestelijke volksgezondheit 20 (Utrecht) 16.

[26] Ein Weihnachtsgottesdienst, zusammengestellt von H. Verbeek, in Zusammenarbeit mit der liturgischen Arbeitsgruppe der Studentenpfarre Nimwegen (nicht veröffentlicht).

[27] Jan Duin und Herman Verbeek, Planken voor een stal, boom, stal, geboorte – drei Weihnachtsliturgien (Hilversum 1970) 63.

[28] Ebd. 60.

[29] Ebd. 3.

[30] Dieser Gottesdienst ist nicht publiziert worden. Er wurde geschrieben im Jahre 1967.

[31] Ebd. 4-5.

[32] Auch dieser Gottesdienst wurde nicht publiziert.

[33] Ebd. 3.

[34] God, grote vis, blijf niet staan. Eine Zusammenkunft anläßlich Ostern, zusammengestellt von H. Verbeek, Manuskript S. 38-39.

[35] P. H. H. Winkels, Hoort intellectuele dichtertaal nu wel of niet in de kerk thuis? (Gehört intellektuelle Dichtersprache nun in die Kirche oder nicht?: Gooi en Sticht 70/3, 50.

[36] Ebd. 51.

[37] S. Ijsseling, De verwevendheid van universiteit en theologie Tijdsch. voor Theol. X (70) 130.

[38] S. Ijsseling aaO. 129.

[39] H. Verbeek, Manuskript S. 73.

[40] Stephen Neill, Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine anglikanische Antwort: Concilium 6 (April 1970) 260-265.

Übersetzt von Dr. Heinrich Mertens

Gestalter der Welt

Herausgegeben von Wilhelm Sandfuchs

Ca. 240 Seiten, Format 12,5×20,4 cm, Leinen mit Schutzumschlag, ca. DM 16,80
erscheint im Frühjahr 1971
18 Persönlichkeiten in ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche in der Welt

Inhalt

VORWORT
von Wilhelm Sandfuchs
THOMAS MORUS
von Max Güde
DANIEL O'CONNELL
von Victor Conzemius
PAULINE JARICOT
von Hermann Tüchle
JOSEPH GÖRRES
von Emil Dovifat
DONOSO CORTES
von Rudolf Graber
FREDERIK OZANAM
von Hermann Tüchle
LUDWIG WINDTHORST
von Burkhart Schneider SJ
GEORG FREIHERR VON HERTLING
von Bernhard Zittel
CARL MUTH
von Karl Schaetzler
FRIEDRICH DESSAUER
von Heinrich Scharp
PAUL JOSTOCK
von Oswald von Nell-Breuning SJ
ERICH KLAUSENER
von Emil Dovifat
REINHOLD SCHNEIDER
von Max Müller
WILHELM HAUSENSTEIN
von Otto B. Roegele
PAUL CLAUDEL
von Edwin Maria Landau
ROBERT SCHUMANN
von Victor Conzemius
ALCIDE DE GASPERI
von Friedrich Volgger
HEINRICH BRÜNING
von Theoderich Kampmann
KARL VON VOGELSANG
von Ernst Joseph Görlich

echter

Durch jede Buchhandlung

Im Frühjahr 1971 erscheint:

Christentum als Krisis

Ca. 208 Seiten, Format 11,5×21 cm, Snolin, DM 10,80

Inhalt

Vorwort: **Krisis als Weg aus der Krise?**

GÜNTER SCHIWY **Krisis im Verständnis der Gegenwart**

Krisis als Antipositivismus – Krisis als reflektierte Erfahrung – Krisis als Verteidigung des gelungenen Fragments – Krisis als Entscheidung und Glaube

HELMUT ENGEL **Krisis als prophetische Grundhaltung**

Erscheinungsformen des Prophetischen – Tradition und Situation – Krisis durch Wort und Existenz – Der Prophet in der Krisis

FRANZ JOSEPH SCHIERSE **Die Krisis Jesu von Nazareth**

Krisis und Gottesherrschaft – Jesus und die Pharisäer – Kritik am Essenertum – Jesus und das Zelotentum – Krisis der Apokalyptik – Jesus und die Sadduzäer – Jesus und Johannes der Täufer

ERHARD KUNZ **Der christliche Glaube als Krisis**

Glaube als Überwindung der Krisis – Krisis als Überwindung des Glaubens – Glaube als Krisis – a. «Gott» – b. «Humanum» – c. «Realismus» – d. «Sisyphos» – e. Glaube ohne «Lösung»

JOSEPH SUDBRACK **Die Krisis des Ignatius von Loyola**

Bereitschaft zu ständiger Krisis – Die Unterscheidungsregeln als Regeln der Krisis – Der Herr als Kriterium der Krisis – Die Krisis der Gegenwart – Krisis in einer «offenen» Kirche

echter

Durch jede Buchhandlung

Vorwort

Zugegeben: Der Begriff «Demokratisierung der Kirche» ist problematisch. Er kann Mißverständnisse hervorrufen. Das muß ein Ansporn sein, die Sache selbst, um die es hier geht, gut zu bedenken und möglichst unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen. Geht man von der wörtlichen Übersetzung von Demokratie aus, so kann Demokratie in der Tat weder auf das heutige gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen noch auf die Kirche angewandt werden. Hier wie dort kann es sich nicht darum handeln, daß irgend jemand über irgend jemanden «herrscht», es sei denn der erhöhte Kyrios über die Kirche. Aber auch diese Herrenschaft Christi über die Kirche ist nach Mk 10,45 genau das Gegenteil dessen, was wir sonst unter Herrschaft verstehen: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben.»

Wenn Demokratisierung hier in diesem Heft – trotz einiger naheliegender Mißverständnisse – dennoch in Beziehung zur Kirche gebracht wird, dann deshalb, weil es unserer Meinung nach bis jetzt kein anderes Wort gibt, welches das Hiergemeinte besser zusammenfaßt, nämlich einen Zusammenhang von Grundsätzen, Haltungen, Verhaltensweisen und Rechtsformen des gesellschaftlichen Lebens, welche die Entfremdung des Menschen überwinden sollen.

In diesem vorliegenden Heft wird der Versuch unternommen, diese Problematik einer Demokratisierung der Kirche etwas aufzuhellen. In einem ersten Schritt legt ein Politologe dar, wie Idee und Wirklichkeit von Demokratie entstanden sind, wie sie sich im Laufe der Geschichte gewandelt haben, welche unterschiedlichen Ausprägungen Demokratie im Verlauf der Neuzeit erfahren hat und wie das Verständnis von Demokratie heute in Ost und West erneut in Frage gestellt wird. Wir haben diesen Überlegungen deshalb einen so breiten Raum gegeben, weil wir glauben, daß es den Theologen in dieser Frage gut ansteht, von den Profanwissenschaften zu lernen. In einem zweiten Schritt versucht dann der neutestamentliche Exeget, Linien aufzuzeigen, die vom Neuen Testament her zur Demokratisierung der Kirche hinführen. In einem dritten Ansatz legt sodann der systematische Theologe dar, in welchem Sinne und unter welchen Bedingungen eine Demokratisierung der Kirche möglich ist. Ein weiterer Beitrag sollte die Notwendigkeit und Realisierung von permanenten synodalen Strukturen auf allen Ebenen des kirchlichen Lebensvollzuges aufzeigen. Leider wurde im letzten Augenblick durch die Krankheit eines Kollegen dieser Plan zunichte gemacht, der eine empfindliche Lücke im Aufbau dieses Heftes zurückläßt. Wir dürfen in diesem Zusammenhang auf das Heft 10/1970 verweisen, das von den Strukturen der Präsenz der Kirche in der Welt von heute handelt. Allerdings wird dann ausführlich behandelt, wie auf der untersten Ebene des Lebens der Kirche, an der Basis, in der Gemeinde, das Anliegen dieses Heftes verwirklicht werden könnte. Einige Elemente, welche für die Demokratisierung einer Gesellschaft konstitutiv sind, werden dann auf ihre Anwendungsmöglichkeit in der Kirche hin geprüft: Öffentlichkeit und Kommunikation in der Kirche, die Wahl der Amtsträger, die Gewaltenteilung, die demokratische Bewußtseinsbildung und demokratische Lebensformen. Als Versuch einer demokratischen Kirchenversammlung wird dann das holländische Pastoralkonzil analysiert. Ein Blick über die Konfessionsgrenzen hinweg soll aufzeigen, welche Chancen, aber auch Gefahren eine Demokratisierung der Kirche aus der Sicht der Reformierten Kirche in Holland und des deutschen Protestantismus mit sich bringt.

Aus all dem soll deutlich werden, daß es nicht darum gehen kann, daß die Kirche in einem unkritischen Anpassungs- und Nachholverfahren nun einfachhin ein liberales oder sozialistisches Demokratiemodell der staatlichen Regierungsform kopiert, wohl aber darum, daß eine große Affinität zwischen den neuzeitlichen demokratischen Denk- und Gesellschaftsformen und dem Geist des Evangeliums besteht und daß es um der Glaubwürdigkeit und der Effizienz der Kirche in unserer Gesellschaft willen dringend notwendig ist, die Kirche zu demokratisieren. Vielleicht könnte die Kirche dann sogar, gerade weil sie in neuer Umkehr sich wieder auf das Wort und Verhalten Jesu besinnt, Modelle menschlichen Zusammenlebens realisieren, die vielleicht in bestimmten Grenzen auch für die profane Gesellschaft beispielhaft werden könnten.

ALOIS MÜLLER
NORBERT GREINACHER
KARL LEHMANN

Beiträge

Heinrich Schneider

Demokratie: Idee und Wirklichkeit

«Daß der kirchliche Bereich nicht durch die Prinzipien des neuzeitlichen Demokratieverständnisses bestimmt wird, ist der neuralgische Punkt der augenblicklichen krisenhaften Entwicklung in der katholischen Kirche»,[1] – mit diesen Worten macht sich der «Bensberger Kreis» Ideen zu eigen, die in der Luft liegen: in dem einen Wort «Demokratisierung» findet, nach Wilhelm Hennis, «der Generaltenor aller Ansprüche der Zeit auf Veränderung der uns umgebenden gesellschaftlichen Welt... seine knappste Formel».[2] Knappe Formeln verdecken indessen häufig komplexe Problemgehalte. Wenn «Demokratie» von vielen geradezu als Inbegriff des gesellschaftlich Guten verwendet wird,[3] ist Differenzierung und Klärung am Platz.

I. Demokratie in der griechischen Polis

Demokratie ist ein politischer Begriff; er entstammt der Welt der griechischen Polis. Auch das neuzeitliche Demokratiedenken hat immer wieder auf die Polis Bezug genommen: wesentliche Problemgehalte haben sich bereits damals artikuliert.

Die Polis beruhte zunächst auf der Stiftung gemeinverbindlicher Ordnungsnormen für eine Genossenschaft adeliger Sippenhäupter und sodann auf der gewiß nicht kampflos errungenen Anerkennung der Bauern, Kaufleute und schließlich aller Freigeborenen als Teilhaber dieser Ordnung. So wurde die Polis schließlich zur gemeinsamen Sache der Bürger; politische Struktur und Lebensweise traten zunehmend als Gegenstand gemeinsamer Selbstbestimmung in Erscheinung.

Demokrateia heißt Herrschaft des Volkes. Athen suchte sie dadurch sicherzustellen, daß erstens der Volksversammlung alle wichtigen Entscheidungen vorbehalten wurden, und daß alle Mandatare die Führung öffentlicher Geschäfte nur im Sinn begrenzter Aufgaben, unter dauernder Kontrolle und für begrenzte Zeit übertragen bekamen, häufig durch das Los. Amtsgewalt sollte sich nicht verselbständigen können. Bereits daraus ergeben sich Strukturprobleme:[4] Erstens gestattet ein solches System keine Professionalisierung der Politik; jedermann muß imstande sein, die anfallenden Amtsaufgaben zu bewältigen, die Entscheidungszusammenhänge müssen überschaubar sein und dürfen kein besonderes Fachwissen verlangen. Zweitens muß ein politisches Dauerengagement der Bürger erwartet werden können: sie müssen von Nötigungen des Erwerbs und Privatberufs abkömmlich sowie imstande und bereit sein, sich um die Angelegenheiten der Polis vernünftig zu sorgen. Das setzte Auskommen und Bildung voraus, und deswegen waren die philosophischen Klassiker gegen die Demokratie – abgesehen davon, daß stets nur eine Minderheit der Attiker das Bürgerrecht besaß; Unbemittelten mußte die Erfüllung der Bürgerpflichten durch Diäten ermöglicht werden, deren Finanzierung durch Kriege oder Beiträge der Satellitenstaaten zum Seebund geschah. Demokratie für alle Bewohner Attikas wäre, gemessen am Sozialprodukt, erst recht zu kostspielig gewesen.

Demokrateia ist ein zusammengesetztes Wort: Seine Bestandteile deuten auf Spannungen hin, die von Anfang an zum Ausdruck kamen. Die demokratische Sache – Gleichheit der Bürger im politischen Selbst- und Mitbestimmungsrecht – kam erst spät zu ihrem geläufigen Begriff, und das hing mit dem Sinnwandel der Politik selber zusammen:[5] Vollzog sich Politik anfänglich im Horizont des immer schon gültigen Nomos, so verlor diese «nomistische» Vorgegebenheit, in der praktiziertes Herkommen und normative Verbindlichkeit eins waren, an motivierender Kraft, je mehr mit der Zeit das Bewußtsein autonomer Gestaltbarkeit politischer Verhältnisse wuchs. Erst damit aber gewann die Frage, wer hierfür durch die Einnahme der bestimmenden Machtposition (Krateia) maßgebend ist, entscheidende Bedeutung.

Die zur «nomistischen» Periode gehörende Parole der Isonomie, der politischen Rechtsgleichheit für alle, zielte demgemäß auf Erhaltung oder Wiederherstellung der gemeinverbindlichen Rechtsordnung gegenüber tyrannischer Willkürherrschaft ab. Die gestärkte Volksversammlung sollte die Amtsführung der Adelsherren kontrollieren und korrigieren können; es ging um die Wahrung des vorgegebenen Nomos. Erst in der folgenden «kratistischen» Periode wird das Wort Demokratie geläufig: Krateia meint nun die Verfügungsgewalt über die politische Ordnung. Schon die

griechische Demokratiegeschichte kennt also jene Spannung zwischen dem Primat der Rechtsordnung und dem der Verfügungshoheit, die auch später demokratisches Denken beschäftigt.

Auch im Begriff des Demos liegt eine solche Spannung: er meint die Gesamtheit der Bürger, zugleich aber das gewöhnliche Volk im Gegensatz zu den Oberschichten. Demokratische Verfassungen geben der Mehrheit die Dinge in die Hand, und die große Mehrheit bilden allemal die «kleinen Leute», so daß etwa Aristoteles Demokratie inhaltlich als Herrschaft der Besitzlosen bestimmt,[6] nimmt man den «kratistischen» Charakter von «Kreateia» wahr, so versteht man, daß «Demokratie» für Aristoteles ungefähr «Diktatur des Proletariats» bedeuten mußte. Diese Doppeldeutigkeit – daß Demokratie sowohl eine Gesamtheit von Gleichen als Träger des Gemeinwesens meint und in diesem Sinn einen Anspruch der überparteilichen Allgemeinheit erhebt, wie aber auch Emanzipationsparole der unterprivilegierten Schichten ist, bleibt gleichfalls für spätere Zeiten bedeutsam.

So wurde die athenische Demokratie zweifach zum Vermächtnis an die Nachwelt: einerseits als Urmuster für emanzipatorische Politik, für «linke» Orientierung des Denkens und Handelns bis heute,[7] andererseits aber als Anlaß für einen philosophischen Begriff des Gemeinwesens, der sich eben als gemeinsame Selbstbestimmung freier Menschen zu ihrer Menschlichkeit darstellt. Dies ist ja der Ertrag der Polisphilosophie bei Aristoteles: Die erfüllte Form der Polis, in der die Möglichkeiten der Polisverfassung bestmöglich verwirklicht sind, ist die Politeia. Dieser Ausdruck meint aristotelisch die Polisverfassung überhaupt, aber auch das «gute» Gegenstück der Diktatur des Proletariats, nämlich die «Ordnung», in der alle Freien die Herrschaft um der Freiheit und der menschlichen Lebenserfüllung willen so ausüben, daß sie nicht mehr den Charakter einseitiger Verfügung zum Nutzen einer bestimmten Person, Gruppe oder Schicht hat, also etwas anderes ist als Herrschaft allüberall sonst. In ihr ist der Mensch als Mensch Subjekt der gemeinsamen Lebensform, sie ist «vernünftige Gesellschaft», in der das Wesen zu sich selbst kommen kann, welches von Natur aus zugleich zôon lógon échon und zôon politikón ist.[8] Das schließt für Aristoteles keineswegs Abstufungen von Führungskompetenz und Verantwortung – je nach den intellektuellen und moralischen Qualitäten – aus. Dennoch stehen beide Perspektiven – Aristoteles' Sinnbestimmung dessen, was ist, und emanzipatorische Konzeption dessen, was sein soll – in Zusammenhang, sofern emanzipatorisches Denken nicht in Klasseninteressen befangen bleibt: wenn «die Schwächeren» wirklich «nach Recht und Gleichheit suchen».[9]

II. Das Demokratieverständnis zu Beginn der Neuzeit

Die Zeit der Polis ist vorüber, die Funktion des Demokratiebegriffs hat sich geändert. Für die Griechen deutete der Terminus auf eine erfahrene Realität, für die Moderne ist Demokratie im originären Sinn eher ein Ideal; für diese Meinung Giovanni Sartoris,[10] spricht immerhin die Vielfalt der institutionellen Entwürfe, die man als modernes Äquivalent der Polisdemokratie propagiert hat vom liberaldemokratischen Repräsentativstaat bis zur Räterepublik, vom Modell der «Volksdemokratie» bis zu anarcho-syndikalistischen Föderativsystemen. Umgekehrt wird der demokratische Anspruch heutiger Regime von ihren jeweiligen Gegnern vehement bestritten. Von «dem neuzeitlichen Demokratieverständnis» im Singular, mit dem sich auseinanderzusetzen der Kirche empfohlen wurde, kann anscheinend nur in vager Allgemeinheit gesprochen werden.

Das Wort selbst war in der Neuzeit bis zur Ära der Französischen Revolution nur Gelehrten geläufig und hatte sodann bis vor 100 Jahren bei den maßgeblichen Schichten einen eindeutig negativen Beigeschmack,[11] als eine Kampfparole der Linken, als Inbegriff des Gegenteils von Absolutismus, Obrigkeitsstaat und (für die Arbeiterbewegung) Klassenherrschaft der Bourgeoisie. Positive Vorstellungen waren direkt am antiken Leitbild orientiert oder an Ordnungsmodellen, die ihm unmittelbar zu entsprechen schienen (von den Schweizer Landsgemeinden bis zur Pariser Kommune). Bei alledem wird der Macht der Fürsten oder der Besitzenden die Idee der Volkssouveränität gegenübergestellt.

Eben diese Idee steht im 18. Jahrhundert noch in einem anderen Kontext: in dem des amerikanischen Republikanertums. Auch die Verfassung der USA gründet sich auf den Willen des Volkes, obgleich ihre Autoren das Prinzip der Demokratie im damals üblichen Sinn keineswegs adaptierten.[12] Mittlerweile hat sich der Sprachgebrauch verändert; die Republik amerikanischen Musters und der parlamentarische Verfassungsstaat gelten als demokratisch: als «repräsentative Demokratie». Die Verbindung des Prinzips der Volkssouveränität mit dem allgemeinen Wahlrecht zum Parlament

und mit den anderen Institutionen des gewaltenteiligen Rechtsstaats ist nach den bisher in der westlichen Welt herrschenden Auffassungen keine Depravierung, sondern eine Läuterung, mindestens aber die sinnvolle Anpassung des demokratischen Grundgedankens an moderne Verhältnisse, unter denen die Teilnahme des Volkes am Willensbildungsprozeß nur über repräsentative Organe möglich und die Absicherung gegenüber den Gefahren des Massenzeitalters nur durch konstitutionelle Sicherungen (Grundrechte, Minderheitenschutz) garantierbar schien. Kritiker erheben freilich den Vorwurf, man sei damit der demokratischen Sache untreu geworden, habe sie auf bloß formale Aspekte reduziert und insbesondere den Anspruch auf weitestgehende Selbstbestimmung des Volkes aufgegeben, sich also mit dem Fortbestand der Dichotomie von Herrschenden und Beherrschten abgefunden.

Aber die Kritik ist einseitig. Die rechtsstaatliche Demokratie wird mißverstanden, interpretiert man sie als Produkt defaitistischer Selbstaufgabe radikaldemokratischer Bewegungen. Sie hat ihre eigene verfassungs- und ideengeschichtliche Basis. Deren Prinzip besagt, daß alle politische Herrschaftsgewalt Amtsgewalt ist,[13] gebunden an einen vorgegebenen Komplex von Aufgaben, zu deren sachgemäßer Erfüllung die Inhaber verpflichtet sind, wofür sie sich verantworten müssen. Wenn im Angelsächsischen, vor allem im Wirkbereich der Ideen John Lockes, das «government» lediglich als mit der fiduziarischen Wahrnehmung von Rechten betraut gilt, die ihrer Substanz nach bei den Bürgern als Treuhandgebern verbleiben,[14] so wird damit nur ein älterer Gedanke in die Moderne übernommen; die Bindung der Herrschaft an Gemeinwohl und Gerechtigkeit sowie an den Consens der Regierten.[15]

Dieser Grundsatz bestimmt schon die ganze abendländische Tradition politischer Theorie von den griechischen Klassikern über das germanische Königsverständnis bis zur römisch-rechtlichen Maxime «Quod omnes tangit ab omnibus approbetur», und zwar auch da, wo die Ideen nicht von «linken» Bestrebungen gegen jegliche Ungleichheit geprägt sind. Es geht hier gar nicht um Abschaffung von Obrigkeit zugunsten kollektiver Selbstverfügung des Volkes, sondern um Bindung und Verantwortung der Macht; der Vergleich mit dem Konzept der Isonomie, mit dem Demokratieverständnis der nomistischen Epoche der Polis, liegt nahe. Auch diese Tradition läßt sich unter den Titel «Demokratie» stellen, auch sie widerspricht dem Absolutismus, geht auf Freiheit aus und kritisiert Herrschaft. Bleibt auch das Consensprinzip in vormoderner Zeit hinter dem Gedanken voller Selbstbestimmung zurück, insoweit es nur Mitbestimmung der Regierten (oder nur deren Anhörung) fordert, so radikalisiert es sich doch im 17. Jahrhundert zum Postulat gänzlicher Abhängigkeit der Herrschaft vom Vertrauen der Beherrschten, zum Grundsatz des «representative government». Andererseits übernimmt das radikaldemokratische Denken den Gedanken parlamentarischer Repräsentation, weil unmittelbare Demokratie im modernen Flächen- und Massenstaat ohnehin nicht möglich schien. Es kommt so zu Amalgamierungen beider Traditionen, so daß z. B. Abraham Lincoln das demokratisch-republikanische Regime mit der Idee des «government of the people, by the people and for the people» identifiziert, während die beiden Komponenten – die repräsentative und die plebiszitäre – in Spannung zueinander verbleiben, was die Frage nach dem «eigentlichen» Sinn von Demokratie immer wieder aktuell macht.[16]

III. Modernes Demokratieverständnis

Grundsätze der rechtsstaatlichen Demokratie westlichen Typus' sind also die Selbstbestimmung des Volkes nach dem Willen der jeweiligen Mehrheit in Freiheit und Gleichheit, wobei durch Verantwortlichkeit der Regierung, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, Unabhängigkeit der Gerichte, und insbesondere durch gesicherte Grundrechte sowie durch Gewährleistung von Freiheit und Startchancengleichheit politischer Parteien Willkürherrschaft ausgeschlossen und eine allen Gliedern des Gemeinwesens zumutbare Politik sowie eine bestmögliche Chance der aktiven Mitwirkung der Bürger am politischen Leben gesichert werden soll.[17] Damit soll «government of the people» ermöglicht werden, Regierung im Namen des Volkes und in Verantwortung vor ihm, sowie «government for the people», eine Politik des Gemeinwohls. Ein «government by the people» ist damit jedoch nur indirekt intendiert; radikale politische Selbstbestimmung als Identität von Regierenden und Regierten, die die originäre Polisdemokratie wollte, kann allenfalls als eine regulative Idee im Spiel sein. Die westliche Demokratiedebatte dreht sich jedoch darum, ob das überhaupt eine Not oder nicht doch eine Tugend sei.

Am deutlichsten wird die Problematik vielleicht bei Rousseau: Vollständige Selbstbestimmung im

Gemeinwesen setzt voraus, daß in allen wesentlichen Dingen des gemeinsamen Lebens Consens besteht. Andernfalls mag es Mehrheitsentscheidungen geben, aber die Minderheit würde sich desto mehr einer unzumutbaren Fremdbestimmung unterworfen fühlen, je wichtiger die jeweilige Sache ist. So hielt Rousseau kollektive Selbstbestimmung lediglich in einem Zwergstaat und unter der Bedingung sozialökonomischer und geistiger Homogenität der Bürgerschaft für möglich. Dennoch meint er, daß Demokratie im Grunde nur für ein Volk von Göttern geeignet wäre.

Das bedeutet Resignation gegenüber der Hoffnung anderer Denker des 18. Jahrhunderts, auf eine durch Aufklärung realisierbare politische Willensidentität: sie hatten gemeint, daß nach dem Abbau aller irrationaler Traditionen und Unmündigkeiten jedermann kraft natürlicher Vernunft erkennen werde, was dem allgemeinen Besten entspricht; eine rationale, öffentliche, kritische Diskussion werde allgemein überzeugende Ergebnisse bringen und damit das politische Wollen gleichsinnig orientieren. Voraussetzung dafür war eine substantiell-vernünftige Verfassung der Wirklichkeit, eine objektive, erkennbare Sinngesetzlichkeit – also die Geltung eines rationalen Naturrechts, in dessen Erkenntnis sich die geistige Homogenität der Bürgerschaft artikuliert. Aber eben das wurde nun fragwürdig, abgesehen davon, daß die zugrundeliegende Anthropologie der Auswirkung konkreter Soziallagen auf das politische Bewußtsein nicht gerecht würde, also das Homogenitäts- und Consensproblem ohnehin verkürzte. Wo aber jene Homogenität, die vergewaltigungsfreien Consens trägt, nicht gegeben ist, muß radikale Demokratie problematisch sein; wo Differenzierung und Pluralismus nicht nur faktisch vorgefunden, sondern bejaht wird, muß sie geradezu bedenklich erscheinen.

Grundsätzlich bieten sich zwei Wege an, dem Dilemma zu entrinnen: Entweder man modifiziert die Demokratiekonzeption so, daß sie der Differenzierung und dem Pluralismus gerecht wird – oder man versteht unter Demokratie und Demokratisierung auch jene Überwindung von Pluralität und Differenzierung, die eine vollständige gemeinsame Selbstbestimmung ermöglicht.

Zum ersten Weg hat die Zeit eine ganze Reihe von Beiträgen erbracht.[18] Im 19. Jahrhundert gewann John St. Mills Interpretation der repräsentativen Demokratie große Bedeutung: Es gibt Interessendiskrepanzen; damit die Mehrheit ihre Interessen nicht rücksichtslos durchsetzt, muß erstens die Staatszuständigkeit durch liberale Rechtsnormen begrenzt werden; zweitens sind politische Entscheidungen dem Prinzip der Vernunft zu unterstellen. Konflikte muß man nach bestem Wissen und Gewissen regeln; die dem Volke verantwortlichen Entscheidungsträger sollen durch besondere Qualitäten des Wissens und Gewissens ausgezeichnet sein, das wohlverstandene Gesamtinteresse kann am ehesten von den Verständigsten und Redlichsten formuliert werden. Die Demokratie wird gleichsam aristokratisch angereichert, und so soll das Repräsentativprinzip die Chance der Richtigkeit und Zumutbarkeit politischer Entscheidungen erhöhen – der Grundgedanke steht in der klassischen Tradition abendländischen Denkens seit Aristoteles.

Im Zeitalter der Massenparteien erschien Mills Konzept zu sehr einem statischen Verständnis politischer Ordnung verpflichtet; neuere Theorien suchten der Dynamik parteipolitischen Lebens gerecht zu werden. Richard Thoma charakterisierte Demokratie als Herrschaft einer Gruppe auf Grund gewonnenen Wahlkampfes,[19] und diese Sicht fand einige Jahre später weithin Anklang in Joseph Schumpeters Fassung, Demokratie sei «diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen, bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittels eines Konkurrenzkampfes um die Stimmen des Volkes erwerben».[20] Mehrere politische Führungsmannschaften mitsamt ihren Programmen stehen im Wettbewerb, werden durch das Streben nach Stimmenmaximierung veranlaßt, eine den Interessen der Wähler entsprechende Politik «anzubieten».

Demokratie wird so anhand des Marktmodells verstanden; daß das Volk letztlich bestimmt, stellt sich als Produkt des Mechanismus dar, der in der Konkurrenzwirtschaft den Kunden König sein läßt. Regiert die Mehrheit einseitig, so mag das dadurch korrigiert werden, daß Unzufriedenheit zu einer anderen Stimmenverteilung bei einer der nächsten Wahlen führt. In einem Zweiparteiensystem muß jede Partei überdies versuchen, der anderen Stimmen wegzunehmen; beide werden folglich eine zur Mitte geneigte Politik betreiben, und der Wettbewerb hat eine Kontrollfunktion, indem die jeweils Regierenden sich vor dem Volk mit der Alternativgruppe (die vielleicht morgen regieren und dann von den heute Regierenden kontrolliert werden wird) auseinandersetzen müssen.

Ein drittes Strukturmodell konstitutioneller Demokratie – neben dem der klassischen Repräsentation (Mill) und dem der dynamischen Konkurrenz (Thoma, Schumpeter, Anthony Downs[21]) beruht auf dem Gedanken, den bestimmenden Einfluß auf die Politik zwischen den gesellschaftlichen Interessenträgern aufzuteilen, und zwar je nach ihrer relativen Macht, die als Funktion der Unterstützung verstanden wird, die sie im Volk finden. In dieser ausgeprägt pluralistischen Konzeption wird nicht davon ausgegangen, daß manche politischen Kräfte aktuell regieren, andere sich im Wartestand befinden; an Stelle eines Wettbewerbs, bei dem jeweils nur manche «ankommen», andere aber «auf der Strecke bleiben», tritt gleichsam das partnerschaftliche Kartell, auf Grund dessen die politisch artikulierten Interessen zum Ausgleich gebracht werden, möglichst auf dem Weg (halbwegs) gütlichen Einvernehmens. Der homogene Gemeinwille wird nicht durch den Siegerwillen des jeweils letzten Wahlkampfs ersetzt, sondern durch die Resultante des gesellschaftlich-politischen Kräfteparallelogramms. Die öffentliche Gewalt hat eben dieser Resultante zu folgen oder allenfalls in kritischer Lage schiedsrichterlich zu entscheiden, welche Rolle dann insbesondere einer Verfassungsgerichtsbarkeit zukommt.

Diese pluralistisch-partnerschaftliche Konzeption spielte im amerikanischen Denken eine besonders wichtige Rolle, weil dort die Gesamtheit der Bürger seit je pluralistisch gegliedert war – ethnisch, religiös, regional, ökonomisch –, und weil diese Gruppierungen so Respekt finden und doch in das politische Leben produktiv integriert werden konnten.[22] Aber auch die «Proporzdemokratien» Schweiz und Österreich (zur Zeit der Großen Koalition) entsprachen diesem Modell. Überdies scheint es weithin zeitgenössischen Artikulationen der katholischen Soziallehre zugrundezuliegen, wie insbesondere eine Analyse der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» ergibt.[23]

IV. Heutige Kritik der «Neuen Linken»

Seit einiger Zeit – da die Losungen der Demokratiereform und der Demokratisierung das öffentliche Bewußtsein in Anspruch nehmen – sind eben diese Konzeptionen und Interpretationen von Demokratie wachsender Kritik ausgesetzt.

Das Modell der klassischen Repräsentation gilt als Verschleierung faktischer Oligarchie. Wenn die Regierungspositionen einer bestimmten Sorte von Bürgern vorbehalten sind, könne man eben von Demokratie nicht reden. Der Hinweis auf überdurchschnittliche Qualitäten der Herrschenden sei, wo nicht naive Ideologie oder purer Zynismus, eher Indiz einer gesellschaftlichen Infrastruktur, die Demokratie in Wahrheit verhindere, insbesondere eines oligarchisierenden Bildungssystems: Manchen werde es durch die Verhältnisse leicht gemacht, ihre Anlagen zu entfalten, anderen schwer; im übrigen suggeriere die Redeweise von intellektuellen und moralischen Qualitäten schlechthin, von Bildung überhaupt, bereits die Maßgeblichkeit einer ganz bestimmten, wohl eher undemokratischen (weil traditionsorientierten) Geisteshaltung.

Dem Konkurrenzmodell wird entgegengehalten, daß der Markt nur unter Bedingungen vollständigen Wettbewerbs den Kunden zum «König» macht, während das Parteiensystem im analogen politischen Modell ein Oligopol darstellt: Oligopolisten sind oft nicht willens oder fähig, sich nach den Wünschen der Nachfragenden zu richten, und Oligopolsituationen verführen nur zu leicht zur Kartellbildung. Kritik trifft auch die Voraussetzungen des Denkansatzes: Beruht das Verständnis der Politik als Markt von Interessen nicht auf fragwürdigen, utilitaristischen Grundannahmen? Wird man der Sache der Politik gerecht, wenn man sie als eine Art Dienstleistungsgewerbe betrachtet, und hat hier nicht der bürgerliche homo oeconomicus unreflektiert kategoriale Vorentscheidungen getroffen?

Das pluralistische Modell stößt auf ähnliche Einwände: es stelle sich als ein Kartell von Herrschenden dar, vor allem da eine wirkliche Chancengleichheit gesellschaftlicher Interessen nicht bestehe, zumal Chancengerechtigkeit auf unterschiedliche Legitimität von Interessen Rücksicht nehmen müsse. Tatsächlich sind im Reich organisierter Gruppen jene, die sich schon eine Machtposition errungen haben, stets gegenüber Neubildungen im Vorsprung. Faktische Machtlagen in der Gesellschaft werden stillschweigend legitimiert. Das bedeutet desto mehr Verzerrungen, je rapider eine Gesellschaft sich wandelt. Sodann aber haben Anliegen unterschiedlicher Art eine sehr unterschiedliche Chance wirksamer Politisierung. Die Sache der Verbraucher bleibt im Ringen zwischen Unternehmern und Arbeitnehmern leicht auf der Strecke; ideelle Interessen können kaum zur Angelegenheit bestimmter Gruppen werden, die zur Artikulation politischen Drucks fähig und bereit wären; das gilt desto mehr, je weniger gruppenspezifisch, je gemeinwohlbezogener also diese

Interessen sind. Umgekehrt können, vielleicht höchst partikulare Interessen im pluralistischen Kräfteparallelogramm ungemein stark zur Wirkung gebracht werden, wenn ihre Träger oder Vertreter durch strukturelle, organisatorische oder ökonomische Umstände bevorteilt sind. Im Extremfall bildet sich ein Kartell mächtiger Interessenträger, das «unerwünschte» Gruppen und Interessen gar nicht zuläßt. Pluralismus bedeutet dann, daß «Übereinkunft zwischen ausgewählten Gruppen... vermittels des gemeinsamen obersten Interesses» erreicht wird, «die vielen anderen niederzuhalten und einzuengen».[24]

Endlich wird gefragt, ob die repräsentative Demokratie – auch nach ihren eigenen Prämissen – nicht doch nur dann einigermaßen funktioniert, wenn die Instanzen der Vermittlung zwischen dem Bürger und dem politischen Ganzen demokratische Struktur haben; ob tatsächlich innerparteiliche oder innerverbandliche Demokratie gegeben sei, ja angesichts Einsichten Robert Michels in die Oligarchitendenz jeder effektiven Organisation überhaupt aussichtsreich erstrebt werden könne, stößt auf Zweifel.[25]

Letztlich gründet die Kritik am Repräsentativsystem auf zwei Haupteinwände. Erstens liege eine bloß formale Auffassung von Demokratie zugrunde, man beschränke den Blick auf den Staat und klammere die Gesellschaft aus; zweitens werde auch das staatliche Institutionengefüge selbst nicht unter eigentlich demokratischen Gesichtspunkten betrachtet. Verstehe man dieses Institutionengefüge als Instrumentarium zur Hervorbringung akzeptierter Herrschaftsträger und zur Produktion akzeptierter Herrschaftsakte seitens dieser Repräsentanten, so verzichte man von vornherein darauf, den originär demokratischen Gesichtspunkt einer maximalen Chance aktiver Teilnahme aller am politischen Leben – als einer Dimension menschlicher Selbstverwirklichung – überhaupt wahrzunehmen. Man blende also die humanistische, schon im aristotelischen Politikbegriff angelegte Perspektive aus, daß das Gemeinwesen jedem Einzelnen die Möglichkeit optimaler Vernunft- und Gewissensentfaltung und -bewährung auch im politischen Leben bieten solle. In diesem Sinne dürfe aber auf das Prinzip des «government by the people» nicht verzichtet werden.

Mit anderen Worten: eine Auflösung des demokratischen Dilemmas dadurch, daß an die Stelle der Selbstbestimmung einer Gesamtheit die kontrollierte Herrschaft in ihrem Namen tritt, gilt als verfehlt. Statt einer Beinahe-Demokratie handle es sich im Grunde um dessen Schein, um autokratische oder oligarchische Herrschaft mit demokratischem Anstrich. Die vom Repräsentativsystem formal gewährte politische Freiheit und Gleichheit der Bürger beträfe nur die Funktionsweise der politischen Institutionen selbst, klammere hingegen die Voraussetzungen aus, unter denen die Bürger zu diesen Institutionen in Bezug stehen.

Auch «government of the people» sei dieses Regime nur unvollkommen: es sei selbst gegenüber Macht- und Einflußverhältnissen neutral, die als gesellschaftliche dem Leben der staatlichen Institutionen jeweils schon vorausgehen. (Doch gilt selbst dies cum grano salis, da jede Institution eine Affinität zu bestimmten Inhalten hat und daher hinsichtlich dieser wie ein Filter wirkt.)

Es gelte, die gesellschaftliche Infrastruktur des Gemeinwesens, sofern sie durch fundamentale Unfreiheits- und Ungleichheitsverhältnisse geprägt sei, zu verändern. Andernfalls funktioniere bereits die dem Repräsentativsystem zugeschriebene Herrschaftskontrolle durch das Volk nicht (von Herrschaft durch das Volk ganz zu schweigen). Sind z. B. die Massenmedien überwiegend in der Hand bestimmter Interessenträger, dann bestimmen diese weithin, anhand welcher Problemstellungen sich überhaupt die politische Urteilsbildung vollzieht.

So betrachtet die Linke den Abbau solcher gesellschaftlicher Überlegenheitspositionen als Voraussetzung dafür, daß die rechtsstaatliche Demokratie ihre eigenen Sinnbestimmungen einholt. Abschaffung von Privilegien und Machtpositionen bedeutet für sie zugleich jene Emanzipation bisher unterprivilegierter Schichten, die schließlich grundlegende Interessensgegensätze innerhalb der Gesellschaft (Klassenspaltungen) so weit ausgleicht, daß das demokratische Dilemma überhaupt aufgelöst wird: dann bedeuten nämlich Mehrheitsentscheidungen keine Diktatur eines Teils der Gesellschaft über einen anderen mehr, und erst dann kann es ein allgemeines Bewußtsein vom Gemeinwohl geben. Demgemäß wird nach der Überwindung jener gesellschaftlichen Strukturverzerrungen, die bereits die repräsentative Demokratie korrumpieren, die radikaldemokratische Idee vollständiger gemeinsamer Selbstbestimmung wieder aktuell werden: eine wahrhaft dem Willen des Volkes verantwortliche, ihm gleichwohl gegenüberstehende politische Herrschaft erscheint dann erst möglich, wenn sie gar nicht mehr nötig ist.[26]

So sieht das Demokratieleitbild der Linken neben «gesellschaftlicher Demokratisierung» auch eine Umformung der spezifisch politischen Institutionen vor. Dabei spielt oft das Rätemodell eine Hauptrolle:[27] Die Glieder des Gemeinwesens sammeln sich in Basisgruppen im Rahmen des Wohngebiets oder – vor allem – ihres Betriebs; alle politischen Probleme werden möglichst dort diskutiert und entschieden.

Öffentliche Aufgaben, die nicht durch die Basisgruppen selbst wahrgenommen werden können, werden gemäß einem strengen Subsidiaritätsprinzip an Mandatare übertragen, die direkt gewählt werden, der jeweiligen Wählerschaft stets Rechenschaft schulden und jederzeit abwählbar sind. Alle Mandate sind ehrenamtlich oder nur mit Bezügen in Höhe des Durchschnittseinkommens verbunden. Gremien auf höherer Ebene (jeweils direkt gewählte Räte) sollen die Sozialstruktur der Wählerschaft möglichst getreu widerspiegeln. Häufige Wiederwahl ist verpönt, Ämterrotation soll möglichst viele an der Politik aktiv beteiligen, Gewaltenteilung erscheint überflüssig, wenn nicht schädlich. All das soll die Verselbständigung repräsentativer Instanzen verhindern, Oligarchie- und Bürokratietendenzen entgegenwirken.

Indessen müßte man mit der Zunahme der Schwierigkeiten rechnen, die schon die Funktion einer Polisdemokratie beeinträchtigen. Die möglichst gleichmäßige Verteilung politischer Aufgaben verlangt ständige Engagementbereitschaft und ungewöhnlichen politischen Bildungsstand aller. Die moderne Gesellschaft hat einen weit höheren Bedarf an überregionaler Disposition und Koordination als jede frühere, von der Polis ganz zu schweigen. Entscheidungen stets an die Urteils- und Willensbildung in den Basisgruppen rückzukoppeln, hieße die Leistungsfähigkeit des Planungs- und Entscheidungssystems gefährlich reduzieren (mindestens hinsichtlich der nötigen Zeit), schon weil die Vermittlung der für rationale Entscheidungen erforderlichen Informationen an die Basisgruppenmitglieder Zeit und Aufwendungen kostet – abgesehen davon, daß die Gefahr selektiver Informationsvermittlung, also einer Bewußtseinsmanipulation von oben nach unten, wiederum Gegenvorkehrungen veranlassen müßte.

So ist es kaum ein Zufall, daß Räte bislang nur in Revolutionen wichtige Rollen spielten – wenn das Engagement ohnehin gegeben war und der Inhalt der Politik durch die Situation ziemlich eindeutig nahegelegt wurde. Versuche zu reiner politischer Räteordnung in «nachrevolutionären» Lagen scheiterten dagegen stets.[28] Eine andere ernsthafte Frage mag es freilich sein, ob die Rätekonzeption nicht doch Elemente einer Aktivierung der Demokratie bietet, die auch unter anderen Voraussetzungen anwendbar wären, etwa der Gedanke föderaler Gliederung (wobei freilich solche «Subsysteme» politischer Teilnahme vor der Rolle von Transmissionsriemen des Herrschaftswillens von oben nach unten bewahrt werden müßten).

Überhaupt gibt es Anzeichen dafür, daß das überkommene System westlicher Demokratie theoretisch und strukturell modifiziert werden mag, durch institutionelle Ergänzungen, die die Partizipationschancen an gesellschaftlich-politischen Entscheidungsprozessen vermehren (von der Herabsetzung des Wahlalters bis zu Mitbestimmungsregelungen in verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens), oder im Sinne neuer Deutungsperspektiven. Beispiele hierfür sind etwa die Übernahme des Prinzips menschlicher Selbstverwirklichung durch politische Aktivität in Demokratiekonzeptionen, denen dieser Gedanke bisher nicht so nahe lag, oder das Streben, formale Wettbewerbsmodelle der Demokratie durch das Moment der gesellschaftlichen Emanzipationstendenz anzureichern. Für die erste Perspektive mag etwa Hermann Josef Wallraffs These stehen, daß Demokratie nicht nur ein institutionelles Mittel zur Gemeinwohlverwirklichung ist, sondern Teilinhalt des Gemeinwohls selbst, für die zweite z. B. die sozialliberale Demokratiekonzeption Dahrendorfs («Mechanismus der politischen Regelung sozialer Konflikte mit dem Ziel des kontrollierten sozialen Wandels»).[29]

V. Demokratieverständnis im Osten und in den Entwicklungsländern

Von der beschriebenen Demokratietheorie der «westlichen Linken» muß man unterscheiden, was im «sozialistischen Lager» und in der «Dritten Welt» Demokratie genannt wird. Allerdings werden auch dort die herkömmlichen westlichen Systeme als verschleierte Diktaturen der Besitzenden gedeutet. Die Eigenart der kommunistisch orientierten Systeme – samt ihrem Anspruch als demokratisch zu gelten – hängt indessen mit spezifischen Fortbildungen der Marx'schen Lehre zusammen. Dem Marxismus[30] schien die Gleichsetzung wahrer Demokratie mit Diktatur des Proletariats gerechtfertigt, versteht er doch Demokratie «kratistisch» als Herrschaft der Mehrheit im Sinn ihrer spezifischen Interessen, wobei vorausgesetzt wird,

daß eine Machtübernahme des Proletariats ohnehin erst möglich ist, wenn es die überwiegende Mehrheit der Gesamtbevölkerung umfaßt. Die Machtübernahme der Arbeiterklasse erscheint aber ihren Verfechtern nicht nur formal (als Mehrheitsherrschaft), sondern erst recht inhaltlich als ein demokratisches Geschehen, sofern sie Vorbedingung für die Errichtung einer klassenlosen und damit radikalen Demokratie ermöglichenden Gesellschaft ist.

Diese Auffassungen gerieten in eine Krise, als gerade in entwickelten Industriegesellschaften die angewachsene Arbeiterschaft keineswegs die ihr zugesehene Rolle des revolutionären Proletariats übernahm. Lenin[31] folgerte, die Revolution müsse durch eine disziplinierte Kaderorganisation vorangebracht werden, durch die «Partei» als bewußte Avantgarde proletarischer Machtergreifung. In einem Land, dessen sozialökonomischer Rückstand eine proletarische Mehrheitsrevolution absurd erscheinen ließ, wurde die Herrschaft der Leninschen Partei zur kruden Entwicklungsdiktatur, die ihre eigene Basis künftlich und nachträglich zu schaffen gedachte.

Im Zeichen der zugrundeliegenden Geschichtsideologie vom ebenso heilsamen wie gesetzmäßig notwendigen Fortschritt der Menschheit zur einzig humanen, weil klassenlosen (und damit zu unverkrampfter gemeinsamer Selbstbestimmung fähigen) Gesellschaft verschafften sich die Kommunisten ein gutes demokratisches Gewissen dadurch, daß sie die autokratische Herrschaftsweise als notwendiges Mittel zum substantiell-demokratischen Zweck interpretierten: Die Entfaltung der Produktion zur Überwindung der Knappheit sowie die Entwicklung des Bewußtseins und die Gewöhnung des Verhaltens zu allgemeiner Solidarität erforderten äußerste Zusammenfassung der Kräfte und Unterbindung kostspieliger Liberalität: Lenin war sich des gewaltsam disziplinierenden Charakters der Diktatur seiner Partei durchaus bewußt, aber er hielt eine solche «Gewaltkur» in einer durch jahrhundertelange Ausbeutung korrumpierten Gesellschaft für unumgänglich, ganz abgesehen von der notwendigen Industrialisierung, was wörtlich «Verfleißigung» bedeutet, also Mobilisierung der Menschen für eine möglichst steil anwachsende Produktion.

Trotzdem hielt er den Einbau demokratischer Strukturelemente in das System der Partei für möglich: Durch «Demokratischen Zentralismus» sollten die Führer, von unten nach oben durch Wahl bestellt, alle auftretenden politischen Probleme umfassend und frei diskutiert werden können. Nach der Beschlußfassung sollte die Entscheidung freilich uneingeschränkt verbindlich und jedes Mitglied zum Einsatz für ihre Durchführung verpflichtet sein. Die innerparteiliche Diskussion wollte Lenin zulassen, weil er meinte, daß innerhalb einer Kaderpartei mit klarer Ideologie sich ohnehin alle mit den letztlich maßgebenden Zielen identifizieren, so daß Meinungsgegensätze sich nur auf Methoden und Taktiken beziehen und daher Entscheidungen niemanden im Gewissen vergewaltigen. Dies erwies sich indessen als eine optimistische Einschätzung, schon weil in der Politik Mittel und Zweck, Ziel und Weg, Strategie und Taktik nicht unabhängig voneinander bestimmbar sind.

Stalins Politik schien durch einen auf Machtsicherung und Machtmehrung der Partei und ihrer Herrschaftsinstrumente verengten Horizont des Denkens und Handelns bestimmt zu sein, von Lenins Konzept blieb sozusagen nur der bürokratische Befehlszentralismus übrig. In der Nach-Stalin-Ära gibt es immerhin Anzeichen dafür, daß die politischen Lenkungsinstanzen stärker als vorher auf die tatsächlichen Interessen der Bürger Rücksicht nehmen. Inwieweit das «Demokratisierung» heißen kann, wohin und wie weit es führen mag, das wäre freilich ein Thema für sich.

Im Ostblock wurde das sowjetische System übrigens nicht schematisch übernommen. Ausdruck dessen war die Herausbildung des (im Westen eher anstößig klingenden) Begriffs der «Volksdemokratie», die sich von der «Diktatur des Proletariats» dadurch unterscheidet, daß in ihr eine «Koalition fortschrittlicher Kräfte» – wenngleich unter proletarischer «Hegemonie» – die Herrschaft ausübt. «Volksdemokratie» war sozusagen eine Weiterentwicklung, ja Überwindung der Formaldemokratie (als Herrschaft des Besitzbürgertums) aber noch nicht eine reine Herrschaft des plebejischen Demos, sondern eine Übergangsordnung, in der die Arbeiterklasse andere noch beachtliche Gruppen nicht unterdrückte, sondern an der Regierung beteiligte, weil der Machtübergang auf weit geringere Widerstände stieß als in Rußland und daher die nachfolgende «Verschärfung des Klassenkampfes» unnötig schien.[32] «Volksdemokratie» bedeutet also ein Regime, in dem der Demos im weiteren Sinne unter Führung des Demos im engeren Sinne herrscht.

Eine weitergehende Öffnung der zentralisierten Parteiherrschaft für demokratische Funktionselemente ergab sich mit der Zeit in Jugoslawien

in Form von Ansätzen zu betrieblicher und lokaler Selbstverwaltung, wobei der Gedanke der Rätedemokratie Pate stand.

Ein anderes Gepräge haben die Demokratiekonzeptionen der «Dritten Welt». Auf einer von Kultur zu Kultur unterschiedlichen Basis vorindustrieller Lebensformen – die herrschaftliche und genossenschaftliche Strukturgegebenheiten und Denkgewohnheiten enthalten konnte[33] – vollzieht sich infolge der Übernahme fremden Kulturgutes, von Produktionstechniken bis zu Denkformen, ein tiefgreifender Wandel, der die überkommenen Gesellschaftsordnungen und Regierungssysteme in eine Krise bringt. Der Bedarf an öffentlichen Dienstleistungen wächst rapid; vor allem geht es um Infrastrukturentwicklungen wie Verkehrserschließung und Aufbau des Bildungswesens, Sozialpolitik und dergleichen.

Da man nicht an liberale Traditionen anknüpfen kann, wie im Westen, hat das System der Konkurrenzdemokratie trotz seiner Affinität zu gesellschaftlicher Dynamik wenig Chancen; schon deshalb, weil die Skala der Alternativen, die der Bevölkerung zu rationaler Entscheidung vor Augen steht, schmal ist, weil Fülle und Gewicht der Entwicklungsaufgaben eine starke Führung und einen Einsatz aller Kräfte erfordert, so daß die Institutionalisierung einer Opposition kaum Verständnis findet. So bilden sich häufig Einparteienregime heraus mit Ideologien, die dem Rousseauschen Denken ähnlich sind: die Artikulation einer «volonté générale» erscheint als notwendiges Erfordernis des nationalen Aufbaus, der ja oft erst die Überwindung extrem partikularer (sippen-, stammes- und regionsgebundener) Orientierung – neben der Überwindung des Traditionalismus überhaupt – einschließt.

Eine eigentümliche Akzentuierung erfährt das politische Selbstverständnis dort, wo die politische Unabhängigkeit nur unter großen Anstrengungen oder durch revolutionäre Aktion errungen werden konnte und wo angesichts fortbestehender ökonomischer Abhängigkeiten antikolonialistische Stimmungen verbreitet sind, so daß marxistische Vorstellungen im Sinne eines Klassenkampfes der Völker Anklang finden. Demokratie bedeutet dann die Machtübernahme der Ausgebeuteten im Sinne der Entmachtung der bisherigen Kolonialherren durch das gesamte Volk. «Innere» Klassengegensätze sind demgegenüber minder brisant – sofern nicht Teile der Oberschicht gemeinsame Sache mit den «Kolonialisten» machen. Meist jedenfalls ist der Antikolonialismus ein weiterer Impuls zur Artikulation oder Manipulation einer «volonté générale» neben dem Antrieb zur gesellschaftlichen Mobilisierung (um des Aufbaus moderner Produktionssysteme willen) und neben dem Zwang zur Binnenintegration der neuen Nation. Das alles begünstigt Demokratiekonzeptionen, die der liberalen Tradition des Westens nicht verpflichtet sind, aber trotz revolutionärer Züge auch wesentliche Unterschiede zum Marxismus-Leninismus aufweisen.

Gemeinsam ist beiden in der Regel der Grundgedanke, durch gemeinsame und solidarische Anstrengungen die zivilisatorische und politische Basis dafür zu schaffen, daß die menschlichen Fähigkeiten aller Glieder des Gemeinwesens zu voller und freier Verwirklichung kommen, aber in diesem letzten Ziel und damit in der «humanistischen» Grundintention stimmen schließlich alle neuzeitlichen Theorien und Ideologien der Demokratie überein.

VI. Zukunft der Demokratie

In unserer Zeit gibt es nur noch wenige Regime und nur noch wenige Anhänger solcher Lehren, die grundsätzlich eine Alternative zur Demokratie – in welchem differenzierten Sinn immer – vertreten. Selbst Militärregime rechtfertigen sich damit, daß die vorübergehende, heilsame Disziplinierung des Volkes Vorbedingung «echter» Demokratie sei; Griechenland ist nicht das einzige Beispiel dafür, daß Autokraten der Demokratie zumindest verbalen Tribut zollen.

Ist die weltweite Tendenz, nichtdemokratische politische Ordnungen in Frage zu stellen, nur eine Art welthistorischer Mode? Dagegen spricht vieles. Seit Karl Mannheim haben Soziologen auf jene «Fundamentaldemokratisierung» verwiesen,[34] deren weltweiter Charakter immer deutlicher wird. Sein Grund ist ein umfassender und langfristiger Prozeß, den Max Weber als «allgemeine Daseinsrationalisierung» vorgestellt hat: Lebensverhältnisse werden veränderbar; was früher als Naturordnung galt, durch Tradition stabilisiert und aktueller Verfügung entzogen war, ist heute Gegenstand von Nutzung und Gestaltung, im Bereich der Naturtechnik ebenso wie im gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Das muß nicht Fortschritt zum Besseren sein, aber Ausmaß und Gewicht menschlicher Verantwortung für die eigene Lebenswirklichkeit haben zugenommen und nehmen weiter zu. Indessen beruht eben diese Wandlung auf fortschreitender Funktionsteilung, Differenzierung und Integration der Aufgaben und Lei-

stungen; die wechselseitige Abhängigkeit der Einzelnen und der Kollektive wächst. Das heißt: jene Verantwortung kann vom je Einzelnen nicht zulänglich wahrgenommen werden und ist auch kaum in anonyme Funktionszusammenhänge hinein aufhebbar; sie ist vornehmlich Sache der politischen Gesamtheiten, und dies bedeutet eine durchdringende Politisierung des Daseins.

Zugleich macht das Tempo des sozialen Wandels ständiges Weiter- und Umlernen in der modernen Gesellschaft nötig; man ist in ihr sozusagen außerstande, in dumpfem Dahinleben das Geschehen über sich ergehen zu lassen; ihre Funktionsweise verlangt aktive Partizipation und rationale Orientierung (was an den Einzelnen ungewöhnliche Anforderungen stellt, vor denen zu kapitulieren naheliegen mag: durch Abblendung des Horizonts, durch Griff zum Rauschgift usw.).

Zusammengenommen dürfte dies alles langfristig einen Fortschritt des gesellschaftlich-politischen Bewußtseins in demokratischer Richtung bewirken, zumal die Steigerung des Sozialprodukts in der Industriegesellschaft jene weitgehende Arbeitsentlastung und jene Bildungschance bereitstellt, die eine politische Anteilnahme aller (im Gegensatz zum Poliszeitalter) gestatten. Immer mehr tritt die Artikulation von Interessen, von Mitsprache- und Mitbestimmungsansprüchen an die Stelle der Einbettung in fraglose Tradition, sicher hängt das mit der zunehmenden Alphabetisierung und Urbanisierung zusammen: um die Jahrhundertwende lebten nur wenige Prozent aller Menschen in Städten, um die Jahrhundertmitte jeder Fünfte, heute schon jeder Dritte; um 1955 wurde die 50-Prozent-Schwelle der Lese- und Schreibkundigkeit – in früheren Epochen ein Privileg kleiner Minderheiten – weltweit überschritten.[35] Doch sind solche Prozesse nicht auf die städtische Existenzform beschränkt (um ein handgreifliches Beispiel zu nennen: immer mehr merken die Bauern, daß Agrarpreise politisiert werden können).

Heteronome und heterogene Herrschaft wird zunehmend schwierig, wo nicht unmöglich, wo nicht mehr nur eine Gesellschaftsminderheit politisches Bewußtsein entwickelt. Mindestens bedarf solche Herrschaft weiterentwickelter Manipulationstechniken. Vordem konnte man nämlich Oppositionsregungen, die ohnehin nur einen Teil der politisch bewußten Minderheit umfaßten, ohne Gefahr für Bestand und Funktionieren der Gesellschaft als ganze liquidieren; nun aber ist das nicht mehr ohne weiteres möglich. Der Komplexitätsgrad und der Effizienzbedarf der Gesellschaft von heute und morgen verlangt geradezu nach kybernetischen, d. h. nach rückgekoppelten Steuerungssystemen, also nach institutioneller Wechselkommunikation zwischen den Trägern übergreifender Aufgaben und den Betroffenen. Entwicklung und Durchsetzung von Strukturen, die demokratisch sind oder zumindest demokratiefördernde Tendenzen aufweisen, scheinen geradezu schicksalhaften Charakter zu haben – eine bekanntlich weit über hundertjährige Einsicht,[36] die freilich nicht im Sinne eines historischen Automatismus, wohl aber im Sinne intensiv wirksamer Tendenzen verstanden werden muß.

VII. Demokratie und Christentum

Unerörtert blieben bislang die geistigen Grundlagen der modernen Demokratie; dabei muß auch das Christentum zur Sprache kommen. Selten hat man freilich Demokratie und Christentum so sehr ineinandergesehen wie zu Cromwells Zeiten, als man Demokratie schlichtweg «ein religiöses und moralisches Prinzip» und «die Übersetzung des allgemeinen Priestertums in nichttheologische Sprache»[37] nannte.

Es fragt sich, ob man es hier mit einer spezifischen Ideologie zu tun hat, mit falschem Bewußtsein also; oder ob und inwieweit damit gleichsam das ideelle Sondergut einer bestimmten, konfessionellen und politisch-kulturellen Geschichtszone zum Ausdruck kommt; oder ob und inwieweit es sich dabei um die besonders prägnante Ausformung eines allgemeinen und fundamentalen Nahverhältnisses zwischen Christentum und Demokratie überhaupt handelt, mag es ein solches der Abstammung oder der strukturellen Wahlverwandtschaft sein.

Man kann eine Fülle von Äußerungen zugunsten eines solchen Nahverhältnisses sammeln – vielleicht weniger im Sinne unmittelbarer Verkündigung oder Legitimierung demokratischer Ordnungsprinzipien, eher im Sinne mehr oder weniger deutlicher Grundlegung oder Förderung von Anschauungen, die Demokratie ermöglichen, ihre Rechtfertigung erleichtern oder auch motivational bereichern können. Darüber hinaus kann man in vielen Fällen auch Anzeichen für ihre gesellschaftlich-politische Geschichtswirksamkeit aufzeigen.

Das Alte Testament[39] führt das Leitbild der «Theopolitie» ein; «alle Söhne Israels sind unmittelbar (kohanim im ursprünglichen Sinn) zum Herrn»,[39] irdisches Königtum erscheint als Kom-

promiß mit umweltbedingten Nötigungen, vom Herrn eher konzediert als gewollt (1 Sam). Der Prophetismus erweist, daß auch im Königreich die Öffentlichkeit nicht menschlicher Herrschaft zu alleiniger Verfügung steht. In der prophetischen Verkündigung ist Kritik an Ausbeutung und Unterdrückung, an ungerechter Herrschaft und Klassenjustiz unüberhörbar.

Das Neue Testament proklamiert die Umkehrung des «natürlichen» politischen Weltbildes: Wer Verantwortung für andere trägt, soll das als ihr Diener tun; wer der Erste sein will, sei der Letzte; keiner möge sich Meister, Vater oder Lehrer nennen lassen. Darf man Jesu Botschaft und erst recht die Gemeindeverkündigung auch wohl als Werbung für eine Theopolitie verstehen, deren Realverfassung radikal-demokratischen Charakter hätte, so brachen doch erstens immer wieder Einzelne und Gruppen aus der eschatologischen Orientierung aus, machten das «Reich Gottes» zum unvermittelten politischen Ziel. Zweitens konnte und mußte auch da, wo die Spannung zwischen Anbruch und Enderfüllung des Gottesreichs im Glauben angenommen wurde, die Verkündigung als Aufruf zum Leben in Jesu Nachfolge verstanden werden und enthielt folglich immer noch (oder: so erst recht) politisches Motivpotential, das in Richtung auf demokratische Lebens- und Ordnungsformen wirksam werden konnte. Das gilt drittens wohl besonders für den Daseinsbereich, der als Repräsentation des Gottesreichs noch im Aion der Erwartung konstituiert ist: für die Kirche. Ihre Geschichte kennt stets neues Mühen um Erneuerung im Geist freier evangelischer Brüderlichkeit, um Distanzierung von Formen und Stilen jeweiliger politischer Herrschaftsordnung, die auch für die Kirche selbst maßgeblich geworden waren. Die großen Ordensgründungen verdienen dabei ebenso Beachtung wie die konziliaren Reformbestrebungen am Beginn der Neuzeit, aber auch Gruppen, die aus den Kirchen ausbrachen – von freigeistigen Sekten des früheren Mittelalters über Wyclyf und Hus bis zu den Quäkern und vergleichbaren Erscheinungen noch späterer Zeit. Die reformatorische Lehre vom Priestertum aller Gläubigen ist hier besonders als Grundlage des kongregationalistischen Kirchenbildes von Belang. Viertens aber bewirkt gerade jener eschatologische Vorbehalt, demgemäß Christen ihr politeuma als Bürger des «Himmelreichs» allen Verantwortungen aus irdisch-politischer Bürger- oder Untertanschaft voranstellen, indirekt einen Wandel von Politik überhaupt. Sie wird zu einer allenfalls vorletzten Angelegenheit.

Das hat weitreichende Folgen. Pflichten gegen Gott begründen unüberbietbare Rechte gegenüber menschlichen Gewalten; vom Ringen der Kirche um den eigenen Rechtsstatus im römischen Reich über die mittelalterliche politische Ethik bis zur modernen Idee religiöser Gewissensfreiheit und ihrer Kodifizierung (dem Ursprung der modernen Menschenrechte!) entfaltet sich von hier aus eine Grunddimension politischer Freiheit. Sodann bedeutet die Konstituierung einer maßgebenden metapolitischen Existenzdimension, daß nun die irdisch-politische Wirklichkeit sakraler Unverfügbarkeit entkleidet und Gegenstand frei vorbedachter menschlicher Um- und Neugestaltung werden kann (mag es auch lange dauern, bis sich das geschichtlich voll durchsetzt). Eben damit wird der Bereich gesellschaftlicher Ordnungen in einem grundlegenden Sinn zum Entfaltungsfeld vernünftiger menschlicher Freiheit – was er ähnlich wohl nur in der Polis war; «Civil government» als Werk des Menschen im Unterschied zu den sacra regna und imperia wird möglich.

Dies alles sollte im Blick auf das moderne Demokratieverständnis mitbedacht werden. Andererseits gab es von Eusebios von Caesarea und Pseudo-Dionysos über Dante zu Bossuet und weiter bis Donoso Cortes wieder Geister von Rang, deren Aussagen eine unüberbrückbare Distanz zwischen christlichem und demokratischem Bewußtsein nahelegen. Zur inneren Struktur der katholischen Kirche aber konnte Clemens Bauer noch vor nicht langer Zeit darlegen: «Alle politisch-staatlichen Ordnungsfiguren seit dem Ausgang der Antike nimmt die Kirche in ihren inneren institutionellen Organismus auf, bildet sie ab oder verwandelt sie sich an. Die Ordnungsfigur des liberalen und demokratischen Verfassungsstaates ist für sie nicht assimilierbar und abbildbar oder vielmehr nicht vereinbar mit ihrem inneren Wesen und ihrem Strukturprinzip».[40] Ist die Demokratisierungsdiskussion also widersinnig? Oder leidet sie eine Korrektur solcher Meinungen wie der zitierten – dahin deutend, daß die Kirche immer ihrer Um- und Mitwelt gleichsam ausgeliefert ist, auch ihrer Binnenstruktur nach, und auch im demokratischen Zeitalter? Dann wäre es Forderung der Stunde, das profane Demokratieverständnis zu befragen, was es der ecclesia semper reformanda im Hinblick auf ihre Struktur anzubieten hätte.

Eine fundamentale – nicht nur epochenbedingte – Nähe christlichen und demokratischen Denkens

ließe sich so freilich nicht begründen; aber vielleicht anders: Gibt nicht christliches Selbst- und Weltverständnis Denkformen und Sinnkategorien vor, die für «Demokratie» und «Demokratisierung» neue Dimensionen der Legitimität erschließen, ohne daß damit demokratische Doktrinen schon «inhaltlich» zur Sprache kommen?[41] Das im christlichen Glauben und Denken angelegte Seinsverständnis legt Menschen und Gesellschaften die Idee der Eigenverantwortung und Selbstbestimmung intensiver nahe als jede andere kategoriale Deutung von Wirklichkeit. Zugleich bekundet sich in Christi Wort und Werk die Verheißung des Gottesreichs vollkommener Freiheit und Solidarität, das doch nicht nur vorangekündigt, sondern schon anwesend ist.

Ungeachtet der Schwierigkeiten, die eschatologische und heilsgeschichtliche Spannung zu begreifen, ist damit auch dem politischen Denken eine Idee vorgegeben, die seither die Einbildungskraft nicht zur Ruhe kommen ließ. Helmut Kuhn meint, es gebe «in allem Gemeinschaftsleben» ein «eidetisches Apriori», das «als allgemein anerkannter und ausdrücklich oder unausdrücklich mitgedachter Maßstab auch dort gegenwärtig ist, wo die politischen Meinungen am schärfsten und unversöhnlichsten aufeinanderprallen: den Begriff des vollendeten Zusammenlebens in einer Friedens- und Liebesgemeinschaft».[42] Aristoteles' Konzeption vernünftiger Selbstverwirklichung in der Polis möchte man in dieser Idee ebenso enthalten meinen wie Jürgen Habermas' Intention der Mündigkeit, des «allgemeinen und ungezwungenen Konsensus», der «herrschaftsfreien Kommunikation».[43]

Hat nicht christliches Denken diesem «eidetischen Apriori» einen Grad an Sinnfülle gegeben, der alle zuvor und danach entworfenen Inbegriffe des politisch Guten überboten hat, mag es sich um die Stoa oder um Herbert Marcuses «Befriedetes Dasein» handeln, weil es volle Freiheit und Brüderlichkeit zur vollen Teilnahme aller an Gottes Herrschaft aufgipfelt? Augustins Begriff der Civitas Caelestis etwa ist durch wahre pax, concordia und libertas derart bestimmt, daß Gott nicht eigentlich über die Menschen herrschen, sondern «alles in allem» (1 Kor 15, 28) sein wird; «Herrschaft» im spezifisch neuzeitlichen Sinne der Willensübermächtigung des Menschen zu fremden Gunsten ist dann gerade aufgehoben, hin zu einer Vollkommenheit des Selbstvollzuges, die auch das Leitbild supralapsarischer Herrschaftsfreiheit (von Anfang an sollte der Mensch eher über seine Herden als über seinesgleichen herrschen) noch unendlich übersteigt und dabei – weil Gott selbst dreieinig ist – nichts weniger als Gleichschaltung bedeutet.

Daß kraft der eschatologischen Spannung dieses Eidos nicht einfachhin von irdischer Politik ablenken durfte, sondern bei aller Gefahr immanentisierender Kurzschlüsse doch zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu motivieren vermochte, liegt im Verständnis heilsgeschichtlicher Existenz. Diese Sinnperspektive sowohl wie die dazugehörige Denkweise göttlicher, menschlicher und geschichtlicher Wirklichkeit gibt einem individuellen und kollektiven Handeln Raum und Kraft, dessen Ziele und Norm – in politischer Sprache von heute formuliert – Demokratie heißen mag. Säkuläres Verständnis der Demokratie hätte so seinen Grund in christlichem Verständnis der Wirklichkeit überhaupt, welches sich freilich erst nach langer Zeit der Klärung und Reife seiner eigenen Implikationen und Konsequenzen bewußt geworden wäre.[44]

VIII. Schluß

Was das moderne Demokratieverständnis der Kirche bedeuten und geben kann, ist anhand des bisher Gesagten noch nicht auszumachen; wohl aber lassen sich einige Voraussetzungen dafür bestimmen.

Wird «Demokratie» als Titel für eine Politik verstanden, die sich auf volle menschliche Selbstverwirklichung in Freiheit und Solidarität richtet, so gründet diese Orientierung in Prinzipien, die im Zeichen christlichen Gottes-, Welt- und Selbstverständnisses zumindest stehen können und so ihre wohl unüberbietbare Legitimierung und Erfüllung finden.

Demgegenüber ist «Demokratie» im heutigen politischen Sprachgebrauch ein Titel für Intentionen und Strukturen verschiedener Art. Manchen «Radikaldemokraten» mag es um eine möglichst unmittelbare und unverkürzte Verwirklichung des Eidos vollkommener gemeinsamer Selbstbestimmung gehen – durch mehr oder weniger gewaltsamen Abbau von «Repressionsmechanismen», zu denen gelegentlich die institutionelle Verfaßtheit menschlichen Daseins schlechthin gezählt wird, wobei recht krude anthropologische Voraussetzungen zugrundeliegen;[45] Christen mögen da bei allen diesen Versuchen – von naturalistischen Verkürzungen des menschlichen Selbstverständnisses einmal abgesehen – den Kurzschluß des eschatologischen Vorbehalts befürchten und sich daran erinnern, daß Versuche zur Erzwingung des Gottesreichs

(oder eines Surrogats dafür) immer wieder zur Vergewaltigung des Menschen geführt haben.

Andererseits bezeichnet «Demokratie» verschiedene politische Ordnungstypen, die, bezogen auf den heutigen Status menschlicher Existenz und gesellschaftlichen Handlungspotentials – als relativ beste Institutionalisierungen des Prinzips gemeinsamer Selbstbestimmung angeboten werden: «demokratische» Verfassungsmodelle stehen in Konkurrenz um die beste «Demokratie des Möglichen», in der westlichen Welt insbesondere das rechtsstaatliche Repräsentativsystem, und sodann die Abwandlungen und Alternativen, die ihm von seinen Kritikern gegenübergestellt werden.

Darüber hinaus gibt es einen Sprachgebrauch, der unter «Demokratisierung» weder die unmittelbare Herbeiführung eines Reichs vollkommener Brüderlichkeit noch auch die Durchsetzung bestimmter Verfassungsformen meint, welche die Entscheidungsbefugnis bestmöglich an Bevollmächtigung und Kontrolle seitens der Beherrschten binden – wobei sich das wiederum entweder nur auf den Staat, oder auf Staat und Gesellschaft beziehen kann; vielmehr werden auf dieser Ebene bestimmte Gesinnungs- und Gesittungsstile intendiert, also ein Ethos, das dem Eidos der Demokratie entspricht: Gegenseitige Achtung, Bereitschaft, die Sache des Ganzen zur Eigenen zu machen und aufeinander zu hören, Mitsprache aller von einer Entscheidung Betroffenen, auch wenn diese Entscheidung formell von bestimmten Amtsträgern gefällt wird, die den Betroffenen kaum oder nur in Grenzen verantwortlich sind.[46]

Und endlich gibt es Übergänge zwischen diesen drei Sinnebenen von «Demokratie», beispielsweise wenn Mitsprache (nicht Mitentscheidung) zum verbrieften Anspruch wird, oder wenn Institutionen so entworfen werden, daß sie tatsächlich einen möglichst umfassenden und intensiven Rückkoppelungsprozeß im Sinne der Minimisierung eigenständiger Repräsentativität ergeben (wie im Rätesystem).

Auch wenn von «Demokratie in der Kirche» oder von ihrer «Demokratisierung» gesprochen wird, gibt es mehrere Ebenen oder Grade, in denen «demokratische» Intentionen in Erscheinung treten: der erste Grad entspricht, historisch gesprochen, sozusagen dem vormodernen Prinzip der Beratungs- und Consensbedürftigkeit aller herrschaftlichen Amtsausübung; dabei liegen Bestand und Grundlegung dieser Ämter ebenso wie die Bestellung ihrer Inhaber noch außerhalb des Bereichs kollektiver Verfügung.

Die zweite Ebene wäre die der Rückkoppelung auch der Ämterverfassung und Ämterbesetzung selbst an den gemeinsamen – faktisch an den mehrheitlichen – Vertrauens- und Willensakt; das politische Analogon wäre der neuzeitliche Verfassungsstaat als Institution des Representative Government. Erst eine dritte Dimension von «Demokratisierung» würde die tendenzielle Überwindung und die faktische Minimisierung repräsentativer Amtsvollmacht überhaupt – zugunsten der freien brüderlichen Gemeinde – bedeuten.

Der Zusammenhang ist klar; am ehesten läßt er sich vielleicht unter Zuhilfenahme kommunikationstheoretischer Vorstellungen präzisieren, die sich überdies in geläufige theologische Vorstellungen übersetzen lassen. Dem Eidos vollkommener gemeinsamer Selbstbestimmung entspräche der unverzerrte, allseitige und freie Dialog – unter den Bedingungen unserer Existenz, wie gerade die neuere Kommunikationsforschung gezeigt hat, ein Grenzbegriff.[47] Am anderen Ende der Skala steht sozusagen der rein monologische Typ von Lebensführung und Entscheidung – übrigens ebenfalls ein Grenzbegriff.

«Demokratisierung» zielt auf zunehmende Dialogisierung und auf zunehmende Entzerrung des gesellschaftlichen Dialogs, dessen Verzerrungen, auf Strukturen der Ungleichheit beruhend, allerdings nie vollständig aufhebbar sind.[48]

Was an alledem für die Kirche förderlich und notwendig sein mag, kann erst anhand solcher Differenzierungen erörtert werden, auch wenn man dankbar dafür ist, daß die Kirche zur Stunde demokratischen Ideen und Strukturen intensiver als je begegnet.

[1] Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Hrsg. vom Bensberger Kreis (Mainz 1970) 55, 73.

[2] W. Hennis, Demokratisierung – Zur Problematik eines Begriffs (Köln 1970) 9.

[3] Vgl. E. von Kahler, Das Problem der Demokratie, Synopsis. Festgabe für Alfred Weber (Heidelberg 1948).

[4] Selbstverständlich handelt es sich hierbei um idealtypische Vereinfachung; es wird z. B. davon abgesehen, daß die athenischen Spitzenämter auch in der demokratischen Epoche nur Angehörigen der Oberschicht offenstanden.

[5] Vgl. C. Meier, Entstehung des Begriffs Demokratie (Frankfurt/M. 1970) 7–69.

[6] Aristoteles, Politik III, 18 (1279b ff).

[7] Zum heutigen Leitbild «linker», emanzipatorischer Demokratie vgl. z. B. W.-D. Narr, Modell einer demokratischen Gesellschaft: Blätter für deutsche und internationale Politik 14 (1969) 712–726. Vgl. ferner R. Mühnl, Rechts und links als politische Grundkategorien; ebd. 12 (1967) 1166–1176.

[8] Vgl. Joachim Ritter, Metaphysik und Politik (Frankfurt/M. 1969), besonders 57ff, 106ff.

[9] Aristoteles aaO. VI, 3 (1318b 4).

[10] G. Sartori, Democracy: International Encyclopedia of the Social Sciences IV (1968) 116. Vgl. G. Sartori, Democrazia e Definizione (Bologna ^{2}1958).

[11] W. Hennis aaO. 27, Anm. 32, unter Bezugnahme auf R. P. Palmer, Notes on the Use of the Word «Democracy» 1789–1799: Political Science Quarterly 68 (1933) 204; C. B. Macpherson, Drei Formen der Demokratie (Frankfurt/M. 1967) (The Real World of Democracy [London 1966]).

[12] E. Fraenkel, Das amerikanische Regierungssystem (Köln und Opladen 1960) 39ff.

[13] W. Hennis, Amtsgedanke und Demokratiebegriff: Staatsverfassung und Kirchenordnung, Festschrift für R. Smend (Tübingen 1962) 51–70.

[14] E. Fraenkel aaO. 18off. («Die Obrigkeit als Trust»).

[15] Vgl. U. Scheuner, Das repräsentative Prinzip in der modernen Demokratie: Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit, Festschrift für Hans Huber (Bern 1961) 222–246, ferner Hennis aaO.

[16] Vgl. E. Fraenkel, Die repräsentative und die plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat (Tübingen 1958).

[17] Der vorstehende Satz berücksichtigt eine Umschreibung der «Freiheitlichen demokratischen Grundordnung» durch das Bundesverfassungsgericht der Bundesrepublik Deutschland (Urteil vom 23.10.1952).

[18] Zum folgenden vgl. H. Schneider, Demokratieverständnis im Widerstreit: Wissenschaft und Weltbild 22 (1970) 81ff.

[19] Vgl. R. Thoma, Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff: Die Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber (München 1923) Bd. II, 39–64.

[20] J. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (Bern ^{2}1950) 428.

[21] A. Downs, Ökonomische Theorie der Demokratie (Tübingen 1968). (An Economic Theory of Democracy [New York 1957]).

[22] R. P. Wolff, Jenseits der Toleranz: Wolff-Moore-Marcuse, Kritik der reinen Toleranz (Frankfurt 1966) 9–29.

[23] Vgl. zu Österreich und der Schweiz G. Lehmbruch, Proporzdemokratie (Tübingen 1967). Zur Pastoralkonstitution vgl. G. Baraúna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute, dt. Ausg. v. V. Schurr (Salzburg 1967) 367–420. – Kritisch Hans Barion, Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils: Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt (Berlin 1968) 13–59.

[24] Kirchheimer aaO. 93

[25] Vgl. R. Michels, Zur Soziologie des Parteienwesens in der modernen Demokratie (1911) (Neuausg. Stuttgart 1957). Zur neueren Diskussion des Problems vgl. F. Naschold, Organisation und Demokratie (Stuttgart 1969).

[26] Bedenklich ist dabei die oft unreflektierte Verwendung des Herrschaftsbegriffs und die Vorstellung, in einer hinsichtlich ihrer ökonomischen Produktionsverhältnisse ausgeglichenen Gesellschaft gäbe es keine Konflikte mehr, die herrschaftlicher Regelung bedürften. Vgl. dazu H. Schneider aaO. Schluß. Ein reflektierteres Verständnis dagegen bei Narr aaO.

[27] Vgl. P. von Oertzen, Betriebsräte in der Novemberrevolution (Düsseldorf 1963); E. Ertl, Alle Macht den Räten? (Frankfurt 1968).

[28] Vgl. U. Bermbach, Ansätze zu einer Kritik des Rätesystems: Berliner Zeitschrift für Politologie 9 (1968) Heft 4, 21–31.

[29] Nachweise bei H. Schneider aaO.

[30] Vgl. etwa H. Kelsen, Sozialismus und Staat (Wien ^{3}1965).

[31] Vgl. etwa H.-J. Lieber-K. H. Ruffmann, Der Sowjetkommunismus I/II (Köln 1963).

[32] Vgl. Z. K. Brzezinski, Der Sowjetblock (Köln 1962) 43–53, 66–72.

[33] Vgl. etwa R. Behrendt, Soziale Strategie für Entwicklungsländer (Frankfurt 1965). Zu den Denkweisen instruktiv (für Asien): E. Skrisyanz, Rußland und der Messianismus des Orients (Tübingen 1955).

[34] K. Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus (1935) (Neubearbeitung Darmstadt 1958) 52ff. (Man and Society in the Age of Reconstruction, London 1940).

[35] K. Deutsch, Die Zukunft der Weltpolitik: Atomzeitalter 1968, 349–365 (The Future of World Politics: Political Quarterly 1966,I).

[36] A. de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique I/III (Paris 1835/1840). Vgl. zur heutigen Sicht K. Deutsch, Politische Kybernetik (Freiburg/Br. 1969) (The Nerves of Government [New York ^{2}1966]).

[37] Nach G. Leibholz, Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert (Berlin ^{3}1966) 211.

[38] Zur Bedeutung des AT für das politische Bewußtsein im angelsächsischen Bereich vgl. H. Schöffler, Wirkungen der Reformation – Religionssoziologische Folgerungen für England und Deutschland (Frankfurt 1960).

[39] Vgl. etwa H. Berkhof, Kirche und Kaiser (Zollikon-Zürich 1947); F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht in frühen Mittelalter (Darmstadt ^{2}1954); R. Schnur (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte (Darmstadt 1964).

[40] C. Bauer, Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft: Hochland 48 (1955/56) 519–27 (526).

[41] Zur Frage der Denkformen und zur These im Ganzen vgl. J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik (München 1962) sowie ders., Weltverständnis im Glauben: Geist und Leben 35 (1962) 165–184.

[42] H. Kuhn, Philosophie – Ideologie – Politik: Zeitschrift für Politik 10 (1963) 4–35 (17).

[43] J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie (Frankfurt 1969).

[44] Vgl. Metz aaO. (1962) 124ff («Neuzeit als kategoriale Durchführung der thomanisch-christlichen Denkform»).

[45] Etwa H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1965); ders., Repressive Toleranz: Wolff – Moore – Marcuse, Kritik der reinen Toleranz (Frankfurt 1966) 93–128.

[46] Der bekannte Aufsatz von E. W. Böckenförde, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche: Hochland 50 (1957/58) 16ff, orientiert sich nahezu ausschließlich am Marktmodell der Demokratie. Zum Problem des demokratischen Ethos vgl. auch H. Schneider, Rechtsstaatliche Demokratie und politische Bildung: Erziehungswissenschaftliches Handbuch, hrsg. von Ellwein – Groothoff – Rauschenberger – Roth, I (Berlin 1969) 101–137 (112–129).

[47] Vgl. F. Naschold aaO. 30 sowie die ebd. 98, Anm. 48 genannte Literatur.

[48] Vgl. J. Habermas aaO. sowie Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968). Was die Grenzen der Kommunikationsentzerrung betrifft, so genügt es, auf die Leiblichkeit zu verweisen. Interessant dazu auch W. Hennis aaO. (Anm. 2) 35ff.

HEINRICH SCHNEIDER

geboren am 10. August 1929 in Brandenburg (Österreich), Katholik. Er studierte an der philosophisch-theologischen Hochschule von Bamberg, an der Universität München sowie an der Western Reserve University von Cleveland (USA), ist Doktor der Philosophie, Professor für politische Philosophie und Ideologiekritik an der Universität Wien. Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten über die politische Theorie, die europäische Integration u. a.

Rudolf Pesch

Neutestamentliche Grundlagen kirchlichdemokratischer Lebensform

Das «historische Gesetz der Verschränkung von Kirche und menschlicher Gesellschaft»[1] macht gegenwärtig sein Recht im Ruf nach der «Demokratisierung der Kirche» in dem Maße dringender geltend, als einerseits die Bedingungen dieses «Gesetzes» in historischer und soziologischer Forschung tiefer eingesehen und dem allgemeinen Bewußtsein vermittelt werden, als andererseits die nicht-eschatologische, vielmehr welthaft verspätete, dem *Kairos* unangemessene Unangepaßtheit kirchlicher Lebensformen, Amtsstrukturen und Rechtsbildungen zunehmend berechtigter, öffentlicher Kritik unterzogen wird. Wo solche Kritik nicht auf eine «überangepaßte» Kirche, also auf deren Nivellierung als des maß- und richtungweisenden «Zeichen des Widerspruchs» zielen will, muß sie sich an der «Ur-Kunde» krichlichen Lebens, dem Neuen Testament, und dem darin aufgezeichneten «Grundgesetz» kirchlicher Lebensform orientieren und sich in dessen Geist als «prophetische Kritik» artikulieren.[2]

Gibt es neutestamentliche Grundlagen kirchlich-*demokratischer* Lebensform? Von vorneherein ist die Meinung abzuwehren, als könne der Ruf nach «Demokratisierung der Kirche» nach dem Maßstab des neutestamentlichen Grundgesetzes kirchlicher Lebensform als Forderung nach einer Demokratisierung kirchlicher Herrschaft ausgelegt werden, etwa nach dem Motto: «Die Ausübung kirchlicher Gewalt muß der Ausübung weltlicher Gewalt entsprechen, das heißt, ihr Stil muß sich ändern, wenn sich die Formen weltlicher Herrschaft ändern».[3] Gegen eine solche Meinung muß auf ein klares Jesuswort verwiesen werden, das in den Jüngerinstruktionen der synoptischen Evangelien überliefert ist: «Ihr wißt, daß die, welche als Fürsten der Völker gelten, über sie herrschen und ihre Großen Macht über sie üben. Unter euch aber ist es nicht so! Sondern, wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch Erster sein will, der sei der Knecht aller! Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele» (Mk 10, 42–45; vgl. Mt 20,25–28; Lk 22,25–27). Dieses Wort lehnt jede Analogie zur Struktur weltlicher Herrschaftsform radikal ab und verweist stattdessen auf die Sendung, das Leben, den Dienst des Menschensohnes Jesus als das Maß kirchlicher Lebensform.

Für unsere Fragestellung folgt daraus: Die Worte «Demokratie» und «Demokratisierung», auch «demokratisch», symbolisieren im Verwendungszusammenhang mit den Worten Kirche und kirchlich *keine Herrschafts-, sondern eine Lebensform.* Die mögliche und gebotene Vermittlung des neutestamentlichen Grundgesetzes kirchlicher Lebensform mit den heutigen Gesellschaftsbedingungen zu einer kirchlich-demokratischen Lebensform hat sich nicht an der Demokratie als Herrschaftsform, sondern an der Demokratie als Lebensform zu orientieren.[4] Gerade zur soziologisch-politischen «These von der Demokratie als Lebensform der Gesellschaft» als einem möglichen «Leitwort, unter dem die Kirche ihre Rückkehr in die moderne Gesellschaft vollzieht»,[5] kann das Neue Testament aus seinem Grundgesetz die spezifischen Bedingungen einer *kirchlich*-demokratischen Lebensform nennen, die die Kirche auch heute zum «Zeichen des Widerspruchs» profilieren müßten. Freilich hätte die Kirche in gründlicher Reform zunächst ihrer gegenwärtigen unangepaßten und nivellierten Lebensform zu widersprechen.

Versuchen wir nun die neutestamentlichen Grundlagen kirchlich-demokratischer Lebensform in einer kurzen Auslegung einiger Artikel des neutestamentlichen «Grundgesetzes» kirchlichen Lebens vorzustellen:

I. Artikel: Von der Freiheit der Christen

«Das Evangelium und in Verbindung damit der christliche Glaube, ebenso die Kirche als Gemeinde aller Glaubenden sind in der Sicht des Neuen Testamentes nicht nur keine Größen, welche die Freiheit unterbinden, minimalisieren oder gar unterdrücken würden, sondern sie sind theologisch betrachtet wirksame Garanten der Freiheit, ja sogar ihre letzte Grundlage und Sicherung. Würden Evangelium und Glaube aus der Gesellschaft verschwinden, dann wäre Freiheit grundsätzlich in Frage gestellt».[6] Das «Gesetz der Freiheit» (Jak 1,25; 2,12) ist das Gesetz, nach dem die Christen angetreten sind, da sie den Glauben in der «Freiheit, zu der sie Christus freigemacht hat»

(Gal 5,1), annahmen. Für den Christen bedeutet, wie der Apostel Paulus scharf gesehen und deutlich ausgesprochen hat, der Verlust der durch Christus in Gott geschenkten Freiheit zugleich den Verlust des Glaubens (also des Christenstandes!), die Preisgabe der Freiheit an irgendwelche versklavenden (und sei es: kirchlichen! Gal 2) Mächte die Preisgabe des Evangeliums und des Heils.

Der theologische Freiheitsbegriff des Neuen Testaments,[7] welcher die Unverfügbarkeit des Christen von seiten aller menschlichen, aller welthaften Mächte proklamiert, darf nicht individuell eingeengt verstanden, sondern muß in seiner sozial-ekklesiologischen Relevanz begriffen werden. Die christliche Gemeinde, die Kirche, ist als der Raum proleptisch gegenwärtiger eschatologischer Freiheit konstituiert, als die freie Gemeinschaft derer, die nicht mehr den «Weltelementen», den Göttern der Welt, den Schicksalsmächten, dem Gesetz und seinem Buchstaben versklavt und hörig, sondern von Christus befreit einzig dem «Gesetz Christi» (Gal 6,2), der Liebe, verpflichtet sind.

Die Freiheit des Christen ist nicht seine kreatürliche Mitgift, sondern Gabe Gottes im Geist Jesu: «Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3,17). Der Satz des Apostels ließe sich als Maß kirchlichen Lebens umkehren! Als Gabe Gottes ist die Freiheit der Christen weder verfügbar noch manipulierbar noch abschaffbar, soll das Christentum selbst nicht abgeschafft werden. Die Gottunmittelbarkeit des Christen, der im Glauben erfährt, daß Gott ihn zum Sohn angenommen und ihm die familiäre Anrede «Abba» erlaubt hat (Röm 8,14–16), kann nicht mehr mediatisiert werden: «Denn es gibt nur einen Gott, auch nur einen Mittler zwischen Gott und Menschen, den Menschen Jesus Christus, der sich als Lösegeld für alle gab» (1 Tim 2,5).

Die Gemeinschaft der Christen, die Kirche, hat die ihr geschenkte Freiheit freilich zu bewähren: in ihrer Lebensform. Diese ist nach neutestamentlichem Verständnis geprägt durch das freie Wort, den Freimut; durch den freien Verzicht, die Freigiebigkeit und die Rücksicht; durch Förderung von belebender Spontaneität und Verbannung gesetzlichen, lähmenden Denkens; durch Befreiung von der Eigensucht, den versklavenden «Vitalinteressen», ja von der Furcht; durch Gewährung von Friede und Freude (Röm 14,7); durch Sprengung einengender Konventionen, durch Antrieb zu je neuer Einmütigkeit.

Das Neue Testament interpretiert die Freiheit des Christen radikal als Freiheit von Sünde und Tod (Röm 8,2) und definiert die christliche Gemeinde konsequent als den Raum des Lebens schlechthin: «Wir wissen, daß wir hinübergeschritten sind aus dem Tod in das Leben, weil wir die Brüder lieben» (1 Jo 3,14). Christliche Lebensform ist durch Lebendigkeit ausgezeichnet, weil sie vom «Geist der Neuheit» (Röm 7,6) getragen ist. Nicht schwächliche Unmündigkeit zeichnet die Christen aus, sondern die Betätigung der Freiheit, die den je anderen an seine Freiheit erinnert, ihm zum Gebrauch der Freiheit befähigt und erzieht. An der Praxis Jesu und Pauli hat der Christ leuchtende Beispiele seiner von der Freiheit geprägten Lebensform.

II. Artikel: Von der Gleichheit der christlichen Brüder

Daß die Christen als die «Kinder der Freien» (Gal 4,31) die Gemeinde der zur Freiheit befreiten Freien, der je Gottunmittelbaren bilden, kommt in der fundamentalen Gleichheit der christlichen Brüder zum Ausdruck. In der christlichen Gemeinde werden alle in der Welt geltenden naturhaften und sozialen Unterschiede außer Geltung gesetzt beziehungsweise relativiert: «Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (wie ein neues Kleid) angezogen. Da gilt nicht mehr Jude noch Grieche (Unterschied des Volkes und der Religion), nicht Knecht noch Freier (Unterschied des gesellschaftlichen Standes), nicht Mann noch Frau (Unterschied des Geschlechtes), denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3,26–29). In der Gemeinde Jesu ist jeder jedem gleich kostbarer Bruder, «für den Christus gestorben ist» (Röm 14,15); niemand darf den anderen verachten und sich zum Richter über ihn aufwerfen: «Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder auch du, was hältst du für nichts deinen Bruder? Denn wir werden alle (gleicherweise) vor Gottes Richterstuhl treten» (Röm 14,10). In der christlichen Gemeinde gilt – wie bei Gott! – kein «Ansehen der Person»: «Wenn etwa in eure Versammlungen ein Mann käme mit goldenen Ringen und in prächtigem Gewand, es käme aber auch ein Armer in schmutzigem Gewand, ihr aber würdet auf den schauen, der das prächtige Gewand trägt, und sagen: Du, setz dich bequem hierhin. Und zu dem Armen sagt ihr: Du, stell dich dorthin oder setz dich unten an meinen Fußschemel: Hättet ihr nicht bei euch

selbst unterschieden und wäret Richter mit bösen Gedanken geworden» (Jak 2,3–4)? Die fundamentale Gleichheit der christlichen Brüder wurzelt in ihrer Freiheit und ist Voraussetzung der durch die freie Übernahme vielfältiger Gemeindedienste entstehenden Gliederung der Bruderschaft (1 Kor 12). Die Gliederung des Leibes, der Gemeinde, schafft keine Rangunterschiede: «Gott hat ja den Leib so zusammengefügt, daß er dem Geringeren umso größere Ehre schenkte, damit keine Spaltung sei im Leib, sondern die Glieder einträchtig füreinander sorgen» (V. 24 f). Niemand darf sich eine unterscheidende Würde anmaßen: «Ihr aber sollt euch nicht Meister nennen lassen. Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder» (Mt 23,8).

III. Artikel: Von der christlichen Brüderlichkeit

Der zuletzt zitierte Vers entstammt einem Zusammenhang, in dem der Evangelist Matthäus, ein entschiedener Verfechter christlicher Brüderlichkeit, Jesu Weisungen für die Jüngerschaft neu zur Geltung bringt und «einem christlichen ‹Personenkult›, der die Gleichheit in der Bruderschaft verletzt»,[9] widersteht: «Auch sollt ihr keinen von euch Vater nennen auf Erden. Einer ist euer Vater, der in den Himmeln» (Mt 23,9). Freiheit und Gleichheit der christlichen Brüder entziehen im Raum der Gemeinde jeglichem Paternalismus, der Herrschaftsansprüche anmelden, Unmündigkeit züchten und väterliche (als «geistliche» getarnte) Autorität geltend machen wollte, den Boden.[10]

Daß die Gemeinden Jesu keine Väter kennen, hat eine alte Überlieferung absichtslos, wie selbstverständlich, bekundet, Mk 10,29 f, wo die Väter nur zu dem gehören, was derjenige zurückläßt, der zur Kirche kommt: «Wahrlich, ich sage euch, da ist keiner, der Haus oder Brüder, Schwester oder Mutter, Vater oder Kinder oder Äcker um meinet- und um der Heilsbotschaft willen verlassen hätte, ohne daß er Hundertfältiges empfinge, jetzt in dieser Zeit: Häuser und Brüder, Schwestern und Mütter, Kinder und Äcker»! In der Gemeinde Jesu gilt, so darf man zugespitzt formulieren, nicht der Patriarch, sondern der Wille Gottes, die Herrschaft Gottes, deren «Form» in Jesus als liebende Brüderlichkeit, als Dienstgesinnung, offenbar wurde. Die Autorität, die in der Kirche geltend gemacht werden darf, ist brüderlich fürsorgende Autorität; der klerikal-autoritäre Vater hat in ihr keinen Platz.

Wie Freiheit und Gleichheit ist auch die christliche Brüderlichkeit Geschenk (der Gotteskindschaft) und Anspruch zugleich; sie muß in der brüderlichen Gemeinschaft, nicht zuletzt auch in der brüderlichen Zurechtweisung, im Schlichten von Streit, in selbstloser Schiedsgerichtsbarkeit bewährt werden. Der Brudername verpflichtet den Christen (Phm 16; 1 Kor 6,1–11), jeden in seinem besonderen Dienst.

IV. Artikel: Von der Dienstordnung christlicher Gemeinden

Wir sind über das Leben und die Ordnung der Gemeinden in der Frühzeit der Kirche durch das Neue Testament zwar nur lückenhaft unterrichtet; eine besondere «Lücke» sagt uns aber strukturell höchst Bedeutsames: Das Neue Testament kennt keine dem heutigen Amtsbegriff entsprechenden Bezeichnungen für innerkirchliche Funktionen, die Autoren meiden die griechischen Begriffe mit erstaunlicher Konsequenz überall dort, wo sie von der christlichen Gemeinde, ihren Diensten, Ordnungs- und Leitungsfunktionen sprechen. Zur Bezeichnung der «Dienste» Einzelner in der Gemeinde, zur Bezeichnung der Aufgaben und Arbeiten in Mission und Gemeindeleben, wählten sie durchweg ein Wort, das «nirgends eine Assoziation mit einer besonderen Würde oder Stellung einschließt»[11]: *diakonia*. Die Wahl dieses Wortes deutet an, daß die frühen Gemeinden damit ein (aus der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit des Christen resultierendes) Verhalten bezeichnen wollten, das sich dem Aufbau der Gemeinde zur Verfügung stellt, nicht aber eine «Amts»stellung, die auf Vorrechte und Kompetenzen gebaut ist, aus der dann erst die Verpflichtung zum Dienst entspränge.

Die Gemeindeinstruktionen in den synoptischen Evangelien führen die grundlegende Struktur des neutestamentlichen Gemeindeamtes als Dienst auf Jesus selbst zurück; ein Satz wird sechsfach variiert: «Der Größte unter euch soll euer Diener sein» (Mt 23,11 u. ö.). Es lohnt sich die verschiedenen Ausprägungen dieses prophetischen Maßes, mit dem die Evangelisten in verschiedenen Zeiten und Räumen des Urchristentums die Gemeinden und ihr Amtsverständnis messen, an Beispielen kennen zu lernen. Jesu Bescheid an die Zehn, die sich am Wunsch der Zebedaiden stoßen, die zu Jesu Rechten und Linken privilegierte Macht ausüben möchten, haben wir schon zitiert (Mk 10,42–45), ebenso die praktischen Konsequenzen, die Matthäus im 23. Kapitel seines Evangeliums erörtert hat. Lukas hat Jesu prophetisches Maß für das neutestamentliche «Amt» dadurch besonders ak-

zentuiert, daß er seine Variation des Wortes vom Diener in den Abendmahlssaal verlegt; Lukas macht es hier zum Schlüsselwort für die Funktion der Apostel, die in der Gemeinde die sein sollen, die dienen: «Die Könige der Völker herrschen über sie, und ihre Machthaber lassen sich Wohltäter heißen. Nicht so bei euch! Sondern der Größte bei euch soll werden wie der Jüngste und der Gebieter wie der Diener! Wer ist denn größer, der zu Tisch Liegende oder der bei Tisch Dienende? Ist es nicht der zu Tisch Liegende? Ich aber bin unter euch als der, welcher dient» (Lk 22, 25–27). Das Johannesevangelium hat schließlich die Dienstgesinnung des christlichen Amtsträgers in das Symbol der Fußwaschung gefaßt, in jener Szene im 13. Kapitel, die in diesem Evangelium den Platz der Erzählungen von der Stiftung des Abendmahls einnimmt: «Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit, wie ich getan habe, auch ihr tut» (V. 14)!

Diese Überlieferungen zeigen: Die Sendung Jesu, sein Leben, sein Dienst zeichnet der Kirche ihre Aufgabe vor. In der Gemeinde Jesu gibt es danach nicht die Herrschaftsstruktur der Welt mit ihrem Gegenüber von Herrschern und Dienern, Fürsten und Sklaven, Ersten und Letzten. Unter dem Anspruch der Gottesherrschaft in der Sendung Jesu vollzieht sich die Umkehr der Maßstäbe bei denen, die umzukehren bereit sind und die Gemeinde Jesu bilden. Die Ordnungsform kirchlichen Lebens ist durch das neutestamentliche «Grundgesetz» *diakonisch* bestimmt; die gegenwärtig notwendige Konkretisierung könnte vielleicht mit «diakonisch-demokratisch» signalisiert werden.

V. Artikel: Vom geschichtlichen Maß des kirchlichen «Amtes»

Unter dem von Jesus gegebenen prophetischen Maß ihres «Amtes» als *diakonia* haben die neutestamentlichen Gemeinden ihre Verfassungen, ihr Leben und Wirken je nach Umwelt und geschichtlicher Stunde notwendig verschieden, im ganzen frei, je mehr oder weniger überzeugend geregelt. Sie haben dokumentiert, daß das diakonische Grundgesetz der Kirche in verschiedenen Dienstordnungsgestalten verwirklicht und konkretisiert werden kann und muß. Jesu prophetisches Maß erweist sich als ein geschichtliches und geschichtlich je übersetz- und konkretisierbares Maß. Wir stellen einige neutestamentliche Ordnungsmodelle kurz vor.

Die von Paulus in apostolischer Vollmacht gegründeten und dem Apostel als dem Diener des Evangeliums frei verantwortlichen Missionsgemeinden haben, so weit wir sehen können, die für das Gemeindeleben notwendigen Dienste, Ordnungs- und Leitungsfunktionen selbst eingerichtet. In Thessaloniki gibt es eine feste Gruppe von Amtsträgern: *die Vorsteher*, die sich im Dienst der Gemeinde mühen. Aufgrund ihres Wirkens sollen sie in Liebe hochgeachtet werden; d. h. ihr konkreter Dienst, nicht ein abstraktes Amt soll sie der Gemeinde wert machen, die als ganze ebenso Verantwortung trägt, wie die wenigen, die sie mit besonderen Aufgaben beauftragt hat (1 Thess 5, 12 ff). Die Gemeinde in Philippi hat ihre Vorsteher und Verkündiger, die sie durch Wahl oder auch einfach durch Bestätigung ihrer vorzüglichen Arbeit bestellt hat, mit profanen Titeln aus dem griechischen Vereinswesen bezeichnet: *Episkopen und Diakone;* damit war ein Schritt zur Institutionalisierung bestimmter Dienste getan. Daß man sich die Übernahme der verschiedenen notwendigen Dienste in den paulinischen Gemeinden weder als apostolische Ordination noch einseitig als Ausfluß enthusiastischer Spontaneität vorstellen darf, bezeugt etwa 1 Kor 16,15 f, wo es von den Erstbekehrten Achaias, Stephanas und seiner Familie, heißt, sie hätten sich selbst in den Dienst der Gemeinde gestellt; Paulus ist der Ansicht, daß solchem freiwilligen Dienst Autorität eignet, ja daß die Korinther sich allen unterordnen sollen, die für die Gemeinde arbeiten. Zugespitzt könnte man also formulieren: *Der Dienst, der zum Aufbau der Gemeinde verrichtet wird, ist je amtlicher Dienst.* Dienstverpflichtet ist jeder Christ je nach seiner Kraft und seiner spezifischen Begabung; es gibt noch nicht das «Amt», in das man eingesetzt wird und durch das man dann erst zum Dienst verpflichtet würde. Paulus kennt eine Vielfalt von Funktionen, Charismen, die einzelnen Gemeindemitgliedern zukommt (1 Kor 12,28; Röm 12,4 ff). Er ordnet sie alle dem Wohl, der Eintracht und dem Frieden der Gemeinde zu; sie haben ein doppeltes äußeres Maß: die Erbauung der Gemeinde und die Rücksicht auf Außenstehende (1 Kor 14); und ein inneres Maß: die Liebe (1 Kor 13), welche der vorzüglichere Weg für alle ist.

Die neutestamentlichen Leitungsdienste sind *kollegiale Ämter*, so bei den Zwölfen in der Urgemeinde, bei den Vorstehern in den paulinischen Missionsgemeinden, auch noch bei den Bischöfen und Ältesten in den Gemeinden der Pastoralbriefe um die Jahrhundertwende, die nun Träger eines

vorgegebenen, klar umrissenen Amtes sind, zu dem die Bewerber durch Handauflegung bestellt und in dem sie von der Gemeinde wirtschaftlich versorgt werden. Neben den Gemeinden der Pastoralbriefe, die ein «fortgeschrittenes Stadium der Institutionalisierung und Konsolidierung»[12] spiegeln, kennt die neutestamentliche Spätzeit andere Gemeinden, die ausgeprägt bruderschaftliche Dienstordnungen festhalten (Matthäus; Johannes). Noch am Ausgang der neutestamentlichen Zeit ist die Pluralität christlichen Gemeindelebens und der zugehörigen Gemeinde- und Amtsverfassungen groß. Das Neue Testament gibt uns keine Handhabe, eine einzige besondere Entwicklung zu kanonisieren; es macht uns vielmehr Mut, die den heutigen Gemeinden aufgegebenen Entscheidungen zu neuen Lebensformen frei und verantwortungsvoll, zeitgemäß und überzeugend zu treffen, – einzig gebunden durch Jesu prophetisches Maß, das freilich – wie schon die Pastoralbriefe mit ihren Tugendlisten für die Amtsträger zeigen – seine Nüchternheit in dem Maße offenbart, als kein anfänglicher Enthusiasmus sie mehr verdeckt.

VI. Artikel: Von der Autorität in der Kirche

Dem Dienst in der Kirche eignet Autorität; sie wurde bereits als brüderlich-fürsorgende Autorität bestimmt. Dienst und Vollmacht, Dienst und Autorität schließen sich keineswegs aus. Jesus und Paulus geben Beispiele eindrucksvoller Koinzidenz von Dienst und Autorität, leuchtende Beispiele dienender Ausübung großer Autorität, der Autorität der Freiheit! «Autorität hat oder gewinnt Jesus durch das, was er sagt und tut, und zwar deshalb, weil man dies als hilfreich, als befreiend, als gut und segensvoll empfindet. Oder anders gesagt, die Autorität Jesu ist zu bestimmen als *Heilsvollmacht*».[13] Jesus hat sich auf seine Vollmacht nicht berufen, sie nicht legitimiert, nicht in autoritärer Weise darauf gepocht; er hat den Dialog mit der Freiheit der Menschen gesucht, Freiheit provoziert. Er hat durch überzeugende Klarheit und Einsichtigkeit, durch vernünftige Argumentation gewirkt, durch nicht-kasuistische Offenheit und Direktheit. Autorität hat Jesus, weil er aus der Autorität der Freiheit, der Liebe, handelt, und die Menschen zu schöpferischem Wirken, zur Liebe und Freiheit ermächtigt.

Paulus, der wahrlich kein unterentwickeltes apostolisches Selbstbewußtsein besaß, der als Gemeindegründer seinen Gemeinden gegenüber Weisungsbefugnis in Anspruch nahm, ihm wollte es «wirklich scheinen, Gott habe uns Apostel auf den letzten Platz verwiesen, wie zum Tode Verurteilte» (1 Kor 4,9). Die Autorität des apostolischen Dienstes versteht Paulus nicht als zwingende; sie schafft sich in der Bitte ebenso wie in der Weisung, in der Mahnung wie im Flehruf Gehör und Beachtung, weil sie von einem aus Gnade frei Gerufenen unter Aufbietung aller rationalen Kraft gegenüber aus Gnade frei Gerufenen geübt wird. Die Autorität des Apostels hat «etwas Gewinnendes und Verbindliches, denn er mahnt als Bruder, da er wie die Gemeinde unter dem gleichen Anspruch steht»,[14] unter dem Evangelium und seiner Autorität. Der Apostel übt seine besondere Vollmacht, um die Gemeinden zu freier Selbständigkeit zu führen, nicht um sie in Abhängigkeit zu gängeln: «Denn alles ist euer, sei es Paulus oder Apollos oder Kephas... Alles ist euer. Ihr aber seid Christi, Christus aber Gottes» (1 Kor 3,22 f).

Schluß

Die politisch-soziologische These von der Demokratie als Lebensform der Gesellschaft benutzt Worte wie Brüderlichkeit, Partnerschaft, Solidarität, Dienst, Verzicht, Vertrauen, Freiheit, Dialog, Toleranz, Gemeinwohl, Kompromißbereitschaft, Offenheit u.a.m.; die kirchlich-demokratische Lebensform könnte und müßte in Anknüpfung und Widerspruch das neutestamentliche Grundgesetz kirchlichen Lebens in eine heutige Lebensgestalt vermitteln, die das «*Plus*» der in Jesus Christus gottgeschenkten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Kirche nicht nur als «Zeichen des Widerspruchs», sondern auch als der «Stadt auf dem Berge» (Mt 5,14), des diese Welt erleuchtenden «Licht auf dem Leuchter» (V. 15 f) weithin *(attraktiv)* sichtbar zu machen wüßte.

[1] C. Bauer, Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile (Frankfurt 1964) 27.

[2] Vgl. J. Blank, Das Evangelium als Garantie der Freiheit (Würzburg 1970).

[3] H. Hoefnagels, Kirche in veränderter Welt (Essen 1964) 104.

[4] L. Roos, Demokratie als Lebensform = Abhandlungen zur Sozialethik 1 (München 1969).

[5] L. Roos aaO. 346.

[6] J. Blank aaO. 35.

[7] Vgl. J. Cambier, La liberté chrétienne selon Saint Paul = Studia Evangelica II (Berlin 1964) 315–353; K. Niederwimmer, Der Begriff der Freiheit im NT (Berlin 1966); E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit (Tübingen [3]1968).

[8] Vgl. J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960).

[9] W. Trilling, Amt und Amtsverständnis bei Matthäus: Mélanges Bibliques en hommage au B. Rigaux (Gembloux 1970) 39.

[10] Vgl. R. Pesch, Vater Bischof: Die Bibel kritisch lesen = theologia publica 14 (Olten 1970) 23–29.

[11] E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT (Zürich [2]1962) 157.
[12] N. Brox, Die Pastoralbriefe = Regensburger Neues Testament 7,2 (Regensburg 1969) 42.
[13] J. Blank aaO. 67f.
[14] A. Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus = Ntl. Abh. NF 4 (Münster 1968) 46.

RUDOLF PESCH
geboren am 2. September 1936 in Bonn. Er studierte an den Universitäten Bonn und Freiburg i. Br., ist Doktor der Philosophie (1964), Doktor der Theologie (1967), habilitierte sich 1969 für Neues Testament und ist seit 1970 Professor an der Universität Frankfurt. Er veröffentlichte u. a.: Der Anfang der Apostelgeschichte: EKK 3 (Zürich/Neukirchen 1971).

Karl Lehmann

Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche

Zumeist wird das Demokratisierungspostulat theologisch durch die Berufung auf grundlegende dogmatische und rechtliche Strukturen der Kirche zurückgewiesen. Im Gegensatz dazu wird in diesem systematischen Beitrag *positiv* nach den Möglichkeiten und Grenzen dieser Forderung gefragt. Da andere Beiträge dieses Heftes konkrete Einzelfragen behandeln, ist hier die Einschränkung auf die prinzipielle Fragestellung erlaubt.

I. VERANTWORTUNG BEIM THEOLOGISCHEN SPRACHGEBRAUCH VON «DEMOKRATISIERUNG»

Der im Demokratisierungspostulat implizierte *politische* Demokratiebegriff wird bei der theologischen Anwendung nicht selten in der ihm eigenen Problematik übersprungen oder in einer bestimmten Prägung einfach vorausgesetzt. Für eine politologische Diskussion dieser Frage sei auf den Aufsatz von H. Schneider in diesem Heft hingewiesen.[1] Einige Hinweise sind jedoch einleitend auch hier unerläßlich.

1. Formales Demokratieverständnis

Zweifellos reicht ein *formales* Demokratieverständnis allein nicht aus, das von sich her *nur* die staatlichen Gliederungs- und Organisationsprinzipien oder den geschriebenen Verfassungstext einschließt. Dennoch übersieht eine voreilige Kritik, daß die Betonung der formalen Elemente tatsächlich einen unverzichtbaren Akzent setzt: Um keiner partikularer materieller Werte willen darf das «ethische Fundament» der Demokratie (z. B. Freiheit, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit, Mehrheitsprinzip) preisgegeben werden. In diesem formalen Ethos liegt im Zeitalter eines unwiderruflichen weltanschaulichen Pluralismus ein unübersehbarer Schutz vor offenen oder versteckten totalitären Ansprüchen.[2] Aber eine prinzipiell wertneutrale, radikal inhaltslose Demokratiebestimmung kommt im besten Fall zu einer politischen Lebensform untereinander völlig uneiniger Menschen, die höchstens durch das Vitalinteresse und den Trieb zur Selbsterhaltung geeinigt werden.[3] Anders gewendet: Demokratie setzt in jedem Fall einen gewissen «Mindestinhalt» dieses formalen Ethos voraus, um dessentwillen eine gemeinsame politische Lebensordnung angenommen wird und auf das man sich in einem grundsätzlichen Consensus einigt. Demokratie ist also nicht nur eine Organisation bzw. Technik politischer Willensbildung (z. B. Wahlen durch das Volk), sondern in den Prinzipien, z. B. der demokratischen Freiheit und der politischen Gleichheit, liegt ein eigenes Wertfundament, das diese Gemeinschaft z. B. gegen Aggressoren zu verteidigen aufruft. Betrachtet man die einzelnen *geschichtlichen* Realisierungen von Demokratie, dann zeigt sich, daß der Spielraum zur Entfaltung z. B. von Freiheit und Gleichheit (die ja selbst in Spannung zueinander stehen!) in den verschiedenen Zeiten relativ variabel gestaltet war. Hier verläuft freilich eine hauchdünne Grenzscheide zwischen einer positiven, immer größer werdenden Partizipation des Einzelnen an den Grundwerten der Demokratie und der problematischen Einführung partikulärer Wertvorstellungen in einen solchen Demokratiebegriff. Diese Frage kann hier nur gestellt, aber nicht geklärt werden.[4] Die optimale Freiheit und bestmögliche Gleichheit, deren gegenseitige Vermittlung ja die «crux» aller Demokratie bildet, läßt sich nicht völlig von der Frage nach den faktisch realisierbaren oder verhinderten Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums, also z. B. auch nicht von den effektiven ökonomischen und bildungsmäßigen Chancen

aller trennen. Demokratische Politik käme jedenfalls in Gefahr, nur noch die technische Verwaltung eines bestehenden gesellschaftlichen Zustandes zu sein, ohne die Möglichkeit, die Beziehungen der Menschen untereinander zum Guten zu verändern. Rechtsstaatliche Demokratie *ohne* jeden «Demokratisierungsprozeß» ist also in der konkreten politischen Welt eine fast unlösbare Aporie.

2. Zur Problematik des materialen Demokratiebegriffs

Aber gerade hier ist das Einfallstor, wo sich ein bestimmtes materiales Demokratieverständnis, nicht selten unreflektiert, durchsetzt: Demokratie erscheint dann als der dynamisch-prozeßhafte Vollzug einer *vollständigen* politischen, ökonomischen und sozialen Chancengleichheit. Demokratie wird dann zur Umkonstituierung *aller* menschlichen Lebensbereiche auf dieses Ziel hin. Gewisse Aspekte dieses Demokratiebegriffs gehören prinzipiell zur neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte.[5] Er enthält aber, wenigstens in *einer* Hinsicht, eine ganz fundamentale Vorentscheidung: Es wird nämlich *vorausgesetzt*, daß der so begriffene Prozeß der Umkonstituierung der Gesellschaft der formale und materiale Wesensgehalt von Demokratie sei. Selbst wenn man mit einer Entscheidung über das «Daß» einer solchen Annahme übereinstimmte, so wäre nochmals indirekt vorweggenommen, *wie* diese umfassende Veränderung geschehen soll. Mit welchem Recht wird der Inhalt dieses Demokratiebegriffs *apriori* auf die Gesamtgesellschaft ausgeweitet? Kann man *alle* Sozialgebilde einer Gesellschaft unter ein einziges Strukturprinzip setzen (z. B. auch Wirtschaft, Verbände, Schulen, Militär, Verwaltung, Kirchen, Familie)? Diese Fragen sollen hier nicht weiter verfolgt werden.[6] Noch wichtiger ist folgendes: Mit einer solchermaßen vorentschiedenen Demokratie-*Konzeption* ist der mühsame, erst noch zu leistende konkrete Willensbildungsprozeß einer Gesellschaft bereits antizipiert, der Consensus darüber vorausgesetzt, obgleich dieser erst noch in einer demokratischen Mehrheitsfindung rational gesucht werden muß. Die «volonté générale» ist *zuvor* schon *inhaltlich* bestimmt. Die Gefahren eines solchen Demokratieverständnisses liegen auf der Hand: Wenn sämtliche Grundfunktionen und alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens *gleichmäßig* (homogen) geregelt werden, dann lassen sich «totalitäre»[7] Tendenzen gar nicht verhindern; zugleich droht eine radikale Politisierung[8] aller Lebensbereiche und des Bewußtseins überhaupt; Staat und Gesellschaft bewegen sich, mindestens tendenziell, auf eine Identifikation beider zu.

Damit ist klar, daß ein *unbesehen übernommenes* materiales Demokratieverständnis nicht unerhebliche Gefahren in sich trägt. Zugleich wird in diesem Zusammenhang auch die *Formalität* rechtsstaatlicher Demokratie in ihrer unentbehrlichen Notwendigkeit sichtbar. Der Theologe, der von «Demokratisierung (in) der Kirche» spricht, muß wissen, *welchen* Demokratiebegriff er implizit verwendet. Diese Vergewisserung dient nicht bloß der begrifflichen Klarheit, sondern gehört zur unerläßlichen Verantwortung des Theologen, die dieser übernimmt, wenn er «profane», in diesem Fall politische Bereiche – wenigstens indirekt – betritt und darüber implizit oder explizit (evtl. politisch wirksame) Vorentscheidungen trifft: Nur allzu leicht kann er «naiv» Tendenzen fördern, die der wirklichen Demokratie zuwiderlaufen; nicht selten werden in theologischer Leichtfüßigkeit hochdifferenzierte und sehr verletzliche Gebilde menschlichen Zusammenlebens in ihrer mühsam gefundenen und nur schwierig im Gleichgewicht behaltenen Eigenstruktur ausgehöhlt und in ihrer Existenz gefährdet. Die weltliche Verantwortung des Theologen verbietet in solchen Zusammenhängen ein verkürztes oder gar mangelndes Problembewußtsein.[9]

3. Anthropologisch-ethische Substrukturen konkreter Demokratie

Freilich ist auch evident geworden, daß die einfache Unterscheidung von «formal» und «material» versagt, so unentbehrlich sie auch für jede Grundrißskizze bleibt. Demokratie als *konkrete* politische Ordnung ist sicher auf mehr angewiesen als nur auf formale Prinzipien. Aber sie ist als politisches Organisationsmodell auch noch nicht für *alle* Sektoren des menschlichen Daseins die einzige Existenzform oder das Gute schlechthin.[10] Dies schließt durchaus die Überzeugung ein, daß Demokratie die heute allein zumutbare staatlich-gesellschaftliche Ordnungsstruktur ist.

Das rationale Finden eines gemeinsamen Grundinteresses muß tatsächlich in der täglichen Bewältigung des menschlichen Zusammenlebens gefunden werden. Ohne eine dafür notwendige Eingewöhnung und Verankerung partnerschaftlicher Rücksichtnahme, ohne so gewonnenes Verantwortungsbewußtsein und ohne den Vorrang rationaler Argumentation kann auf die Dauer auch Demokratie als Form staatlicher Existenz nicht leben. Die frei gewählte Selbstordnung, die sich

selbst abverlangte Zucht und die verantwortliche Selbstbestimmung der gesellschaftlichen Verbände, Gruppen und Institutionen tragen in diesem Sinn die «Demokratie». Der reale Vollzug von Demokratie als Verfassungs*wirklichkeit* setzt also wohl so etwas wie bestimmte anthropologische und sozialethische Bedingungen der Funktionstüchtigkeit voraus. Man kann durch diesen Begriff von Demokratie als «Lebensform»[11] und «Stil» die Differenz von formalem und materialem Demokratieverständnis positiv vermitteln, ohne allerdings durch diese Betrachtung schon eine gleichschaltende Umgestaltung aller Lebensbereiche zu verlangen, die faktisch einer radikalen Politisierung gleichzukommen droht. In diesem Sinne ist Demokratie als politische Wirklichkeit auf anthropologisch-ethische Voraussetzungen (z. B. Achtung der Menschenwürde, Solidarität, Partnerschaft, Freiheit usw.) angewiesen. Da der genaue Inhalt der vereinbarten und gemeinsam festgehaltenen Grundwertüberzeugungen *in gewissen Grenzen* variabel erscheint (vgl. III, 1), gibt es politisch im Grunde nur ein jeweils geschichtlich verbindliches und realisiertes Demokratieverständnis, aber – von einzelnen Elementen abgesehen – wohl kaum einen übergeschichtlichen und allgemeinen Demokratiebegriff. Als globales Generalrezept nützt dieser jedenfalls sehr wenig.

II. DEMOKRATIEANALOGE GRUNDELEMENTE IN DER CHRISTLICHEN «LEBENSFORM»

Bei einer Anwendung des Demokratiebegriffs auf die kirchliche Wirklichkeit muß man diese Grundprobleme beachten. Ein formalistisches Demokratieprinzip würde nur einzelne politische Techniken und Verfahrensweisen einführen, gegen die freilich unter gewissen Voraussetzungen nichts einzuwenden ist. Die Übernahme eines (im oben erörterten Sinne prinzipiell) material verstandenen Demokratiebegriffs würde – bei radikaler Durchführung – die Kirche mehr oder minder allen anderen gesellschaftlichen Lebensbereichen unterschiedslos zuordnen und durch Veränderung ihrer eigenen Bedingungen dem allgemeinen Umkonstituierungsprozeß «gleichschalten». Soweit die Kirche im Kontext der modernen demokratischen Welt lebt, ist freilich eine größtmögliche «Demokratisierung» ihrer Struktur notwendig, ohne daß sie allerdings theologisch[12] einen fundamentalen Strukturwandel oder einen radikalen Identitätsverlust erleiden darf. Darin liegt das «Problem» der Demokratisierung «der» Kirche bzw. *in der* Kirche.

1. *«Communio» und Bruderschaft als Substrukturen*

Auch hier sollte man von der Demokratie als «Lebensform» im obigen Sinne ausgehen und von dieser Fragestellung aus nach Analogien vor allem der anthropologisch-ethischen Voraussetzungen suchen. Ja diese Entsprechung bietet sich methodisch aus geschichtlichen und systematischen Gründen an. Die Ausbildung einiger demokratischer Elemente ist durch christliches Ideengut angestoßen worden, wie immer die geschichtlichen Christentümer sich zu diesen ihren «entlaufenen Kindern» fehlverhalten haben. Sachlich ergibt sich schon dadurch eine innere Nähe, weil die christlichen Kirchen eine Vereinigung von Mitgliedern aus freiem Entschluß darstellen. Schon durch diese radikal freie und personale Glaubenstat, durch welche die Mitgliedschaft primär konstituiert wird – wir sehen einmal von der Frage der Kindertaufe ab –, gibt es im Grundwesen der Kirche tragende Elemente, die mit dem Ethos der Demokratie als Lebensform Berührungen aufweisen. Die Freiheit der Kinder Gottes, das gemeinsame Priestertum, die Geistverleihung an alle (Charismen), der Glaubenssinn der Gläubigen, die fundamentale Gleichheit der Christen, die gleiche Würde des christlichen Namens und andere Momente begründen diese Grundstruktur (Einzelheiten vgl. in R. Peschs Aufsatz für dieses Heft). Verstärkt wird dies durch die fundamentale Wirklichkeit, daß alle aus dem Lebensprinzip der Bruderschaft und Bruderliebe füreinander und miteinander da sind. Die spezifischen Begriffe der Gemeinschaft (Koinonia, communio), der Kollegialität und der Solidarität sind nur Ausgestaltungen dieser fundamentalen Prägung der Kirche.

2. *Christliches Ethos und demokratische Strukturen*

Damit ist in der Hl. Schrift sicher zunächst eine grundlegende spirituelle Forderung ausgesprochen: intensive Sorge füreinander, radikaler Einsatz für den Nächsten, Hingabe der eigenen Existenz für den Bruder, Verständnis für den Andersgearteten, gegenseitige Vergebung, «Stellvertretung» (Pro-Existenz) usw. Diese darf beileibe nicht «spiritualistisch» verkürzt werden. Aber es ist auch unverkennbar, daß diese fundamentale Wirklichkeit und Anforderung an die christliche Existenz in der Schrift und in der frühen Kirche in sich noch nicht eine unmittelbar *rechtlich-institutionelle* Grundverfassung darstellen. Es ist die existentielle Lebensform und der wirksame Untergrund, die alles konkrete Miteinander in der Ge-

meinde bestimmen. Der Reichtum einer solchen unscheinbaren Substruktur der konkret gelebten christlichen Existenz bedeutet ein fundamentales Ethos «vor» allen rechtlich und institutionell «gesicherten» Verfahrensweisen. Nirgends als in einer durch Gottes souveräne Gnade zur «Gemeinschaft der Heiligen» versammelten Kirche werden Freiheit, Partnerschaft, Bruderschaft und gegenseitiger Dienst als Voraussetzungen eines solchen Zusammenseins offenkundiger. Das gemeinsame Sein-in-Christus («Christus totus») ist die Lebensbasis dieser «demokratischen» Existenz.

Wenn damit auch noch kein institutionalisiertes Modell kirchlicher Gemeinschaft gegeben ist, so muß man sich doch prinzipiell hüten, diese Strukturen nur in eine weltlose «Gesinnung» zu verlagern. Man braucht dies noch nicht einmal in einer falschen, spiritualistischen Innerlichkeit zu tun. Es gibt ja auch einen geistig-seelsorgerlichen Stil von «Brüderlichkeit», der diese fundamentale Bruderschaft zutiefst verletzt, wo nämlich nur von außen oder von oben «betreut», «versorgt» und «pastoriert» wird. Hier ist der kritische Punkt: «Brüderlichkeit», die *nur* moralische Devise und Appell meist nur für den anderen bleibt, aber nicht zu neuen Formen findet, bleibt zutiefst zweideutig. Christliche Gemeinde als Bruderschaft kann nur gelingen, wenn dieses Ziel auch in den Ordnungen und Sozialbezügen verwirklicht wird, in denen wir leben. Die geistlichen Dimensionen christlicher Brüderlichkeit dürfen vor diesen nüchterneren Vollzugsweisen nicht haltmachen. Wenn jene nicht die spirituelle Potenz und real überzeugende Durchschlagskraft haben, auch noch in diesen gegenwärtigen Formen menschliches Zusammensein tiefgreifend zu prägen, dann wäre es um ihre Wirksamkeit schlecht bestellt. Es darf also nicht ausgeschlossen werden, daß diese Grundelemente einer christlichen Gemeinschaft sich auch in den stärker rational-öffentlichen Vollzugsformen der heutigen Welt artikulieren. Der Interaktionszusammenhang von «inneren» und «äußeren» Momenten kann ein realer Prüfstein für die konkrete Wahrheit der großen Worte und der immer beschworenen «Haltungen» werden. Es gäbe z. B. keine Ordensgründungen, wenn sich der charismatische Aufbruch bei aller Sprengkraft und Brisanz nicht in verfaßte Strukturen übersetzen könnte: Wenn die institutionellen Elemente dafür nicht vorgefunden werden können, dann müssen sie schöpferisch erfunden werden. Warum soll dies in Grenzen nicht für andere Gebilde in der Kirche möglich sein?

3. Chancen und Grenzen einer Institutionalisierung der Demokratie als «Lebensform»

Dennoch braucht eine solche Formgebung noch nicht unmittelbar und mit Notwendigkeit eine rechtlich-«politische» Verfahrensweise zu bedeuten. Es wäre das schlechte Schema eines formalistischen Demokratieverständnisses, legte man den Akzent allein auf die Elemente z. B. der Kompetenzverteilung, der Gewaltenteilung, der Mehrheitsentscheidung usw. «Bruderschaft» z. B. ist ein umfassenderes Lebens-*Prinzip*. Man kann z. B. auf dem Weg der *Beratung* – wenn man um die Effizienz eines wirklich guten Rates weiß – eine größere Mitsprachemöglichkeit und Mitbestimmungsmacht erhalten als durch die Einräumung bestimmter «Rechte». Das persönliche Beispiel eines guten Amtsträgers in Wort und Verhalten kann z. B. zu einer «Demokratisierung» des Gesamtstils sozialer, staatlicher oder auch kirchlicher Verhaltensweisen führen, die nicht oder kaum durch gesetzliche Maßnahmen erreicht wird. Es bedarf also nicht immer der institutionellen Perfektionierung. Wer sich aber gegen die Umformung mancher bisheriger Weisungsbefugnisse in die Formen von Beratung und Beschluß wendet und nur den «Geist» z. B. der Brüderlichkeit beschwört, macht sich heute fast notwendig unglaubwürdig. Viele Formen herrschaftlichen Verhaltens können und sollen abgebaut werden. Zwischen «Vorgesetzten» und «Untergebenen» wurden in allen Hierarchien Umgangsformen traditionalisiert, die heute überlebt und daher im Schwinden begriffen sind. Jeder Amtsträger muß heute sehen, welche Vollzugsweisen seines Tuns in kollegialem Einvernehmen und in partnerschaftlicher Mitbeteiligung durchgeführt werden können. Gerade da, wo Herrschaftsallüren gewohnheitsmäßig üblich geworden sind und monokratische Verhaltensstile ausgeprägt sind, kann die wirklich reformwillige Autorität sich selbst durch institutionelle «Sicherungen» und vereinbarte Verfahrensweisen zu konkreter Partnerschaft bzw. zum gegenseitigen Hören verpflichten. Eine höchste Dienstbereitschaft für andere sollte auch keine Angst haben, in einem klaren Ja sich an verantwortliche Mitbestimmungsweisen anderer zu binden; ein begründetes Veto in prinzipiellen Entscheidungen ist damit noch nicht ausgeschlossen.

Die Weigerung vieler Hierarchen (nicht nur in der Kirche), solchem Vorgehen zuzustimmen und immer wieder nur an die Gesinnung zu appellieren, reizt alle Forderer der «Demokratisierung» dazu,

eine solche Aufforderung nur als Beschwörung des Untertanen-«Geistes» zu verstehen und sich dafür umso entschiedener – auch mit den politischen Mitteln des Drucks und mit einer Aufkündigung des Gehorsams – an die Forderungen struktureller und technischer Änderungen zu klammern, was vom «Gegner» wiederum nur als «äußere» organisatorische Oberfläche mißverstanden wird. In der Tat wird das Demokratisierungspostulat sehr oft von den Befürwortern und von den ablehnenden Gruppen ohne die Verwurzelung im Kontext der Grundforderungen an Demokratie als «Lebensform» gesehen und so nicht selten zwischen den Fronten zu einem unfruchtbaren Streitobjekt. Nur wenn die Substrukturen und tragenden Kräfte von «Demokratie» mitgesehen werden, ist eine sinnvolle Demokratie-Rezeption möglich. Dies gilt auch für den kirchlich-theologischen Bereich.

III. ZUR EXISTENZ UNABÄNDERLICHER VERFASSUNGSELEMENTE

Eine Annäherung an das Zentralproblem im Verhältnis von Demokratieverständnis und kirchlichen Strukturen kann auf verschiedene Weise erfolgen, indem man z. B. verschiedene Analogien zwischen ihnen untersucht (vgl. z. B. synodale Elemente, charismatisches Prinzip, Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes usw.).[13] Elemente aus der profanen demokratischen Verfassungswirklichkeit, die eine entsprechende Verwendung in der Kirche von heute finden können,[14] wären dann z. B. eine Stärkung rechtsstaatlicher Prinzipien (vor allem eine größere Kalkulierbarkeit des Rechts, ein Ausbau des Individual-Rechtsschutzes),[15] einzelne Gesichtspunkte der Gewaltenteilung (vgl. dazu den Beitrag von P. Huizing in diesem Heft), Ausbau der Verwaltungsgerichtsbarkeit, Mitwirkung bei der Bestellung der Amtsträger (vgl. dazu den Beitrag von R. Kottje in diesem Heft), größtmögliche Öffentlichkeit der wichtigsten Gremien (vgl. dazu den Beitrag von J. Rémy) usw. Doch bleibt bei dieser unerläßlichen Konkretisierung (vgl. unten, VI.) das grundsätzliche Verhältnis unbestimmt und vieldeutig. Wenn dieses angegangen wird, umschreibt man es nicht selten mit der «Volkssouveränität», welche in der Kirche letztlich völlig unannehmbar sei, da es sich dort nur um die Herrschaft Jesu Christi handeln könne. Diese an sich richtige Unterscheidung[16] verhilft aber zu keiner Klarheit, da auch im neuzeitlichen Demokratieverständnis, sogar nach Rousseau, das Element *unmittelbarer* Volkssouveränität ohnehin nur begrenzt verwirklicht ist (vgl. dazu auch den Beitrag von H. Schneider).[17]

1. Ein Blick auf die «Grundsubstanz» demokratischer Staatsform

Jeder Begriff einer demokratischen Grundordnung setzt, wie früher erörtert wurde (vgl. I, 1), einen Mindestgehalt von Übereinkunft in den grundlegenden Zielen einer Gesellschaft voraus. Dieser kann nicht einfach von irgendeiner Autorität festgelegt werden, sondern er unterliegt – wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen, von denen noch die Rede sein wird – dem Selbstbestimmungsrecht eines Volkes. Der politische Willensbildungsprozeß verfügt in gewisser Weise über die Grundgestalt der jeweiligen Verfassung. Hier verläuft zweifellos eine wichtige Grenzlinie zwischen Demokratieverständnis und Kirchenbegriff. Denn obgleich es auch in der Kirche einen gewissen Wandel des Glaubens, der Dogmen und des Rechts gibt,[18] so existiert doch unter dieser Hinsicht in der Kirche aus ihrem Wesen (als einer Stiftung Jesu Christi zum Heil der Menschen, das diese sich zutiefst nicht selbst geben können) kein totales Selbstbestimmungsrecht im Blick auf die Grundlagen dieser Gesellschaft.

Nun darf auch dieser Unterschied nicht überzogen werden: Auch das neuzeitliche Demokratieverständnis kennt Grenzen in der Veränderbarkeit der Grundstruktur («unabänderliches Verfassungsrecht»).[19] Bestimmte Voraussetzungen, welche die «Grundsubstanz» der Verfassung und damit auch die Identität einer Gemeinschaft ausmachen, sind dem politischen Alltagsprozeß entzogen; über sie kann eigentlich nicht abgestimmt werden. Ohne sie (z. B. die Gültigkeit der Menschenrechte, Verantwortlichkeit der Regierung, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, Unabhängigkeit der Gerichte, Gewährleistung von Freiheit und einer Chancengleichheit der Parteien, wenigstens für ihren Anfang) kann Willkürherrschaft nicht ausgeschlossen werden; nur so kann eine allen zumutbare Politik auch dann betrieben werden, wenn bei den Wahlen unterlegene Minderheiten dennoch frei in einem solchen Staatsverband leben.

2. Grenzen der Analogie

Freilich – und dies macht tatsächlich eben doch einen fundamentalen Unterschied aus – ist in der Kirche die Verfügungsmöglichkeit über die

«Grundsubstanz» der Verfassungswirklichkeit geringer. Gerade im Vollbegriff der Selbstbestimmung, welche mehr ist als eine Beratungsmöglichkeit oder ein *Mit*bestimmungsrecht der Regierten, gibt es seit dem 17. Jahrhundert das prinzipielle Postulat einer *gänzlichen* Abhängigkeit der Herrschenden vom Vertrauen derer, die als das «Volk» letztes Entscheidungssubjekt bleiben. In der Kirche aber sind *grundlegende* Elemente – nämlich die Offenbarung Jesu Christi in den Dimensionen der Glaubenswahrheit, daraus resultierender ethischer Prinzipien und der institutionellen Grundform von Kirche – weithin der Verfügungsmöglichkeit entzogen. Dies schließt nicht aus, daß das richtige Verständnis des Evangeliums als Gabe und Aufgabe der Kirche zur mündigen Verantwortung in der Welt von Gott in die Hände gegeben worden ist, was dann seinerseits einen gewissen freien Spielraum geschichtlicher Auslegung und Verwirklichung dieser Grundwahrheit zuläßt. Aber auch hier bleibt die Tatsache bestehen, daß alle solche geschichtliche Realisierung bei aller Aktivität zuerst auf das rechte Hören des «Wortes Gottes» radikal angewiesen bleibt. Hier gibt es von der «Sache» der Offenbarung her einen Gehorsam, der zwar keine Rationalität zu scheuen braucht, aber auch keine eigentliche Verfügungsgewalt über das ihm Anvertraute kennt. Der christliche Glaube verlangt zwar einen freien und in jeder Hinsicht ungezwungenen Partner, aber er kann in seinem Wesen eine anerkannte Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht eliminieren. Wenn Gott in Jesus Christus der «Kyrios» der Welt ist, dann kann *diese* «Herrschaft» niemals schlechthin demokratisch abgebaut werden.

3. Der große Spielraum faktischer Veränderbarkeit

Man müßte das «Wesen des Christentums» in allen fundamentalen Bereichen umschreiben, wenn man diese unverfügbare «Grundsubstanz» des kirchlichen Lebens genauer herausarbeiten wollte. Dabei wird man heute in den dogmatischen Glaubensaussagen und in den institutionellen Verfassungselementen der geschichtlich gewordenen Kirche vorsichtiger zu Werke gehen, wenn man nach dem wirklich «Unabänderlichen» fragt. Zuvieles, das ganz bestimmten situations- und zeitbedingten Anschauungen und Ausprägungen entstammt, ist in Theologie und Kanonistik als «unwandelbar» bzw. «ewig» ausgegeben worden. Eine genaue Abgrenzung kann ohnehin nicht global für alle Bereiche erfolgen, sondern sie kann immer nur am konkreten Objekt ihre Differenzierung erfahren. Diese Aufgabe gehört nicht zum engeren Umkreis dieses Artikels. Es genügt, wenn grundsätzlich einsichtig geworden ist, *daß* es in der Kirche Strukturen des Glaubens und des Rechtes gibt, deren geschichtliche Gestaltung zwar dem Menschen übertragen ist, die in der Sache aber auf die Unverfügbarkeit des von Christus hinterlassenen Auftrags und Testaments zurückgehen.

IV. DAS KIRCHLICHE AMT UND DER DEMOKRATIEBEGRIFF

Zur Konkretisierung soll dieser Grundgedanke kurz an jener Struktur exemplifiziert werden, die angesichts des Demokratisierungspostulats am meisten Hindernisse zu bieten scheint, nämlich dem kirchlichen Amt. Radikale Demokratisierungsversuche des kirchlichen Amtes, z. B. durch die Auslegung des gemeinsamen Priestertums als eines geistlichen demokratischen Prinzips, sind auch dann nicht neu, wenn sie immer wieder als Neuheit aufgegriffen werden.[20]

1. Problem und Struktur des Amtsbegriffs in Anwendung auf den kirchlichen Dienst

Immerhin ist es bezeichnend, daß das Neue Testament keinen übergeordneten Amtsbegriff kennt, sondern alle (unbestreitbar gegebene) Vollmacht mit einer gewissen Regelmäßigkeit höchstens als «Dienst» (diakonia) bezeichnet. Weil es zunächst und zumeist um spezielle Aufgaben und Gaben geht, die streng am Dienen orientiert sind, und weil alle Beauftragten als «Sklaven (Knechte) Jesu Christi» bezeichnet werden, mag man sogar zögern, überhaupt den Amtsbegriff zu verwenden. Auch wenn er im NT nicht im Allgemeinsinne gebraucht wird, kann er freilich dennoch als nachträglicher Reflexionsbegriff einige unverzichtbare Elemente, besonders des nachösterlichen Auftrages Jesu Christi an seine Kirche, zusammenfassen und umschreiben (wie z. B. auch der Begriff «Sakrament»).

Aber solche unentbehrlichen Reflexionsbegriffe müssen auch immer wieder in ihrem konkreten Sprachgebrauch auf die Macht und das Überhandnehmen gewisser Tendenzen überprüft werden, die sie von ihrem *profanen* Eigenleben her mitbringen (z. B. Herrschaft, Selbstbehauptung, Macht, Gewalt), die aber nach dem NT nicht in dieser Form bei der Ausübung des Christusdienstes erlaubt sind. Hier liegt eine unübersehbare Weg-

scheide: «Dienst» im Sinne des NT darf deswegen nicht nur zu einem *rein* funktionalen Betrachten der von Christus stammenden Sendung und des durch ihn erfolgenden Auftrags verleiten; richtig an der funktionalen Fragestellung ist der Blick auf die ganz konkrete Ausrichtung auf einen bestimmten Dienst für die Gemeinde im Namen Jesu Christi, ohne daß aus diesem Auftrag ein Pochen auf formale Autorität folgen dürfte. Dennoch wird diese Sendung nicht nur fallweise, d. h. je nach einzelnen Bedürfnissen, und darum bloß punktuell erteilt. Insofern dieser Dienst – bei aller existentiellen Beanspruchung durch das Aufgetragene – in gewisser Weise vom Einzelnen auch wiederum ablösbar ist und darum unbeschadet der Wichtigkeit personaler Elemente eine gewisse institutionelle Verfaßtheit gewinnt (die «Stelle» muß der Sache halber z. B. wiederbesetzt werden), kann man aber durchaus und mit einem geschichtlichen Recht eigener Art[21] von einem «Amt» sprechen.

2. Unverfügbarkeit über das «Grundwesen» des Amtes

Dieses hat seine unterscheidende Eigenart darin, daß es in sich selbst keine *eigenständige* Befugnis kennt. Vollmacht in der Kirche ist keine andere als die Vollmacht Jesu selbst. Vom NT her kann nur sinnvoll über dieses «Amt» gesprochen werden, wenn ihm Dienst und Macht Jesu Christi vorgeordnet bleiben. Es ist die Legitimation des Gekreuzigten, die der Bereitschaft zum vorbehaltlosen Dienst und zur «Niedrigkeit» dieses «amtlichen» Tuns entspricht. Aus sich allein ist dieses «Amt» nichts. Nur im radikalen Verlassen aller Machtpositionen und im Freiwerden für den, der dieses «Amt» gewährt, liegt seine Berechtigung und seine «Besonderheit». Nur weil Er im Dienst seiner Diener weiterlebt, gibt es eine «Autorität» dieses Amtes. Darum sagt auch die theologische Überlieferung, daß Jesus Christus selbst es ist, der tauft, predigt und Abendmahl hält (vgl. Liturgiekonstitution Nr. 7). Weil Jesus Christus nach seinem Tod und seiner Auferstehung für die Menschen *in der geschichtlichen Welt* präsent werden will, und zwar als er selbst, gibt es eine sonst unableitbare Sendung durch ihn. Nur in seinem Stiftungswillen, nämlich das Ergebnis seines Lebens und Werkes allen Menschen – wenigstens als Angebot der Gnade und des Heils – zuteil werden zu lassen, ist es begründet, daß es das streng christologisch verfaßte «Amt» in der Kirche gibt. Die Urchristenheit hat darum ganz mit Recht in dem erst nachösterlich voll entfalteten kirchlichen Gemeindeamt nicht primär eine nur funktionale und organisatorische Größe der gemeindlichen Aktivität gesehen, sondern *vor allem* eine Gabe des erhöhten Herrn an seine Kirche.

Die Existenz des Amtes verdankt sich also nicht einem missionarischen Eifer und erst recht nicht bloß dem Bedürfnis nach Arbeitsteilung und Kompetenzabgrenzung in der Gemeinde. Dies wird nicht nur bei Lukas und in den Pastoralbriefen deutlich, sondern auch bei Paulus. Die neuere Exegese zeigt für 2 Kor 5,18–20, daß der «Dienst der Versöhnung» als solcher unmittelbar dem Tod des Herrn für alle und seiner Auferstehung entspringt.[22] Weil also dieser Dienst nach Jesu Christi eigenem Willen zu seinem Vermächtnis gehört, ist er als solcher – bei aller menschlichen Einflußnahme auf seine genauere Ausprägung – nicht primär menschlicher Initiative entsprungen.

3. Mißbrauch mit dem «göttlichen Ursprung»

Die traditionelle Theologie hat in manchem sicher zu vorschnell gewisse Elemente, Vollzugsformen und Erscheinungsbilder dieses Amtes dem unwandelbaren Ursprungsbereich, d. h. dem «göttlichen Recht» (ius divinum), zugeordnet und es damit in manchen Momenten tabuisiert. Die historisch-kritische Methode in Exegese und Kirchengeschichte hat gezeigt, daß man den Radius dieser gottgesetzten Unverfügbarkeit über dieses Amt zweifellos sehr viel enger ziehen muß. Aber durch diese Ausführungen ist auch klar geworden, daß die *Existenz* und das «Wesen» des *so* verstandenen «Amtes» tatsächlich zu jenen «Vorgegebenheiten» gehören, die durch eine «Demokratisierung der Kirche» nicht beseitigt werden können. Für eine tiefgreifende Reform und den entsprechenden Gestaltwandel des kirchlichen Amtes sind damit keine Grenzen gesetzt, die gewisse Herrschaftsallüren apologetisch oder gar ideologisch stützen könnten. Vielmehr ist durch die Herausstellung des inhaltlichen Minimums, worin das Amt allerdings unaufhebbar ist,[23] erst ein Spielraum eröffnet worden, der eine überraschend große Freiheit in der Gestaltung des kirchlichen Amtes gewährt. Nur wenn man dieses Amt in seinem letzten christologischen Ursprungscharakter sieht, kann man allerdings verstehen, daß ihm *einzig darum* eine unumkehrbare, von der Gemeinde nicht zu trennende, aber auch von ihr nicht allein abzuleitende Verantwortung zukommt, die durch den Stiftungswillen Jesu Christi zum «unabänderlichen Verfassungsrecht» der Kirche gehört. Daß des-

wegen eine Beteiligung der Gemeinde, z. B. bei der Bestellung eines Amtsträgers, nicht ausgeschlossen ist, versteht sich von selbst. Wie diese «Autorität» des Amtes mit einem Ernstnehmen der ganzen Gemeinde dennoch zusammengesehen werden kann, soll nun abschließend eigens erörtert werden.

V. FREIHEIT DES CHRISTEN UND AMTLICHE AUTORITÄT

Autoritäres Verhalten, das auf eine bedingungslose Unterwerfung unter einen kritiklos anerkannten Autoritätsanspruch oder auf dessen ungehemmte Durchsetzung hinausläuft, darf es in der christlichen Kirche nicht geben (vgl. dazu die Beiträge von R. Pesch und N. Greinacher). Wahre Autorität ist jene Qualität, die sich aus einem kritisch *bejahten* Führungsgebot oder Leistungsanspruch ergibt und darum auch Anerkennung findet.

1. Sinn von Amtsautorität

Wenn in der Kirche jede fundamentale Befähigung zum Amt zuletzt auf die Vollmacht Jesu Christi zurückgeht, dann gibt es in der Frage der Begründung dieser «Autorität» keine *formelle* Delegation *nur* «von unten». Dies schließt durchaus ein, daß jeder Amtsvollzug radikal im Kontext einer brüderlich und kollegial verstandenen Gemeinde verwurzelt bleiben muß. Wenn «Amt» und Autorität in der Kirche vor allem «christokratisch» begründet und strukturiert werden, dann dürfen sie in der Tat nie Herrschaft von Menschen über Menschen[24] sein, sondern sie sind nichts anderes als das Präsentwerdenlassen des *einen* Heilbringers Jesus Christus und als das radikale Sichselbstweggeben im Dienst dieser einzigen «Macht». Wo Amtsmißbrauch und autoritäres Verhalten existieren, müssen diese von ihrem Auftrag her kritisiert werden, nicht aber rufen sie nach einer radikalen Beseitigung von Amt und Autorität schlechthin.

Von der Sachmitte des Glaubens her darf es keine Differenz zwischen «Regierenden» und «Beherrschten» geben, weil alle zusammen zuerst dem einen Herrn gehören sollen. Die Gemeinde wird auch dankbar sein, wenn ihr ein Glaubensbruder in voller («hauptamtlicher») Dienstbereitschaft das Evangelium Jesu Christi verkündet und «an Christi Statt» (2 Kor 5,20) die Wirklichkeit seines Heils zur Gegenwart bringt. Der «Amtsträger» selbst wird sich zuerst als auf der Seite der Glaubenden stehend erfahren, der in vielem mit seinen Glaubensgenossen das rechte Wort auch immer noch suchen muß und auch nicht – am wenigsten für sich selbst – Heil in irgendeiner Weise «besitzt». Alle werden auch von ihrer eigenen christlichen Existenz her erfahren, daß die Botschaft Jesu Christi keine selbstverständliche Größe ist, die widerspruchslos vom Menschen akzeptiert wird. Die Notwendigkeit einer stetigen Wandlung des Denkens und eines Neuwerdens in Glaube, Hoffnung und Liebe macht deutlich, daß es *für jeden* das Wort der Ermahnung, der Aufforderung, der Umkehr und den Imperativ des Anderswerdens geben muß. Beschränkt sich ein solches vielleicht «fremdes», manchmal «hartes» Wort des Verkündigers auf die Dynamik dessen, was Gott für die Menschen und von ihnen will, dann kann eine solche «Autorität» nicht als Herrschaft *von Menschen* ausgegeben werden.

2. Die christliche Sache der Gemeinde und die treuhänderisch verstandene Amtsautorität

Der Amtsträger muß selbst einen «Stil» entwikkeln, der den anderen Mitglaubenden zur Erfahrung bringt, daß in seinem amtlichen Tun nur ihre ureigene «Sache» aufgegriffen und gefördert wird. Wenn die ganze Gemeinde diese gemeinsame Grundüberzeugung in dem Ruf zur Annahme der befreienden Liebe Jesu Christi erblickt und sie in Glaube, Gottesdienst und Bruderschaft verwirklicht, dann kann es vom Sinn der christlichen Gemeinde her nicht mehr um ein Ausspielen von Freiheit gegen Autorität, von Amt gegen Charisma, von amtlicher Kompetenz gegen «Demokratisierung», von «Vollmacht» gegen «Geistverleihung» gehen. Autorität kann es nur geben, weil alle die Herrschaft des Kyrios bejahen und ausbreiten wollen. Die Gemeinde wird darum in einer selbstlosen Führung des Amtes, die ganz auf den Stiftungswillen Jesu Christi ausgerichtet bleibt, keine Fremdbestimmung sehen, sondern (unter den genannten Bedingungen) darin ihren eigenen Willen erkennen können. Der Amtsträger nimmt, wenn er sich radikal auf die Mitte seines Tuns beschränkt, das treuhänderisch wahr, was zutiefst jeder Christ anerkennt und bejaht. Die Bindung an das Evangelium, an das Credo und an das (fundamentale) Recht der Kirche bedeutet dabei für alle eine beständige Verpflichtung auf die Mitte der christlichen Botschaft und einen gewissen Schutz vor subjektiver Willkür.

Man kann also «Autorität» weitgehend auch im Kontext der Gemeinde sehen. Nirgends wird auch

deutlicher, daß bereits jede duale Rede (z. B. von Amt und Gemeinde), so unentbehrlich sie in gewisser Hinsicht sein mag, in ihrem Gebrauch überprüft werden muß, ob sie nämlich nicht fundamentalere Zuordnungen übersieht. Positionsangaben wie «von oben» und «von unten» stellen ohnehin keine sachgerechten Kategorien dar. Ein Gegenüber von amtlicher Autorität und Gemeinde oder gar eine «Opposition» zwischen beiden stellt auf keinen Fall das Normalverhältnis dar. Eine wirklich Jesus Christus gehorsame Gemeinde wird aber auch nicht wollen, daß ihr Vorsteher in *gänzlicher* Abhängigkeit von der Gemeinde steht und nur das «reproduzieren» darf, was in ihr lebt. Sosehr der Amtsträger Fürsprecher der Menschen bei Gott ist, sosehr bleibt er auch der prophetische Bote und Anwalt Gottes, der mit dem Menschen immer wieder um ein ursprüngliches Hören des Wortes Gottes streitet und rechtet. Es gibt keine Gemeinde des Herrn ohne das kritische Wort des Evangeliums in ihr. Dieses muß sicher nicht immer und nicht einmal zuerst vom Amt kommen. Aber es kann auch nicht ausgeschlossen werden, daß ein Gemeindevorsteher nach Erschöpfung aller Vermittlungsversuche und aller rationalen Argumentation in einzelnen Fällen in einen augenblicklich unüberbrückbaren Gegensatz zu einzelnen, zu Gruppen oder vielleicht auch einmal zur Mehrheit seiner Gemeinde kommt. Er wird sich dann immer noch fragen müssen, ob er nur seinen eigenen Willen oder das auch heute noch wirklich in Pflicht nehmende Wort Gottes verkündigt. Eine solche vielfältig mögliche Intervention kraft des Evangeliums ist aber im Christlichen nur dann möglich und erlaubt, wenn der Amtsträger nicht aus eigener Machtvollkommenheit spricht, sondern die Stimme Jesu Christi unverkürzt zu Gehör bringen muß und wenn er selbst in Furcht und Zittern «an Christi Statt» den «Dienst der Versöhnung» vollzieht.

3. Wandel von Amt und Autorität

Da diese Botschaft aber zuerst die Realisierung partnerschaftlichen Verstehens und gegenseitiger Liebe fordert, müßten rücksichtsvolles miteinander Umgehen, Verzicht auf eitle Sondermeinungen und selbstvergessene Zusammenarbeit für die selbe Sache auch die ersten Früchte im Verhältnis von Gemeinde und Amt sein. Je mehr diese Gemeinde sich wirklich und zentral an ihre eigene «Grundsubstanz» bindet, desto freier wird sie für eine zunehmende Dialogisierung des Zusammenseins durch den Abbau aller nur vermeidbarer Ungleichheiten.[25]

Durchdenkt man dieses Grundverhältnis, dann kann man sich eigentlich nur wundern, warum es in der Kirche so wenig «demokratische Strukturen» in dem erläuterten Sinne gibt. Warum ist nicht vieles in Stil und Formen der Kirche ganz selbstverständlich «demokratisch»? Nur wo es zu keiner wirklichen und grundsätzlichen Übereinstimmung im obigen Sinne kommt und kein ständiges, offenes Gespräch in Freiheit und Vertrauen gelingt, kommt es zu den unerbittlichen, oft nur noch formaljuristisch oder kirchenpolitisch motivierten Forderungen nach einer «Demokratisierung» des kirchlichen Amtes. Die Schärfe, mit der das Postulat oft eingeklagt wird, und der Eigensinn, mit dem es nicht selten ebenso pauschal abgelehnt wird, verraten etwas von dem fast schon pathologischen Befund im Blick auf Amtsfragen in der Kirche, und zwar an allen Fronten.

Demokratisches Bewußtsein muß nicht einfach jede amtliche Befugnis abbauen. Gerade die ältesten und am meisten bewährten Demokratien (der angelsächsischen Welt) haben eine ausgeprägte Sensibilität für die Notwendigkeit und den Rang des Amtes, das als eine fiduziarische Wahrnehmung von Rechten angesehen wird, die in ihrem Grundcharakter bei den Bürgern als Treuhandgeber bleiben.[26] Auch ein solches Demokratieverständnis zielt auf Freiheit und kritisiert Herrschaft, indem es nämlich vor allem die Bindung und Verantwortung jeder «Macht» hervorhebt. Gerade unter Berücksichtigung eines solchen Demokratieverständnisses behält das geistliche Amt im Leben der Kirche auch unter den Bedingungen der neuzeitlichen Bewußtseinslage durchaus einen legitimen Ort, wenn es «amtlich» und «demokratisch», d. h. im Bewußtsein des erteilten Auftrags und auf partnerschaftlich-brüderliche Weise, ausgeübt wird.

VI. KONKRETION UND BEDINGUNGEN EINER DEMOKRATISIERUNG IN DER KIRCHE

Das Christentum konnte keine Bezeichnungen für seine institutionellen Formen aus der jeweiligen geschichtlichen Umwelt aufgreifen, ohne sie seinen eigenen Intentionen entsprechend tiefgreifend zu verändern. Es ist deswegen nicht erstaunlich, daß es bei der Rezeption der Demokratie ähnlich ergeht. Aber es wäre unredlich zu verschweigen, daß die Kirche immer schon ihre eigenen Verfassungselemente weitgehend auch unter Zuhilfenahme profaner Modelle und Amtsvorstellungen

konkretisiert hat. Ein fixiertes Sichanklammern an den Begriff «Demokratisierung» ist freilich schon darum nicht sehr sinnvoll, weil der Begriff undifferenziert ist und auch als Generalrezept nichts nützt. Nichts tut mehr not als eine *Konkretisierung* der Diskussion. Für den Ernst, mit dem die *Sache* «Demokratisierung in der Kirche» zum *wirklichen* Wohl der Gemeinden betrieben wird, gibt es zwei Kriterien, die in der bisherigen Literatur wenig genannt sind:

1. Das generelle Demokratisierungspostulat muß in bestimmte und realisierbare Modelle umgesetzt werden, wobei die Probleme der Organisierbarkeit, Funktionsfähigkeit und Effektivität der betreffenden Bereiche einen stärkeren Rang bekommen müssen.[27]

2. Wer sich nicht gleichzeitig um eine reale Befähigung der Christen zur aktiven Teilnahme am Leben und an den Entscheidungen ihrer Gemeinde müht, macht das Postulat «Demokratisierung in der Kirche» faktisch unglaubwürdig.[28] Ohne eine Intensivierung der Mitverantwortungsbereitschaft aller Glieder des jeweiligen gesellschaftlichen Bereiches bedeutet «Demokratisierung» allzuleicht nur die Verlagerung von «Herrschaft».

Wird diese Ausrichtung auf *bestimmte* Ziele im Auge behalten, dann muß sich der Begriff «Demokratisierung» von selbst differenzieren. Ohne eine solche Konkretisierung des Postulats ist eine kritische Würdigung vieler Entwürfe und Wünsche von seiten der systematischen Theologie oft kaum zu leisten. In gewisser Weise ist der Begriff freilich fast unvermeidlich geworden, weil in ihm – bis in die emotionale Sphäre hinein – viele Hoffnungen und Befreiungstendenzen des gegenwärtigen Menschen wie in einem Losungswort zusammengefaßt sind.[29] Eine Kirche, die für die Menschen dieser Zeit da sein will, kann sich nicht bloß im Blick auf subjektive Gesinnungsweisen (Verhalten, Stil usw.), sondern auch hinsichtlich institutionellrechtlich verbindlicher Faktoren berechtigten Forderungen nicht verschließen, zumal sie in vielen Momenten eine innere Affinität zu den demokratischen Grundwertungen hat oder gewinnen kann.

[1] Außer der dort verzeichneten Lit. vgl. besonders J. Ratzinger/H. Maier, Demokratie in der Kirche = Werdende Welt 16 (Limburg 1970); I. Fetscher, Die Demokratie (Stuttgart 1970) (Lit.).

[2] Dies wird auch von Kritikern eines formalen Demokratieverständnisses zugestanden, z. B. von W. Strzelewicz, Bürokratisierung der modernen Gesellschaft und die Ohnmacht des Bürgers: Hindernisse der Demokratie. Vorträge und Bibelarbeit in der Arbeitsgruppe Demokratie des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentags Stuttgart 1969 (Stuttgart 1969) 19–26, bes. 20: «Wer die rechtsstaatliche Sicherung als bloß belanglose Formalität verlästert und sie um der Demokratisierung der ganzen Gesellschaft willen zu zerstören bereit ist, verfährt ebenso sinnwidrig und kurzsichtig wie diejenigen, die Demokratie im staatlichen Sinne ohne Demokratisierung der ganzen Gesellschaft proklamieren».

[3] Vgl. z. B. Th. Geiger, Demokratie ohne Dogma (München ^{2}1964).

[4] Dazu Genaueres bei M. Hättich, Demokratie als Herrschaftsordnung = Ordo Politicus 7 (Köln 1967) (Lit.).

[5] Dies bedeutet freilich nicht, daß andere Aspekte, z. B. das Prinzip der Repräsentation, nur Ausdruck des Verfalls und der Entartung eines ursprünglichen Demokratiebegriffs wären. Vgl. dazu auch I. Fetscher aaO.

[6] Vgl. dazu die streitbare Schrift von W. Hennis, Demokratisierung. Zur Problematik eines Begriffs (Köln 1970), mit der man sich wenigstens auseinandersetzen muß.

[7] Zum Phänomen des Totalitarismus vgl. W. Schlangen, Der Totalitarismus-Begriff: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung «Das Parlament» 44 (31. Okt. 1970).

[8] Diese muß unterschieden werden von einem Wissen um die politische Bedeutsamkeit dieser Bereiche und von dem Erwecken bzw. Wachhalten einer Verantwortungsbereitschaft für das politische Leben.

[9] Diese Forderung entspringt zunächst einem wissenschaftlichen Postulat, weil sie die Implikationen einer vorgetragenen Theorie betrifft; die konkrete politische Entscheidung des Theologen (z. B. für eine bestimmte Partei) muß davon abgehoben werden.

[10] Ein solcher Satz läßt sich freilich bestreiten, besser: seine Gültigkeit hängt von dem jeweils vorausgesetzten Demokratieverständnis ab; man vgl. z. B. die Bestimmung von Th. Wilhelm (Hrsg.), Demokratie in der Schule: Paedagogica 7 (Göttingen 1970) 8f: «Demokratie wird hier verstanden als das stets revisionsbedürftige Experiment, unter Vermeidung elitärer und egalitärer Ideologien gesellschaftliche Voraussetzungen zu schaffen, die dem Staatsbürger eine möglichst unautoritäre Existenz erlauben». Vgl. dazu unten, Abschnitt VI.

[11] Vgl. dazu C. J. Friedrich, Demokratie als Herrschafts- und Lebensform (Heidelberg 1959) und bes. L. Roos, Demokratie als Lebensform = Abhandlungen zur Sozialethik 1 (München 1969) bes. 292ff.

[12] Vgl. den Beitrag von J. Ratzinger aaO. (Anm. 1); K. Rahner, Demokratie in der Kirche?: Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 113–130; ders., Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche = Münchener Akademie-Schriften 53 (München 1970); O. Semmelroth, Demokratie in der Kirche?: O. Semmelroth/R. Haubst/K. Rahner (Hrsg.), Martyria – Leiturgia – Diakonia, Festschrift für H. Volk (Mainz 1968) 399–415; J. G. Gerhartz, Demokratisierung in der Kirche: Theologische Akademie 6 (Frankfurt 1969) 88–115; M. Kaiser, Kann die Kirche demokratisiert werden?: Lebendiges Zeugnis (1969) 5–21; H. Hoefnagels, Demokratisierung der kirchlichen Autorität (Wien 1969); A. Müller, Kirchenreform heute (München 1968); vgl. auch Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken, hrsg. vom Bensberger Kreis (Mainz 1970).

[13] Vgl. in diesem Sinn das Vorgehen von J. Ratzinger, K. Rahner, O. Semmelroth, J. G. Gerhartz in den Anm. 12 genannten Beiträgen.

[14] Beispiele bei H. Maier aaO. (Anm. 1) 69–77.

[15] Das kanonische Recht vor 1918 kannte hier bekanntlich in manchen Perioden seiner Geschichte größere Möglichkeiten z. B. der Appellation als jetzt.

[16] Politologisch vgl. dazu H. H. Hofmann (Hrsg.), Die Entstehung des modernen souveränen Staates = Neue Wissenschaftliche Bibliothek 17 (Köln 1967) (Lit.); B. de Jouvenel, Über Souveränität (Neuwied 1962).

[17] Näheres auch bei I. Fetscher aaO. (Anm. 1) 20ff.

[18] Daß gerade wegen der im folgenden erläuterten Analogie der «Wesensunterschied» von politischem Demokratieverständnis und Kirche nicht überdehnt werden darf, zeigt H. Maier aaO. (Anm. 1) 71ff.

[19] Dazu für die Verfassungswirklichkeit z. B. der Bundesrepublik Deutschland H. Ehmke, Grenzen der Verfassungsänderung (Tübingen 1953); K. v. Beyme, Die verfassunggebende Gewalt des Volkes (Tübingen 1968).

[20] Genaueres in der heute zu wenig beachteten Forschungsge-

schichte von O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (Uppsala 1932) (Nachdruck Frankfurt 1960) 31ff.

[21] Zum Einfluß der Lehre und Praxis des Papsttums auf die Gestaltung des Amtsbegriffs vgl. W. Ullmann, Papst und König. Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter = Dike 3 (Salzburg 1966) 20–22 (Lit.).

[22] Vgl. dazu nur E. Dinkler, Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von 2 Kor 5, 14–6,2: G. Bornkamm/K. Rahner (Hrsg.), Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier (Freiburg 1970) 169–189.

[23] Vgl. dazu vorläufig K. Lehmann, Das priesterliche Amt im priesterlichen Volk: Klerusblatt 50 (1970) 315–319 (erscheint auch im Berichtsband des Trierer Katholikentages 1970 «Gemeinde des Herrn» [Paderborn 1970]). Vgl. auch den in Anm. 25 genannten Beitrag.

[24] Zur problematischen Verwendung des Herrschaftsbegriffs vgl. O. Brunner, Bemerkungen zu den Begriffen «Herrschaft» und «Legitimität»: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte (Göttingen [2]1968) 64–79; theologisch vgl. H. Dembowski, Grundfragen der Christologie, erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi (München 1969).

[25] Für die Gemeindeleitung sind genauere Ausführungen bei K. Lehmann, Zur Theologie der Gemeindeleitung: Pastoraltheologische Informationen 1970, hrsg. von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Mainz 1970) 2–31 zu finden. – Über soziologische Probleme des Abbaus von Herrschaft vgl. auch R. Dahrendorf, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (Tübingen [2]1966); ders., Gesellschaft und Freiheit (München 1961) 363ff.

[26] Dazu W. Hennis, Amtsgedanke und Demokratiebegriff: Politik als praktische Wissenschaft (München 1968) 48–64, 248–250 (Lit.). Der Gedanke, der oben (V, 2) theologisch verwendet wurde, bedarf einer weiteren Untersuchung.

[27] Vgl. dazu vor allem Th. Eschenburg, Demokratisierung und politische Praxis: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung «Das Parlament» 38 (19. 9. 1970) 3–13, bes. 8ff, 11ff.

[28] Grundsätzlich G. Zimpel (Hrsg.), Der beschäftigte Mensch. Beiträge zur sozialen und politischen Partizipation = Politisches Verhalten (München 1970) (Lit.).

[29] Vgl. dazu das in Anm. 12 genannte Memorandum des Bensberger Kreises, 11–22.

KARL LEHMANN

geboren am 16. Mai 1936 in Sigmaringen, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br., München und an der Gregoriana, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie und Theologie, Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Universität Mainz. Er veröffentlichte u. a.: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Freiburg i. Br. [2]1968).

Norbert Greinacher

Herrschaftsfreie Gemeinde

Die folgenden Ausführungen gehen davon aus, daß die Demokratisierung der Kirche notwendig ist, nicht in dem Sinne, daß die Herrschaft der Amtsträger durch die Herrschaft des Volkes ersetzt wird, sondern in dem Sinne, daß alle Glieder der Kirche sich dem Herrn Jesus Christus verpflichtet wissen und sich um eine Lebensform in der Kirche mühen, die sowohl der Gesinnung Jesu Christi wie den neuzeitlichen Elementen des Bewußtseins, der Ordnung und des Verhaltens entspricht, die man demokratisch nennt.[1] Dabei ist von vornherein klar, daß Demokratisierung sowohl in der Gesellschaft wie in der Kirche nicht in erster Linie eine bestimmte, rechtlich fixierte statische Ordnung meint, sondern einen dynamischen Prozeß, dessen Ziel, die volle Selbstbestimmung und Identitätsfindung der Menschen, in dieser Zeit nie erreicht wird, dem es aber immer näher zu kommen gilt. Dabei wird sich diese Demokratisierung der Kirche auf allen Ebenen des Lebensvollzuges der Kirche durchsetzen müssen, wenn die Kirche in einer Gesellschaft, die sich in dem Prozeß der Fundamentaldemokratisierung befindet,[2] glaubwürdig sein will. Es wäre falsch, warten zu wollen, bis die Institutionen der Großkirche (Papsttum, Kurie, Bischofssynode, Bischofskonferenzen usw.) diesen Weg der Demokratisierung ernsthaft beschritten haben. So wichtig eine solche Demokratisierung dieser Institutionen ist und so sehr man sich ernstlich darum mühen muß, noch wichtiger ist das Mühen um eine Demokratisierung von der Basis in der Kirche her. Die kirchliche Gemeinde ist der entscheidende Ansatzpunkt für eine Demokratisierung der Kirche. Hier kann ab sofort begonnen werden, und Gott sei Dank geschieht es auch an vielen Punkten der Kirche. Gelingt es, in den kirchlichen Gemeinden ein demokratisches Bewußtsein zu entfalten und eine demokratische Lebensform zu entwickeln, dann werden auch die Institutionen der Großkirche auf diesen Prozeß Rücksicht nehmen müssen. Andererseits wird durch die Demokratisierung der Makrostrukturen eine Demokratisierung der Basis erleichtert. Durch eine solche «demokratische Eskalation» könnte dieser Prozeß der Demokratisierung der Kirche eine Eigendynamik entfalten und sein Ziel wenigstens asymptotisch erreichen. Was aber verstehen wir unter einer kirchlichen Gemeinde?

I. WAS IST EINE GEMEINDE?

Für das Neue Testament vollzieht sich Kirche vor allem in der einzelnen kirchlichen Gemeinde. Die Kirche ist nicht in erster Linie die Gesamtkirche, sondern in der einzelnen Gemeinde wird das zum Ereignis, was Kirche konstituiert. «Die Einzelkirche (Gemeinde) ist also eine Repräsentation und Realisation der Kirche als solcher».[3]

Eine Pfarrei kann eine Gemeinde in dem hier gemeinten Sinne sein, sie muß es aber nicht. So ist es zum Beispiel möglich, daß sich im Rahmen einer städtischen Pfarrei mehrere Gemeinden bilden, etwa in Gestalt einer Wohnviertelgemeinde. In ländlichen Gebieten kann es sein, daß mehrere kleinere Gemeinden, die sich auf der Ebene des Dorfes realisieren, zusammen eine Pfarrei bilden. Es kann auch kirchliche Gemeinden geben, die nicht an ein bestimmtes Territorium gebunden sind, sogenannte funktionale Gemeinden, wie etwa Hochschulgemeinden, Gemeinden nach Art der Familiengruppen, Gemeinden in einem Krankenhaus, Gemeinden im Bereich einer Großbaustelle, Gemeinden von sprachlichen Minderheiten usw. Wenn die Kirche in allen Bereichen unserer so differenzierten und komplizierten Gesellschaft den Menschen nahe sein will, dann müssen auch die Formen der kirchlichen Gemeinde, in denen sich Kirche realisiert, flexibel, mobil, anpassungsfähig und phantasiereich gestaltet sein. Wir werden uns auch daran gewöhnen müssen, daß die Strukturen, der Lebensstil, die geistige Ausrichtung dieser kirchlichen Gemeinden pluriform sein werden. Es wird mehr progressive und mehr konservativ orientierte Gemeinden geben, Gemeinden des mehr volkskirchlichen Typs und Gemeinden, die mehr auf dem Freiwilligkeitsprinzip aufbauen, Gemeinden mehr nach Art einer «Service station», etwa in der City der Großstädte, die zunächst einmal einfach einen gut gestalteten Gottesdienst bieten, oder Gemeinden mehr nach Art einer «effective community», die sich in bestimmten sozialen oder politischen Fragen engagieren usw.[4] Es wird hoffentlich auch bald innerhalb desselben Territoriums Gemeinden geben, von denen die eine eine römisch-katholische Tradition hat, die andere eine reformatorische, die sich aber gegenseitig als Gemeinde Jesu Christi anerkennen und in einer Großkirche integriert sind.

Die kirchlichen Gemeinden können also sehr verschiedenartige Gestalt annehmen, und wir sollten uns davor hüten, sie in einem statischen Sinne zu verstehen und in einen bestimmten Rahmen hineinpressen zu wollen. Aber allen diesen Gemeinden, so vielgestaltig sie sein mögen, ist doch dies gemeinsam: Sie stellen eine Gruppe von Menschen dar, die sich auf die «Sache Jesu» einlassen, die an Jesus Christus glauben, die aber auch wissen, daß dieser Glaube auf Mitglaubende angewiesen ist; diese Menschen versuchen, ihr individuelles, soziales und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testamentes auszurichten, die Glieder dieser Gemeinde fühlen sich verantwortlich für ihre Gemeinde; sie identifizieren sich mit ihr; den Mittelpunkt des Lebens der Gemeinde bildet die Gemeindeversammlung, vor allem das eucharistische Gedächtnismahl, die Gemeinde versteht sich als integrierter Teil der Gesamtkirche und weiß sich wie Jesus verpflichtet zum Dienst an den Menschen.[5]

II. HERRSCHAFTSFREIE GEMEINDE

Gegen die «Neue Linke», die vor allem in den Studentenbewegungen seit 1964 in der westlichen Welt gesellschaftlich relevant wurde, und ihre geistigen Väter wurde massive Kritik laut. Und in der Tat kann man an Theorie und Praxis der «Neuen Linken» sehr kritische Fragen richten, so etwa, ob ihre empirischen Analysen tatsächlich der Wirklichkeit gerecht werden oder ob sie sich nicht durch ideologische Voraussetzungen von vornherein den Weg dazu versperren, ob ihre Entwürfe einer zukünftigen Gesellschaft überhaupt realisierbar oder ob sie nicht so dogmatistisch fixiert sind, wie sie das dem Wertsystem der jetzigen Gesellschaft vorwerfen; ob sie nicht zu jener Entfremdung und Vergewaltigung des Menschen hinführen, gegen die sie zu Recht angehen. Aber trotz allem kommt diesen Kräften sicher das eine Verdienst zu. Sie haben wenigstens einen Teil der Glieder der «freien westlichen Welt» gezwungen, diese «Freiheit» einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Sie haben uns den Blick dafür geschärft, daß Herrschaft von Menschen über Menschen nicht nur auf eine ebenso offenkundige wie brutale und unmenschliche Weise in faschistischen Regimen mit Folterungen, Rassenverfolgungen, Konzentrationslagern usw. realisiert werden kann, sondern daß Herrschaft auch auf geheime, raffinierte, vielen Menschen unbewußte Weise in kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften ausgeübt wird und dennoch außerordentlich wirksam und unmenschlich ist. Man wird dieser «Neuen Linken» klar zugestehen müssen: Nicht nur in sozialistischen Gesellschaften, nicht nur in Gesellschaf-

ten in den Entwicklungsgebieten, sondern auch in den industrialisierten, kapitalistischen Gesellschaften, gibt es Herrschaft von Menschen über Menschen. Es gibt dort soziale Mechanismen, durch die auf geheime, aber sehr wirksame Weise und unmenschliche Art Zwang ausgeübt wird; es gibt ungerechte, repressive Strukturen, durch die Menschen ausgenützt, sich selbst entfremdet und vergewaltigt werden.

Dabei gehen wir von der durch H. Marcuse gemachten Unterscheidung aus: «Herrschaft ist etwas anderes als rationale Machtausübung. Letztere, die jeder gesellschaftsformenden Arbeitsteilung innewohnt, stammt aus dem Können und beschränkt sich auf die Verwaltung von Funktionen und Einrichtungen, die für Förderung des Ganzen notwendig sind. Im Gegensatz dazu wird die Herrschaft von einer bestimmten Gruppe oder von einzelnen ausgeübt mit der Absicht, sich selbst in einer privilegierten Position zu erhalten und seine Macht zu steigern.»[6] Es gibt die «zusätzliche Unterdrückung» in unserer Gesellschaft, d. h. Beschränkungen, die notwendig sind, um jene Herrschaft von Menschen über Menschen aufrecht zu erhalten, und die zu unterscheiden ist «von der (Grund-)Unterdrückung, der Triebmodifizierung, die für das Fortbestehen der menschlichen Rasse in der Kultur unerläßlich ist».[7]

Als Christen werden wir uns redlich zu fragen haben, wie es denn mit Herrschaft in der Kirche bestellt war und ist. Selbst wenn wir einmal von offenkundigen und unmenschlichen Beispielen amtskirchlicher Herrschaftsausübung absehen, wie Ketzerverbrennungen, Hexenprozessen, Ablaßwesen usw., werden wir uns den Fragen zu stellen haben, die heute immer lauter und deutlicher an die Kirche gerichtet werden: Hat die kirchlich geprägte Erziehung nicht gerade jene autoritäre Persönlichkeit hervorgebracht, die Voraussetzung für jede Herrschaftsausübung ist? Hat die Drohung mit Sündenstrafen nicht oft eine Angst erzeugt, die unmenschlich war, aber gerade dadurch die Beherrschung von Menschen ermöglichte? Bietet die Beichte nicht die Möglichkeit des Mißbrauchs, um ein Instrument der Herrschaftsausübung zu sein? Haben die kirchlichen Normen im geschlechtlichen Bereich den Menschen nicht oft vergewaltigt, ihn sich selbst entfremdet und ihn dadurch in ein menschenunwürdiges Abhängigkeitsverhältnis gebracht?

Sicher wird man sich bei der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen vor vorschnellen Antworten hüten müssen. Man wird auch sorgfältig zu analysieren haben, ob solche Mechanismen bewußt und ausdrücklich als Instrument der Herrschaftsausübung von kirchlichen Amtsträgern mißbraucht wurden oder ob sie nur de facto sich dahin entwickelten, bestimmte Herrschaftsverhältnisse zu stabilisieren. Es wird weiterhin zu fragen sein, welche Phänomene auf dem Hintergrund der jeweiligen gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation kaum anders realisiert werden konnten. Dennoch werden wir uns aber als Christen immer wieder und immer wieder von neuem kritisch zu fragen haben, ob und in welchem Maße in der Kirche Herrschaft ausgeübt wird, obwohl doch – und das ist das Ungeheuerliche – die Kirche unter einem ganz anderen Gesetz angetreten ist: «Ihr wißt, daß die, welche als Fürsten der Völker gelten, über sie herrschen und ihre Großen Macht über sie ausüben. Unter euch aber ist es nicht so! Sondern wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch Erster sein will, der sei der Knecht aller. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen, und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele» (Mk 10,42–45). An diesem klaren, eindeutigen und unerbittlichen Maßstab ist jede Machtausübung von kirchlichen Amtsträgern und von Christen überhaupt in Vergangenheit und Gegenwart zu messen und jede Ausübung von Herrschaft, und sei es auch einer heiligen Herrschaft, zu verurteilen. Wenn es vielleicht so war, daß die Menschheit und damit auch die Kirche in der Vergangenheit noch nicht reif genug war, ohne Herrschaft auszukommen, dann gilt es ganz sicher heute in einer mündig gewordenen Welt, eine Kirche zu realisieren, die endlich Ernst macht mit jener den Menschen dienenden Grundstruktur der Kirche, wie sie Jesus vorgezeichnet hat.

Der Ort aber, wo sich Kirche konkret ereignet, ist die einzelne Gemeinde. Der einzige Herr, zu dem sich die Gemeinde Jesu Christi bekennt, ist der Herr Jesus Christus. Aber auch bei der Anerkennung seiner Autorität, der sich alle andere Autorität in der Kirche unterzuordnen hat, handelt es sich nicht um eine Herrschaft im oben beschriebenen Sinne, denn gerade Jesus selbst versteht ja seine Aufgabe als einen Dienst an den Menschen. Nicht einmal eine väterliche, vor allem keine patriarchalische Autorität soll es in der Gemeinde Jesu geben (Mt 23,8–12).

Wenn Kirche und das heißt konkret kirchliche Gemeinde glaubwürdig existieren will, muß sie eine herrschaftsfreie Gemeinde sein. Herrschafts-

frei bedeutet nicht, daß eine Gemeinde ohne Machtausübung, ohne Autorität, ohne Amtsträger, ohne eine bestimmte Ordnung dem Chaos, der Anarchie überantwortet wird. Herrschaftsfrei will besagen, daß dann, wenn in der Gemeinde von bestimmten Amtsträgern Macht ausgeübt wird, diese sich verantworten muß. Darauf werden wir zurückkommen.

Herrschaftsfreie Gemeinde bedeutet, daß die Gemeinde jene Wirklichkeit ernst nimmt, die Jesus als Gottesherrschaft verkündet hat. Das Eigentümliche an dieser Gottesherrschaft, die uns in Jesus nahe gekommen ist, besteht nun gerade darin, daß der Mensch nicht aufs neue einer Herrschaft unterworfen wird, sondern daß sie den frei macht, der auf Jesus eingeht. Die von Jesus verkündigte und in ihm zu uns gekommene Gottesherrschaft ist die Bedingung der Möglichkeit von menschlicher Freiheit schlechthin. «Damit wir frei seien, hat Christus uns frei gemacht. So stehet fest und lasset euch nicht wieder unter das Joch der Knechtschaft bringen» (Gal 5,1). Das Christusereignis hat eine ungeheuer befreiende, erlösende, dynamische Wirkung. «Jeder darf und soll so frei sein, als Mensch zu leben. Diese Behauptung nimmt denen, die zur Zeit Jesu herrschten, eines ihrer Herrschaftsmittel – die Berufung auf Gott – aus der Hand. Wenn Jesus so handelt und redet, wenn Menschen darauf eingehen und sich nicht länger um ihre Freiheit und Würde betrügen lassen, dann ist nach Jesu Meinung ein Herrschaftswechsel in Sicht. Menschen werden durch das Gute zum Guten befreit. Darin greift eine Wirklichkeit nach der Macht, die als einzige das Recht hat, über Menschen und ihre Welt zu herrschen. Es ist die Wirklichkeit, die unter dem Namen Gottes gemeint war und ist».[8]

Diese Wirklichkeit, die zunächst den einzelnen Menschen betrifft, wenn er sich einläßt mit der Sache Jesu und die ihn befreit von den «Mächten und Gewalten», muß notwendigerweise auch Folgen haben für das Zusammenleben der Menschen, zunächst einmal für die Gemeinde, die eine Gemeinde der Freien ist. Alle Unterschiede, die sonst in der Gesellschaft eine Rolle spielen, wie Nationalität, Rasse, soziale Stellung, Geschlecht usw., haben in der Gemeinde keine Geltung mehr: «Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3, 27 f). «Es gibt in der Kirche Jesu Christi keine Herrschaftsverhältnisse in dem Sinne, daß neue Abhängigkeiten geschaffen würden oder daß es ein Zweiklassensystem von Christen gäbe... Eine derartige Herrschaft wäre eine Mißachtung der Freiheit und eine konsequente Mißachtung des Evangeliums.»[9] Daß diese Freiheit der Kinder Gottes und die Gemeinde als die Gemeinde der Freien auch ausstrahlen muß auf die Gesellschaft, darauf werden wir noch zurückkommen.

Wenn es stimmt, daß Jesus Christus den Menschen seiner Entfremdung entrissen hat, wenn Gott in Jesus Christus «uns aus der Macht der Finsternis errettet und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat» (Kol 1,13), wenn er uns befreit hat zu einem freien und menschlichen und menschenwürdigen Leben, wenn dieser Jesus der vollkommenste und glücklichste Mensch ist, weil sich in ihm die radikalste Begegnung zwischen Gott und den Menschen ereignet hat, dann muß auch die Gemeinde der Christen eine menschliche Gemeinde sein. Man wird ehrlich sagen müssen, daß die Kirche in der Geschichte oft nicht der Anwalt der Menschlichkeit war. «Die Geschichte der christlichen Freiheit ist in diesem Sinne ein Leidesweg, auf den die Kirchen weniger mit Stolz als in Scham zurückzublicken haben».[10] Es ist bestürzend zu erfahren, daß die Gemeinde der Freien nicht nur oft zu einem Ort der Unfreiheit und der Unmenschlichkeit wurde und Furcht und Angst verbreitet hat, sondern daß es in der Neuzeit nicht die Christen waren, die sich für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit eingesetzt haben. «Mit der Deklaration der Menschenrechte und den verschiedenen Grundfreiheiten ist die moderne Gesellschaft der Kirche offenkundig ein beträchtliches Stück voraus, ebenso in der Rechtsentwicklung. Sie ist in diesem Punkt christlicher als die bestehenden Kirchen».[11] Das Mühen um die Menschenwürde fand in der Neuzeit außerhalb der Kirche statt, ja die Kirche hat diese Bemühungen bekämpft, ohne daß sie sich bewußt wurde, daß es ihr eigenes Fleisch und Blut war. Es ist dringend notwendig, daß die Kirche dieses illegitime Kind als ihren erwachsenen Sohn anerkennt, ihn legitimiert und der Menschlichkeit in ihren eigenen Reihen wieder eine Heimstatt gewährt. Es müßte uns doch zu denken geben, wenn unsere nichtchristlichen Zeitgenossen – und oft wir Christen selbst – unsere Kirche als so unfrei, ja so unmenschlich empfinden. Dabei müßte doch die Kirche und konkret die Gemeinde eigentlich der Ort sein, wo etwas von der «Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes» (Tit 3,4) und der Menschlichkeit der Menschen ausstrahlt. Wenn die Menschen sich unter diesem Namen Jesu versammeln,

dann müßten sie eigentlich nicht nur erlöster aussehen, sondern auch wirklich erlöst, befreit, glücklich, eben menschlich sein. Es gibt viel zu viel Menschlichkeiten in der Kirche und viel zu wenig Menschlichkeit. In den Umgangsformen, in den Versammlungen und Feiern der Gemeinde, in der Beziehung zwischen Amtsträgern und Gemeindegliedern, im Verhältnis der einzelnen Gruppen innerhalb der Gemeinde muß spürbar werden, daß es um den Menschen geht, um sein Heil, um sein Wohl und sein Glück. Unsere Zeitgenossen müßten erkennen, daß «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi»[12] sind, daß seine Sorgen und Probleme, seine Nöte und Mühen, seine Schwierigkeiten und sein Leid, seine Wünsche und Bedürfnisse in der Gemeinde gesehen und ernst genommen werden, daß die Christen sich damit solidarisieren und sich gemeinsam mühen um die Verwirklichung jener «Terre des hommes» von der Saint-Exupéry gesprochen hat.

III. KENNZEICHEN DER HERRSCHAFTSFREIEN GEMEINDE

1. Kollegiale Verantwortung aller Gemeindeglieder

In dem gängigen Verständnis vieler Christen hat sich ein Bild von der Kirche eingeschlichen, das man am besten mit dem Begriff der «Klientenkirche» kennzeichnet. Damit ist eine Vorstellung und ein Verhalten gemeint, das die Kirche in einer Linie sieht mit anderen Dienstleistungsinstitutionen wie Versicherungen, Interessenverbände, Verkaufsringe usw. Kirche, das sind nach dieser Vorstellung zunächst einmal die Amtsträger, die Funktionäre, welche die Kirchenglieder betreuen. Sie haben auf Abruf bereit zu sein, wenn man sie braucht, also vor allem bei Geburt, Eheschließung, Sterbefall, aber auch bei Brückeneinweihungen, festlichen Angelegenheiten usw. Im übrigen aber sollen sie die Kirchenglieder in Ruhe lassen. «Die Klientenmentalität hängt dabei eng mit den bisherigen patriarchalisch-feudalistischen Strukturen der Kirche zusammen, bei der die Aktivität der Mitglieder gering ist».[13] Patriarchalismus und Brüderlichkeit aber schließen sich aus. Es ist höchste Zeit, mit einem sowohl gesellschaftlich überholten wie auch seinem Wesen nach unchristlichen Patriarchalismus in der Gemeinde Jesu Christi Schluß zu machen. Nach Mt 22,8 gibt es in der Gemeinde Christi keine patriarchalische Herrschaft mehr, sondern eine kollegiale und solidarische Brüderlichkeit. Die kirchliche Gemeinde ist keine Pfarrfamilie, in welcher der Pfarrer alles bestimmt, was in der Gemeinde zu geschehen hat und über seine «Pfarrkinder» patriarchalisch regiert, sondern eine Gemeinde von mündigen Brüdern und Schwestern. Auch das Bild vom Hirten, sosehr es ein biblisches Fundament hat, ist unserer Situation nicht mehr adäquat. Denn dem Hirten auf der einen Seite müssen ja notwendigerweise auf der anderen Seite die Schafe entsprechen, und das will heute niemand mehr gerne sein.

Dem gegenüber wird die herrschaftsfreie christliche Gemeinde von der kollegialen Verantwortung aller Gemeindeglieder auszugehen haben. Alle Glieder der Gemeinde sind mitverantwortlich für den Vollzug des kirchlichen Lebens in der Gemeinde. «Die im Volke Gottes versammelten und dem einen Leibe Christi unter dem einen Haupte eingefügten Laien sind, wer auch immer sie sein mögen, berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte, die sie durch das Geschenk des Schöpfers und die Gnade des Erlösers empfangen haben, zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen».[14] In der Gemeinde sind alle Glieder berechtigt und verpflichtet, Sorge zu tragen für die Auferbauung der Gemeinde (vgl. Eph 4,12). Es kann und darf in der Gemeinde Christi keine Zweiklassengesellschaft geben, von Herrschern und Beherrschten, von Priestern und Laien. Vielleicht sollte man auch den Begriff des «Laien» in der Kirche allmählich zu Grabe tragen. Es gibt in der Kirche im Grunde genommen keine Laien in dem Sinne, wie wir dieses Wort im gängigen Verständnis benützen, nämlich im Sinne des Nichtfachmanns. Alle Gemeindeglieder verstehen etwas von der Gemeinde und ihrem Lebensvollzug. Die soziologische Standwertung und Trennung von Klerikern und Laien kann vom Neuen Testament her nicht begründet, ja sie muß ernsthaft in Frage gestellt werden.

Wir können aber nicht von Mitverantwortung der Gemeindeglieder sprechen, wenn wir den Gemeindegliedern nicht das Recht und die Möglichkeit zur Mitentscheidung geben. Räumt man den Gemeindegliedern nicht das Recht auf Mitentscheidung ein, so läuft man Gefahr, daß der Appell zur Mitsorge und Mitarbeit als Heuchelei betrachtet wird. Nur wenn die Gemeindeglieder mitentscheiden dürfen, wird es möglich sein, daß die Christen sich in eine Gemeinde integrieren und

sich auch mit ihr identifizieren, dann nämlich, wenn sie sehen, daß es auch tatsächlich *ihre* Gemeinde ist in dem Sinne, daß sie in ihr etwas zu sagen haben.

Diese kollegiale Verantwortung aller Gemeindeglieder für das Leben in der Gemeinde muß ihren institutionellen Ausdruck finden in einer Gemeindesynode, d. h. in einem Gremium, das von allen Gemeindegliedern gewählt und vom Vertrauen aller Glieder getragen, in besonderer Weise und in engster und vertrauensvoller Zusammenarbeit mit dem Leiter der Gemeinde sich die Sorge um den Lebensvollzug der Gemeinde zu eigen macht. Der in vielen Gemeinden errichtete Pfarrgemeinderat ist ein erster Schritt in dieser Richtung, der aber unbedingt weiterentwickelt werden muß. Ein nur teilweise aus Wahlen hervorgegangenes Gremium, dem nur ein Beratungsrecht zugesprochen wird, entspricht nicht einem Gemeindeverständnis, wie wir es im Neuen Testament vorfinden und wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil neu formuliert wurde. Es entsteht dann nur der Verdacht, daß durch scheindemokratische Bestimmungen ein Alibi dafür geschaffen wird, daß die autoritären Strukturen in der Kirche weiterhin bestehen. Sicher finden wir im Neuen Testament sehr verschiedene Gemeindestrukturen vor. Aber selbst in den Pastoralbriefen, die in ausgeprägter Weise das Vorsteheramt der Gemeinde erkennen lassen, ist dieses Amt integriert in das Kollegialitätsprinzip. In unserer heutigen Situation wird es für die Glaubwürdigkeit der christlichen Gemeinde sehr entscheidend sein, ob die Gemeinde durch ihre Gemeindesynode und ihren Gemeindeleiter ihre Verantwortung wahrnimmt und über die Gestaltung des Gemeindelebens mitbestimmt.

2. Öffentlichkeit in der Gemeinde

In einer patriarchalischen Gemeinde gab es nur eine repräsentative Öffentlichkeit. In der Gestalt des Pfarrers wurde die Gemeinde repräsentiert. Der Pfarrer konnte mit einigem Recht sagen: Die Pfarrei, das bin ich.[15] Öffentlich in dem hier gemeinten Sinne ist eine Gemeinde nur dann, wenn sie wenigstens potentiell allen Gemeindegliedern einen Einblick in ihre Tätigkeit gewährt.[16] Nimmt man die theologische Aussage ernst, daß alle Glieder der Kirche verantwortlich sind für den Lebensvollzug der Kirche und der ganzen Kirche die Verheißung des Geistes Christi zugesprochen wurde, dann muß die Gemeinde exemplarisch die Öffentlichkeit aller Vorgänge in ihr garantieren. Damit wird einer geheimen Kabinettspolitik der Boden entzogen. Dem Gemeindeglied kann heute nicht mehr zugemutet werden, daß es raten darf, was der Amtsträger in seiner Güte und Weisheit beschlossen hat, sondern es will und soll wirklich mitentscheiden über alle Fragen des kirchlichen Lebens. Öffentlichkeit setzt aber ein intensives Kommunikationsgefüge in der Gemeinde voraus. Die Gemeinde lebt vom dauernden Kommunikationsfluß zwischen allen Gliedern. Dieser Kommunikationsfluß war in der Gemeinde bisher fast nur von oben nach unten gewährleistet. Die Weitergabe von Anordnungen, Direktiven, Anregungen usw. vom Pfarrer zu den Gläubigen hin funktionierte im allgemeinen gut. Aber die entscheidende Schwäche dieses Kommunikationsflußes bestand darin, daß nur ein Einbahnverkehr stattfand. Es fehlt weithin der Kommunikationsrückfluß von unten nach oben. Aber gerade auf diesen kommt es entscheidend an. Es ist ungeheuer wichtig, daß Informationen, Kritiken, Wünsche und Vorschläge von den einzelnen Kirchengliedern zu der Leitungsspitze übermittelt werden. Dazu muß ein horizontaler Kommunikationsfluß treten zwischen den einzelnen Gemeindemitgliedern.

Dabei wird man sich vor einer Scheinöffentlichkeit in der Gemeinde zu hüten haben. Diese tritt dann ein, wenn man so tut, als ob eine Öffentlichkeit vorhanden wäre, in Wirklichkeit diese Öffentlichkeit aber doch von einem einzelnen oder von einer kleinen Gruppe manipuliert wird mit dem bewußten oder unbewußten Ziel, die eigene Machtposition zu bewahren, allerdings unter dem Mantel eines demokratischen Verhaltens.

Dabei wird die Gemeinde den Raum der Privatheit ihrer Glieder zu respektieren haben. Die Gemeinde darf kein totalitäres System sein. Dies bedeutet keine willkürliche Beliebigkeit, sondern im Gegenteil eine große Verantwortung des einzelnen, die aber vom christlichen Glaubensverständnis her zu bejahen ist. In einem bestimmten Sinne muß die Gemeinde den einzelnen in den Raum der Privatheit hinein frei geben. Denn erst ein solcher Raum der Privatheit garantiert eine innerkirchliche Öffentlichkeit und umgekehrt.

Ist ein solcher Raum der Öffentlichkeit in der Gemeinde vorhanden, dann kann sich auch die Kritik zu Wort melden. Ein totalitäres System kann Kritik nicht zulassen, da dadurch sein Totalitäts- und Absolutheitsanspruch in Frage gestellt wird. Eine offene Institution, wie es die Gemeinde sein soll, die auf die Mitarbeit und Mitverantwortung aller Glieder angewiesen ist, lebt

von der Kritik ihrer Glieder. Gerade eine solche Kritik garantiert ihre Dynamik und Flexibilität und kann zu einem dauernden Bemühen um eine bessere Verwirklichung der Gemeinde führen.

Falls die Kritik wirksam sein soll, muß sie auch in gewisser Weise institutionalisiert sein. Wir brauchen so etwas wie eine legitime Opposition in der Gemeinde. Das will besagen, daß bestimmte Gruppierungen in der Kirche nicht nur toleriert, sondern sogar dringend benötigt werden, welche die bestehende Institution der Gemeinde kritisch befragen und sich um ihre Reform mühen. Es wäre verhängnisvoll, wenn man solchen Gruppen insgesamt oder ihren Gliedern allein deswegen die gute Absicht und den Glauben absprechen würde, weil sie sich kritisch äußern. Wenn solche Gruppen aus der Kirche hinausgedrängt werden, begibt sich die Gemeinde selbst eines für sie lebensnotwendigen, dynamischen Elementes.

Entsprechendes gilt für Minderheiten in der Gemeinde. Dem wachsenden wertmäßigen Pluralismus in der Gesellschaft entspricht auch eine zunehmende Pluralität von Meinungen in der Gemeinde. Es gibt heute nicht mehr *den* katholischen Standpunkt in allen Fragen. Auch hier müßte es so sein, daß auf Grund des christlichen Glaubensverständnisses eine kirchliche Gemeinde exemplarisch vorlebt, wie man Minderheiten respektieren und sich um eine enge Kooperation mühen muß. In der christlichen Gemeinde müßte es möglich sein, daß entstehende Konflikte nicht verschleiert und unterdrückt werden, sondern auf ehrliche und öffentliche Weise ausgetragen werden. Es wird in den Gemeinden Entscheidungen mehr organisatorischer Art geben, wo Mehrheitsbeschlüsse zu fällen und von der Minderheit zu respektieren sind. Je mehr es sich aber um grundsätzliche Fragen des christlichen Glaubens und seiner heutigen Verwirklichung handelt, desto unmöglicher wird es sein, darüber mit knappen Mehrheiten zu entscheiden. Hier muß der Zwang zur Übereinkunft zwischen den verschiedenen Strömungen eintreten oder die Frage muß offengelassen werden. Es stellt eine Mißachtung des Glaubenssinnes der Kirche dar, wenn der Amtsträger sich anmaßt, solche offene Fragen in dieser oder jener Richtung zu entscheiden. Das Offenlassen der Fragen würde nur auf eine alte Praxis der Kirche zurückgreifen, wonach eine theologisch umstrittene Frage vom Lehramt nicht entschieden werden kann.

3. Das Amt in der Gemeinde

Nach dem Erweis des Neuen Testamentes gibt es in der Gemeinde Jesu Christi eine Vielfalt von Diensten, die notwendig sind, damit die Gemeinde ihre Aufgaben erfüllen kann (vgl. etwa 1 Kor 12 und Röm 12). Diese Dienste werden von den einzelnen Gliedern der Gemeinde verantwortlich ausgeübt in dem Maße, wie sie dazu befähigt sind, wie sie ein Charisma dazu haben. Dabei wird es wichtig sein, solche Fähigkeiten zu entdecken; man gewinnt oft den Eindruck, daß viel mehr solcher Begabungen für Gemeindedienste, vor allem auch unter den Frauen, vorhanden sind, als wir dies oft annehmen.

Ein Dienst unter den vielen Diensten der Gemeinde ist der priesterliche Leitungsdienst. Dieses Leitungsamt soll der Einheit und dem Frieden der Gemeinde dienen. Der Leiter der Gemeinde hat die Aufgabe, die Begabungen zu Gemeindediensten aufzuspüren, sie aufeinander zuzuordnen, ihnen Raum zu verschaffen, sie zu einem sinnvollen Zueinander zu bringen, wenn es notwendig ist, sie auch einmal zur Ordnung zu rufen. Der priesterliche Leitungsdienst ist einerseits bezogen auf die Gemeinde, auf der anderen Seite ist er auch dienend Christus, dem Herrn der Gemeinde, zugeordnet. Deshalb steht der Vorsteher der Gemeinde in der Ausübung seines Dienstes der Gemeinde in gewisser Weise gegenüber und ist nicht nur aus der Gemeinde ableitbar. Dem Presbyter kommt bei der Feier der Sakramente, vor allem bei dem eucharistischen Gedächtnismahl, der Vorsitz zu. Auch bei der Mühe um die Verkündigung der Frohen Botschaft hat er eine besondere Verantwortung, allerdings nicht er allein.

Damit der Vorsteher der Gemeinde auch wirklich vom Vertrauen der Gemeinde getragen wird, ist es notwendig, ihn unter Mitwirkung der Gemeinde zu wählen, vielleicht auch in diesem oder jenem Falle aus den Reihen der Gemeinde selbst. Damit würde nur eine alte kirchliche Tradition wieder aufleben, die sich übrigens an einigen Orten durch die Jahrhunderte hindurch bis in unsere Zeit hinein erhalten hat.

Wie hat man sich aber die Zuordnung und Kompetenzverteilung zwischen dem Vorsteher der Gemeinde, der Gemeindesynode und der Gesamtgemeinde zu denken? Hier wird man sicher auch experimentieren und sich einüben müssen. Aber als grundlegendes Prinzip müßte die Verpflichtung, in manchen Fällen der Zwang zur Kooperation gelten, ein Prinzip, wie es auch in man-

chen gesellschaftlichen Bereichen geübt und zum Teil gesetzlich verankert ist. Das will besagen, daß alle Teile auf Kooperation angewiesen sind und Beschlüsse nicht zustande kommen, wenn nicht alle Teile zustimmen. So gibt es zum Beispiel in der Ehe keine Instanz, die in Konfliktsfällen eingreifen könnte; die Gatten sind darauf angewiesen, daß sie sich zusammen raufen. Analog müßte es auch im Verhältnis zwischen Leitungsdienst, Gemeindesynode und Gemeinde sein. Alle sind von vornherein auf Kooperation hin angelegt. Alle müssen wissen, daß sie aufeinander angewiesen sind und niemand ohne den anderen entscheiden kann. Dieses Prinzip könnte auch in der Weise institutionalisiert werden, daß sowohl dem Vorsteher wie auch einer Minderheit in schwerwiegenden Fragen ein Vetorecht zugebilligt wird. Für schwere Konfliktsfälle, die in einer christlichen Gemeinde wirklich eine Ausnahme sein sollten, muß es auf Diözesanebene ein Schiedsgericht geben, das versucht, einen solchen Konflikt zu lösen.

In einer demokratischen Gesellschaft müssen sich die Inhaber von Macht immer wieder von neuem legitimieren und haben ihre Machtausübung vor der Instanz individueller und allgemeiner Vernunft zu begründen. Entsprechend ist es auch in der Gemeinde notwendig, daß die Amtsträger sich selbst, die Strukturen der Amtsinstitution und die Art ihrer Machtausübung vor der Botschaft des Neuen Testamentes und dem lebendigen Glauben der Kirche zu verantworten haben. Gerade deshalb, weil auch in der Kirche das Amt, selbst wenn es ein Dienstamt ist, die gefährliche Tendenz in sich birgt, sich von der Gesamtheit der Gläubigen zu isolieren, sich absolut zu setzen und die notwendige Rückbindung und Unterstellung des Amtes unter die christliche Botschaft zu vergessen, gerade deswegen ist die Legitimierung des Amtes durch das Wort Gottes und den Glaubenssinn der Kirche unbedingt erforderlich.

Mit der Ausübung eines Amtes ist auch in der Kirche notwendigerweise Machtausübung verbunden. Ausübung von Macht stellt aber immer ein Problem dar. Es besteht immer die Gefahr, daß legitime, notwendige und rationale Machtausübung in Herrschaft von Menschen über Menschen umschlägt. Nach dem neutestamentlichen Verständnis kommt aber der Machtausübung in der Kirche ein spezifischer Charakter zu. Die Machtausübung in der Gemeinde Christi steht unter der grundlegenden Norm: «Wer unter euch der erste sein will, soll der Knecht aller sein» (Mk 10,43). Stil und Mittel der Machtausübung in der Gemeinde müssen in umfassender Weise von diesem Geiste geprägt sein. Mach wird nicht sagen können, daß dies heute schon immer der Fall sei. Noch zu sehr steht die Ausübung der Macht in der Kirche unter dem Gedanken der «Hierarchie», der Herrschaft, die eben deshalb so gefährlich ist, weil sie sich als heilige, als vom Glauben begründete ausgibt und ihre Repressionen im Gewande einer religiösen Ideologie ausübt. Gegenüber einer solchen Haltung ist es dringend erforderlich, daß Stil und Mittel der Machtausübung sich auf das neutestamentliche Verständnis besinnen.

Dabei wird man auch auf eine gewisse Kontrolle der Macht und ihre Ausübung nicht verzichten können. Vor allem in dem paulinischen Amtsverständnis ist ein solcher Gedanke nicht fremd. Im Hinblick auf die Propheten sollen sich die Gemeinden ein Urteil bilden (1 Kor 14,29). In 1 Thess 5,12 spricht Paulus den allgemeinen Grundsatz aus: «Prüfet alles, das Gute behaltet – von allem Unechten haltet euch fern!» und in 1 Joh 4,1 werden die Christen ermahnt: «Traut nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind». Die Gemeinde wird also zur kritischen Beurteilung, gerade auch in Fragen des Glaubens und auch im Hinblick auf die Gemeindeglieder aufgerufen. Davon werden die Amtsträger nicht auszunehmen sein.

Wichtig für die in der Gemeinde zu treffenden Entscheidungen ist es, daß sie in Treue gegenüber der christlichen Botschaft auf demokratische Weise vollzogen werden. Dabei wäre es verfehlt, sich damit zu begnügen, die von den Amtsträgern getroffenen Entscheidungen öffentlich bekanntzugeben. Vielmehr muß es das Ziel sein, die innergemeindliche Öffentlichkeit über die entstehenden Probleme zu informieren, einen Meinungsbildungsprozeß zu fördern und die Gemeindesynode damit zu befassen. Gerade für den Entscheidungsprozeß ist das Bestehen einer innerkirchlichen Öffentlichkeit notwendig. Alle Fragen, die für das Leben der Gemeinde von Bedeutung sind, können nicht im Alleingang der Amtsträger, sondern nur unter Mitwirkung der ganzen Gemeinde entschieden werden. Dabei muß es das Bestreben sein, diese Entscheidungen auf Grund möglichst großer Sachlichkeit zu fällen. Das bedeutet für die Gemeinde, daß die Kriterien für die Entscheidungen sich an der christlichen Botschaft und der jeweils gegebenen gesellschaftlichen Situation zu orientieren haben. Nach diesen Gesichtspunkten müs-

sen die Handlungspräferenzen der Entscheidungsbevollmächtigten sich ausrichten. Dabei ist es wichtig, daß die Experten in diesem Entscheidungsprozeß mitwirken.

4. Relative Autonomie der Gemeinde

Wenn es stimmt, daß die Kirche vor allem in den einzelnen Gemeinden zum Ereignis wird, dann müssen die einzelnen Gemeinden auch eine Selbständigkeit besitzen. So wie die nationalen Kirchen und die einzelnen Bistümer dringend einer Selbständigkeit gegenüber der römischen Kurie benötigen, so auch die einzelnen Gemeinden gegenüber der bischöflichen Kurie. Die Kirche leidet heute unter einem einseitigen Zentralismus, der sich weder vom Neuen Testament noch von der heutigen gesellschaftlichen Situation, sondern nur von der Idee einer absolutistischen Monarchie her rechtfertigen läßt. Die einzelnen Gemeinden brauchen notwendig die nötige Freiheit, damit sich ihr Gemeindeleben entfalten kann.

Allerdings kann es sich nur um eine relative Autonomie handeln, d. h. die einzelne Gemeinde muß sich bezogen wissen auf die anderen Gemeinden und auf die Gesamtkirche. Sonst entsteht die große Gefahr der Versektung. Das Verhältnis der einzelnen Gemeinden zur Gesamtkirche muß durch das Subsidaritätsprinzip gekennzeichnet sein. Die einzelnen Gemeinden sollen das in eigener Verantwortung entscheiden, was sie auf Grund ihrer Fähigkeit und Möglichkeiten leisten können. Andererseits sollen sie auch überall dort zur Kooperation und zur Zentralisierung von Kompetenzen bereit sein, wo sie überfordert sind und wo es die gesellschaftliche Situation verlangt. Die Gesamtkirche hat der Ermöglichung des Lebens der Gemeinde und dem Glaubensleben des Einzelnen zu dienen und nicht umgekehrt.

Andererseits sind die einzelnen Gemeinden auch auf die Hilfe der anderen Gemeinden angewiesen. Die Hilfsbereitschaft auch in finanzieller Hinsicht ist schon im Neuen Testament bezeugt (Röm 15, 26). Aber auch darüber hinaus ist es notwendig, daß die Gemeinden in Interkommunikation stehen, daß sie sich gegenseitig im Glauben stärken (vgl. Apg 14,22). «Trotz des Gewichtes der Einzelgemeinden dürfen diese keineswegs als isolierte Monaden gedacht werden. Vielmehr gilt das, was innerhalb der Einzelgemeinde gilt, auch von den Gemeinden untereinander: ‹Es soll nicht Zwiespalt im Leibe sein, sondern die Glieder sollen einträchtig füreinander sorgen; und wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied ausgezeichnet ist, so haben alle an seinem Wohlsein teil› (1 Kor 12,25 f)».[17] Die einzelnen Gemeinden können sich auch gegenseitig den Dienst der Kritik leisten, damit eine Gemeinde sich nicht in einer Sackgasse verrennt. Allerdings «gehört zur Kritik auch die Antikritik, weil nicht alles, was kritisch klingt, unkritisch als richtig hingenommen zu werden braucht. Nur als Einheit in der Vielheit kann die Kirche das sein, was sie zu sein beansprucht: signum et sacramentum unitatis für die Welt (Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 1)».[18]

Schluß

Gelingt es den Gemeinden, solche herrschaftsfreie Gemeinden zu gestalten, dann könnte die Kirche dadurch nicht nur ihre Glaubwürdigkeit in der heutigen Gesellschaft wieder gewinnen. Sie könnte darüber hinaus auch Modelle demokratischen Verhaltens herauskristallisieren, die für die Gesellschaft beispielhaft sind. Anstatt Gefahr zu laufen, eine der wenigen feudalen Relikte in einer demokratisierten Gesellschaft zu sein, könnte sie exemplarisch Demokratie verwirklichen und so ihre kritische Funktion in der Gesellschaft wahrnehmen. Das wird allerdings ein langer Weg sein. Aber wir brauchen auch nicht zu übersehen, wie es immer mehr Christen gibt, die sich um eine solche herrschaftsfreie Gemeinde mühen. Wir brauchen dazu jenen Tutiorismus des Wagnisses, von dem Karl Rahner gesprochen hat.[19] Wir brauchen jene Experimente, von denen schon Augustinus schreibt: «Nos autem in experimentis volvimur», was H. Schmidt so interpretiert: «Wir werden durch die Ereignisse der Zeit von Erprobung zur Erprobung, von Erfahrung zur Erfahrung, von Experiment zu Experiment getrieben».[20]

[1] Vgl. das Memorandum des Bensberger Kreises: Die Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Mainz 1970).

[2] Vgl. K. Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaues (Darmstadt 1958).

[3] W. Kasper, Kirche und Gemeinde: Der Seelsorger 38 (1968) 387–393, hier 389.

[4] Vgl. O. Schreuder, Die Kirchengemeinden: Typen und Leitbilder: O. Betz (Hrsg.), Gemeinde von morgen (München 1969) 53–104.

[5] Vgl. N. Greinacher, Leitbild einer kirchlichen Gemeinde von morgen: Theologie der Gegenwart 12 (1969) 212–219.

[6] Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1970) 41.

[7] aaO. 40.

[8] K. Schäfer, Nochmals: Zum Thema Priestergruppen: StdZ 185 (1970) 361–378, hier 367. Vgl. M. Raske u. a. (Hrsg.), Eine freie Kirche für eine freie Welt (Düsseldorf 1969).

[9] J. Blank, Das Evangelium als Garantie der Freiheit (Würzburg 1970) 44.

[10] E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit (Tübingen [3]1968) 54.

[11] J. Blank aaO. 45 f.

[12] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 1.

[13] E. Golomb, Kirchenstruktur und Brüderlichkeit heute: H. Erharter und E. Hesse (Hrsg.), Koinonia. Kirche und Brüderlichkeit (Wien 1968), 47–65, hier 63.

[14] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 33.

[15] Vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit (Neuwied [4]1969).

[16] Vgl. H. P. Bahrdt, Die moderne Großstadt (Hamburg 1969) vor allem 58–95.

[17] F. Klostermann, Prinzip Gemeinde (Wien 1965) 78.

[18] W. Kasper, Kirche und Gemeinde, ebd. 392.

[19] K. Rahner, Löschet den Geist nicht aus: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 77–90.

[20] H. Schmidt, Vita experimentalis (München 1959) 9.

NORBERT GREINACHER

geboren am 26. April 1931 in Freiburg i. Br., 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br., Paris und Wien, ist Doktor der Theologie, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u. a.: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966), und er arbeitete mit an: Bilanz des deutschen Katholizismus (Mainz 1966).

Jean Remy

Öffentlichkeit der Information Ein Mittel zur Überwindung der Ungleichheit im Dialog?

EINLEITUNG

In der gegenwärtigen Situation bildet das Recht auf Information eine Vorbedigung für die Partizipation. Bestimmte, nach Neuerung strebende Gruppen erblicken darin eine Chance, aus der Ungleichheitsstellung im Dialog herauszukommen, andere ein Mittel, Mehrdeutigkeiten zu klären und sich besser verständlich zu machen. Die einen wie die anderen sind überzeugt, dadurch werde eine für dynamische Gruppen günstige Entwicklung der horizontalen wie der vertikalen Kommunikation ausgelöst. Wäre unter diesen Umständen nicht die Öffentlichkeit der Information – im Sinne einer Verfügbarkeit für alle und über alles – ein wirksames Mittel, den Kontakt wieder herzustellen, wo Kommunikationen unterbrochen sind.

Für den Soziologen überträgt sich dieses Bild der vollkommenen Transparenz auf das Alltagsleben und drängt sich dem Spontanbewußtsein bestimmter Gruppen auf. Bei seinen Beobachtungen untersucht er daher zunächst die Bruchstellen in der Kommunikation. Das bringt ihn zu den Fragen: Wer verwendet dieses Leitbild der vollkommenen Transparenz als Vorbedingung eines idealen sozialen Lebens? Was für Folgen hat diese Verwendung für das soziale Leben, einschließlich des Lebens der Kirche? Trägt dieses Leitbild zum Beispiel zu einer guten Analyse der Situation bei, oder wird es sie – im Gegenteil – verschleiern? Gestattet es, die Ursachen für eine Unterbrechung der Kommunikation festzustellen und, vorausgesetzt, ist es überhaupt notwendig, aus einer Ungleichheitssituation im Dialog herauszukommen, die Gründe für ihr Entstehen, zumindest die sozialen Gründe, zu ermitteln?

Was dieses Problem einer soziologischen Analyse anbetrifft, so möchten wir ganz einfach eine bestimmte Art und Weise der Fragestellung einführen. Doch bleibt diese Einführung in jedem Falle sehr bruchstückhaft und sehr wenig nuanciert, da uns hier nur ein sehr begrenzter Rahmen zu Gebote steht.

I. DIE «VOLLKOMMENE TRANSPARENZ» ALS LEGITIMIERENDES BILD

Der Idealzustand der Information, der in der vollkommenen Transparenz besteht, setzt eine Situation voraus, in der jeder einzelne die gleichen Informationsmöglichkeiten über die auf den verschiedenen Stufen des sozialen Lebens getroffenen Entscheidungen besitzen würde. Manche Autoren sind der Ansicht, damit würde die Harmonie in den verschiedenen Beziehungen wieder hergestellt. Praktisch würde unter dieser Voraussetzung, das heißt, wenn sie voll informiert wäre, die Masse

die Reaktion der Führung nicht falsch interpretieren. Und die Führung ihrerseits würde die Bedürfnisse der Masse besser kennen und nicht Gefahr laufen, inadäquat zu reagieren. So ließe sich auf dem Weg über eine Verbesserung der Kommunikation die Harmonie im Verhältnis zur Hierarchie wieder herstellen, bei voller Wahrung der gebührenden Achtung. Kurzum – dies würde für die Vertreter der genannten Meinung bedeuten, daß Unterbrechungen der Kommunikation und Gegensätzlichkeiten psychologisch-soziologischen Ursprunges sind und daß, als logische Folge dessen, eine Wiederherstellung und Verbesserung der Kommunikation auf dem Weg einer größeren Öffentlichkeit der Information auch in Großgruppen eine Situation wieder herzustellen wäre, die der in einer gut funktionierenden Kleingruppe herrschenden gleich käme.

Andere sehen die Problemlage anders. Nach ihrer Meinung dient die Idee der vollkommenen Transparenz als Bild der Anwendung eines demokratischen Ideals, das der Gleichheit der Information zugrundeliegt. Die Vorteile bei der Informationsbeschaffung, die der Autorität zu Gebote stehen, stehen der Basis nicht im gleichen Umfang zur Verfügung. Dadurch ist sie in ihrer Reaktionsfähigkeit gelähmt oder zumindest beeinträchtigt. Außerdem kann die Autorität unter Geheimhaltung Entscheidungen treffen, in denen sie die Gruppe auf Ziele ausrichtet, die von der Mitgliederbasis zumindest spontan nicht akzeptiert werden. Weshalb brauchte die Autorität zu versuchen, Ziele geheim zu halten, wenn sie mit den Auffassungen der Mitgliedermasse übereinstimmten! So impliziert nach Meinung dieser Gruppe das Recht auf Information die Änderung der Machtverhältnisse und gestattet – vor allem durch die Vermittlung der öffentlichen Meinung – der Basis aus der Ungleichheitssituation im Dialog herauszukommen.

Aus dieser Perspektive gesehen lassen sich die Gegensätze und Konflikte nicht durch eine Verbesserung der Kommunikation lösen, die erneut harmonische zwischenmenschliche Beziehungen schafft. Denn man weiß, mag man auch erkannt haben, daß eine bestimmte Art zwischenmenschlicher Beziehungen für die Wiederaufnahme des Dialogs wichtig ist, daß diese Gegensätze ihren tiefsten Ursprung an anderer Stelle haben, und zwar vornehmlich in einer unterschiedlichen Überzeugung von dem, was für die Zukunft der Gruppe als Bestes anzusehen ist. So kann es etwa vorkommen, daß eine Gruppe sich für eine stärker konfliktuelle Idealgesellschaft einsetzt unter Berufung darauf, daß Konflikt schöpferisch wirkt. Eine solche Auffassung beruht auf dem Empfinden, daß es Sache der Gesamtheit der Gruppenmitglieder ist, welche Ausrichtung der Gruppe gegeben wird, und daß daher deren Unterstützung und Mitträgerschaft anzustreben ist. Nun setzt aber der Rückgriff auf die öffentliche Meinung voraus, daß man, nach dem Verständnis der Gruppe, möglicherweise mit Gegensätzen zwischen der Basis und der sie repräsentierenden Organisation rechnen muß, was wiederum das Recht impliziert, Kritik an dieser Organisation öffentlich und unabhängig von den Reaktionen der zur Repräsentation des Volkes in den dazu vorgesehenen Organen gewählten Personen, zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne verwendet, erhält der Gedanke verschiedene Bedeutungen: Er legitimiert Reaktionen auf einen Bruch der Kommunikation, der seinen letzten Ursprung nicht auf psychologisch-soziologischer Ebene oder auf der Ebene einer Inadäquatheit der wechselseitigen Information hat, und bestärkt den Willen, aus einem in Ungleichheit der Partner geführten Dialog dadurch herauszukommen, daß auch für die Basis zu einer Urteilsbildung angemessene Elemente beschafft werden.

Lassen solche Vorstellungen sich auch auf das innere Leben der Kirche anwenden und kann man mit ihrer Hilfe die Gemeinschaft der Kirche als solche in dynamischer Form verbessern? Das ist eine Frage, auf die die Analyse keine Antwort geben kann. Sie kann nur feststellen, ob es innerhalb der Kirche Gruppen gibt, die diese Auffassung teilen.

Aus dem bisher Gesagten geht vor allem hervor, daß das Bild der vollkommenen Transparenz ein legitimierendes Bild ist (das heißt, ein Bild, das zur Begründung der Legitimität bestimmter Änderungswünsche verwendbar ist), daß aber, wie alle legitimierenden Bilder, auch dieses in unterschiedlichem Sinne gebraucht werden kann, da seine soziale Wirksamkeit nicht von seiner exakten Identität abhängt, wie man es von einer wissenschaftlich analytischen Idee erwarten würde.

II. UTOPISCHE ZÜGE DIESES IDEALISIERTEN BILDES

A) Es hat als Bezugspunkt für die klassische rationalistische Orientierung in der Entscheidungstheorie gedient

Zunächst sei aufmerksam gemacht auf eine Homologie zwischen diesem Bild und den wirtschaft-

lichen Theorien der vollkommenen Konkurrenz, die von der Voraussetzung ausgehen, daß alle Anbieter und Nachfrager die Marktlage kennen und jeder einzelne von ihnen fähig ist, sich für sich selbst ein Urteil über die Aufnahmefähigkeit für das Produkt zu bilden. Diese Situation schließt keineswegs die Entwicklung eines Ungleichheitsverhältnisses aus. Die Gleichheit ist nur in dem Maße vorhanden, in dem der Anbieter und der Nachfrager sich in einer Situation befindet, die man als «atomistisch» bezeichnet, das heißt in einer Situation, in der jeder einzelne auf die Gesamtheit nur einen infinitesimalen Einfluß besitzt. Die Tendenz entwickelt sich also nicht von beherrschenden Gruppen, sondern von der Summe der individuellen Reaktionen aus.

Wenn eine derartige Vereinfachung der Situation auch Einwände auf den Plan ruft, so ist sie doch nicht unbedingt eine Schematisierung, die es gestattet, der Findung adäquater Entscheidungen in konkreten Situationen näher zu kommen. Diese Konstruktion ist möglicherweise in einem, dem gewöhnlichen Ablauf des Wirtschaftslebens zuwiderlaufenden Sinne entwickelt worden.

Dasselbe Bild der vollkommenen Transparenz hat auch zum Entstehen der klassischen rationalistischen Richtung in der Entscheidungstheorie mitgewirkt. Diese betrachtet jede Einzelperson als selbständig Handelnden, der zwischen den verschiedenen Alternativen wählt, denen er sich gegenübergestellt sieht, und zwar voll bewußt, da er fähig ist, die Konsequenzen dieser Entscheidung für die selbstgesetzten Ziele zu berechnen. Doch schafft diese Annahme die Illusion, der normale Ablauf des sozialen Lebens impliziere einen Zustand der Transparenz und ein Mindestmaß von Bindung der Person an die jeweiligen Gruppen. Neuere Theorien lassen erkennen, daß eine realistischere Art von Analyse der Entscheidungsfindung von einer fast umgekehrten Hypothese ausgehen muß.[1] Eins der dabei auftretenden Probleme, die vom sozialen Leben und von den Organisationen aus zu lösen sind, besteht in der Aufgabe, Ungewißheiten zu vermeiden oder Möglichkeiten zu ihrer Verringerung zu finden. Ferner neigt der Mensch dazu, die erste befriedigende Lösung anzunehmen, das heißt die Lösung, die am wenigsten die bekannte Welt zu stören droht, in der man heimisch geworden ist. Auf der anderen Seite aber wäre eine Situation, in der man vollkommene Kenntnis von allem besäße, keineswegs eine optimale Bedingung für die Entscheidungsfindung, wenn sie gleichzeitig die Bereiche der Unsicherheit und Ungewißheit vermehren würde. Dann könnte man für eine größere Zahl von Entscheidungen die Folgen nicht voraussehen. Besteht aber nicht eines der Hauptprobleme der Autorität eben darin, auf unerwartete Folgen möglichst schnell zu reagieren? Es darf ferner nicht übersehen werden, daß nicht selten eine falsche Beurteilung der Ausgangslage das Fassen von Entscheidungen begünstigt, während eine vorherige Kenntnis der tatsächlichen Schwierigkeiten ein Zurückweichen vor den mit der betreffenden Entscheidung verbundenen Risiken nach sich gezogen hätte. So kann die Unklarheit beim Fassen von Entscheidungen geradezu eine Vorbedingung für die Annahme von Neuem darstellen.

Hier hilft der Analytiker die Vorgänge klären, durch die hindurch die Entscheidungen der Akteure im sozialen Bereich und die kollektiven Umwandlungsprozesse vor sich gehen. Die Frage lautet dabei: Wie reagiert ein Akteur auf der Grundlage von Umweltbedingungen, aus denen eine Anzahl seiner Vorlieben und Handlungsmöglichkeiten erfließen? Auf diesem Umweg würde die Bedeutung der Information wieder eingeführt. Aber nun ist die Einstellung dazu bedeutend kritischer als die, welche durch das spontane Bewußtsein auf Grund einer vorhandenen vollkommenen Transparenz geweckt wurde.

B) Die Informationskontrolle als Lebensbedingung einer Gruppe

Eine Vielzahl von Elementen kann zeigen, daß das Bild der vollkommenen Transparenz für die Idee vom sozialen Leben nicht allein eine Vereinfachung darstellt, sondern auch direkt unzutreffend ist. Beschränken wir uns auf ein Beispiel, das mit den Bedingungen für die Entwicklung einer Gruppe zusammenhängt. Gründet die Gruppe sich doch letztlich darauf, daß unter ihren Mitgliedern Solidaritätsbeziehungen geschaffen werden, die über Solidaritäten zu außerhalb der Gruppe befindlichen Personen stehen. Geschaffen werden solche Solidaritäten auf dem Weg über Ziele, die die Gruppe anzustreben fähig ist, die aber größer sind als die Summe der Ziele, die jedes einzelne Mitglied für sich in Angriff nehmen könnte. Dieser innere Zusammenhalt bringt es mit sich, daß innerhalb der Gruppe Dinge gesagt werden, die man nicht in der gleichen Weise nach außen trägt. So kann beispielsweise eine Marginalgruppe für sich selbst das Recht auf einen gewissen Geheimcharakter beanspruchen, das heißt: ein

Recht darauf, daß der Kontakt ihrer Mitglieder untereinander unter geringer sozialer Sichtbarkeit vor sich geht – und gleichzeitig der Autorität gegenüber die Verpflichtung geltend machen, daß sie ihrerseits über die Voraussetzungen für ihre Entscheidungsfindung informiert. Eine im umgekehrten Sinne verlaufende, im übrigen aber gleiche Strategie kann auf der Seite der Autorität entstehen: Sie nimmt sich das Recht, autonom zu entscheiden, das heißt unter einer gewissen Geheimhaltung, verlangt aber von den übrigen, daß sie ihr gegenüber eine totale Offenheit an den Tag legen, und tendiert dann dahin, sich dieser Öffnung widersetzende Basisgruppen als straffällig hinzustellen. In beiden Fällen handelt es sich um eine Parallelität des Vorgehens: Eine Gruppe möchte einen Teil der Information, über die sie verfügt, geheimhalten, sucht aber auf der anderen Seite ihre Interventionsmöglichkeiten zu steigern durch eine maximale Kenntnis der Zusammenhänge und durch Widerstand gegen die Bildung von Gegengruppen mit einer eigenen Zone sozialer Nicht-Sichtbarkeit. Damit würde die Schaffung einer vollkommenen Transparenz auf eine Unterdrückung sozialen Lebens in Gestalt der Gruppentätigkeit hinauslaufen. Bekanntlich aber gibt es bestimmte Ziele, die gerade auf dem Weg über die Gruppen verfolgt werden können. Die Idee einer Welt vollkommener Transparenz impliziert also praktisch eine sehr individualistische Welt, in der Leben und Entwicklung von Gruppen stark benachteiligt sind. Auf diese Weise erfolgen keine kollektiven Umwandlungen, vor allem nicht solche, die kulturelle Gehalte betreffen. Dazu wird eine Vielfalt nicht zu lenkender Elemente umso stärker wirksam, je weniger diese Umwandlung ausschließlich von organisierten Gruppen getragen wird, sondern von sozialen Bewegungen, die kollektive Vorgänge mit weniger in Erscheinung tretenden Strukturen sind, dabei aber keineswegs unbedingt von geringerer Beständigkeit. Überdies wecken solche Bewegungen unter ihren Mitgliedern eine Identifikation, die offene Diskussionen unter Personen gestatten, die als vertrauenswürdig gelten. So trifft trotz des Fehlens formell konstituierter Zusammenschlüsse jeder einzelne, der einer solchen Bewegung angehört, eine Informationsauswahl, die ebenfalls nicht alle Informationen nach außen dringen läßt.

Diese Analyse des utopischen Charakters der Idee der Transparenz und des Rechtes auf Information, übertragen auf das soziale Leben, hat nur deshalb einen Sinn, weil sie sich auf die Umwandlung bestimmter Machtverhältnisse auswirkt. Unsere Absicht ist, ihre ausrichtende Wirkung im Verhältnis zu ihrer verschleiernden Wirkung zu bestimmen und ihre Ansprüche motivierende und legitimierende Kraft aufzuheben.

Die Analyse dieser Ideen ist umso wichtiger, als die Kontrolle der Kommunikationen und die Art ihrer Regelung zu einem zentralen Problem unserer auf Information basierenden Gesellschaften geworden ist. Diese Kontrolle ist nicht allein für die Organisationen zur Wahrnehmung der großen sozialen Funktionen entscheidend, sondern auch für den Bürger, der in einer Welt von vielfältigen und komplexen Informationen reagieren und somit über eine Fähigkeit zur Auswahl verfügen muß. Manche Autoren erblicken darin einen der wesentlichen Züge der «Stadtkultur»,[2] das heißt des Einwohners, der fähig ist, in positiver Weise den städtischen Lebenszusammenhang zu nutzen, in den wir eintreten. Dadurch wird die gezielte Regelung des Informationsstromes und -austausches zu einem für die Gesellschaft zentralen Problem, ähnlich wie – nach Meinung verschiedener Anthropologen – in anderen Gesellschaften die Regelung der Verwandtschaftssysteme eins der Grundelemente für die Regulierung von sozialem Austausch, sozialer Solidarität und Gegensätzen war.

III. WIEDERHERSTELLUNG DES KONTAKTES UND ÜBERWINDUNG DES DIALOGS AUS DER UNGLEICHHEITSSITUATION

Vom Standpunkt der Kommunikationsregelung, von der wir eben sprachen, ist es sehr wichtig, den Ursprung der Unterbrechung der Austausche richtig festzustellen. Hängen solche Unterbrechungen doch häufig nicht in erster Linie mit psychologisch-soziologischen Problemen zusammen, sondern – zum Beispiel – mit Uneinigkeit auf der Ebene der Bildvorstellungen, die das ideale Funktionieren des sozialen Lebens legitimieren. Gewiß haben wir darauf hingewiesen, wie sehr die Idee der Transparenz als Vorstellungsbild verschiedene Tendenzen gleichermaßen legitimiert. Und doch steht es am Ursprung von Kommunikationsunterbrechungen, die mit einem Mißverständnis zusammenhängen. Denn man hat dieses eine Bild in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet, namentlich zur Legitimierung sehr verschiedener Formen des Verständnisses des Gemeinschaftslebens, einer Verständnisform, die unmittelbar auf die Herstellung harmonischer Beziehungen ausgerichtet ist, und einer anderen, die in Gegensatz

und Konflikt Vorbedingungen für die Schöpfung von Neuem erblickt. Hätte man genügend Zeit, so könnte man aufzeigen, wie sich daraus zwei grundverschiedene Formen des Verständnisses der Ausübung von rechtmäßiger Gewalt und Autorität ergeben.

Angesichts der Schwierigkeiten für geregelte Austausche, die auf einen Bruch auf der Ebene des kulturellen Vorstellungsbildes zurückgehen, ist nur dann der Kontakt wiederherstellbar und der Unterschied zu einer Vorbedigung der Erneuerung zu machen, wenn eine Anzahl Voraussetzungen verwirklicht ist. Auf einige davon soll im weiteren näher eingegangen werden.

Zunächst darf keine der beteiligten Gruppen für sich das ausschließliche Wahrheitsmonopol beanspruchen. Das setzt – positiv gesagt – voraus, daß Uneinigkeit im Ausgangspunkt und Unsicherheit in den fortschreitend neu erdachten und entdeckten Inhalten, die sich aus den Gegenüberstellungen und Begegnungen ergeben, in Kauf genommen werden. Wir haben erlebt, wie Christen diese Voraussetzung folgendermaßen in die biblische Sprache übersetzten: «Befinden wir uns nicht in der Zeit, in der jeder sich bewußt sein muß, daß man Unkraut und Weizen nicht unterscheiden kann; der Herr selbst erklärte sich unfähig dazu; und wollte man es tun, bliebe im übrigen auf dem Feld nichts mehr stehen.» Andere erinnerten an die Stelle aus dem Propheten Amos: «Wer ist gerecht vor Gott?»

Wenn eine der Gruppen aus Gründen, die sie für berechtigt hält, glaubt, diese Haltung nicht einnehmen zu können, wird der Dialog unterbrochen bleiben; und das Problem ist auch nicht gelöst, wenn man vermeidet, bei Begegnungen Themen zur Sprache zu bringen, die tabu sind, das heißt Themen, die man nicht zu diskutieren wagt aus Furcht, oberflächliche Solidaritätsbeziehungen zu sprengen. Im Gegenteil droht, wenn dies mehrmals geschieht, der Bereich der Themen, die tabu sind, sich immer mehr zu erweitern, und die Kommunikation wird immer oberflächlicher.

Eine weitere Voraussetzung ist, daß man Kontaktmöglichkeiten unter den verschiedenen Tendenzen entwickelt. Aber man kann sich fragen, ob man sich diese Kontakte auf der Grundlage der Modelle des politischen Lebens im letzten Jahrhundert vorstellen darf: von Modellen, die unserer Demokratie zugrunde liegen und bei denen das juridische Element stark ausgeprägt ist. Die Frage besteht letztlich darin, ob diese juridischen Garantien eine Autonomie des Ausdruckes für die verschiedenen Tendenzen gestatten werden. Tatsächlich wird hier außer den repräsentativen Organen die öffentliche Meinung mit eingreifen. Aber welche Mittlerrollen kann sie spielen? Diese öffentliche Meinung kann zum Beispiel Randströmungen Information darüber vermitteln, daß es an anderen Orten Personen gibt, die ebenso reagieren wie die Angehörigen dieser Strömungen selbst, was diesen gestattet, sich umso schneller der «Normalität» ihrer Reaktionen bewußt zu werden. In diesem Falle kann die Beschleunigung des Prozesses durch die öffentliche Meinung die Autorität beunruhigen. In anderen Fällen kann die öffentliche Meinung der Autorität behilflich sein, aus einer blinden Kommunikation herauszufinden, indem sie ihr ihre Reaktion verschiedenen Problemen gegenüber vorlegt. Gewiß bringt das verschiedene Nachteile mit sich, aber man darf sich fragen, ob die gesunde Situation wirklich die ist, in der die Autorität nur Individuen vor sich hat, die zwar gegebenenfalls ein Recht auf eine Gewissensreaktion haben, nicht aber ein Recht, mit anderen zu diskutieren, um Gruppen zu bilden, von denen aus sie ihre Option näher und ausführlicher bestimmen und ihr eine gewisse Verbreitung schaffen können.

Wiederherstellung eines Dialoges auf der Ebene größerer Gleichheit

Hat man einmal herausgefunden, woher diese Brüche in der Kommunikation rühren, und sich ein Bild davon gemacht, wie man zu einer Wiederaufnahme der Kontakte kommen kann, ausgehend von der Situation, wie sie sich im Augenblick darstellt, so kann man nur wünschen, daß noch weiter gegangen und der Dialog auf dem Boden einer weniger großen Ungleichheit geführt wird. Nun ist aber in dieser auf Information ausgerichteten Gesellschaft die Gleichheit unter anderem an eine gewisse Fähigkeit des Ausdruckes gebunden. In dieser Hinsicht haben wir kürzlich aus Nordamerika Stimmen gehört, die eine der Rollen des Theologen mit der des sozialen Initiators im städtischen Milieu verglichen: In diesem Milieu hilft der soziale Initiator Bürgern der Basis, zum Ausdruck zu bringen, was sie empfinden – zum Beispiel angesichts einer Stadtplanung, die sie selbst angeht – und sobald sie ihre eigenen Anliegen besser verstanden haben, hilft er ihnen sie in ernsthaften städteplanerischen Begriffen formulieren und ermöglicht ihnen auf diese Weise, mit gleichen Waffen mit den Verantwortlichen für die Planung zu diskutieren. Könnte man nicht – so fragen

diese Stimmen aus Amerika – diese Rolle auf den Theologen oder Priester übertragen (diese doppeldeutige Ausdrucksweise hängt damit zusammen, daß in der betreffenden Gruppe Laientheologen vertreten waren). So gesehen hätten der Theologe oder Priester nicht zunächst die Rolle, in der Gruppe, der sie angehören, die Wahrheit zu verkünden, sondern vor allem die Rolle, der betreffenden Gruppe zu helfen, daß sie ausdrücken lernt, was sie empfindet, und danach die so bewußt gewordenen Dinge in eine theologisch relevante und korrekte Sprache zu übertragen, um auf dieser Grundlage eine mit gleichwertigen Waffen geführte Diskussion mit anderen – einschließlich der kirchlichen Autorität – aufzunehmen. In manchen Kreisen junger Menschen schien nach Formulierung dieser Konzeption, diese Form, die Dinge in Angriff zu nehmen, fähig, eine positivere Identifizierung dieser Menschen mit ihrer Rolle zu unterstützen. Und doch fürchteten sie, daß ihre Rolle als Priester beziehungsweise Theologe sich verflüchtigen werde. Bemerkenswert ist dabei vor allem, daß die Gruppen, die sich in diesem Sinne äußerten, Wert legten auf die Feststellung, daß es sich hierbei nur um eine der Rollen, um eine der Arten des Tätigwerdens des Theologen oder Priesters im sozialen Leben handle. Wir berichten diese Idee auch nur beispielshalber.

Aber der Soziologe, der sich nach dieser Reaktion fragt, wird sich sagen müssen, daß sie implizite eine ganze Konzeption der Dynamik der Kirche als sozialer Gruppe zur Voraussetzung hat.

Ihr Werden und Entstehen wäre damit stark an die Orte gebunden, an denen sich das Problem stellt, und an die Gruppen, die in ihrem Alltagsleben am meisten unter den Gegensätzen zwischen den Erfordernissen zu leiden haben und sich von da aus veranlaßt sehen, ja verpflichtet fühlen, sich auszusprechen. Aber man muß anerkennen, daß dies ein wichtiges Element darstellt, wenn man zum Zustandekommen eines in weniger großer Ungleichheit geführten Dialogs beitragen will. Doch um die Bedeutung dieses Elementes richtig zu bewerten, muß es mit den Wirkungen der Massenkommunikationen kombiniert werden, die es ermöglichen, Informationen über Neuerungsbewegungen in Fluß zu bringen, und zwar unabhängig von der Kontrolle durch die Autorität. Das sind nach unserer Meinung zwei wichtige Bedingungen für einen auf größerer Gleichheit beruhenden Austausch. Im übrigen haben wir hier offenbar eine Form, die Wiederherstellung der Austausche für die Entwicklung der Gruppe analytisch zu erfassen. Man kann sich auf jeden Fall fragen, ob wir hier ein Modell haben, das dem entspricht, was die Kirche sein will. Doch reicht diese Frage über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus. Vielleicht könnten wir indessen ganz einfach sagen, daß es ein Modell ist, welches im gegenwärtigen Zusammenhang gewisse Chancen hat, sehr ansteckend zu wirken – zumindest bei Gruppen mit Neuerungsabsichten. Neuerungen im sozialen Bereich aber gehen nicht zunächst von der schweigenden Majorität aus... Aber das ist wieder ein anderes Problem.

[1] Zum Thema einer neuen Theorie der Entscheidung siehe Cathérine Gremion, Sociologie du Travail, Nr. 4 (1969), 463–471.

[2] H. Meier, Urban growth as a theory of communication.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN REMY

geboren 1928 in Soumagne (Belgien). Er studierte an der Universität Löwen, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Wirtschaftswissenschaften. Er ist Lehrbeautragter an der Politik- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Löwen sowie Direktor der französischen Abteilung des religionssoziologischen Forschungszentrums derselben Universität. Er veröffentlichte u. a.: Milieu urbain et communauté chrétienne (Paris 1968).

Raymond Kottje

Die Wahl der kirchlichen Amtsträger. Geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen

Nach dem Tode Kardinal Spellmans haben 563 Priester seiner Erzdiözese New York Anfang des Jahres 1968 den Papst brieflich gebeten, bei der Wahl des Nachfolgers in irgendeiner Weise beteiligt zu werden. Ähnliche Petitionen sind in den vergangenen drei Jahren häufig nach Freiwerden eines Bischofssitzes an den Papst gerichtet worden. Auch da, wo man sich deswegen nicht nach Rom wandte, wie z. B. in Münster nach der Ernennung von Bischof Höffner zum Koadjutor von Kardinal Frings, hat man oft sehr eingehend die Frage erörtert, ob und in welcher Weise eine Beteiligung von Klerus und Volk, also aller ordinierten und nichtordinierten Christen einer Diözese an der Bestellung des neuen Bischofs möglich wäre. Vereinzelt sind in dieser Richtung sogar bereits konkrete Schritte im Rahmen der bestehenden rechtlichen Möglichkeiten unternommen worden.

I. Ablehnende Haltung der Kirchenleitung

Soweit kirchliche Autoritäten bislang zu solchen Bestrebungen Stellung genommen haben, insbesondere der Papst bzw. die römische Kurie durch die Nuntien, aber auch Bischöfe und vereinzelt Domkapitel, haben sie sich fast ausnahmslos ablehnend geäußert. Sie haben ihre Ablehnung in erster Linie mit dem geltenden Recht begründet. In der Tat bestimmt Kanon 329 § 2 CIC, daß der Papst die Bischöfe frei ernennt, und auch in den Konkordaten, die Vereinbarungen über die Bestellung eines neuen Bischofs enthalten, ist in keinem Fall die Beteiligung eines über das Domkapitel hinausgehenden Wahlkörpers vorgesehen. In einem Fall (Speyer) ist auch auf geschichtliche Erfahrungen hingewiesen worden, und zwar um darzutun, welche Gefahren der Kirche aus früheren Formen der Bischofserhebung erwachsen sind.

Daß aber die geltenden rechtlichen Regelungen fast ausnahmslos ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklungen sind und schon deshalb einer Erörterung neuer Möglichkeiten nicht entgegenstehen und daß die Einseitigkeit, mit der aus der Geschichte lediglich negative Erfahrungen zitiert werden, sachlich nicht vertretbar ist, soll der folgende Rückblick auf einige Phasen in der Geschichte der Bestellung der kirchlichen Amtsträger zeigen. Er wird sich vor allem an der Rechtswirklichkeit orientieren, nicht in gleichem Maße an Rechtstheorien und -grundsätzen. Aus methodischen und sachlichen Erwägungen wird fast ausschließlich von der Bestellung des Bischofs als einem Kernpunkt des gesamten Problems gehandelt werden. Außerdem soll lediglich die Pfarrerwahl gestreift werden.

II. Die Situation im Altertum

Die Geschichte der Bestellung kirchlicher Amtsträger reicht bis in das Neue Testament zurück. Neben der Auswahl und Bestellung durch einzelne, Apostel und Apostelschüler (Apg 14,23; Tit 1,5), ist in verschiedenen Zusammenhängen auch von Wahlen die Rede. Erinnert sei hier nur an die Ersatzwahl des Matthias durch das Los (Apg 1,15ff) und an die Wahl der sieben Diakone (Apg 6,2ff).

Noch vor dem Ende des ersten Jahrhunderts spricht der 1. Klemensbrief von den mit Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzten Amtsträgern (44,3), und in der etwas jüngeren Didache wird die Anweisung gegeben: «Wählt Euch Bischöfe und Diakone, würdig des Herrn...» (15,1).

Wie diese Wahlen vorgenommen wurden, wissen wir nicht. Aus dem 3. Jahrhundert haben wir dagegen klare Zeugnisse für ein Stimmrecht aller Gemeindeglieder, z. B. bei der römischen Bischofswahl, ohne daß wir dies im Sinn des allgemeinen Stimmrechts in einer modernen Demokratie verstehen dürfen. Das lehrt die schon bei Cyprian anzutreffende Unterscheidung der drei Elemente einer Bischofserhebung: populi suffragium, coepiscoporum consensus und divinum iudicium. Zur Wahl durch das Volk mußte also die Zustimmung der Nachbarbischöfe treten. In beiden zusammen, Wahl und Zustimmung, äußerte sich, so glaubte man, das Walten des Heiligen Geistes und damit Gottes Entscheidung für den Gewählten.

Noch deutlicher macht das Ambrosius, dem wir eine höchst aufschlußreiche Darlegung über die

Bischofswahl zu seiner Zeit verdanken. Sie findet sich in seinem längsten Brief (ep. 63) an die Gemeinde von Vercelli aus dem Jahre 396. Zur kanonischen Wahl gehörten danach zwei Subjekte: einerseits die Gläubigen der Stadt, andererseits die Bischöfe der Provinz, deren Anwesenheit bei der Ordination als unerläßlich betrachtet wurde. Die Beteiligung des Volkes galt als Bitte oder Ersuchen, während bei den Bischöfen in Gemeinschaft mit den Metropoliten die Entscheidung lag. Entweder «ratifizierten» die Bischöfe die Wahl des Volkes oder dieses stimmte dem Vorschlag der Bischöfe zu. Dem entspricht die Äußerung Papst Leos I. aus dem Jahre 458/59, daß niemand Bischof werden soll, der nicht vom Klerus erwählt, vom Volk verlangt und nach der Entscheidung des Metropoliten von diesem und den Mitbischöfen der Provinz geweiht wird.

Welche Bedeutung aber der Beteiligung des Volkes zukam, zeigt nicht nur der bekannte Vorgang der Wahl des Ambrosius selbst; das erhellt auch aus manchen innergemeindlichen Auseinandersetzungen vor einer Wahl. In Rom nahmen sie im Jahre 366 sogar einen blutigen Verlauf; über hundert Tote sollen ihre Opfer gewesen sein.

Insgesamt läßt sich sagen, daß in der Westkirche – und nur diese soll uns hier interessieren – während des ganzen Altertums die örtlichen Gemeinden bei der Bestellung von Diakonen, Presbytern und Bischöfen ganz selbstverständlich mitgewirkt haben, sei es durch direkte Wahl, durch Zustimmung (Akklamation) oder durch Zeugniserteilung. Hinzu kam bei der Bischofswahl als Ausdruck kirchlichen Einheitsbewußtseins die vom Konzil von Nicaea 325 eingeschärfte Mitbeteiligung der Nachbarbischöfe und die Bestätigung des Gewählten durch den Metropoliten.

Die Mitwirkung von Klerus und Volk hat jedoch nicht gleichsam als Hoheitsrecht der Gemeinden gegolten; sie ist vielmehr in dem Sinn verstanden worden, daß die Gemeinde dabei als eine Gemeinschaft der in der Taufe mit dem Geiste Gottes Beschenkten unter der Eingebung eben dieses Heiligen Geistes handelt. Die Wahl der Amtsträger wurde insofern immer als Zustimmung zum Willen Gottes und als Ausfluß des Wirkens des Heiligen Geistes betrachtet. Die Einmütigkeit der Wahl, auf die man größten Wert gelegt hat – die jedoch keineswegs Einstimmigkeit besagte –, galt als Zeichen göttlicher Entscheidung für den neuen Amtsträger.

III. Die Wahl der Amtsträger im Mittelalter

Je mehr sich freilich insbesondere seit dem 4. Jahrhundert die hierarchische Ordnung in der Kirche rechtlich festigte, desto stärker wurde vielerorts das Bestreben, die Gemeinde in eine passive Rolle zu drängen. Hinzu kam, daß die Zahl der Gemeindeglieder in vielen Bistümern beträchtlich zunahm, und daß dadurch eine Wahl durch das gesamte Volk gerade in den großen und bedeutenden Gemeinden faktisch illusorisch wurde. Nichtsdestoweniger blieb dem Volk bis ins hohe Mittelalter hinein eine Beteiligung an der Bischofserhebung erhalten. Weithin galt zumindest in der Theorie noch der altkirchliche Grundsatz: «Wem alle gehorchen sollen, den müssen auch alle wählen». Dabei ist es im Zusammenhang unserer Fragestellung nebensächlich, daß Wahlrecht und Wahlverlauf im einzelnen von Ort zu Ort, ja manchmal auch am gleichen Ort von Wahl zu Wahl verschieden waren.

Allerdings können die oft formelhaft wirkenden Hinweise auf die Beteiligung von Klerus und Volk nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in der Praxis seit langem fast überall nur noch ein kleiner Kreis war, der ein entscheidendes Mitwirkungsrecht bei der Bestellung des Bischofs ausüben konnte. Zu ihm zählten vor allem solche Männer, die aufgrund ihrer kirchlichen, politischen oder sozialen Stellung einflußreich waren, vorab Angehörige des Adels, dazu etwa die Vorsteher angesehener Klöster und Stifte, die Äbte und Pröpste.

Noch ausschlaggebender war in vielen Fällen seit dem frühen Mittelalter auf dem Boden der Germanenreiche die Einflußnahme des Königs. Das ist verständlich, wenn man an die politische Bedeutung der Bischöfe seit Konstantin denkt. Sie hatte aber in den Germanenreichen aus verschiedenen Gründen erheblich zugenommen und war im ostfränkischen Reich besonders groß, seitdem Otto I. den Bischöfen in der Mitte des 10. Jahrhunderts königliche Hoheitsrechte übertragen hatte. Der König mußte nun noch mehr als früher ein Interesse daran haben, daß nur ein Mann seines Vertrauens ein vakantes Bistum erhielt. Die Masse von Klerus und Volk wurde dagegen mehr und mehr auf eine rituelle Anteilnahme beschränkt. Sie war damit aber nach damaligem Verständnis nicht von der Wahl ausgeschlossen. «Der Wille des Königs war zwar entscheidend, die Form aber, in der er seine Erfüllung fand, war die electio des Klerus und des Volkes. Ohne sie war eine kanonische Erhebung nicht möglich» (*Schmid* 23). Es

war nicht eine freie Wahl im Sinne eines völlig freien Entschlusses, wohl aber als Ausdruck des Rechts bei der Bestellung eines Bischofs mitzusprechen und nicht gegen seinen Willen jeden Amtsträger hinnehmen zu müssen.

Eine neue Entwicklung in der Geschichte des Rechts und der Praxis der Bistumsbesetzung wurde in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts eingeleitet. Die Reformkräfte, die damals, besonders unter Gregor VII. (1073–85) und seinen Nachfolgern, weithin Einfluß auf das kirchliche Leben gewannen, wandten sich mit Entschiedenheit dagegen, daß Auswahl und Einsetzung (Investitut) der Bischöfe in hohem Maße eine Angelegenheit des Königs oder des hohen Adels, also von Laiengewalten geworden waren und vornehmlich unter politischen Gesichtspunkten erfolgten. Die Reformer betonten demgegenüber den kirchlichen und geistlichen Charakter der Bistumsbesetzung und forderten eine Rückkehr zu altkirchlichen Formen der Bischofswahl, also unter maßgeblicher Beteiligung von Klerus und Volk. Zugleich beanspruchten sie für den Papst das Recht, durch seine Legaten die Wahlen überwachen und prüfen zu lassen und im Fall strittiger Wahlen die Entscheidung über die Besetzung an sich zu ziehen. Mit der Forderung der Erneuerung der Wahl kämpfte Gregor daher nicht allein für die Gemeinden und die Freiheit ihrer Wahl, sondern auch für das Papsttum. Wo immer er die Forderung der Wahlerneuerung aufstellte, ging es ihm zugleich – ausgesprochen oder unausgesprochen – um die Durchsetzung des Anspruches, daß die Wahlen der Kontrolle durch päpstliche Legaten unterliegen.

Parallel zu dieser Entwicklung verstärkte sich immer ausgeprägter die Tendenz, das Wahlrecht nicht nur faktisch, sondern auch rechtlich einem kleineren und zwar klerikalen Kreis von Wählern vorzubehalten. Die Beteiligung des Volkes trat im Laufe des 12. Jahrhunderts mehr und mehr zurück. Fast überall wurde die Wahl vorwiegend vom Diözesanklerus, seit dem Ende des Jahrhunderts allein vom Domkapitel vollzogen. Allerdings zeigen zahlreiche Wahlstreitigkeiten, oft nicht durch innerkirchliche, sondern landes- und familienpolitische Gegensätze ausgelöst, wie stark die Wahl weiterhin von politischen Gewalten beeinflußt war. Unbeschadet dieser Tatsache muß man jedoch als Ergebnis der Entwicklung in dem Jahrhundert nach Gregor VII. eine eindeutige Klerikalisierung des Wahlkörpers und eine im größten Teil der Kirche bislang unbekannte Einflußnahme des Papstes auf die Besetzung der Bistümer feststellen.

Dieser Einfluß ist im Zusammenhang mit dem Ausbau der monarchischen Gewalt des Papstes seit Alexander III. (1159–1181) und mit der Entfaltung des spätmittelalterlichen Papalismus und Kurialismus noch erheblich gewachsen. Auf dem Weg über ein sehr differenziertes System kanonischer Gründe für einen Eingriff beanspruchten und erlangten die Päpste immer weitergehende Rechte bei der Ernennung der Bischöfe. Aus dem Recht in Einzelfällen aber wurde – in Weiterentwicklung der dafür aufgestellten Rechtsnormen – das generelle Recht des Papstes abgeleitet, alle Bischöfe kraft der ihm verliehenen obersten Hirtengewalt zu ernennen. Ende des Mittelalters galten daher vielfach entsprechend dieser Auffassung Wahlrechte, wie die der Domkapitel, ihrer Rechtsnatur nach als päpstliche Privilegien. Dabei ist nicht zu übersehen, daß hinter dieser Entwicklung als treibende Kräfte nicht zuletzt politische und finanzielle Interessen der Päpste und der Kurie standen.

IV. Pfarrerwahl

Es waren auch insbesondere finanzielle Interessen, die im gleichen Zeitraum zu einer folgenreichen Ausdehnung der päpstlichen Rechte bei der Verleihung von niederen Kirchenämtern (z. B. Kanonikaten, Pfarreien und Vikariaten) führten. Dennoch erhielten oder bildeten sich in diesem Bereich an vielen Orten Gemeindewahlrechte, insbesondere bei der Bestellung von Kirchenpflegern für das Kirchengut, bei der Berufung von Pfarrern und Hilfspriestern. Auch bei der Pfarrerwahl kam den Gemeinden allerdings im allgemeinen nicht die Auswahl der Kandidaten zu, sondern ebenfalls lediglich der Konsens zum Wahlvorschlag, den ein klerikales Gremium unterbreitete – z. B. in größeren Gemeinden der übrige Pfarrklerus oder der Klerus eines Dekanatskapitels. Vor allem war die Möglichkeit der Mitwirkung an der Bestellung des Pfarrers jedoch der städtischen Bevölkerung gegeben. In ländlichen Gemeinden war die Besetzung vielfach ein Recht von Eigenkirchenherren, Klöstern und Stiften; wo seit dem 12. Jahrhundert den Pfarrangehörigen ein Mitwirkungsrecht zustand, handelte es sich meistens um junge Pfarreien.

V. Die Situation in der Neuzeit

Trotz der Klerikalisierung der noch vorhandenen Wahlkörper und trotz der immer unumschränk-

teren Vergabe hoher und selbst niederer Kirchenämter durch den Papst haben jedoch bis in die Neuzeit hinein die politischen Gewalten, Könige sowohl wie Territorialherren und selbst Städte, Einfluß auf die Besetzung kirchlicher Stellen behalten oder auch neu gewonnen. Er kam ihnen zu auf dem Wege des Rechtes, manchmal auch lediglich aufgrund der Machtverhältnisse. Sofern sie sich nicht über Wahlrechte hinwegsetzten oder hinwegsetzen konnten, verstanden sie es in vielen Fällen, die Wahlkörper entsprechend ihren Interessen zu beeinflussen. Wenn solche Einflußnahme der politischen Gewalten auf die Besetzung kirchlicher Stellen häufig auch lediglich im Interesse reiner Machtpolitik gestanden hat, so kann doch auch nicht übersehen werden, daß manche Fürsten und Städte es sich angelegen sein ließen, fähige und würdige Kandidaten für kirchliche Stellen auszuwählen. Im übrigen ist es nur zu verständlich, daß man angesichts der politischen Bedeutung des hohen wie des niederen Klerus ein vitales Interesse daran hatte, die kirchlichen Stellen mit loyalen Männern besetzt zu sehen.

Nicht zuletzt aus solchem Interesse heraus ist es zu erklären, daß noch in die Konkordate des 19. und 20. Jahrhunderts mit europäischen Staaten Vereinbarungen über die Bischofsernennung aufgenommen worden sind, die den jeweiligen Regierungen Mitwirkungsrechte unterschiedlicher Art zusichern. Entscheidend geht es dabei um die Möglichkeit für die Regierung, einen ihr nicht genehmen Kandidaten ausschließen zu können; zweitrangig ist für sie im allgemeinen der Modus, nach dem sich die vorhergehende Auswahl der Kandidaten zu richten hat, auch wenn dieses Verfahren im Konkordat festgelegt ist.

VI. Parallelität zwischen Kirche und Gesellschaft

Die hier mit nur wenigen Strichen skizzierte Geschichte der Bischofs- und – am Rande – der Pfarrerwahl wird man jedoch nur recht verstehen und würdigen können, wenn man sieht, daß sie sich nicht isoliert von der Entwicklung des politischen und gesellschaftlichen Lebens vollzog. Es läßt sich nämlich beobachten, daß die Wandlungen in der Beteiligung von Klerus und Volk an der Bischofserhebung eine bemerkenswerte Parallele haben in der Anteilnahme des Volkes am politischen Leben, vor allem auf kommunaler Ebene.

Auf dem Boden des spätrömischen Reiches sind die Ähnlichkeiten bei Wahlen im kirchlichen wie im politischen Bereich bis in den Wortgebrauch hinein so eindeutig, daß sie zu der Annahme berechtigen, daß die Christen der ersten Jahrhunderte bei der Gestaltung ihrer Lebensformen sich Erfahrungen aus der politischen Umwelt nutzbar machten und u. a. die damals üblichen Wahlformen übernahmen.

Eine Parallele besteht auch hinsichtlich der Entwicklung des Wahlkörpers. Seit dem 5. Jahrhundert ist es nämlich in den römischen Städten nur mehr eine Oberschicht gewesen, die wie bei der Bischofswahl so auch bei der Wahl der hohen städtischen Beamten entscheidend mitsprach. Man wird daher mit der Behauptung nicht fehlgehen, daß die kirchlichen Wahlen in der ausgehenden Antike nicht ohne Blick auf die Verfassung und soziale Ordnung der Umwelt verstanden werden können.

Ein ebenso bezeichnendes Beispiel, auf das zur Illustration der Parallelen zwischen kirchlicher und politisch-gesellschaftlicher Entwicklung hingewiesen werden soll, bieten die oberitalienischen Städte des hohen Mittelalters seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Hier, im Gedankenkreis kommunaler Selbstverwaltung, äußerte sich der im kommunalen Leben erstarkte Mitbestimmungswille der Gemeinden u. a. in dem Bemühen, stärkeren Einfluß auf die Bestellung der kirchlichen Amtsträger zu erlangen. Auch in Mittel- und Westeuropa ist das Streben nach Mitwirkung bei der Pfarrerwahl in den Städten allenthalben eingeordnet in das seit dem 12. Jahrhundert zunehmende und sich mit dem älteren Genossenschaftsgedanken verbindende Drängen nach Freiheit, d. h. Selbstbestimmung. Auf der anderen Seite hat die Entwicklung, die in den letzten sechs bis sieben Jahrhunderten nicht nur tatsächlich, sondern auch rechtlich eine fast völlige Beseitigung kirchlicher Wahlrechte brachte, eine unverkennbare Parallele in der Ausbildung der Herrschaftsformen, die jahrhundertelang in Europa vorherrschend waren. Nur der weithin verwirklichte Übergang zu demokratischen Ordnungen des politischen Lebens ist im kirchlichen Bereich bisher nicht mitvollzogen worden – abgesehen von einigen Ansätzen.

VII. Ausblick

Solche Ansätze zeigen jedoch die Formen der Bestellung kirchlicher Amtsträger und damit der Wahl und Ernennung der Bischöfe bislang nicht. Ob es aber nicht im Interesse der Kirche läge, daß Menschen, die es gewohnt sind, ihre politischen Repräsentanten direkt oder indirekt zu wählen,

auch Einfluß auf die Bestellung ihrer kirchlichen Vorsteher erhalten?

Andererseits muß jedoch auch sehr ernsthaft gefragt werden, ob die Kirche politische Ordnungsformen der jeweiligen Gesellschaft, d.h. in unserem Zusammenhang Formen der Bestellung von Amtsträgern unbesehen übernehmen soll und darf. Statt abstrakter Überlegungen sei dazu über die bisherigen geschichtlichen Hinweise hinaus auf Erfahrungen der evangelischen Kirche in Deutschland verwiesen.

Als sie nach 1918 daran gehen mußte, ihre Ordnung in eigener Verantwortung neu zu regeln, wurde das kirchliche Wahlrecht dem staatlichen nachgebildet und damit demokratisiert. Die kirchlichen Wahlen verliefen in der Zeit der Weimarer Republik reibungslos. Die Gefahren, die mit dem neuen Wahlrecht verbunden waren, zeigten sich indes sogleich bei den Wahlen des Jahres 1933. Auf parteipolitischen Druck, durch eine Rede Hitlers ermuntert, wählten die evangelischen Christen in größerer Zahl als je zuvor, und zwar mit Mehrheit die Liste der dem nationalsozialistischen Regime ergebenen «Deutschen Christen», deren Repräsentanten infolgedessen auf legale Weise zentrale Stellen der evangelischen Kirchen besetzen konnten.

Die 1933 von der evangelischen Kirche erlebte Gefahr, daß bei Wahlen kirchlicher Amtsträger politische oder andere kirchenfremde Interessen bestimmenden Einfluß erlangen, ist grundsätzlich nicht neu, wie der Überblick über einige Phasen der Geschichte besonders der Bischofswahl gezeigt haben dürfte. Diese Gefahr besteht auch heute, und sie wird es in Zukunft geben. Selbst durch das derzeitige fast uneingeschränkte Recht des Papstes bei der Besetzung von Bischofsstühlen wird sie nicht gänzlich ausgeschaltet.

Andererseits ist, wie die Geschichte ebenfalls lehrt, dieses päpstliche Recht nicht das Ergebnis einer allein oder auch nur vorwiegend von kirchlichem Denken bestimmten Entwicklung.

Es wäre daher der Kirche als einer geschichtlichen Größe wohl durchaus angemessen, nach neuen Wegen für die Bestellung der kirchlichen Amtsträger zu suchen. Dabei wären sowohl die Tradition – und zwar die ganze Tradition, nicht nur die der letzten sieben Jahrhunderte – wie die heutigen Ordnungsformen des politischen und gesellschaftlichen Lebens zu berücksichtigen.[1]

[1] Aus der umfangreichen Literatur zum Thema dieses Beitrags sei an älteren Werken nur die immer noch grundlegende Arbeit von P. Schmid, Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreits (Stuttgart 1926) genannt; im übrigen sei lediglich auf einige neuere Publikationen hingewiesen: H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, Bd. I: Die Katholische Kirche (Köln [4]1964), bes. 118, 342 f. u. 380/2; D. Kurze, Pfarrerwahlen im Mittelalter = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6 (Köln 1966); R. L. Benson, The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office (Princeton, N. J. 1968); P. G. Caron, Les élections épiscopales dans la doctrine et la pratique de l'Eglise: Cahiers de Civilisation Médiévale 11 (1968), 579–585; G. Hoffmann, Wahlen und Ämterbesetzung in der Kirche. Festschrift für E. Ruppel (Hannover 1968), 164–196 (behandelt vor allem Probleme der evangelischen Kirche in Deutschland); G. Biemer, Die Bischofswahl als neues Desiderat kirchlicher Praxis: Theol. Quartalschr. 149 (1969) 171–184; H. Schmitz, Plädoyer für Bischofs- und Pfarrerwahl: Trierer Theol. Zeitschr. 79 (1970) 230–249.

RAYMUND KOTTJE

geboren am 23. Dezember 1926 in Düsseldorf, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Köln, München und Bonn, ist Doktor der Theologie, habilitierte sich für Kirchengeschichte und ist Professor für Kirchengeschichte an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte u. a.: Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (Bonn [2]1970).

Peter Huizing

Das Problem der Trennung von Obrigkeitsfunktionen in der Kirche

Schon lange ist die alte Dreigewaltenlehre, nach der drei Gewalten (die Legislative für die Aufstellung allgemeinbindender Regeln; die Exekutive für die Anwendung dieser Regeln; die richterliche Gewalt für die Prüfung der Gesetzesanwendungen) drei voneinander unabhängigen Organen zuerkannt werden sollen, als grobe Simplifizierung demaskiert worden. Zwar zieht man ziemlich allgemein vor, drei grundlegende Obrigkeitsaufgaben (Gesetzgebung, Verwaltung bzw. Regierung und Rechtsprechung) so auf verschiedene Organe zu verteilen, daß die Aufgaben in gegenseitigem Gleichgewicht so zielgerecht wie möglich ausgeübt werden können. Ein ideales, immer und überall anwendbares Modell für diese

Verteilung gibt es nicht. Wohl können Grundsätze dafür aufgestellt werden. So ist für einen Rechtsstaat das Prinzip der Legitimität grundlegend: die Forderung, daß Aufgaben und Befugnisse und Normen für den Aufgabenkreis der Obrigkeitsorgane klar festgelegt werden; daß jeder gegenüber unrechtmäßigen Obrigkeitsakten genügenden Rechtsschutz genießt; daß Rechtsprechung über solche Obrigkeitsakte von Instanzen ausgeübt werden muß, die von anderen Obrigkeitsorganen unabhängig sind; daß bei Verteilung der Aufgaben auf höhere und niedere Organe das Subsidiaritätsprinzip zu beachten ist usw.

Am 7. Oktober 1967 hat die Bischofssynode mehrere Grundsätze für die Revision der kirchlichen Gesetzgebung gutgeheißen. Ziffer 7 setzt fest, daß bei Bejahung des Grundsatzes richterlichen Schutzes vor unrechtmäßigen Obrigkeitsakten die verschiedenen Funktionen der kirchlichen Gewalt (gesetzgebendes, regierendes und richterliches Amt) unterschieden werden und die Organe, die diese ausüben, voneinander abgegrenzt werden müssen.

1. Trennung der Gesetzgebungsorgane und der Leitungsorgane?

Die Gesetzgebung für die *Gesamtkirche* und das lateinische Patriarchat ist dem Papst und einem ökumenischen Konzil vorbehalten. Die Kardinalskongregationen werden oft ausführende Organe genannt. Bei Einführung des kirchlichen Gesetzbuches wurde bestimmt, daß sie keine allgemeinbindenden Vorschriften geben sollten, außer in Notfällen, sondern daß sie die Gesetze durch Instruktionen u. ä. auszuführen hätten. Trotzdem haben sie zahlreiche allgemeinbindende Vorschriften erlassen, wenn auch mit Gutheißung des Papstes. Außerdem hatten sie nach 1918 den größten Anteil an der päpstlichen Gesetzgebung. Ihre Funktion blieb nicht auf die Ausführung päpstlicher Gesetze, die ohne ihr Zutun entstanden waren, begrenzt und konnte nicht begrenzt bleiben. Initiative, Organisation der Vorbereitung, Abfassung der Gesetzesvorschläge, Beeinflussung der Meinungsbildung des Papstes – das alles ging größtenteils von der Kurie aus. Theoretisch und formaljuristisch war der Papst einziger Gesetzgeber; praktisch war die Gesetzgebung das Resultat einer Zusammenarbeit von Papst und Kurie. Die Rechtsstruktur garantiert, daß die Kurie rechtens niemals ein Übergewicht über den Papst fordern kann; sie garantiert aber nicht, daß der Papst tatsächlich größeren Anteil an seinen Entscheidungen hat als die Kurie oder die Mitglieder und Gruppierungen der Kurie.

Mit Einsetzung der *Bischofssynode* (15. September 1965) wurde ein neuer Faktor eingeschaltet. Die Synode ist eine Vertretung des Weltepiskopats, aber auch die Spitzen der römischen Dikasterien (also der Zentralbehörden für die allgemeine Kirchenverwaltung) haben darin ihren Sitz. Man darf erwarten, daß die großen Linien der päpstlichen kirchlichen Politik und Gesetzgebung in Zukunft stärker von der Synode als von der Kurie beeinflußt werden, ohne daß diese ihre leitende und (im weitesten Sinn) gesetzgebende Funktion verliert. Die Errichtung eines ständigen Bischofsrates beim Generalsekretariat der Synode (23. März 1970) hat ihre Stellung gestärkt.

In der *Diözese* ist die einzige Instanz mit formeller juridischer Gesetzgebungsbefugnis der Bischof. Die Beratungsfunktion der Diözesansynode hat sich in der Praxis als unwirksam erwiesen und wurde überall vernachlässigt. Wie aus einem Schreiben der Kongregation für die Geistlichen vom 11. April 1970 hervorgeht, besteht die Absicht, den Priesterrat zum wichtigsten Beratungskollegium des Bischofs zu machen. Hierfür werden Titel und Amt eines «Senats des Bischofs bei der Leitung der Diözese» vorbehalten. Als eine seiner Aufgaben wird genannt: Beratung bei einer eventuell festzulegenden Diözesanverfassung; aber alle wichtigen Dinge müssen im Rat behandelt werden. Das Provinzialkonzil ist die formelle gesetzgebende Körperschaft in der Kirchenprovinz, die Bischofskonferenz für die rechtlich vorgesehenen Sachen ihres Gebietes; auch hier kommt entscheidende Stimme nur den Bischöfen zu.

Die gesetzgebende Funktion ist letztlich ein relativ bescheidener Teil der Obrigkeitsaufgaben von *Papst und Bischof*. Sie sind mehr Verwalter als Gesetzgeber. Für beide Aufgaben verfügen sie über dieselben Organe, die zugleich beratend und ausführend sind. Weder die römische Kurie noch die Bischöfe haben jemals das Bedürfnis gezeigt, dies zu ändern und diese Aufgaben von verschiedenen Organen ausführen zu lassen. Einige Theoretiker sprechen sich dafür aus, ohne die Vorteile aufzuzeigen. Mehrere haben sich dafür eingesetzt, die formale gesetzgebende Gewalt und Leitungsbefugnis nicht dem einen Papst und dem einen Bischof vorzubehalten, sondern der Bischofssynode mit dem Papst oder dem Priesterrat bzw. dem Pastoralrat mit dem Bischof. Viel wichtiger

und dringender ist die Forderung, daß in den Phasen vor formellen rechtlichen Entscheidungen – Initiative, Beratung, Meinungs- und Entschlußbildung – Papst und Bischöfe über einen persönlichen, freien und offenen Kontakt zu Organen verfügen, die für die ganze Kirche repräsentativ sind: nicht nur für Bischöfe und Geistliche; nicht nur für Alte und Menschen mittleren Lebensalters; nicht nur für Konservative und Gruppen der Mitte; nicht nur für Theologen und Kanonisten. Der eigentliche Defekt an notwendiger Demokratie im Leitungs- und Gesetzgebungsprozeß in der römischen Kurie und in den meisten bischöflichen Kurien ist das Fehlen einer Opposition, einer «Linksvertretung», einer Kritik unabhängiger Laien, vor allem auch jüngerer. Dieser Mangel wirkt auf die heutige gesellschaftliche Wertung von Obrigkeitspolitik lähmend und frustrierend. Dem wird nicht durch das kollegiale Auftreten der Geistlichen untereinander oder durch Trennung der gesetzgebenden Organe und der Verwaltungsorgane abgeholfen; wohl dadurch, daß man allen Gliederungen und Strömungen das Recht zur aktiven Teilnahme an der Meinungsbildung und der Beschlußformung auf allen Ebenen der Kirchenregierung einräumt.

2. *Verwaltungsrechtsprechung*

Verwaltungsrechtsprechung ist Rechtsprechung in Differenzen, bei denen die Obrigkeit als solche Partei ist. Diese Differenzen kann es zwischen Obrigkeitsorganen geben, z. B. wegen der Abgrenzung von Kompetenzen; oder zwischen Obrigkeitsorganen und einzelnen, die glauben, die Obrigkeit habe ihr Recht verletzt. Diese Art von Verwaltungsrechtsprechung gab es bis vor kurzem in der Kirchenordnung nicht. Zwar bestimmt Canon 1667 des kirchlichen Gesetzbuches, daß jedes Recht durch eine Verhandlung vor dem Richter verteidigt werden kann, wenn es nicht anders festgelegt worden ist; anders festgelegt wurde es schon durch Canon 1601, der vorschrieb, daß gegen Entscheidungen der Ordinarien keine Beschwerde vor der Rota möglich ist, sondern daß über solche Beschwerden ausschließlich die römischen Kongregationen urteilen. Mit andern Worten: Gegen unrechtmäßige Akte der kirchlichen Obrigkeit kann man keinen Prozeß vor einem kirchlichen Richter anstrengen; man kann sich lediglich an eine höhere kirchliche Obrigkeit wenden. Kirchliche Gerichte weigerten sich sogar Differenzen zu behandeln, mit denen sich auf die eine oder andere Art schon eine römische Kongregation beschäftigt hatte.

Schon seit Jahrzehnten traten namhafte Kanonisten für die Einführung einer Verwaltungsrechtsprechung in die Kirchenordnung ein. Die *Bedenken gegen die römische Verfahrensweise* wogen schwer: Entfernungen und Sprachschwierigkeiten vergrößerten die Probleme bei Feststellung und Beurteilung der Fakten, verschleppten den Prozeß, verursachten Mißverständnisse; geheime Behandlung und Entscheidungen, die ganz unmotiviert waren, genügten dem Rechtsgefühl nicht mehr; unbekannte und ungleichmäßige Rechtsprechung verursachte *Rechtsunsicherheit*. Man konnte voraussetzen, daß die Kurie sorgfältig und rechtschaffen zu Werke ging; man wünschte das aber außerdem auch klar zu sehen. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gestärkte Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Gläubigen gegenüber den Oberen vergrößerte sowohl die Aussicht auf Konflikte wie auch die Notwendigkeit klarerer Rechtspflege.

Den ersten Schritt in einer guten Richtung tat die Konstitution «Regimini ecclesiae universae» vom 15. August 1967 über die Reform der römischen Kurie. Ziffer 106 der Konstitution erkennt der zweiten Sektion der Apostolischen Signatur die Aufgabe zu, über Differenzen zu entscheiden, die durch einen Akt der kirchlichen Verwaltung entstanden sind und die in einer Beschwerde gegen die Entscheidung einer befugten Dikasterie vor die Signatur gebracht werden, sooft festgestellt wird, daß der Verwaltungsakt ein Gesetz verletzt hat. In diesen Fällen urteilt die Signatur entweder über die Annahme der Beschwerde oder über die Gesetzlichkeit des angefochtenen Akts.

Wer meint, sein Recht sei durch einen Verwaltungsakt (z. B. seines Bischofs) verletzt worden, muß sich also zuerst an die für die Frage zuständige Kongregation wenden, und kann dann erst bei der Signatur gegen die Entscheidung der Kongregation Berufung einlegen. Einige Autoren meinen, daß keine Berufung an die Signatur möglich sei, wenn der Konflikt aus einem Akt der Kongregation selbst hervorgeht (z. B. wenn ein Bischof glaubt, von ihr unrechtmäßig behandelt zu sein). Weder aus der Formulierung der Konstitution, Ziffer 106, noch aus der Art des Streitpunktes ist ersichtlich, warum zwischen einer unrechtmäßigen Entscheidung in einer vorausgehenden Differenz und einer unrechtmäßigen Entscheidung ohne vorausgehende Differenz ein Unterschied gemacht werden müßte. Auch aus den Eigennormen der

Signatur vom 25. März 1968 geht nichts von einer solchen Unterscheidung hervor. Artikel 96,1 bestimmt, daß die Signatur durch ihre zweite Sektion von Differenzen Kenntnis nimmt, die aus einem Akt kirchlicher Verwaltung entstanden sind und die vor sie gebracht werden, indem Beschwerde gegen die Entscheidung einer befugten Dikasterie geführt wird, sooft auf eine Verletzung des Gesetzes hingewiesen werden kann.

Verwaltungsrechtsprechung urteilt nicht über die Zweckmäßigkeit von Verwaltungsakten, sondern lediglich über ihre Rechtmäßigkeit. Einige Autoren neigen dazu, auch hier das Recht zu schmälern, indem sie die Unrechtmäßigkeit auf die Verletzung ausschließlich eines positiven kirchlichen Gesetzes beschränken. Ich sehe diese Beschränkung in Widerspruch mit der Absicht der Verwaltungsrechtsprechung, gegen unrechtmäßige Obrigkeitsakte vollen Schutz zu gewähren; außerdem widerspricht sie dem Kirchenrecht generell, in dem die primäre Geltung von «*Naturrecht*» und «*göttlichem Recht*» anerkannt wird. Eine Obrigkeit handelt nicht nur unrechtmäßig, wenn sie ein positives Gesetz nicht befolgt, sondern auch wenn sie Grundrechte des Menschen und des Christen verletzt oder allgemeingeltenden Grundsätzen einer ordentlichen Verwaltung entgegenhandelt. Machtmißbrauch, ungleiche Behandlung gleicher Fälle, unmotivierte Entscheidungen, Aufhebung der Rechtsicherheit, Mangel an gesellschaftlicher Sorgfalt sind ebenso Beispiele für Unrechtmäßigkeit, gegen die das Recht Schutz gewähren muß.

Aufgrund der erwähnten Grundsätze für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches wird das neue Recht beträchtlich weitergehen müssen. Ziffer 6 über den Schutz der *Personrechte* legt fest, daß die kirchliche Gewalt bei Papst und Bischöfen liegt, aber daß der Gebrauch dieser Gewalt nicht willkürlich sein kann und die Rechte eines jeden Gläubigen anerkannt und geschützt werden müssen. Ziffer 7 über den Schutz der subjektiven Rechte legt fest, daß im kanonischen Recht der Grundsatz des Rechtsschutzes gleicherweise auf Obere und Untergebene angewendet werden muß, so daß jeder Willkürverdacht in der Kirchenleitung völlig aufhört. Das Recht soll auch das Berufungsverfahren regeln, so daß das Recht eines einzelnen, der sein Recht von einer unteren Instanz verletzt glaubt, von einer höheren Instanz voll und ganz wiederhergestellt werden kann. Nach allgemeiner Meinung der Kanonisten werden Verwaltungsbeschwerden in der kirchlichen Praxis und Rechtsprechung ungenügend behandelt. Überall spürt man die Notwendigkeit, verschiedene Ebenen und Arten von Verwaltungsgerichten einzurichten, so daß in ihnen die Verteidigung des Rechts eine eigene Ordnung der kanonischen Prozesse hat, die bei Autoritätsinstanzen verschiedener Ebenen anhängig gemacht werden. Das Gesetzbuch wird bestimmen müssen, welche Vorgänge bei Verwaltungsgerichten vorgebracht werden können. Es wird die Regeln für den Verwaltungsprozeß aufstellen und feste Organe für diese Rechtsprechung schaffen. Es ist einfach, eine Verwaltungsrechtsprechung für Verwaltungsakte zu organisieren, aber weniger einfach, wenn auch gegen die Gesetzgebung niederer Instanzen Berufung erlaubt werden soll, falls diese in Widerstreit mit der Gesetzgebung höherer Instanzen ist. Gewünscht wird, daß jeder Prozeß öffentlich ist, außer wenn der Richter in bestimmten Fällen anders entscheidet. Demjenigen, der Berufung einlegt, oder dem Angeklagten muß alles mitgeteilt werden, was gegen ihn vorgebracht wird.

Nach diesen Grundsätzen wird das neue Recht eine vollständige verwaltungsrechtliche Organisation enthalten müssen.

3. Vermittlung und Schiedsspruch

Die «Canon Law Society of America» nahm in ihrer 31. Jahresversammlung vom 20. bis 23. Oktober 1969 einmütig ein Gutachten an, das sich vor allem damit beschäftigt, wie man Konflikte in der Kirche vermeiden oder lösen kann. Die idealste Lösung ist die, Parteien in einem Konflikt durch Vermittlung zusammenzubringen und ihnen zu helfen, den Konflikt selbst beizulegen. Der Vermittler fällt keine Entscheidung. Eine Diözese sollte einen Vermittlungsrat einsetzen können, an den sich jeder wenden kann, der mit irgendeiner anderen Person oder Instanz im Bistum eine Differenz hat. Die Canones 1925f des kirchlichen Gesetzbuches geben dafür einen Anknüpfungspunkt; hier wird dem Richter geraten, die Parteien zu einer gütlichen Regelung anzuregen und von einem Prozeß abzusehen. Bei dieser Vermittlung geht es mehr darum, Menschen, die in einem Streit leben, wieder zueinanderzuführen als darum, beiderseitige Rechte und Verpflichtungen festzustellen. Deshalb sollte dies in einer Kirchengemeinschaft der erste Weg sein, Konflikte zu lösen.

Die Canones 1929f bestimmen, daß zur Vermeidung eines gerichtlichen Prozesses Parteien auch übereinkommen können, den Streit von einem Schiedsmann oder mehreren von ihnen ge-

wählten Schiedsmännern schlichten zu lassen. Das Gutachten knüpft hier an und schlägt vor, in jeder Diözese (oder in mehreren Diözesen gemeinsam) ein Schiedsbüro einzurichten, das die Aufgabe haben soll, streitenden Parteien zu einem Schiedsspruch zu verhelfen. Nach Vereinbarung sind die Parteien gehalten, sich dem Urteil des Schiedsrichters zu unterwerfen. Sie können selbst bestimmen, ob das Schiedsgericht nach strengem Recht oder nach Billigkeit entscheiden soll. Wünschenswert ist, daß auch für dieses Urteil Berufung möglich bleibt, wenn die Normen der Vereinbarung oder des Schiedsspruches nicht korrekt eingehalten worden sein sollten. Für beide Verfahren, Vermittlung und Schiedsspruch, gibt das Gutachten bis ins einzelne gehende Beispielmodelle.

Vermittlung und Schiedsspruch geben eine Lösung für besondere Fälle; sie sind nicht rechtsbildend. Daneben muß eine Verwaltungsrechtsprechung entwickelt werden: richterliche Interpretation des Gesetzes, von Fall zu Fall sorgfältigere Bestimmung der Rechte durch den Richter, richterliche Präzedenz, besonders für Bestimmungen und Schutz der Rechte des Christen, sind fundamentale Werte für die Kirchenleitung. Solange noch keine neue verwaltungsrichterliche Organisation eingeführt ist, könnten die Bischöfe richterliche Befugnisse delegieren: entweder an bestehende Diözesangerichte oder an Kollegien, die speziell mit der Beurteilung von Streitfällen beauftragt werden, soweit sie aus Verwaltungsakten jeglicher Art entstanden sind. Experimente auf diesem Gebiet könnten für die Kommission wertvoll sein, die mit der Revision dieses Kapitels Kirchenrecht beauftragt ist.

Literatur

We, the People of God... A Study of Constitutional Government for the Church. Herausgegeben von James A. Coriden (1968); Canon Law Society of America. Proceedings of the Thirty-First Annual Convention (Cleveland, Ohio: 20.–23. Oktober 1969); Ign. Gordon, De Tribunalibus administrativis propositis a Commissione Codici Iuris Canonici recognoscendo et suffragatis ab Episcoporum Synodo: Periodica de re morali canonica liturgica 57 (1968), 602–652; ders., Normae speciales Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae: ebd. 59 (1970), 75–165; H. Schmitz, Möglichkeit und Gestalt einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung: Archiv für katholisches Kirchenrecht 135 (1966) 18–38; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo: Communicationes, 2. Dez. 1969.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER HUIZING

geboren am 22. Februar 1911 in Haarlem (Niederlande), Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Amsterdam, Nimwegen, Löwen, München und an der Gregoriana. Er ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor des bürgerlichen und kanonischen Rechts. Er ist Professor für kanonisches Recht und Geschichte des kanonischen Rechts an der Universität Nimwegen sowie Konsultor der römischen Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici. Er veröffentlichte u. a.: Um eine neue Kirchenordnung: A. Müller, F. Elsener, P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Einsiedeln 1968).

Giancarlo Zizola

Demokratisierung des Gottesvolkes

Vorbemerkung der Redaktion:

Die folgende Darstellung der Schwierigkeiten und Hindernisse, auf die eine «Demokratisierung» in der Kirche stößt, ist das unbefangene Zeugnis eines Journalisten. Auch wer manches anders sieht, darf sich über die in dem Artikel niedergeschlagenen «Erfahrungen» nicht hinwegsetzen. Der Artikel könnte auch gut als «Situationsskizze» das Heft eröffnen. Der Beitrag ging erst nach sehr verlängertem Redaktionsschluß ein.

Probleme der Situation in der Nachkonzilszeit

Es ist heute schwieriger geworden, auf die Wege zu einer Demokratisierung des Lebensstils des Gottesvolkes hinzuweisen. Die Erklärungen der kirchlichen Autoritäten sprechen immer wieder von Pluralismus, die Reden meiden fast durchwegs den gebieterischen und anathematisierenden Stil einer Epoche, in welcher der übertriebene Absolutismus der Institution in ihren Repräsentanten sich kaum in wohlwollende Bescheidenheit kleidete. Der Renaissancevatikan beherbergt von Zeit zu Zeit die Synoden der Vertreter der einzelnen Bischöfe, hält einen Pressesaal offen, bereist die Welt im Düsenflugzeug, gestaltet die Technik der Amtsträgerauswahl und des pastoralen Vorgehens

zweckmäßiger. Die belästigenden Prozeduren des Sanctum Officium scheinen einem diskreten ideologischen Dirigismus Platz gemacht zu haben. Selbst die «repressive Toleranz» hochgestellter kirchlicher Amtsträger sucht sich des öftern mit Zitaten aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanums zu rechtfertigen. Dieses hat in eine Kurialstruktur, die unter der Devise «Roma locuta, causa finita» während vier Jahrhunderten vom Zentralismus beherrscht war, den Pfingststurm einer Denkfreiheit einbrechen lassen, die sich mehr vom Geist der Herrn treiben läßt als von den Selbsterhaltungsinstinkten der Institution. Nachdem das katholische Leben sich jahrhundertelang an Dekrete gehalten hatte, die von oben herab erlassen wurden, erlebt man nun eine Konfrontation zwischen Mehrheiten und Minderheiten, zwischen verschiedenen und gegensätzlichen theologischen und ekklesiologischen Meinungsrichtungen; die Bischöfe übernehmen demokratische Wahl- und Beschlußsysteme – ein noch schreckliches Schauspiel für diejenigen, die in den Alarmruf einstimmen, den Gustave Le Bon nach der Französischen Revolution erhoben hatte («Der Pöbel ist souverän und der Wellenschlag der scheußlichen Barbareien, das göttliche Recht der Massen ersetzt das gottgegebene Recht der Könige»), und die jede noch so geringe Verletzung des katholischen Monoliths weiterhin als ein Vergehen gegen den Glauben ansehen.

Und doch sind nur wenige bereit, den demokratischen Anstrich, den die Institution zur Schau trägt, für einen hinreichenden Beweis eines ekklesiologischen Umdenkens zu nehmen. Die Demokratie scheint nicht mehr als Idealform einer guten Regierung zu gelten. Die Infragestellung der bürgerlichen Demokratie, die von den Jugendrevolten als Blankovollmacht für die seit jeher herrschenden Tyranneien entlarvt wurde, dient denjenigen, die sich am hartnäckigsten nach dem kirchlichen Josefinismus zurücksehnen, als willkommene Rechtfertigung dafür, daß sie sich auf die träge Unbeweglichkeit des Systems abstützen, das sie als von Gott ein für allemal garantiert ausgeben. Sie erblicken in jedem Demokratisierungsversuch einen unzulässigen Einfluß weltlichen Denkens, verschließen sich aber der Einsicht, daß die Installation des absoluten Systems, das die Kirche im Lauf der Jahrhunderte von ebenfalls profanen geschichtlichen Modellen übernommen hat, einen analogen «Kniefall vor der Welt» darstellt.

Es sind tatsächlich viele Gründe vorhanden, die es nahelegen, gewissen Elementen funktionaler Demokratie, die in den letzten Jahren vom System spärlich zugestanden wurden, zu mißtrauen. Wenn in einer offenkundig autoritären Gesellschaft das Manipulationsproblem sich nicht zu stellen braucht, so wird es bekanntlich vordringlich, sobald eine mit Autorität ausgestattete Gruppe es für angezeigter hält, ihre Macht zu kaschieren und sie als von der Öffentlichkeit ausgeübt oder wenigstens von einer «schweigenden Mehrheit» gutgeheißen hinzustellen.[1] Für die Kirche ist der Diskurs angängig bis an die Grenze, an welcher der Mensch der Offenbarung begegnet. Doch diese soziologische Kategorie dient zur Verifikation dafür, ob einzelne kirchliche Verfahrensweisen nicht der tiefen Natur der Kirche widersprechen, wie das Zweite Vatikanische Konzil sie gesehen hat. In diesem Fall nämlich würden sie es verhindern, daß ein nicht sosehr demokratisches, sondern im Vollsinn gemeinschaftliches Bewußtsein des Gottesvolkes heranreift, ließen sie doch dann die Authentizität der äußeren Reformen zweifelhaft erscheinen. Diese gelten in den Augen der Nichtchristen bereits als ein zu spät kommender Versuch der Kirche, aus den feudal-agrarischen Bastionen auszubrechen, um eine letzte Möglichkeit zurückzugewinnen, auf die von der westlichen Bourgeoisie geschaffenen liberal-demokratischen Gesellschaften Einfluß zu nehmen. Und insofern innerhalb der alten Umkreise des hierarchisch-kirchlichen «Dritten Standes» höchstens durch Beiziehung domestizierter Laien gewisse Konzessionen im demokratischen Sinn erfolgen, gilt auch für diese das Urteil, das Herbert Marcuse über die sich mit den klassischen Parolen «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» deckenden totalitären Denkweisen gefällt hat: «Damit, daß man Herren frei wählt, sind die Herren und die Sklaven nicht zum Verschwinden gebracht».

Was für eine Bedeutung kann es nunmehr noch beanspruchen, daß in der Kirche Freiheiten zurückgewonnen werden, die schon aus der mit der Hinrichtung Ludwigs XVI., des letzten Priesterkönigs auf einem profanen Thron, vollzogenen Liquidierung des sakralen Machtsystems hervorgegangen sind? Inwieweit drückt sich in diesem Bestreben nicht die geheime Angst davor aus, die Kirche auf die neuen Forderungen nach echter Freiheit abzustimmen, die von der Welt der Armen und Unterdrückten erhoben werden, die sich gegen die tragischen legalistischen Scheinfreiheiten auflehnt, die in den Systemen des Ostens und Westens in Brauch sind? Im letzten Jahrhundert war die katholische Laienschaft großzügig zur Er-

oberung der mißbilligten demokratischen Gesellschaft entsandt worden, aber gerade die Erfahrung, die sie – zusammen mit einer Gruppe von sehr bald ins Exil geschickten Theologen – dabei gemacht hatte, hatte die Kontraste zwischen ihrer Eigenverantwortung als Bürger und ihrer kirchlichen Stellung als religiös Unmündige aufbrechen lassen. Und das Konzil ging offiziell über die Positionen hinweg, die noch 1906 von Pius X. in der Enzyklika «Vehementer» promulgiert worden waren, welche die Hypothese von den «duo genera christianorum» und das Bild einer pyramidenförmig gestuften hierarchischen Kirche von neuem einschärfte. Damit stand es für das allgemeine Bewußtsein der Kirche fest, daß der Grundsatz der «Ecclesia semper reformanda» nicht glaubwürdig verkündet wird, wenn die Kirche nicht raschestens die institutionelle Rückständigkeit aufgibt, die für sie zu inneren und äußeren Abkapselungen führt, insbesondere zu einer Kluft zwischen Kirche und Welt, zwischen Autorität und Gottesvolk, zwischen sakralem System und freiheitlichen Geistesströmungen, die in der heutigen Geschichte, von der aus Gott seinen Ruf an die Kirche ergehen läßt, im Umlauf sind.

Hindernisse, die einer Mentalitätsänderung entgegenstehen

Nun aber stößt jeder Versuch, die Mentalität des Gottesvolkes, wenn auch nur in eingeschränkt demokratischem Sinn, zu ändern, auf drei Hauptschwierigkeiten, die mit einer nicht zum Umdenken gebrachten Institution gegeben sind.

I. HERRSCHAFTSABSOLUTISMUS

Das kirchliche System scheint durch institutionelle Bande oder ideologische Restbestände und neutrales Verhalten mit einem politischen und wirtschaftlichen System verkoppelt zu sein, worin die Entmenschlichung des Menschen und die Oppression eine Grundstruktur und nicht bloß eine bedauerliche Entgleisung darstellen. Diese Verknüpfungen und die nach weltlicher Herrschaft und Diplomatie aussehenden Elemente in der Zentralregierung der Kirche müssen zwangsläufig deren Befreiung und innere Freiheit behindern. Da die Freiheit unteilbar ist und die religiöse Freiheit nicht geschützt werden kann ohne die Freiheit überhaupt zu verteidigen, wird die Kirche von Natur aus veranlaßt, aus ihrem eigenen Dynamismus den Aufruf zur Demokratie zu vernehmen. «Sie wird aber nicht eine befreiende Funktion auf sich nehmen können, ohne sich von den Mächtigen zu dissoziieren und sich entschieden auf die Seite der Armen und Unterdrückten zu stellen, d. h. auf Machtpositionen zu verzichten und die althergebrachte Allianz zwischen Altar und Thron, zwischen Altar und Kapital aufzugeben. Die Kirche kann umso glaubwürdiger die Oppression anprangern, je weniger sie mit dieser zusammenarbeitet».[2]

Die Kirche muß die Solidarität mit den etablierten Ordnungen, mit einem Kultursystem aufgeben sowie den internationalen Rechtsstatus, das diplomatische System und das Konkordatsnetz, die ihr das Gepräge einer weltlichen Macht verleihen. Diese Machtkonkretisationen hindern die Kirche daran, zu einer Volksgemeinschaft zu werden; sie halten die Armen von ihr fern, zu denen sie besonders gesandt ist und denen ihre Strukturen den Gesellschaftsschichten zuzugehören scheinen, deren oberstes Gesetz es ist, den Status quo aufrechtzuerhalten. Solange aber die Armen nicht in der Kirche daheim sind und solange die Kirche nicht bei ihnen institutionell Domizil nimmt (auch wenn dabei vielleicht auf die aufsehenerregenden Trostreisen in die Dritte Welt verzichtet werden müßte), ist alles Reden von Demokratie in der Kirche oder auch bloß von demokratischem Stil bei ihren Gliedern eine Mystifikation und dies um so mehr, als demokratische Apparate sie vorzugsweise zur Dienerin der technologischen Kultur, zur Gralshüterin der bürgerlichen Kultur machen würden.

Das Überdauern weltlicher Herrschaftsformen und Denkweisen – vom immer wieder aufgefrischten Bild des Papstes als eines Staatsoberhauptes bis zum Wirtschaftssystem, in das es eingefügt ist – verwehrt übrigens der Kirche die kritische Funktion, die sie ihrer Natur gemäß den weltlichen Systemen gegenüber ausüben sollte, und läßt sie wie in der Vergangenheit bei revolutionären Bewegungen der Freiheitsgeschichte stumm beiseitestehen. Darin liegt auch die Erklärung für ihr Widerstreben, dem Verrechtlichungsprozeß «ad imitationem imperii» der hierarchischen Souveränität ein Ende zu machen, nach der sich die «imperita multitudo» zu richten hatte. Es wäre aufschlußreich, ein geschichtliches Inventar der Titel und des Stils des kurialen Lexikons zu erstellen, das mit der auf kirchenrechtlicher Ebene sich durchsetzenden Herrschaft des hierarchischen Denkens aufkam. Noch heute liegt den Haltungen der Hierarchie ein von knechtischer Gesinnung und Schmeichelei genährter Superlativismus zu-

grunde, für den die Kurien, die Höfe und die mit ihnen zusammenhängenden Apparate trotz aller Reformen (es fehlt nicht an Reformen der Kardinalsgewänder, des päpstlichen Hofstaates, der päpstlichen Leibgarden, der römischen Kurie), eher eine modern tönende Begründung geliefert haben, als daß sie ernstlich gefordert hätten, die Ausübung der Macht und den Stil der Verkündigung nach den Maßstäben des Evangeliums auszurichten.

II. INSTITUTIONSABSOLUTISMUS

Die Spitzen der Kirche sollten endlich öffentlich und verbindlich zu den vom Zweiten Vatikanum gesetzten ekklesiologischen Schwerpunkten stehen, sonst wird es trotz noch so demokratischer Reformen nicht gelingen, den sichtbaren Leib der Kirche auf seine prophetische Rolle hin zu formen. Die Kirche als Gottesvolk, das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, die Sakramente als ausschließliche Quellen diakonaler Amtsgewalt, die bischöfliche Kollegialität, die Mitbeteiligung des Volkes an kirchlichen Entscheidungen stellen keine ausgehandelten Errungenschaften dar, die dem noch in der Kindheitsphase befindlichen «Gottesvolk» in pädagogisch klug abgemessenen Dosierungen zuzugestehen wären; sie sind nicht das von einem aufgeklärten König konzedierte Rechtsstatut, sondern die Grundlagen, die von einer wirklichen Reform der Gestalt der Kirche erfordert werden. Leider werden sie offensichtlich eher in den Reden als in den Taten berücksichtigt. Innerhalb der Struktur herrschen immer noch die Beziehungen der Abhängigkeit und Autonomielosigkeit; die Übertragung der prophetischen Kompetenz der Gemeinde auf die institutionellen Spitzen gilt weiterhin als Norm. Die Synthese zwischen der Kirche von gestern, die ihre Einheit in den hierarchischen Prärogativen fand, und der Kirche des Zweiten Vatikanums, die ihre Einheit in den Prärogativen des Gottesvolkes findet, ist noch nicht hergestellt und man sichert sich gegen das Neue ab, indem man mit einer etwas erneuerten «lex fundamentalis» das auf der alten Synthese gründende *ius conditum* wiederauffrischt.

Noch schwerer wiegt vielleicht der im November 1970 unternommene Versuch, den in der Nachkonzilszeit in Gang gekommenen Prozeß der Aneignung der Liturgie durch das Volk abzustoppen, weil es diesem offensichtlich gelang, den erfinderischen Sinn der Gläubigen zu wecken, der sich nicht immer an die von den liturgischen Regiebüchern vorgesehenen Riten hielt. Zugunsten und innerhalb der gemeinschaftlich erlebten Eucharistiefeier war ein allem Anschein nach unaufhaltsamer Prozeß ausgelöst worden, der die alten hierarchischen Kategorien von sich weist. Die Liturgie wurde vom «priesterlichen Volk» entklerikalisiert und damit ein theokratisches Priestertum in Frage gestellt. Man begann, die ursprüngliche Verbindung zwischen Altar und Leben, Gottesdienst und sozialen Verpflichtungen wiederherzustellen, um die oppressiven Gewalten der Welt vom Christentum her zu erschüttern. Es ging dabei nicht bloß um Abänderungen des Ritus, sondern um die ganze Sicht der Kirche. Daß man die Altäre gegen das Volk hin richtete, schien nicht viel mehr als eine der Höflichkeit entsprechende Umstellung zu sein; in Wirklichkeit aber war dies ein Gestus, in der sich die «kopernikanische Wende» nachvollzog, zu der sich das Konzil entschieden hatte, indem es in «Lumen gentium» das Kapitel über das Gottesvolk dem Kapitel über die Hierarchie voranstellte. Von diesem Moment an hat das Volk im Verlauf der verschiedenen Etappen der Liturgiereform seine Prärogativen zu entdecken begonnen und es ging dabei über die mehr oder weniger tolerierten demokratischen Grenzen hinaus.

Immer mehr Gläubige neigen zum Gedanken hin, daß die erneuerte Eucharistiefeier trotz des Widerstrebens von seiten Roms und trotz gewisser innerer Grenzen dazu bestimmt ist, zur sakramentalen Achse zu werden, von der aus die Kirche gezwungen sein wird, sich von den juridischen Suprastrukturen zu befreien und für sich und die andern Menschen zum Sprungbrett messianischer Freiheit zu werden. Meines Erachtens liegt in der Eucharistiefeier (und in ihren Weiterentwicklungen) die beste Möglichkeit vor, die Christengemeinde – ihre Hirten und ihre Glieder – in das Gemeinschaftsdenken einzuüben. Und an diesem Punkt – anläßlich der Zusammenkunft der Ortsgemeinde – müssen, wie es scheint, die Projekte zu sogenannten «demokratischen» innern Experimenten wieder von vorne entworfen werden, beispielsweise die Pläne für die Mitbestimmung der Gläubigen bei der Ernennung der Amtsdiener der Gemeinde, für die Bischofswahl sowie für die kollegiale Beschlußfassung über die kirchlichen Probleme. Da die Kirche in der Welt immer mehr zur Diaspora wird, wird dies nicht nur der einzige Punkt sein, an dem die Christengemeinde sichtbar wird, sondern auch eine der wenigen Gelegenheiten, sie als solche wahrzunehmen. In der eucharistischen Bruderschaft kann das Volk seine cha-

rismatischen und dienstamtlichen Prärogativen ausüben. Hier sind die kirchlichen Amtsträger gezwungen, sich diakonal von neuem ihr Maß zu nehmen; die traditionellen Abstände zwischen Klerus und Volk verschwinden, das Recht eines jeden, das Wort zu ergreifen, gründet auf dem gemeinsamen Anhören des Gotteswortes. In der eucharistischen Bruderschaft endlich wird das «Nichtvolk», von dem Petrus spricht (vgl. 1 Petr 2,10; Os 2,25), zum «Volk», womit die Grundlage dafür gegeben ist, daß die Gruppen zu Gemeinschaften von Gläubigen werden, die auf dem Wege sind. Gleichzeitig wird das von der Lehre über den sakramentalen Charakter stets weitergeschleppte Mißverständnis behoben, das den Klerus als die «Ursache» der Heilsakte ansieht, worin eine der Wurzeln des kirchlichen Autoritarismus liegt. In der eucharistischen Einheit, worin Bischof und Volk zusammenkommen, erscheint Christus als die einzige «Ursache» der Kirche.

Man begreift deshalb nicht, weshalb Rom diesen die kirchliche Gemeinschaft so fördernden Knotenpunkt für gefährlich ansieht, und man kann in diesem Alarm höchstens ein Zeichen für eine Gegenreformation erblicken, die in die Wege geleitet wird, bevor die Reform sich überhaupt in die Breite auswirken konnte. Die Angst wäre besser am Platze in bezug auf die Art und Weise, wie einige kollegiale Strukturen, die vom Konzil für die Ortskirchen vorgesehen worden waren, installiert worden sind: Sie stellen juridische Hülsen dar, in denen nichts anderes steckt als die althergebrachte Autokratie, während sie doch zur effektiven Ausübung der Mitverantwortung von Bischof und Volk zugleich bestimmt waren, aber nicht zu neoklerikalen Zäunen und auch nicht zu einer sich bloß auf die Episkopate beschränkenden Kollegialität, die sich nicht auch auf die Kirchen erstreckt.

Selbstverständlich wird es viel Zeit erfordern, bis solche Vorkehrungen nicht bloß existieren, sondern Gewohnheiten hervorbringen, die sich von den althergebrachten Bräuchen unterscheiden. Das veraltete Vorgehen aber, womit das neue Gewebe in der alten Ekklesiologie aufgelöst worden ist, hat die Eignung der Pastoralräte, eine andere kirchliche Geisteshaltung hervorzubringen, schwer beeinträchtigt. Im allgemeinen sind diese mehr als um den monarchischen Bischof versammelte «Kronräte» aufgezogen worden statt als Stätten kirchlicher Gemeinschaft. Auch wirkt es sich nicht gut aus, daß mit ihrer Einführung gewisse präexistierende Strukturen – wie z. B. die Kathedralkapitel – nicht allgemein fallengelassen wurden[3] und zugleich mit ihnen Priesterräte eingesetzt wurden, worin sich eine Kirche widerspiegelt, die vor allem nach Funktionen gegliedert ist und nicht so sehr auf der mit der Taufe und Eucharistie gegebenen kirchlichen Einheit gründet.

Einer ähnlichen Doppelspurigkeit begegnet man im Weiterbestehen von Institutionen wie das Kardinalat, die päpstliche Diplomatie, das Konklave, von denen nicht ersichtlich ist, wie sie sich mit den kollegialen Grundsätzen in Einklang bringen lassen. Die heutige Gestaltung der Bischofssynode scheint dem Bedürfnis nach einer bischöflichen Mitregierung in der Kirche nur unzulänglich zu entsprechen vermögen. Das Vorgehen bei der Ernennung der Bischöfe und der weitern kirchlichen Amtsdiener hält sich noch an das alte Denken. Da es den Bischofskonferenzen an institutionellen Verbindungen zu den andern Komponenten des Gottesvolkes fehlt, schweben sie in Gefahr, von einer korporativistischen Ideologie beseelt zu sein, die sich unter dem bürokratischen Aspekt breitmacht. Überzeugendere Beispiele eines wirklich demokratischen Experiments scheinen die Modelle der bis jetzt veranstalteten Pastoralsynoden zu sein wie z. B. die von Holland.

Eine «Demokratisierung» des Gottesvolkes erfordert selbstverständlich, daß gewisse überkommene institutionelle Einrichtungen fallengelassen werden. Wollte man diesbezüglich, um niemandem wehzutun, «stufenweise» vorgehen, würde die bestehende Krise noch verschlimmert, bis eine immer größere Zahl von Gläubigen sich von der Institution endgültig lossagen würde. Die Erfahrung beweist, daß in dem Maße, als die Gliederung des Leibes der Kirche sich möglichst schmiegsam an die menschlichen Gruppierungen anschließt und durch sie hindurch erfolgt, und in dem Maß, als man den Mythos der Universalkirche aufgibt, um die Ortskirchen voll zu inkarnieren, für die Christen sich größere Möglichkeiten zur Mitbeteiligung an der Kirche ergeben.

Gegenwärtig wächst die Pfarrei nicht mehr aus dem Volk heraus. Sie ist als Verwaltungsbezirk von oben vorgegeben und macht sich von oben her geltend ohne mit der Dynamik einer menschlichen Gruppe in Einklang zu stehen. In der neuen Zeit des Gottesvolkes muß auch diese Hülse zu einer lebendigen Gemeinschaft werden; die Pfarrei muß sich als Apparat in Frage stellen, den Priester in die zu einem wirklichen Träger der Kirche aufgestiegene Gemeinde integrieren und mit ihm zusammen der Sendung des Evangeliums

nachzukommen suchen. Durch das Ende des Regimes der geschlossenen Christenheit und die zunehmende Diasporasituation der Kirche werden zudem die Apparate des Systems bedeutungsloser, während die christlichen Basisgruppen zu immer größerer Bedeutung gelangen. Hier entsteht die Gemeinde natürlicherweise als erstes kirchliches Subjekt, der Presbyter (Älteste) wird den eigenen Reihen entnommen und so werden durch die natürliche, spontane Erwählung einer vom Sakrament bestätigten Autorität «sich wohl viele konkrete Probleme der sogenannten Demokratisierung von selbst lösen».[4] Es macht immer mehr den Anschein, daß nach dem Aufgeben der Starrheit des sakralen Systems und seiner Rollen die Autorität sich in die frei zustandekommenden Verdichtungen der christlichen Galaxis, die das geschichtliche Universum durchzieht, hineinknien wird, um mit ihnen dem Glauben und dem Dienst an der Welt zu leben.

Dies ist ein Experiment, von dem wir heute erst den stammelnden Prolog vernehmen können, der von seiten der offiziellen kirchlichen Stellen fast immer beargwöhnt wird. Man nimmt ihn jedoch geschichtlich wahr in der Phase des neuen Exodus der Kirche. Getrieben von der Forderung nach einer dem Evangelium gemäßen demokratischen Handhabung der kirchlichen Autorität schließt sich die Theologie der kirchlichen Dienstämter einem äußerst rasch ablaufenden Prozeß an, worin die in die Psychologie der Institution hineingedachten Rollen sich selbst zerstören, so daß es zu einer Auflösung der klassischen Modelle und der Schwerpunkte der Institution selbst kommt: des Modells des Priesters und der Ordensschwester. Die psychologischen und soziologischen Gesetze rächen sich nun dafür, daß sie durch Jahrhunderte hindurch vom System mißachtet wurden. Wenn man einerseits zugibt, daß ein achtzigjähriger Kardinal normalerweise nicht mehr das Recht ausüben kann, einen Papst zu wählen, wie das in dem zum Teil antigerontokratischen Dekret, das Paul VI. erlassen hat, gesagt wird, so muß man auch einräumen, daß eine persönliche Autorität, die auf allen Ebenen der Kirche als Ideal angesehen wird, von den Nachteilen der diktatorischen Regimes im Staatsleben nicht immun ist und nicht auf magische Weise gegen Mißbrauch, gegen Willkür und gegen die Gefahr gefeit ist, einseitige, irrige oder unmoralische Entscheidungen zu treffen. Die göttlichen Verheißungen berechtigen die Kirche nicht, Regierungsmethoden zu übernehmen, die im Widerspruch zu der Dynamik der psychologischen und soziologischen Gesetze stehen, und dispensieren sie nicht davon, nach Mitteln und Wegen zu einer humaneren Ausübung der Autorität zu suchen.

Das Experiment mit der «Gruppendynamik», das aus der Welt der Industriemanager importiert und in einigen kirchlichen Gruppenbildungen übernommen wurde, hat gezeigt: die autoritären Rollen, die von den von oben ernannten kirchlichen Amtsträgern ausgeübt und schwerlich durch eine organische Gemeinschaftserfahrung filtriert werden, stimmen im allgemeinen nicht mit der Wahl überein, die von der Gruppe außerhalb der sakralen Aszendenzen natürlicherweise getroffen würde. Analogerweise kann der Einfluß der demokratischen Ideen die innerkirchlichen Beziehungen von innen her umgestalten und sie nicht so sehr als Erzeugnis des Willens einer Mehrheit, sondern in erster Linie als ein System zur Geltung bringen, das die persönlichen Freiheiten und die Ansichten einer Minderheit schützt, die in der Kirche nie von den Automatismen der Konfrontierung ausgeschlossen werden darf. Überdies ist es sehr gefährlich, den Willen der Mehrheit zu sakralisieren, indem man ihn ohne weiteres mit dem Willen Gottes identifiziert. Sobald es notwendig wird, einen früheren Beschluß zu revidieren, zeigt sich, daß es nicht möglich ist, den Beistand des Heiligen Geistes in Wahlergebnisse zu fassen. Bedeutungsvoller scheint es vielmehr zu sein, daß man zu einem Konsens gelangt, bevor man in kirchlichen Gruppen etwas Wichtiges unternimmt. Ein Konsens setzt etwas mehr voraus als einen bloßen Mehrheitsbeschluß. Er erfordert, daß die Gemeinschaft hinreichend orientiert wird, daß sie die voraussichtlichen Folgen einer Entscheidung weitblickend und objektiv prüft, daß sie über die nötige Zeit verfügt, die Sache zu studieren und über sie zu diskutieren, und daß sie sich die Meinung von Fachleuten und die Ansicht des Obern anhört. Auch die Rolle der Autorität wird umgewandelt, wenn sie demokratisch in das Spiel der Gemeinschaft eingefügt ist. Wie der Abtprimas der Benediktiner, R. G. Weakland, bemerkt hat, hat der Obere nicht bloß vorzustehen, sondern darauf hinzuarbeiten, daß man zu einem Konsens gelangt; er darf die Diskussion nicht ersticken und die Meinungen, die von seiner Ansicht abweichen, nicht als Ungehorsam und als einen persönlichen Affront betrachten. Es bedarf unbedingt der beruflichen Kompetenz und Kenntnis; deshalb muß sich die Autorität des Gutachtens von Fachleuten bedienen, die innerhalb und außer-

halb der eigenen Reihen ausgewählt werden. Erst dann ist sie imstande, eine gültige Entscheidung zu treffen. «Die Autorität hört nicht auf, Autorität zu sein, wenn eine Kommission über ein Problem eine größere Fachkenntnis hat als sie». Die Autorität darf der Gemeinschaft nicht ihren Willen aufzwingen, sonst würde sie dem Begriff der Konsultation zuwiderhandeln. Sie kann eine Ansicht als ihre Ansicht, nicht aber als ihren Willen zum Ausdruck bringen. Wenn das Votum deliberativ ist, kann es nur lenken, nicht befehlen. Der Obere lenkt nicht, wenn er sich distanziert und die Gemeinschaft sich allein mit den Kommissionen befassen läßt. Anderseits muß er es hinnehmen, daß nicht jede originelle Idee unbedingt von der Autorität selbst ausgehen muß. Seine Aufgabe ist es, das Gute und Richtige in den von andern vorgelegten Ideen zu gewahren und darüber zu urteilen, ob nicht der Heilige Geist durch ein Mitglied seiner Gemeinschaft zu dieser, aber auch zu ihm spricht. Die Hauptaufgabe einer Autorität innerhalb der demokratischen Spielregeln besteht schließlich darin, die Gemeinschaft unablässig einzuladen, die Gründe für die getroffenen Entscheidungen zu überprüfen und die Glieder sich darnach fragen zu lassen, ob sie dem Evangelium entsprechend handeln. Seine erste Pflicht ist es, zu wollen, daß die Gemeinschaft ihre Entscheidungen mit dem Gewicht des Evangeliums wägt. Dies bringt mit sich, «daß die Entscheidungen nicht immer dem entsprechend getroffen werden, was die bestellten Experten für richtig ansehen, und daß nicht immer der finanziell günstigeren Lösung, sondern der christlicheren Lösung der Vorzug gegeben wird, selbst wenn sie als absurd erscheinen sollte».[5]

III. IDEOLOGIEABSOLUTISMUS

Der dritte Hauptgrund dafür, daß man sich gegen eine Demokratisierung des Gottesvolkes sträubt, ist mit dem ideologischen Absolutismus gegeben, der in den institutionellen Instinkten weiterlebt und an die Haltungen totalitärer Staats- und Parteiapparate gemahnt. Thomas Merton hat vorausgesehen, daß «eines künftigen Tages der ehrliche Historiker über den Beitrag der Kirche zur Schaffung der Massenmentalität, des Kollektivismus, der Diktatur bittere Dinge wird sagen müssen».[6] Es sind die Mechanismen ausfindig zu machen, durch die eine christliche Pädagogik, die an und für sich die Freiheitsbotschaft des Evangeliums nahebringen sollte, so sehr auf Abwege geriet, daß sie zur Geschichte der Tyrannei beitrug. Wir können uns an die Hypothese von Giulio Girardi halten, für die vieles spricht. Darnach liegt der Grund dafür, daß die «oboedientia fidei» zu einer absoluten Forderung nach der «oboedientia iuris» reduziert wurde, für die Kirche wie für die kommunistische Bewegung in der Logik der Objektivierung der Wahrheit, von der man annimmt, daß sie endgültig und unwiderruflich in der Institution niedergelegt sei, so daß diese für ihre Mitglieder zum ausschließlichen Wahrheits- und Wertkriterium aufsteigt.[7]

Um dem schrecklichen Automatismus dieses Prozesses entgegenzuwirken, muß mit der Einübung in ein Gemeinschaftsbewußtsein – auf die wir oben hingewiesen haben – die Einübung in ein kritsches Bewußtsein verbunden werden. Dies ist das zweite Postulat jeder Demokratisierung des Gottesvolkes. Dieses Bewußtsein wird das Gottesvolk dazu antreiben, die übrigens sehr enggesteckten Grenzen der Unfehlbarkeit klar herauszufinden und sie für die volle Manifestation seiner Freiheit in der Kirche zu nutzen. Dank des kritischen Bewußtseins würde die Kirche als ganze dazu gebracht, unter Überwindung der bis jetzt an den Tag gelegten Hemmungen ihre geschichtlichen Irrtümer demütig vor aller Öffentlichkeit zuzugeben und eine «perennis reformatio in capite et in membris» vorzunehmen.

Einer der schwersten Fehler, den die Gläubigen ihren kirchlichen Vorstehern gegenüber begehen können, ist der, ihre informierenden oder kritischen Bemerkungen dem Rang entsprechend, den ihr Gesprächspartner auf der hierarchischen Stufenleiter einnimmt, so weit zu modifizieren, daß zu den Spitzen nur das abgedämpfte Echo der Forderungen der Basis dringt. Selbstverständlich neigt die Institution dazu, die Kritik zu verübeln und als Zeichen eines schwachen Glaubens oder gar des Unglaubens zurückzuweisen. Die Opposition wird als unerträglich und subversiv, gleichsam als das Gegenteil der Mitbeteiligung angesehen, als ob sie nicht für das Ganze nötig wäre und als ob die Autorität schließlich nicht die Rolle hätte, die andern sich ausdrücken zu lassen, die Diversität (worin sich die trinitarische Diversität des einen Gottes widerspiegelt) zu ermöglichen und die Gläubigen aufzumuntern, sich in ihrer Verschiedenheit gegenseitig anzunehmen und zu bejahen im Wissen, daß die Einheit in der Kirche nicht vorgegeben, sondern in Geduld stets neu zu erringen ist. Man steht dem Gedanken noch zu fern, daß in einer Kirche, die daraus hervorge-

gangen ist, daß ein paar Leute die Kulte der «religio imperialis» als unvereinbar mit ihrem Gewissen zurückwiesen, ohne weiteres ein Gewissenseinwand gegenüber Vorschriften irgendeines kirchlichen Funktionärs zum Ausdruck gebracht werden könnte. In der Kirche gibt es viele Helden und sehr viele Knechte, aber nicht genug Männer. Muß man sich auf ein Sonderstatut berufen, das die Opposition schützt und das Vertreten einer widersprechenden Meinung sicherstellt? Nein, es handelt sich um ein Recht, das nur deswegen als skandalös empfunden wird, weil es während der langen Epoche der klerikalen Hegemonie verjährt ist. Eine häufige Inanspruchnahme dieses Rechts könnte der kirchlichen Autorität einen großen Dienst erweisen und sie davon abhalten, den gesamten der freien Meinung überlassenen Bereich mit ihrem Gewicht zu decken. Doch solange das servile Schweigen und der auf sich selbst bedachte Applaus die kirchlichen Oberhirten weiterhin wähnen lassen, ihre Meinungsäußerungen seien das Licht der Welt, wird in der Kirche dieser innere Dialog verhindert werden, der die einzige Gewähr für die freie Äußerung und Konfrontation der Charismen ist.[8]

Die Kirche als «sacramentum futuri»

Nachdem einmal das Reden über die Demokratie in der Kirche relativiert ist, stellt sich das eigentliche Problem: Wird der Gläubige imstande sein, den Glauben innerhalb der Kirchen so frei zu leben, daß es ihm gelingt, sie in wirkliche Gemeinschaften umzuwandeln und sie überdies zu Verbündeten zu machen im Kampf für die Befreiung des Menschen über die Mystifikationen der heutigen Demokratien hinaus? In tragischer Gleichgültigkeit steht man wiederum vor der Frage, ob die Kirchen wirklich eine glaubwürdige innere Umwandlung vollziehen, und vor dem Problem ihrer Rolle als ideologische Bestandteile des Systems. Deshalb kommt es von neuem zur stillschweigenden Desertion der Gläubigen, die sich von den institutionellen Kirchen lösen, um Treue zu einem Evangelium der Befreiung zu üben und sich an den Kämpfen der Unterdrückten zu beteiligen.

Der Einsatz zur Entwicklung nicht oppressiver Strukturen innerhalb der Kirchen ist jedoch substantiell der Schlacht verwandt, die im Namen des Evangeliums von vielen Gläubigen unternommen wird zur Befreiung des Menschen. Dies wird wahrscheinlich der Ausgangspunkt dazu sein, daß die Kirchen selbst sich als «sacramentum futuri» betrachten und fähig werden, in einem gänzlich neuen geschichtlichen Rahmen die Verantwortung für ihr Evangelium wieder auf sich zu nehmen und im Namen Christi glaubwürdig die Mystifikationen jedes – auch des revolutionärsten – menschlichen Projekts zu kontestieren, das zu einer Beherrschung des Menschen ausartet.

Ich glaube schlußendlich nicht, daß die Kirche mit einem Gepäck von wenn auch noch so demokratischen Strukturen wieder zu der Transparenz Christi werden könnte, die sie ihrer Berufung nach in der Welt sein sollte. Vielmehr müßte man mit einem Minimum von geschichtlichen Strukturen und von Organisationen auskommen, weil dann die Freiheit des Gottesgeistes am besten gewährleistet ist.

[1] C. Wright Mills, La élite al potere (Milano 1959), 297–298.

[2] Giulio Girardi, Il valore della libertà segno di contraddizione del post-concilio: Quale Chiesa? (Assisi 1970) 160.

[3] Giuseppe Alberigho, Rappresentatività e partecipazione nella Chiesa locale: Studi Pastorali 3 (1969) 173–200.

[4] K. Rahner, Demokratie in der Kirche?: Stimmen der Zeit 182 (1968) 1–15, Zitat S. 14.

[5] R. G. Weakland, L'Abate in una società democratica: Vita Monastica Nr. 99 (Camaldoli 1969) 206–214.

[6] T. Merton, Fede e violenza (Brescia 1965) 59.

[7] «Die Tendenz der religiösen Wahrheit, sich der Kritik von seiten der Vernunft zu entziehen, drückt sich im Verbot des Denkens aus. Die Zustimmung gilt als umso religiöser, je weniger vernünftig sie ist. Diese Auffassung der Offenbarung wird von der sehr festen persönlichen Autorität geschützt, die den Spielraum der Freiheit auf das Minimum einschränkt. Deshalb neigt man dazu, den Unterschied zwischen unfehlbaren und nicht unfehlbaren Interventionen des Papstes zu minimalisieren und die Absicht, diese Unterscheidung deutlich zu treffen, als einen Mangel an Respekt und auch an Glauben aufzufassen. Die Funktion des Gottesvolkes und auch des Episkopats, gemeinsam das Wort Gottes zu erheben und zu interpretieren, wird unterbewertet. Abhängigkeit von Gott und Abhängigkeit von der Autorität werden einander fast gänzlich gleichgestellt, wobei man das Wirken des Geistes in den Gläubigen übersieht oder negiert. In dieser Perspektive wird die Rechtgläubigkeit umso stärker gesichert sein, je eingegrenzter die Freiheit sein wird. Der Gehorsam nimmt in der Wertskala die erste Stelle ein und befriedigt das Gewißheitsbedürfnis der Glieder.» (G. Girardi, Infallibilità e libertà: Aggiornamenti sociali 4 [1970] 259–280).

[8] Vgl. E. Balducci, Niente è Finito: Testimonianze 109/110 (Firenze 1969) 897.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIANCARLO ZIZOLA

geboren 1936 in der Provinz Trevisa (Italien), Journalist, Verantwortlich für die Sparte religiöse Information am «Il Giorno» (Mailand) sowie Römer Korrespondent der «Informations Catholiques Internationales». Er veröffentlichte Bücher über die Bischofssynode und die Reform des Sanctum Officium.

Jan Kerkhofs

Das niederländische Pastoralkonzil als Modell einer demokratischen Kirchenversammlung

Im Brief an Kardinal Alfrink und die Bischöfe der Niederlande vom 24. Dezember 1969, am Vorabend der fünften Vollversammlung des Pastoralkonzils, drückte Papst Paul VI. seinen ernsten Vorbehalt gegenüber den doktrinären Thesen aus, die in den Entwürfen (über Priestertum und Ordensleben) enthalten sind. Er fügte hinzu: «Vorbehalte anderer Art – die ebenfalls nicht unbegründet zu sein scheinen – werden in der Presse gegenüber der echten Vertretung der niederländischen Katholiken in dieser Vollversammlung vorgebracht.»[1]

Eine komplexe Situation

Im Pressecommuniqué der niederländischen Bischöfe vom 19. Januar 1970 wird, nach Abstimmung über die Entkoppelung von Priestertum und Zölibat, auf die Probleme der Repräsentanz und des Verhältnisses der Kirchen zueinander innerhalb der Universalkirche angespielt. Nach der Feststellung, daß die «fünfte Vollversammlung eindeutig gezeigt hat, welche Auffassungen über die Verflechtung von Zölibat und Priestertum bei einem ansehnlichen Teil der niederländischen Glaubensgemeinschaft lebendig sind», bekennen die Bischöfe zu wissen, «daß ein anderer Teil dieser Glaubensgemeinschaft einer anderen Meinung zuneigt». Das schafft eine komplexe Situation. «Dieselbe Verschiedenheit der Auffassung zeigt sich auch in anderen Gebieten der Kirche. Ein Teil der niederländischen Glaubensgemeinschaft, so groß er auch sein mag, kann und darf nicht fordern, daß seine Sicht ohne Diskussion von der ganzen Kirche geteilt wird.» Die Bischöfe stellen fest, daß Meinungen einer einzigen Kirchenprovinz u. a. durch die Kommunikationsmittel in anderen Teilen der Kirche ihr Echo finden. Sie betonen, daß sie «Verantwortung tragen für ihren eigenen Kirchenteil, aber gleichzeitig für die Gesamtkirche verantwortlich sind».

So entstand eine äußerst gespannte Situation: Einerseits wird die echte Repräsentanz des niederländischen Pastoralkonzils bezweifelt, anderseits wird (mittelbar) auch die echte Repräsentanz der päpstlichen Verlautbarung für die Weltkirche bezweifelt. Die Kernfragen werden aber umgangen, nämlich ob das Pastoralkonzil keine repräsentativen Aussagen macht; ob sich die Bischöfe im entgegengesetzten Falle dem Konzil nicht anschließen müßten; ob die Meinung Papst Pauls, der Kurie und der ihnen zustimmenden Episkopate repräsentativ ist und (wenn nicht) ob die Episkopate nicht eine echte Repräsentanz der kirchlichen Auffassungen anstreben und sich dieser in allen oder in bestimmten Punkten anschließen müßten. Die Problematik reicht jedoch noch tiefer: Wieweit kann die öffentliche Meinung des Gottesvolkes als Ausdruck des «sensus ecclesiae» und der eigentlichen Tradition[2] angesehen werden? Wieweit ist diese öffentliche Meinung der Gläubigen meßbar (wobei die ganze Komplexität des Verhältnisses Elite/Masse gegenüber der Werterfahrung in Rechnung gesetzt werden muß)? Ferner wird der Soziologe auch die Frage nach Orientierung und Inhalt der öffentlichen Meinung der Untergruppe kirchliche Hierarchie stellen,[3] bzw. der bischöflichen Kurien und des Vatikans, und nach der eventuellen Spannung zwischen dieser öffentlichen Meinung und der des Gottesvolkes fragen. Der Theologe kann hier einhaken und die Frage nach den Kriterien für die Unterscheidung der Geistwirkung stellen: ob der Geist während einer bestimmten Zeit oder Konjunktur deutlicher in der leitenden Gruppe als im Volk zu finden ist. Wenn man die weitverbreitete Glaubwürdigkeitskrise in der heutigen Kirche berücksichtigt, scheinen derartige Fragestellungen nicht a priori abgelehnt werden zu dürfen.[4]

Unmöglich lassen sich hier alle Seiten dieses Problems durchleuchten. Die Frage nach der echten Repräsentanz wollen wir lediglich auf zwei Ebenen stellen, nämlich: Ist das Pastoralkonzil repräsentativ und ist der Ausgang der Abstimmungen vom Januar 1970 repräsentativ?

Frage nach der echten Repräsentanz

Als die niederländischen Bischöfe noch in Rom waren, teilten sie in einem Hirtenschreiben vom 8. Dezember 1965 mit, das Zweite Vatikanische Konzil solle in den Niederlanden durch ein «Provinzialkonzil» fortgesetzt werden. Anfangs dachte man über dieses Konzil noch stark in juridischen Kategorien. Sehr bald aber wurde das «ius con-

ditum» durch das «ius condendum» ersetzt; die nachkonziliare Theologie und der Zustand einer modernen Gesellschaft wie der in den Niederlanden verlangen neue Formen kirchlicher Überlegung. Deshalb bevorzugte man in der Terminologie die «pastorale Beratung». In dieser Richtung muß man den Ausdruck «Pastoralkonzil» verstehen. Es ging tatsächlich darum, das ganze gläubige Volk mit seinen Nöten, Wünschen und Hoffnungen in diese Überlegungen einer Landeskirche innerhalb der Universalkirche einzubeziehen. Außerdem war man im Zusammenhang der *niederländischen* Beratungen von Anfang an darauf bedacht, die anderen Kirchen und den Humanistischen Bund in die Mitarbeit einzubeziehen.

In seiner Pressekonferenz vom 14. November 1966 sagte Kardinal Alfrink: «Unser Pastoralkonzil ist eine freie, offene Gemeinschaft in Glaube und Liebe, bei dem wir glücklich sein sollten, wenn die Verschanzungen durchbrochen werden und mehr Einheit und Einmütigkeit wachsen könnten. Es ist als gemeinsame pastorale Beratung gemeint, bei der jede Stimme gehört werden und jede Auffassung ihren Beitrag leisten kann... Es ist sehr wichtig, daß wir bei dieser pastoralen Beratung die Glaubensgemeinschaft der niederländischen Kirchenprovinz als Gemeinschaft aller Gläubigen ernst nehmen und dafür bürgen, daß *alle* einbezogen sind und mitreden können. Das ist Gemeinschaft, und dazu sind in einer Zeit des Aufbaus Verbindungskanäle angelegt worden, die für all jene Achtung verlangen, die sich schon damit abgegeben haben.»

Im Jahre 1967 gab es in allen Bistümern der Niederlande zusammen mehr als 15 000 Konzilsgesprächsgruppen, deren Arbeit in Diözesanberichten an den Konzilsrat weitergegeben wurden.[5] Jeder hatte außerdem die Möglichkeit, sich über besondere Briefkästen an das Konzil zu wenden (die Briefe wurden alle von einem Team «briefpastores» im Sinne der Seelsorge beantwortet). Aus den Erfahrungen der Jahre 1965 bis 1967 ergab sich eine Arbeitsformel, die als bindendes Element für die weitere Konzilsarbeit Geltung bekam. Am 18. Juli 1967 wurde sie vom niederländischen Episkopat gutgeheißen.[6] Das Verbindungssystem, das sich darin ausdrückt, wird hier zusammengefaßt. Die Vollversammlung des Konzils hat die Aufgabe: «1. sich darüber auszusprechen, ob die behandelten Punkte das gläubige Denken der Kirchengemeinschaft wiedergeben; 2. festzustellen, ob es wünschenswert ist, mit den ausgesprochenen Glaubenseinsichten bestimmte praktische Konsequenzen zu verbinden.» Diese Vollversammlung setzt sich zusammen aus höchstens 150 Mitgliedern, einschließlich der Bischöfe und Hilfsbischöfe («Weihbischöfe»); aus der Zentralkommission, das sind die von den Seelsorgsräten (nicht notwendig *aus* den Seelsorgsräten) gewählten Vertretern: aus jedem Bistum 3 Priester, aus dem Weltklerus oder dem Ordensklerus, und 7 Laien; aus 10 Ordensleuten, gewählt aus und von den männlichen und weiblichen Ordensangehörigen; aus höchstens 15 Personen, die von den Bischöfen zu bestimmen sind (damit sich die ganze Gruppe im rechten Gleichgewicht zusammensetzt). Als Mitglieder ohne Stimmrecht werden eingeladen: Vertreter anderer Kirchen, Glaubensgemeinschaften und weltanschaulicher Gruppierungen.

Die Struktur

Die Bischöfe bilden das Präsidium der Vollversammlung. Gemeinsam mit der Zentralkommission stellen sie die Tagesordnung auf. Allerdings kann das Plenum zu Beginn einer Sitzungsperiode bei absoluter Stimmenmehrheit und im Rahmen seiner Zuständigkeit beschließen, dieser Tagesordnung Punkte hinzuzufügen. Wenn die Vollversammlung sich mittels Abstimmung zu vorgelegten Themen ausspricht, wird eine Mehrheit von $^2/_3$ Stimmen der anwesenden Stimmberechtigten verlangt (die Bischöfe, als die im Glauben Vorangehenden, geben ihre Stimme zuerst ab).

Zu den Organen des Konzils gehören, neben der Vollversammlung, die Zentralkommission (höchstens 7 Mitglieder, von den Bischöfen ernannt), die mit der unmittelbaren Vorbereitung beauftragt ist, und der Konzilsrat. Der Konzilsrat setzt sich zusammen aus 8 Fachleuten, einem Vertreter der Arbeitsgruppe «Konzilsgesprächsgruppen», einem Vertreter der Arbeitsgruppe «Konzils-Briefkästen» und einem Vertreter aus den anderen Kirchen. Es wurde für ein Wahlsystem gesorgt, das gleichzeitig Fachlichkeit und echte Repräsentanz verbürgt. Außerdem war man bemüht, beim Zustandekommen der Dokumente eine größtmögliche, wenn auch trotzdem unvollkommene Mitsprache sicherzustellen. Kurz zusammengefaßt kommt dies auf folgendes hinaus: Das Präsidium formuliert die Tagesordnungspunkte; der Konzilsrat sorgt für das Studium der Tagesordnungspunkte in 15, später in 16 Studienkommissionen; die Gutachten der Kommission gehen an den Konzilsrat, werden eventuell an die Kommission zurückgesandt und gelangen über den Kon-

zilsrat in die Hände der Zentralkommission; diese Gutachten werden dann (wenn nötig, vertraulich) den Pastoralräten der Diözesen zur Diskussion übergeben. Erst dann kommen die Gutachten vor die Vollversammlung.

Bei der Erläuterung dieser Arbeitsformel wird ausdrücklich auf die eigene und unableitbare Autorität und Verantwortlichkeit der Bischöfe hingewiesen.[7] Wo man zuerst an ein beratendes Konzil von Fachleuten gedacht hatte, das die Aufgabe haben sollte, Gutachten abzufassen, über die dann die Bischöfe entscheiden sollten, wurde dieses Modell schon bald zugunsten des Modells einer gemeinsamen Beratung von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Volk aufgegeben. Die Bischöfe stehen also gleichzeitig in der Vollversammlung und ihr gegenüber. Die Vollversammlung soll sich über die Frage aussprechen, ob die Gutachten das gläubige Denken der Kirchengemeinschaft wiedergeben und welche konkreten Folgen das eventuell einschließt. Überall versuchte man weit mehr durch Dialog zu einer allgemeinen Übereinstimmung über die einzuschlagende Orientierung zu kommen als die Gutachten im einzelnen zu besprechen oder über konkrete pastorale Empfehlungen abzustimmen. Natürlich läßt sich die Frage stellen: Sind die 15 000 Gesprächsgruppen, die eingegangenen Briefe, die von den Pastoralräten der Diözesen und die von den Ordensleuten gewählten Mitglieder wohl wirklich repräsentativ? Darauf muß man mit «nein» antworten: Viele wollten nicht mitmachen – aus den verschiedensten Gründen wie Mangel an Interesse, Individualismus, stillschweigendem Protest. Wie soll man ausmachen, ob es sich dabei um eine schweigende Minderheit oder eine schweigende Mehrheit handelt? Aber gibt es diese Machtlosigkeit der demokratischen Spielregeln nicht überall: in Parlamenten, Gemeinden, Fachbünden, Universitäten und Kulturorganisationen? Und ist es nicht normal, daß die Engagiertesten die Richtung bestimmen?

Die fünfte Vollversammlung

Am schärfsten wurde die Frage nach der echten Repräsentanz aus Anlaß der fünften Vollversammlung gestellt, u. a. in einer Äußerung des vatikanischen Pressechefs Msgr. Fausto Vallainc und in Erklärungen mehrerer Gruppen niederländischer Katholiken. Ein Hirtenschreiben des Bischofs von 's-Hertogenbosch, J. Bluyssen, antwortete auf diese Frage u. a. wie folgt:[8] «a) Sowohl auf dem Pastoralkonzil wie auch in ihrer Erklärung vom 19. Januar haben die Bischöfe ausdrücklich festgestellt, daß eine bedeutende Gruppe über den Zölibat anders denkt; die Bischöfe sind sich dessen besonders gut bewußt; b) Die Konzilsversammlung vom Januar 1970 war also in ihrem Urteil über die Priesterzölibatsverpflichtung viel mehr einer Meinung als es die Katholiken der Niederlande sind; man kann sich darüber wundern oder daran ärgern – besser ist es, alle, auch die nichtkonziliaren Daten in sein Urteil miteinzubeziehen, und das haben die Bischöfe getan, als sie ihre Einsicht in diese Umstände formulierten. c) Aufgrund mehrerer Meinungsfragen der letzten Jahre, deren Ergebnisse immer bei derselben Prozentzahl lagen, darf man annehmen, daß ungefähr 70% unserer Katholiken auf die eine oder andere Weise eine Änderung des Zölibatsgesetzes wünscht; es ist also schwer anzunehmen – was man hier und da einmal behaupten hört –, daß die große Mehrheit davon nichts wissen will.»

Die Aussagen über die verheiratete Priesterschaft, die von der Vollversammlung gebilligt wurden, spiegeln jedenfalls, wenn auch prononciert, alle Befragungsergebnisse wider, die dazu aus den Niederlanden vorliegen, sowohl diejenigen, die sich bei reinen Priesterbefragungen wie auch diejenigen, die sich bei Volksbefragungen ergaben. Menschlich gesehen, muß man also schließen, daß sogar bei ungenügend demokratisch zusammengesetzter Vollversammlung die Mehrheit der Gläubigen mit den Beschlüssen dieser Versammlung einig sind.[9] Mit Recht wies Kardinal Alfrink in seiner Eröffnungsrede zur vierten Vollversammlung am 7. April 1969 darauf hin, daß der niederländische Versuch zur Demokratisierung der Kirche nicht sofort vollen Erfolg haben konnte, wenn man auch hoffen dürfte, daß für die Periode der Einübung in der Kirche nicht Jahrhunderte nötig sein werden, wie das in der politischen Demokratie der Fall war.

Die demokratische Methode des niederländischen Pastoralkonzils ist tatsächlich nicht vollkommen: z. B. waren die Jugendlichen, die Frauen, die Pfarrpriester ungenügend in das Konzil einbezogen. Ferner wurden die Konzilsthemen in der normalen Verkündigung zu oberflächlich und zu selten behandelt. Trotzdem kann schwerlich geleugnet werden, daß das eben Erreichbare an Mitsprache von der Basis her erreicht wurde: ein nicht geringes Verdienst, wenn es um die Einführung eines demokratischen Verfahrensmodells in einem – soziologisch gesehen – traditionell streng geschlossenen hierarchischen System geht.

[1] Katholiek archief 25 (1970) 77–79.

[2] Y. Congar, La Tradition et les traditions (Paris 1960); K. Rahner, Öffentliche Meinung in der Kirche: Orientierung (1951) 255; K. Rahner, Glaubenskongregation und Theologenkommission heute: Stimmen der Zeit 95 (April 1970) 225–227.

[3] Vgl. z. B. wissenssoziologisch die Enzyklika «Quod Apostolici Muneris» vom 28. 12. 1878 mit der Enzyklika «Rerum novarum» vom 15.5.1891, die beide von Leo XIII. stammen.

[4] Klaus Hemmerle, Zur Theologie der Repräsentativität in der Kirche (Es geht um die Darstellung Christi): Rhein. Merkur vom 17. 4. 1970; H. Hoefnagels, Demokratisierung der kirchlichen Autorität (Wien 1969).

[5] Aus den ersten Versammlungen der Berater ging hervor, daß die Jugend nicht genügend repräsentiert war.

[6] Ratio vel formula agendi in celebrando Concilio Pastorali (Rotterdam 1967).

[7] Kardinal Alfrink hat die eigene Funktion der Bischöfe klar in der Eröffnungsrede zur vierten Vollversammlung formuliert: Past. Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie, Teil 5, Ausgabe des Katholiek Archief 1969, 201–202.

[8] Hirtenbrief vom 27. 2.1970: Archief der Kerken 25 (1970) 257–258.

[9] «Zo denkt Katholiek Nederland», E. W.-Nipo-Untersuchung: Elseviers-weekblad 25 (1969) 75–83; Het Priestercelibaat, Intomart-Untersuchung für die K.R.O. 1970; Hoe denken de gelovigen over de celibaatswet. Untersuchungsergebnisse. Serie «De Kerk van Morgen» (Amersfoort/Rotterdam 1968); Priester-celibaat, een probleem van de Kerk. Serie «Kerk van Morgen» (Amersfoort/Rotterdam 1969); Amtscelibaat in een veranderende Kerk, Resultaten van een onderzoek onder alle priesters, diakens, subdiakens in Nederland. Serie «Kerk van Morgen» (Amersfoort/Rotterdam 1969).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN KERKHOFS

geboren am 15. Mai 1924 in Hasselt (Belgien), Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Löwen, an den Universitäten Löwen und Oxford, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie und Doktor der Soziologie. Er ist Professor für Pastoralsoziologie am Institut Supérieur de sciences religieuses der Universität Löwen und Generalsekretär von Pro Mundi Vita.

Berichte

Cornelis van Andel

Synodale Elemente im Anglikanismus und in den reformierten Kirchen der Niederlande

Weder vom Anglikanismus, noch von den Kirchen, die ihr Dasein dem Wirken Calvins verdanken, wird die Reformation als radikaler Bruch mit der Vergangenheit angesehen. In beiden Traditionen lebt zwar das Bewußtsein, daß die Reformation eine neue Zeit der Geschichte einläutet; aber das Band mit der Vergangenheit wurde nicht zerschnitten. In beiden Traditionen geht es demnach um Erneuerung *und* Kontinuität. Das ist der gemeinsame Nenner, auf den beider (nachreformatorisches) Dasein zurückzuführen ist. Zwar lagen die Akzente verschieden; und das hatte für die Gestalt des kirchlichen Lebens, für die Erfahrung des Evangeliums und die Funktion der Kirche in der Gesellschaft tiefgreifende Folgen. Man könnte diese verschiedenen Akzente kurz so formulieren: Die Anglikaner suchten die Erneuerung im Rahmen der Kontinuität, die Reformierten die Kontinuität im Rahmen der Erneuerung.

I. Erneuerung im Rahmen der Kontinuität: Ecclesia Anglicana

Wie auch anderwärts in Europa wuchs im Laufe des Mittelalters in England ein ausgeprägt nationales Bewußtsein. Dadurch wurde der Boden für die Entstehung einer englisch-katholischen, von Rom unabhängigen Kirche bereitet. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß man schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts von der Ecclesia Anglicana sprach.[1] Volk, Kirche und Staat fielen für das Bewußtsein vieler mehr oder weniger zusammen. Bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts blieb die Vorstellung gültig, daß Kirche und Staat zwei Aspekte der einen Volksgemeinschaft sind.[2]

Im Spätmittelalter zeigte das kirchliche Leben in England dieselbe Organisationsform wie auf dem Kontinent. Sie war einerseits hierarchisch, anderseits synodal strukturiert, so daß neben den Bischöfen auch die niedere Geistlichkeit und sogar die Laien in die Leitung der Kirche einbezogen waren.[3]

Die Convocations von Canterbury und York

Seit der Regierung König Edwards I. (1272–1307) gab es in England zwei Provinzialsynoden, die sog. «convocations» von Canterbury und York. Anfangs befaßten sich die Convocations – in enger Verbindung zum Parlament – mit den vielen Problemen, die sich daraus ergaben, daß der König die Einkünfte der Geistlichen besteuern wollte.[4] Jede Convocation setzte sich aus zwei Häusern zusammen. Im Oberhaus hatten die residierenden Bischöfe ihren Sitz; im Unterhaus die Dekane, die Vertreter der Kathedralkapitel und einige niedere Geistliche. Laien hatten in den Convocations keine Sitze. Dafür gab es auch keinen Grund, weil sie über das Parlament auf das Wohl und Wehe der Kirche Einfluß hatten, vor allem nach der Reformation, als der König als Haupt der englischen Kirche anerkannt wurde (1534) und die kirchlichen Gesetze in Zukunft die Zustimmung des Parlaments brauchten. Der bereits mehr als zwei Jahrhunderte währende Streit zwischen den Convocations einerseits und dem König und Parlament anderseits über die Grenzen der beiderseitigen Befugnisse wurde damit nicht geschlichtet, sondern eher härter. Die nachreformatorische Situation hat dazu beigetragen, daß die Convocations oft ohnmächtig waren, die Maßregeln zu treffen, die sie zum Wohl der Kirche für erwünscht hielten. Es hat Zeiten gegeben, in denen die Provinzialsynoden kaum noch aktionsfähig waren und der Zusammentritt der Convocations eine reine Formalität war. Die Mehrheit der Mitglieder glänzte meistens durch Abwesenheit.

Strukturwandlungen im 19. Jahrhundert

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts wurden ernsthafte Versuche unternommen, zu andern Strukturen zu kommen.[5] Die Aufhebung der Testakte im Jahre 1829 verschaffte nämlich auch Dissidenten und römischen Katholiken Zugang zum Parlament.[6] Vor allem der Einfluß der Katholiken wurde von vielen gefürchtet. Nachdem nun nicht mehr nur Anglikaner, sondern auch Mitglieder anderer Kirchen Parlamentsmitglieder werden konnten, schloß das eine prinzipielle Aufhebung des alten Gedankens ein, daß Kirche und Staat zwei Aspekte desselben Volkslebens seien. Fortan

würden auch römische Katholiken, Juden und Ungläubige als Parlamentsmitglieder über das Leben der Kirche mitentscheiden können, nicht nur bei sachlichen Angelegenheiten, sondern auch wenn es um Kirchenordnung und Bekenntnis ging. Es ist bezeichnend, daß Versuche zur Reorganisation immer auf Wiederherstellung und Ausbau der synodalen Strukturen gerichtet waren. Einerseits wurde versucht, den Convocations neues Leben einzuhauchen und möglichst viele Sitze für gewählte Abgeordnete zu reservieren (das gilt also ausschließlich für das Unterhaus); anderseits hat man immer versucht, Raum für Laien zu schaffen.

Konflikte zwischen der National Church Assembly und dem englischen Parlament

Diese Versuche haben dazu geführt, daß im Jahre 1920 die National Church Assembly ins Leben gerufen wurde,[7] mit drei Häusern: dem Haus der Bischöfe, dem alle residierenden Bischöfe angehören; dem Haus der niederen Geistlichkeit, das durch Zusammenfügung der beiden entsprechenden Häuser der Convocations von Canterbury und York entstand; und schließlich dem Laienhaus. Trotzdem behielt die Volksvertretung die Befugnis, die sie in kirchlichen Angelegenheiten schon seit der Reformation hatte. Ein kirchliches Gesetz kann nur nach Gutheißung des Parlaments und Unterzeichnung vom König in Kraft treten. Zu welch enttäuschenden Konsequenzen das führen konnte, zeigte sich im Jahre 1927, als das Unterhaus des Parlaments einen Vorschlag zur Erneuerung des «Book of Prayer» ablehnte. Auch der ein Jahr später vorgelegte überarbeitete Vorschlag fand nicht die Zustimmung der Mehrheit im Parlament. Allerdings erhielt die National Church Assembly die Befugnis, kirchliche Gesetzesänderungen vorzubereiten. Eine Kommission aus Assembly und Parlament berieten über die Vorschläge. Führte das zu einer Übereinstimmung, war die Annahme des Gesetzes nur noch eine Formalität. Inzwischen ist die anglikanische Kirche in eine neue Phase getreten. Nachdem das Parlament seine Zustimmung gegeben hatte, wurde die National Church Assembly durch einen «General Synod» ersetzt, der im November 1970 zum ersten Mal zusammentrat. Die Zusammensetzung der Synode ermöglicht ein besseres Gleichgewicht zwischen den höheren Geistlichen (die durch ihr Amt Mitglied sind) und den als Abgeordnete gewählten niederen Geistlichen; ebenso zwischen Geistlichen und Laien. Vor allem letztere werden mehr Einfluß nehmen können bei lebenswichtigen Entscheidungen, die die wesentlichen Aspekte des Kircheseins berühren. Trotzdem dauert die Verbindung von Kirche und Staat in England bis auf den heutigen Tag an, wenn auch ohne die frühere Motivierung. Stimmen für eine Entflechtung finden in letzter Zeit immer weniger Gehör als früher, auch in der Kirche. Die anglikanische Kirche ist nun einmal so sehr mit dem öffentlichen Leben verflochten; sie hat so viel Einfluß darauf; sie müßte anders von so vielen Privilegien Abstand nehmen, daß die Entkoppelung von Kirche und Staat bis heute auch von kirchlicher Seite nicht für wünschenswert gehalten wird. Es ist trotzdem die Frage, ob man auf die Dauer der Entscheidung ausweichen kann, die traditionellen Bande zwischen Kirche und Staat aufzugeben, wenn man zur Erneuerung der Kirche kommen und sie besser für ihre Aufgabe in der Gesellschaft vorbereiten will.

Der Anglikanismus außerhalb Englands

Die anglikanische Gemeinschaft geht über die beiden Kirchenprovinzen Canterbury und York hinaus.[9] Vor allem Missionstätigkeit und Auswanderung haben den episkopalen Protestantismus kräftig ausgebreitet. Nirgendwo, auch nicht in Schottland, sind Kirche und Staat wie im Mutterland miteinander verbunden. Deshalb kann außerhalb Englands das alte Prinzip, daß Geistlichkeit und Laien gemeinsam für das kirchliche Leben verantwortlich sind, besser verwirklicht werden. Überall trifft man synodale Strukturen, die einerseits der Eigenaufgabe der Geistlichkeit gerecht werden wollen, aber anderseits auch die Laien aufs engste in die Leitung der Kirche einbeziehen. Vom Gesichtspunkt der Geschichte her ist das übrigens nicht verwunderlich. Denn die synodale Struktur gehört zur Wurzel des Anglikanismus, und die Geschichte zeigt, wie darum gerungen würde, diese Struktur als die richtige zu erweisen und ihr Inhalt zu geben.

II. Kontinuität im Rahmen der Erneuerung: reformierte Kirchen in den Niederlanden

Das kirchliche Leben in den Niederlanden, soweit es zum Protestantismus gezählt werden kann, ist tiefgreifend von dem schweizerischen Reformator Johannes Calvin beeinflußt. Obwohl manche kulturhistorischen und philosophischen Strömungen tiefe Spuren hinterlassen haben (Pietismus, Ratio-

nalismus, Modernismus), haben die niederländischen Kirchen ihren reformierten Charakter bewahrt.

Wie der Anglikanismus – aber anders als die Anhänger Luthers – haben die reformierten Kirchen der calvinischen Richtung immer eine klare Amtsauffassung gekannt. Sie alle legen in Bekenntnis und Praxis Nachdruck auf die Notwendigkeit der Ämter als Christusrepräsentation vor der Gemeinde. Darin sind sie deutlich mit der vorreformatorischen Kirche verbunden. Darauf muß zuerst hingewiesen werden. Denn anderseits kamen die reformierten Kirchen zu einem völlig neuen Begriff von Kirchenleitung.

Der neue «calvinische» Begriff von Amt und Kirchenleitung

Grundsätzlich wurde der hierarchische Aufbau der Ämter verworfen. Die für den niederländischen Protestantismus wichtige Synode von Emden, im Jahre 1571, legte bereits die Entschließung vor: Keine Gemeinde wird über eine andere Gemeinde, kein Diener des Wortes, kein Ältester und kein Diakon wird über den anderen herrschen, sondern jeder wird sich vor jedem Verdacht und vor jeder Verführung zum Herrschen hüten.[10] Fast wörtlich findet man diese Worte in der heute gültigen Kirchenordnung der Nederlandse Hervormde Kerk wieder.[11] Obwohl man darin vielleicht eine antirömisch-katholische Tendenz vermuten kann, liegt doch das Motiv für diese Sicht tiefer; die Emdener Formel wurzelt in einer theologischen Entscheidung. Der Anhänger Calvins glaubt nämlich nicht, daß die Fülle des apostolischen Amtes einem einzigen Amt (dem Bischofsamt) übertragen wurde, so daß die niederen Geistlichen in gewissem Sinn dessen Delegierte wären. Nach Überzeugung der Reformierten fächert sich die Amtsvollmacht der Apostel sozusagen in eine Vielheit von Ämtern und Funktionen.[12] Das Neue Testament zeigt, mit welchem Reichtum an Gnadengaben die Gemeinde vom Geist zu ihrer Aufgabe ausgestattet wurde. Offenbar kann ein einzelnes Amt die Fülle der apostolischen Vollmacht nicht voll umfassen, so daß erst eine Vielheit von Ämtern die Christusrepräsentation zum Ausdruck bringt. Calvin lehrt vier Ämter: den Diener des Wortes, den Lehrer *(doctor)*, den Ältesten und den Diakon.[13] Mit dieser Amtspluralität ist die synodale Struktur gegeben.[14] Zwar hat jedes Amt seine eigene Verantwortung, jedes repräsentiert den Herrn auf besondere Weise, aber gemeinsam «regieren» sie die Kirche, d. h. alle zusammen sind sie berufen, in der Art und Weise, wie sie die Gemeinde leiten, die Regierung des Christus sichtbar zu machen. Im Zusammenkommen der Ämter geht es demnach um die Christokratie. Diese synodalen Strukturen haben immer auf verschiedene Ebenen des Kircheseins bezug gehabt: örtlich im Kirchenrat, regional in der *classis* und national in der Generalsynode.[15] Nie sind die Kirchen reformierten Ursprungs zur übernationalen synodalen Gesellschaftsform gekommen. Das ist eigentlich eine Inkonsequenz, die aber damit zusammenhängt, daß die Reformation in einer Zeit stattfand, als sich in Europa ein wachsender Nationalismus zeigte. Die reformierte ökumenische Synode, die seit 1946 regelmäßig zusammentritt und an der die Gereformeerde Kerken in Niederland aktiv teilnehmen, kann schwerlich als solch eine übernationale Gesellschaftsform gelten, weil die Autonomie der Teilnehmerkirchen geachtet wird und die Beschlüsse der Synode demnach nicht ohne weiteres für die Kirchen Gültigkeit haben.

Korrekturen in der Amtsauffassung und an den synodalen Strukturen

Obwohl der synodale Charakter der Kirche im niederländischen Protestantismus kaum angefochten wird, sucht man doch nach verschiedenen Seiten hin Korrekturen anzubringen. Das im zweiten Halbjahr 1970 erschienene Amtsgutachten der Nederlandse Hervormde Kerk sucht nach Möglichkeiten, zu einem anderen Ämteraufbau zu kommen, weil so die Kirche in der heutigen Situation besser arbeiten könnte.[16] Außerdem bringt das Gutachten die Möglichkeit zur Sprache, auch auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene die Christusrepräsentation durch das Amt sichtbar zu machen.[17] Gedacht wird an einen Moderator, einen Pastor pastorum, einen Aufseher, einen Bischof oder wie man ihn auch nennen will. Man hat nicht die Absicht, ein höheres Amt zu schaffen, so daß das hierarchische Element nun doch eingeführt würde. Vielmehr geht es um eine andere Funktion, die die Pluralität des Amtes nicht aufhebt, sondern bestätigt. Die Gutachter denken also nicht an einen Bischof, wie es ihn in der Katholischen Kirche gibt, sondern an eine Dienstgestalt, die auf eigene Weise amtlich tätig ist.

An zweiter Stelle denkt man an eine Korrektur der Synodalstrukturen auf seiten der Laien, die ja – das hat die Reformation schon sehr stark betont – das allgemeine Priestertum der Gläubigen besitzen.

Die Nederlandse Hervormde Kerk hat versucht, diesen Gesichtspunkt hervorzuheben, indem sie eine Allgemeine Kirchenversammlung ins Leben rief, die durch ihre Zusammensetzung für die ganze Hervormde Kerk als repräsentativ angesehen werden kann.[18] Die Allgemeine Kirchenversammlung hat (noch) keine eigenen Befugnisse. Aber die erste Zusammenkunft, die Pfingsten 1970 in Anwesenheit vieler Mitglieder und Berater der Generalsynode stattfand, hat schon deutlich gezeigt, wie wichtig es ist, daß die Laien in die Führung der Kirche einbezogen werden. Auch das erwähnte Gutachten zur Amtsfrage tritt dafür ein, die einfachen Gläubigen, die nach neutestamentlichem Vorbild eine charismatische Gemeinde bilden dürfen, zum Wohl der Kirche immer mehr einzuschalten.

Wir sprachen von Korrekturen. Zum Teil ergeben sich diese aus einer tieferen theologischen Besinnung, zum andern Teil sind sie die Folge zunehmender ökumenischer Kontakte. Und vor allem knüpfen sie an bei den neuen Einsichten bezüglich der Verteilung der Verantwortung in der Gesellschaft. Die Allgemeine Kirchenversammlung wäre bestimmt nicht zusammengetreten, wenn in unseren Tagen nicht überall die Frage nach Mitsprache und der Wunsch zur Demokratisierung zu hören wäre. In dieser Hinsicht besteht eine bemerkenswerte Parallele zwischen dem Pastoralkonzil der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden und der Allgemeinen Kirchenversammlung der Nederlandse Hervormde Kerk. Beide Kirchen haben versucht, ihre ursprüngliche Struktur auf wertvolle Weise zu ergänzen, ohne sie aufzuheben.

Schlußgedanken

Anglikanismus und reformierter Protestantismus haben je ihre eigene Geschichte gehabt. Die Art und Weise, wie die Kirche geleitet wurde, war stark vom Volkscharakter abhängig, von der historischen Situation und andern wichtigen nichttheologischen Faktoren. Nichtsdestoweniger kann man folgern, daß die synodale Struktur im kirchlichen Leben auf beiden Seiten der Nordsee eine Konstante geblieben ist. Im reformierten Protestantismus erhielt sie eine klare Gestalt und einen ebenso klaren theologischen Unterbau. Im Anglikanismus wurden ältere Formen bewahrt; eine reformatorisch interpretierte Amtsauffassung[19] machte es jedoch möglich, immer den Kurs der Verwirklichung synodaler Kirchenstrukturen zu fahren, die auch dem Laien einen rechtmäßigen Platz zuerkennen. Die Verflechtung von Kirche und Staat verhindert es, bisher zu einem für alle befriedigenden Ergebnis zu kommen. Dennoch ist die Synodalstruktur in beiden Kirchentypen eine Realität, die für die Form des Kircheseins als bedeutungsvoll angesehen wird. Gleichzeitig muß man aber auch feststellen, daß vier Jahrhunderte Geschichte und die neue Situation, die aufgrund eines gewandelten Kulturmodells entstand, beide Überlieferungen vor die Aufgabe gestellt hat, eine Erneuerung des kirchlichen Lebens anzustreben, so daß die ursprünglichen synodalen Strukturen zweckmäßiger arbeiten können.

[1] Zuerst in der Magna Charta von 1215.
[2] E. W. Kamp, Counsel and Consent (London 1961) 161.
[3] AaO. 23 ff.
[4] J. R. H. Moorman, A history of the church in England (London 1953) 112–114; Kamp aaO. 63 ff.
[5] Moorman aaO. 347–350.
[6] Kamp aaO. 173.
[7] Moorman aaO. 416–418; S. Neill, Anglicanism (London/Colchester ²1960) 392.
[8] Moorman aaO. 425–427; Neill aaO. 394.
[9] Neill aaO. 358 ff.; J. W. C. Wand, Anglicanism in history and today (London 1961) 29 ff.
[10] A. G. Weiler u. a., Geschiedenis van de Kerk in Nederland (Utrecht 1962) 117; vgl. Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen, herausgegeben von W. Niesel (² o.J.) 75.
[11] Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk ('s-Gravenhage 1969) Art. V.
[12] A. A. van Ruler, Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome (Hilversum/Antwerpen 1965) 113; A. J. Bronkhorst, Schrift en kerkorde (Den Haag 1947) 177–207.
[13] W. Niesel, Die Theologie Calvins (München 1938) 192.
[14] Van Ruler aaO. 113 ff.; Wat is er aan de hand met het ambt? Studienbericht über das Amt, vorgelegt von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk ('s-Gravenhage 1970) 43 ff.
[15] Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk aaO. Art. V.; Kerkorde der Gereformeerde Kerken in Nederland, Art. 25 und 26.
[16] Wat is er aan de hand... aaO. 15–65.
[17] Ebd. 44 f.
[18] D. Wentink u. a., Verslag Algemene Kerkvergadering 1970 ('s-Gravenhage 1970).
[19] W. H. van de Pol, Het angelicanisme in oecumenisch perspectief (Roermond/Maaseik 1962) 190.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CORNELIS VAN ANDEL

geboren am 14. Juni 1922 in Utrecht (Niederlande), 1947 in der Hervormde Kerk ordiniert. Er ist Doktor der Theologie, ist in Utrecht seelsorglich tätig, ist Sekretär des Rates für Theologie und Kirche sowie des Rates für die Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche. Er veröffentlichte kirchengeschichtliche und ökumenische Arbeiten.

Reinhard Droß

Neuere Demokratisierungsbestrebungen im deutschen Protestantismus

Die deutschen protestantischen Kirchen befinden sich, was Verfassung und Herrschaftsstrukturen angeht, in einem Nivellierungsprozeß. Bei der Entstehung der einzelnen Kirchen waren sehr unterschiedliche Konzeptionen wirksam gewesen, die zwischen den Extremen eines streng hierarchischen «landesherrlichen Kirchenregiments» und einer presbyterial-synodalen Verfassung lagen. Trotz unterschiedlicher Nähe zu demokratischen Verfassungsformen wurde durchgängig die Andersartigkeit kirchlicher Herrschaftsformen betont. Am besten läßt sich dies an den drei ideologischen Leitbegriffen verdeutlichen, die sich faktisch als Verschleierung der Machtverhältnisse auswirkten: Brüderlichkeit, Dienst, Einmütigkeit.

Die «Brüderlichkeit» – die die Stelle der Gleichheit und der Menschenrechte im demokratischen System ausfüllt – macht rechtliche Absicherungen zugunsten freiwilligen Verzichts auf Machtausübung überflüssig. (Die Pervertierung dieser Kategorie zeigt sich im heutigen kirchlichen Sprachgebrauch durchgängig: mit «Bruder» darf nur der Gleichrangige oder Untergebene angeredet werden, nicht aber der Vorgesetzte.) Die Kategorie «Dienst» – anstelle der demokratischen Auftragsautorität – diskriminiert schon im Ansatz eine Kontrollmöglichkeit; er geschieht in gewissensmäßiger Verantwortung vor Gott und bedarf von seiten menschlicher Instanzen nicht einer Überprüfung, sondern des «Vertrauens» und des «Mittragens». Das Postulat der «Einmütigkeit» schließlich verdrängt die im demokratischen System zu fordernde Regelung für den Austrag von Konflikten und den Schutz von Minderheiten; heute wird es immer häufiger als repressives Instrument gegenüber Innovationsversuchen und Initiativen einzelner Landeskirchen oder kirchlicher Gruppen eingesetzt – so etwa im Streit um das Antirassismusprogramm des ÖRK.

Der immer weiter fortschreitende Nivellierungsprozeß zwischen den deutschen protestantischen Kirchen ist zweifellos auf diese ideologischen Leitbegriffe zurückzuführen, teilweise allerdings nur indirekt. Denn da die Kategorien «Brüderlichkeit» und «Dienst» politisch so indifferent waren, daß sie sich zur Rechtfertigung der unterschiedlichsten Organisations- und Herrschaftsformen benutzen ließen, gerieten die kirchlichen Institutionen auch in ihrem eigenen Aufbau in nahezu vollständige Abhängigkeit vom jeweils herrschenden politischen System und der gesellschaftlichen Entwicklung, wobei sie lediglich einen längeren Zeitraum zur Adaptation benötigten und infolgedessen als gesellschaftlich konservative Kraft wirksam wurden. Das beste Beispiel für diese Abhängigkeit – zugleich aber auch den bis heute bedeutsamsten Entwicklungsschritt auf eine Demokratisierung zu – bietet die kirchliche Neuorientierung nach dem Ersten Weltkrieg. Mit dem Ende des Kaiserreichs und dem Sturz der deutschen Fürsten war «die tragende Säule des evangelischen Kirchentums», der Summepiskopat, gefallen. Die in der Folge entstandenen landeskirchlichen Verfassungen spiegeln – gerade in ihrer Unterschiedlichkeit – den allgemein-gesellschaftlichen Bewußtseinsstand der jeweiligen Region, versetzt mit einigen konservativ-beharrenden Elementen, wieder. Direkte Auswirkungen hatte nur die Einmütigkeitsideologie, die zu verschiedenen Kirchenbünden führte, ein Nivellierungstrend, der seinen Abschluß nach dem Zusammenbruch 1945 in der Gründung der EKiD (Evangelische Kirche in Deutschland) fand. Demokratisierende Verfassungsänderungen fanden direkt nach 1945 übrigens nicht statt. Ins Gespräch kamen sie erst vor wenigen Jahren, als einerseits die alten Verfassungstexte wegen der zahllosen Ergänzungen und Veränderungen einer generellen Revision bedurften, andererseits das Ende der Ära Adenauer und die beginnenden gesellschaftlichen Gärungen gewisse Verfassungsänderungen auch geraten erscheinen ließen, wenn man nicht in politische Schwierigkeiten kommen wollte.

Den neueren Demokratisierungsbestrebungen, die mit diesem Zeitpunkt – vor nun erst vier Jahren – begannen, waren damit von vornherein sehr enge Grenzen gesetzt, und schon jetzt zeichnet sich eine zweite Phase der Entwicklung ab. Sie läßt sich am leichtesten charakterisieren, wenn man zwischen den kirchenoffiziellen Bemühungen einerseits und dem Engagement kleiner kirchenkritischer Gruppen andererseits unterscheidet. Während gegenwärtig erste, wenn auch zögernde

Schritte einer Demokratisierung «von oben» angebahnt werden, die aber ganz im Rahmen formaler Regelungen bleiben, zeigen sich die «von unten» wirkenden Reformbewegungen an einer formalen Demokratisierung immer desinteressierter. Diese gegenläufige Bewegung resultiert aus der Erkenntnis beider Lager, daß eine solche Demokratisierung der kirchlichen Institutionen die konservative Grundstruktur der Kirche kaum bedroht bzw. nur schwer zu verändern geeignet ist.

Noch vor wenigen Jahren, in der ersten Phase, bot sich ein ganz anderes Bild, als in vielen protestantischen Landeskirchen kleine militante Gruppen als «außersynodale Opposition» die in unbeachteter Brüderlichkeit konferierenden Synoden aufschreckten und in zuweilen etwas schrillen Tönen den Stil allgemeiner Honorigkeit störten. Die zunächst wirksamste Waffe in der Argumentation dieser Gruppen war die Kritik an undemokratischen Strukturen und Verfahrensweisen der kirchenleitenden Gremien und Ämter. Hier boten die kirchlichen Institutionen in der Tat breite Angriffsflächen. Sie reagierten jedoch überraschend flexibel. Sehr bald tauchte das Demokratisierungsthema in den Tagesordnungen vieler Kreis- und mehrerer Landessynoden auf, Kirchenreformer machten Votrags-Rundreisen, Evangelische Akademien hatten ein neues «aktuelles Thema» gefunden. Das nach Jahren Erreichte mußte den kritischen Gruppen zweifelhaft genug erscheinen: ihre Energie war an ein Problem gebunden worden, das, ohne zu merklichen Erfolgen zu führen, der Kirche gestattet hatte, sich weiter mit sich selbst zu beschäftigen. Kritisch muß jedoch vermerkt werden, daß viele der Gruppen auch naiv genug waren, sich auf die Formalfragen – Wahl der Synoden und Amtsträger, Trennung von Legislative und Exekutive – einengen zu lassen und nicht hinreichend auf den inhaltlichen Forderungen eines gesellschaftspolitischen Engagements beharrten.

So wird gegenwärtig das Demokratisierungsthema von den kritischen Gruppen kaum mehr ausdrücklich aufgegriffen, während es von offiziell kirchlicher Seite inzwischen sogar überregional diskutiert wird – so z. B. von der «Arnoldshainer Konferenz», der zehn Landeskirchen angehören.

Wo allerdings reformerisch Engagierte innerkirchliche Positionen erlangt haben und nun Demokratisierungsprozesse mit emanzipatorischen Tendenzen vorantreiben – und dies läßt sich lediglich in der EKHN (Evangelische Kirche in Hessen und Nassau) beobachten –, können sie des zähen Widerstandes sicher sein, nicht nur von seiten der Leitungsgremien, sondern auch von der erdrückenden Mehrheit derjenigen Gemeindeglieder, die kirchlich noch interessiert sind. Im folgenden sollen die Bestrebungen der verschiedenen Gruppen etwas näher beschrieben werden.

Die kirchenkritischen Gruppen, Arbeits- und Aktionskreise lassen sich nur aus dem Zusammenhang mit der allgemeinen linken Bewegung, ihrem Entstehen und ihren Wandlungen in der Bundesrepublik angemessen beurteilen. Von da her betrachtet muten sie im ganzen nicht übermäßig revolutionär, sondern eher wie eine gemäßigte Nachhut an. Die radikalsten, meist studentischen Gruppen entwickeln ihre Konzeptionen, Strategien und Arbeitsformen zwar parallel zur «Jungen Linken»; daneben aber bestehen zahlreiche gemäßigte oder gemischte Gruppen, liberale Kreise, denen es um eine bessere Vermittlung zwischen gesellschaftlichen und kirchlichen Interessen geht, Technokraten, die sich um eine Effektivierung des kirchlichen Apparats oder um den Ausbau kirchlicher Sozialisationsfunktionen bemühen, theologische Zirkel und bewußt christliche Gemeindeglieder, die sich am unchristlichen Machtmißbrauch und mangelnder Entschiedenheit kirchlicher Instanzen stoßen, aber auch christliche Sozialisten, die sich nicht mehr in der Kirche engagieren, ihr jedoch das Vorrecht absprechen, christliche Anstöße und Ansprüche vermitteln zu können, und schließlich Sozialisten, die die noch wirksame gesellschaftliche Funktion der Kirche als konservative Macht abbauen wollen. Diese so verschiedenartig motivierten Gruppen und Kreise wirkten gemeinsam auf eine Demokratisierung der Kirchen hin.

Es ist mehrfach versucht worden, die verschiedenen kirchenkritischen Gruppen und Tendenzen zu rubrizieren und zu werten, so jüngst wieder von Wolf-Dieter Buckow.[1] Er unterscheidet, vorsichtiger als seine Vorgänger, nur noch vier Gruppen voneinander: konservative Gruppen mit theologisch-pietistischem Kirchenverständnis wie den «Arbeitskreis Evangelische Erneuerung» in Bayern, denen es um eine «bessere Kirche» bei Ausblendung der gesellschaftlichen Aufgaben geht; liberale Kreise wie die «Kritische Kirche Württemberg», die um eine «bessere Durchdringung der Gesellschaft mit den verschiedenen kirchlichen Diensten» besorgt sind; progressive Gruppen wie die Initiatoren der «Politischen Nachtgebete», die innerkirchlich nicht mehr Engagierte um gesellschaftlich aktuelle Probleme (Heimerziehung,

Obdachlose, Dritte Welt usw.) sammeln; schließlich christliche Sozialisten, die in Kommunen, unter Lehrlingen, Gefangenen oder Fremdarbeitern gesellschaftsverändernd wirken. Eine Einordnung der bestehenden Gruppen in eine dieser Rubriken erscheint jedoch bedenklich, wenn man beobachten kann, daß zahlreiche Gruppen in einem Lernprozeß die aufgezählten Positionen nacheinander einnahmen oder daß in ihnen verschiedene Tendenzen nebeneinander stehen. Noch befinden sich die meisten Gruppen in einem Klärungsprozeß, den man nicht als endgültige Position fixieren oder gar abqualifizieren sollte. Interessanter scheint es, die Entwicklung der allgemeinen Tendenzen zu verfolgen.

Einen guten Einblick in das Entwicklungsstadium vor zwei Jahren bietet der Dokumentationsband «Kritische Kirche».[2] Er entstand zum Zeitpunkt der größten Publizität der Gruppen; inzwischen hatte sich die Sammlungsorganisation «Aktion Kirchenreform» gebildet und ihren Informationsdienst «akid» erscheinen lassen.

Zwei Dinge fallen an den in dem Band gesammelten rund 75 Dokumenten besonders auf. Erstens sind das angesprochene oder kritisierte Gegenüber fast ausnahmslos kirchliche Institutionen oder Gremien. Als Forum öffentlicher Auftritte werden vor allem Synodaltagungen benutzt. Das heißt: man setzt nicht etwa kirchliche Funktionen oder Apparate für gesellschafts- und bewußtseinsveränderndes Wirken ein (Kirche als Instrument), sondern konzentriert sich auf die Kirche als zu verändernden Bestandteil der Gesellschaft (Kirche als Objekt). Dabei sucht man die Kirche auf die Konsequenzen ihrer eigenen Verkündigung festzulegen und kritisiert sarkastisch die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Lehre und Handeln. Als zweites fällt auf, daß die beiden, nur immer wieder variierten Grundpostulate – innerkirchliche Demokratisierung und gesellschaftspolitische Parteinahme für die Unterdrückten – ganz unvermittelt nebeneinander stehen. Es ist daher nicht ganz eindeutig, welche Interessen hinter den Demokratisierungsforderungen stehen. In der Regel werden drei Desiderate erhoben: Demokratisierung der Wahlen – Senkung des Wahlalters, direkte Wahlen zu allen legislativen Gremien, Befristung der Dauer aller Wahlämter –; durchgehende Gewaltenteilung; Offenlegung des kirchlichen Handelns – Öffentlichkeit der legislativen Gremien, Informationspflicht, Unabhängigkeit der kirchlichen Presse –; oft kommt als viertes Desiderat die Förderung von Gruppen- und Fraktionsbildungen in den Synoden hinzu. Besondere Bedeutung ist jedenfalls der Befristung aller Wahlämter beizumessen, und zwar nicht so sehr in der Postulierung des «rotierenden Systems» bis hinab auf die Bais unterhalb des Pfarramts (der AKG Peine-Burgdorf fordert nach höchstens 8 Jahren im Pfarramt, bei Nichtwahl in ein höheres Amt, für mindestens 4 Jahre Rückkehr an die Basis als Diakon, Sozialarbeiter o. ä.), sondern mehr noch bezüglich der höchsten Ämter: zusammen mit einer Personalisierung von Macht soll ein Amtsverständnis abgebaut werden, dessen Autorität einer Beauftragung, Kontrolle und Kritik nicht bedarf, weil es seine Würde von Gottes Auftrag und nicht von irgendeiner menschlichen Instanz herleitet. Die Demokratisierungsforderungen werden also von dem Interesse geleitet, irrationale Begründungen von Machtpositionen und Verhaltensweisen einzuschränken, zugleich aber auch zu verhindern, daß gesellschaftlich konservative Entscheidungen und Strukturen mit Hilfe pseudotheologischer, soziologisch unbrauchbarer Kategorien (z. B. «Dienst») verteidigt werden. Die gesellschaftspolitische Funktion der Demokratisierungsforderung ist letztlich also nicht so sehr darin zu sehen, daß man die kirchlichen Institutionen durch Strukturreformen zu einem fungiblen Instrument humanitär-emanzipatorischer Gesellschaftsreformen umfunktioniert, sondern daß man ihre Strukturen und Verfahrensweisen – selbst gemessen an dem Niveau heute allgemein akzeptierter demokratischer Organisations- und Verfahrensformen – als obsolet bloßstellt, um dieser Art ihren weithin noch geltenden moralischen Machtanspruch in Staat und Gesellschaft in Frage zu stellen. Wie ambivalent die Funktion der Demokratisierungsaktivitäten in den Gruppen allerdings eingeschätzt wurde, zeigt sich darin, daß Gruppenminderheiten überall zäh und ernsthaft, wenn auch geringfügige Verfassungskorrekturen betrieben, sei es, um wenigstens im engen eigenen Wirkungsbereich egalitäre Verhältnisse zu schaffen, sei es auch in der Hoffnung, durch Kumulation von Teilerfolgen langfristig doch eine qualitative Veränderung der autoritären Strukturen durchzusetzen.

Interessant ist es, den allmählichen Wandel in der hierarchisch-kirchlichen Reaktion auf diese Kritik zu beobachten. In der ersten Phase, repräsentativ durch ein Votum Dietzfelbingers[3] vertreten, wird noch in aller Selbstverständlichkeit die Unverrechenbarkeit der Kirche mit jeder anderen weltlichen Gemeinschaft

postuliert. Kirche ist eine «Gemeinschaft eigener Art», ist «Dienstgemeinschaft», denn in ihr «geht es nicht um das Herrschen, sondern um das gegenseitige Mitteilen der Gaben Christi». Das Verständnis der Demokratie ist, bei aller Affinität zum Christenglauben, für die Kirche doch nur bedingt verwendungsfähig, denn mit ihm ist, «auch wenn wir ihn noch so human verstehen, die Vorstellung von Herrschaft und Macht verbunden. Aber: ‹also soll es unter euch nicht sein› sagt Jesus». In gewohnter Leugnung innerkirchlicher Herrschaftsstrukturen und kirchlicher Machtausübung nach draußen setzt man das von keiner Kirche je realisierte, weil institutionell gar nicht realisierbare Postulat Jesu an die Stelle der wahren Verhältnisse.

Ein neues Stadium ist erreicht, seitdem kirchliche Instanzen selbst in der Frage einer Demokratisierung initiativ wurden. Als repräsentatives Beispiel dafür sei das Vorgehen der «Arnoldsheimer Konferenz» erwähnt, das inzwischen auch literarisch dokumentiert ist.[4]

Sie veranstaltete eine Tagung, zu der Vertreter der Kirchenleitungen, der Synoden und kritischer Gruppen der Gliedkirchen eingeladen wurden, ließ nach einleitenden Referaten eines Kirchenmannes, eines Technokraten und eines Kritikers Resolutionen von Arbeitsgruppen vorbereiten, von der Versammlung abstimmen und von Rechtsausschüssen begutachten, um dann den ganzen Vorgang als Empfehlung an die Gliedkirchen weiterzugeben. Die Einzelergebnisse sind nicht so bedeutsam und sollen daher nur kurz skizziert werden: die in der von Dietzfelbinger vertretenen Tendenz vorgetragene theologisch überhöhende Position des Kirchenmannes fand kein Echo mehr, vielmehr schälten sich als Gegensätze folgende Konzeptionen heraus: einerseits bei Bejahung der volkskirchlichen Situation formaldemokratische Reformen (freie und gleiche Wahlen, Gruppen- und Fraktionsbildungen, intensive Öffentlichkeitsarbeit, Neugliederung der Arbeitsbereiche zur verwaltungstechnischen Optimierung) im technokratischen Interesse einer Effektivierung bei Vorgabe einer «Mündigkeit» aller Kirchenmitglieder; andererseits bei Ernstnehmen des veränderten gesellschaftlichen Stellenwerts der Kirche (schrumpfende Mitgliedszahlen, allgemeines Desinteresse an kirchlichen Ereignissen, zunehmende öffentliche Bedeutungslosigkeit, konservatives Image) institutionalisierte Beteiligung der kirchlich noch engagierten und betroffenen Gruppen, um die strittige Aufgabe der Kirche (stabilisierender Sozialisationsfaktor oder Initiator emanzipatorischer Gesellschaftsveränderungen) gemeinsam an der christlichen Botschaft zu messen und in konkrete Arbeitsaufträge umzusetzen. Es wird nicht überraschen, daß nur einige der formaldemokratisch-technokratischen Anträge überzeugende Mehrheiten fanden. Doch ist dies nicht so entscheidend gegenüber dem Umstand, daß nun die kirchliche Institution selbst in der Demokratisierungsfrage aktiv wird. Damit gesteht sie offen ein, daß die Kritik der Reformgruppen berechtigt war; sie konzediert, daß – so die kirchliche Sprachregelung – «Grund und Auftrag der Kirche, ihre partnerschaftliche Struktur, das Priestertum aller Gläubigen neu zu begreifen und deutlicher als bisher zu praktizieren» sei. Aber zugleich möchte sie den allzu öffentlich gewordenen Streit wieder unter Kontrolle bekommen, ihn intra muros austragen, eine «gemeinsame Orientierung» erreichen; so bleibt auch in diesen Initiativen die Brüderlichkeitsideologie bestimmend.

Gegenüber diesen kirchlichen Integrierungsversuchen, die für die Kritiker ein Untergehen ihrer Stimme in einem pluralistischen Konzert bedeuten würde, befinden sich die Gruppen, deren reputierlichste Vertreter auf dem Berufungswege bereits Eingang in Gremien und Synoden erhielten, auf dem Rückzug. Sie interessierten sich nicht für eine Revision der kirchlichen Herrschaftsstrukturen, um den Formen einer Demokratie zu genügen. Ihnen ging und geht es darum, daß in der Kirche erlernt und praktiziert und in der Gesellschaft vermittelt wird, was die Bedingung für die fruchtbare Anwendung demokratischer Formen wäre: daß die Menschenwürde eines jeden gleich hoch zu achten ist. Sie versuchen, dem Aufruf der christlichen Botschaft, Nächster zu sein, Partei zu nehmen für die Abhängigen, Unterdrückten, Leidenden, zu folgen. So lassen sich die Demokratisierungsbestrebungen im deutschen Protestantismus heute wohl weniger an innerkirchlichen Strukturveränderungen messen als an dem Einsatz von Gruppen oder Einzelnen für den Abbau autoritärer Strukturen – in der Familie und der Erziehung, in den Kindergärten, Schulen, Lehrlingsausbildungen, Hochschulen, an den verschiedenartigen Arbeitsstätten –, gegen die menschliche Abwertung und kapitalistische Ausbeutung von Lehrlingen, Gefangenen, Fremdarbeitern, gegen die Unempfindlichkeit für Unrecht, Ausbeutung und Unterdrückung in der Dritten Welt. Das Charakteristikum der gegenwärtigen Phase in der Kirchenreform ist die Arbeit kleiner Gruppen an

begrenzten gesellschaftlichen Projekten, weniger spektakulär als die öffentlichen Konfrontationen mit kirchlichen Institutionen, oft ökumenisch oder in Zusammenarbeit mit kirchlich gar nicht Interessierten durchgeführt, von staatlichen wie kirchlichen Instanzen beargwöhnt: Demokratisierung an der Basis.

[1] W.-D. Buckow, Protestantischer Protest. In: Dokumente. Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit, Köln, Jg. 26, Heft 4, 1970, S. 242 ff. Thema des Heftes: Kirche im Untergrund.

[2] Kritische Kirche. Eine Dokumentation. Hrsg. v. D. Lange, R. Leudesdorff, H. C. Rohrbach, Gelnhausen 1969.

[3] Hermann Dietzfelbinger, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern: Demokratie in der Kirche? in: Radius, Heft 1 1969, S. 7 ff.

[4] Demokratisierung der Kirche? Im Auftrage der Arnoldshainer Konferenz, hrsg. v. F. Viering u. H. Johnsen. Manuskriptdruck der Arnoldshainer Konferenz, Berlin 1970.

REINHARD DROSS

geboren am 22. Februar 1931 in Osche (Schwertz, Polen), 1966 in der Evangelisch-Lutherischen Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten Münster und Berlin, ist Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Braunschweig. Er veröffentlichte Arbeiten über die Reform und Demokratisierung der Kirchen.

Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Bärbel Kopetzky
Robert Baer

Hochschulgemeinde und Demokratisierung der Kirche

Demokratie und Demokratisierung sind heute zu Schlagwörtern geworden, die alles oder gar nichts zu bedeuten haben. Bei dem ständig wachsenden Gebrauch scheint ihr Inhalt und Wert abzunehmen. Demokratisierung war zuerst das Losungswort der Studentenrevolutionen in den Jahren 1968/69. Aber diese Forderung wurde sehr schnell von anderen Gruppen der Gesellschaft übernommen. Auch in den Kirchen wird immer mehr davon gesprochen. In diesem Heft von Concilium versucht man sich mit dieser Forderung auseinanderzusetzen, nach ihrer theologischen Berechtigung zu fragen und wie sie mit gewissen Nüancierungen und Differenzierungen auf die Kirche angewandt werden kann.

Von verschiedenen Seiten wird dabei immer wieder die Erwartung geäußert, daß die Hochschulgemeinden als Modelle für eine demokratische Struktur der Kirche dienen könnten.[1] Demokratische Experimente sollten hier durchgeführt werden, weil diese Gemeinden noch am wenigsten an die bestehende Gesellschaft angepaßt seien. Es wird nicht ausdrücklich davon gesprochen, aber man darf doch wohl vermuten, daß diese Gemeinden als eine elitäre Gemeinschaft und als Avantgarde der Kirche gesehen werden. In dieser Dokumentation wollen wir versuchen, auf die Situation der Hochschulgemeinden näher einzugehen, und schließlich die Frage zu beantworten, ob die Entwicklungen an den Hochschulgemeinden zu solchen Hoffnungen berechtigen. Dazu wollen wir anhand der Literatur und eigener Erfahrungen uns ein Bild davon machen, was in den Gemeinden in Westeuropa geschieht und von welchen Faktoren ihre jetzige Entwicklung abhängig ist. Darüber hinaus haben wir einen kurzen Bericht eines Studentenpfarrers aus den Vereinigten Staaten mit aufgenommen. Aus praktischen Gründen ist es uns leider nicht gelungen, noch weitere Beiträge aus anderen Kontinenten zu erhalten. Wir sind uns deshalb des beschränkten Rahmens dieser Dokumentation bewußt, der aber durch die sich in aller Welt ähnlich vollziehenden Entwicklungen an den Universitäten wieder teilweise rückgängig gemacht wird.[2]

1. Was heißt Hochschulgemeinde?

Nach dem katholischen Kirchenrecht gibt es so etwas überhaupt nicht. Auch in den meisten Lexika wird man vergeblich unter diesem Stichwort suchen, ja selbst das Handbuch der Pastoraltheologie enthält noch 1968 nur einen Artikel über die «*Studentenseelsorge*».[3]

Die Studentenseelsorge stammt noch aus dem 19. Jahrhundert und war im Grunde eine Standesseelsorge. Unter den schwierigen ökonomischen Verhältnissen der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen entwickelte sich in Deutschland eine *Studenten-Sorge*, bei der weniger die seelsorgerliche Betreuung des Einzelnen als die praktischen Nöte der Studenten im Vordergrund standen. Das nationalsozialistische Regime löste alle konfessionellen Studentenverbindungen auf und gestattete katholischen und evangelischen Studentenpfarrern nur noch eine sakramentelle Tätigkeit und die Auslegung der Bibel. Um diese entstanden kleine Kreise, die nach dem Krieg Zentren eines neuen Gemeindelebens wurden. An den Universitäten wurden sie als evangelische und katholische *Studentengemeinden* anerkannt wie auch von ihren Kirchen, die diesen die pastorale Betreuung der Studenten übertrugen. Jedoch heute spricht man nicht mehr von Studentengemeinden, sondern von *Hochschulgemeinden*. Im Anschluß an die Studentenunruhen erkannte die Studentengemeinde ihren eigentlichen Ort an der Hochschule. Sie war nicht nur für das individuelle Heil der Studenten verantwortlich, sondern sah sich zur Stellungnahme und zum Engagement in Fragen der Hochschulpolitik gezwungen. Außerdem schlossen sich ihr auch mehr und mehr andere Mitglieder der Universität an, so daß die Gemeinde alle Teile der Universität zu vereinen begann. Nach dieser kurzen Übersicht wollen wir tiefer in die Lage der Hochschulgemeinden eindringen. Dabei müssen wir zuerst einmal feststellen, daß trotz des allgemeinen publizistischen Interesses an den studentischen Gemeinden sehr wenig gut dokumentierte Studien über sie erschienen sind.

2. *Die Evangelische Studentengemeinde in Deutschland*

Der von H. Ringeling und H. C. Rohrbach herausgegebene Band «Studenten und die Kirche» zeichnet in 10 Beiträgen und einer anschließenden Veröffentlichung von Dokumenten zur Geschichte der Studentengemeinde deren Weg in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten nach.[4] Die meisten Autoren haben sich dabei bemüht, den ganz eigenen Weg der Studentengemeinde herauszustellen, doch handelt es sich hierbei meist um reaktives Verhalten und im großen und ganzen läuft die Studentengemeinde der Gesamtkirche nur ein paar Schritte voraus. Bei den Besonderheiten handelt es sich um die Überholung der Konfessionalität in bezug auf die verschiedenen evangelischen Kirchen in Deutschland,[5] Experimentieren mit der Liturgie,[6] ökumenische Kontakte mit der katholischen Kirche,[7] Abbau der klerikalen Struktur der Gemeindeleitung[8] und um die politische Anerkennung der Wirklichkeit von zwei deutschen Staaten.[9] Diese Entwicklungen haben sich meist zufällig ergeben und die Gemeinde sah bis Ende der fünfziger Jahre ihre Aufgabe in der Organisation von Freizeitmöglichkeiten, weil auf diesem Sektor an der Universität das Angebot sehr gering war. Eine einschneidende Erneuerung geht von der Erkenntnis ihres Ortes in der Universität aus und dies speziell bei der Konfrontation mit dem *Fachstudium*. Die Bedeutung des «studium generale» machte allmählich den einzelnen Fachstudien Platz, in denen auch nicht mehr Wissenschaft im Sinne von «Wissenschaft an sich» verstanden werden konnte, sondern um Wissenschaften als Technik. Das Problem der Freiheit der Wissenschaft drängte sich auf, wobei man sich klar wurde, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse von einer kleinen Minorität als Herrschaftsinstrument in der Gesellschaft gebraucht wurde. Auch die evangelische Studentengemeinde sah und sieht sich vor das Problem von Wissenschaft in der Gesellschaft gestellt, von dem alle ihre Glieder theoretisch und in dem späteren Beruf praktisch betroffen sind. In diesen Kontext hinein muß sie christliche Begriffe wie Freiheit, Versöhnung und wahre Erkenntnis interpretieren und leben. Sie versucht dies strukturell zu lösen, indem sie in Arbeitsgruppen ihrem Auftrag nachkommt. Dabei trennt sie Studienanfänger und Fortgeschrittene und nimmt in ihre Gruppen Professoren und Assistenten auf. Die charismatischen Studentenpfarrer, die früher im Alleingang die Studentengemeinden geleitet haben, treten ab und im Dialog der verschiedenen Gruppen kristallisiert sich die neue Hochschulgemeinde, die sich als Exodusgemeinde versteht, d. h. als Gemeinde, die die Hoffnung auf eine versöhnte Gesellschaft lebt.

3. *Politische Gemeinde – ökumenische Gemeinde Westberlin*

Zur Konkretisierung wollen wir auf die Geschichte einzelner Gemeinden eingehen. An der Freien Universität Berlin entwickelte sich die katholische und evangelische Studentengemeinde von einem berlin-konformen Verhalten über eine Solidarisierung mit den linksgerichteten Hochschulverbänden zur *politischen Gemeinde*, wie sie ihr führer Studentenpfarrer K.-B. Hasselmann

bezeichnet.[10] Heute umfaßt diese Gemeinde katholische und evangelische Studenten, da der römisch-katholische Bischof von Berlin der katholischen Hochschulgemeinde nicht mehr das Recht zuerkennt Gemeinde zu sein.[11] Nach den vielen Demonstrationen und Aktionen an der Hochschule in den Jahren 1968/69 ist es jetzt verhältnismäßig still geworden. Man hat sich von den revolutionären Konzeptionen der Apo getrennt und sucht nach eigenen Wegen. Sie möchte eine neutrale Ebene für die Diskussionen der verschiedenen Richtungen bilden und dabei so etwas wie Versöhnung realisieren. Auf jeden Fall will man sich nicht ideologisch von vornherein festlegen.[12] Anstelle eines allgemeinen gesellschaftlichen Engagements richtet man sich auf das Gespräch mit den einzelnen Fachwissenschaften, mit denen die Zukunftsprobleme unserer Gesellschaft kritisch analysiert werden. Aus dieser neuen Zielsetzung ergab sich auch eine Veränderung der Struktur der Gemeinde: der Studentenpfarrer wurde durch ein fachlich differenziertes Team ersetzt. Die kommenden Jahre werden erweisen müssen, daß diese Konzeption richtig war, obwohl sie Gefahr läuft, von rechts und von links ausgehungert zu werden.

4. Das mißlungene «Experiment Bochum»

An der jungen Ruhruniversität Bochum übernahmen im Wintersemester 1967/68 acht Studenten gemeinsam mit dem Studentenpfarrer die Leitung der katholischen Studentengemeinde. Die Studenten hatten sich mit der Analyse des Spätkapitalismus und einem Studium der marxistischen Religionskritik für ihre Aufgabe vorbereitet. Sie wollten den reaktionären Katholizismus als politischen Faktor in der Bundesrepublik entlarven, denn sie meinten, daß dieser Aspekt in der Studentenbewegung zu wenig beachtet wurde. Sie verstanden ihre Arbeit nicht nur als eine kirchenkritische, sondern gerade als gesellschaftskritische. Hierdurch fanden sie sehr schnell Kontakt mit linksgerichteten politischen Hochschulverbänden und Wege zur Zusammenarbeit. Man experimentierte mit neuen Formen des Gottesdienstes im Sinne einer gesellschaftsbezogenen Verkündigung. Daneben suchte man Kontakt mit den Stadtgemeinden, dem Klerus und Religionslehrern, der aber im allgemeinen mißlang, ähnlich wie den revolutionären Studenten zu den Arbeitern. Dieses neue Programm fand innerhalb kurzer Zeit viele Sympathisanten, aber andererseits stieß es auf den Widerstand der (Theologie-)Studenten, die an der Studentengemeinde einseitig religiös und sakramentell interessiert waren. Es vollzog sich in der Gemeinde eine Polarisierung der Gemüter, in der ein Gespräch nicht mehr möglich war. Am Ende des Wintersemesters mußte das Team abtreten und durch die Bemühungen des betreffenden Studentenpfarrers und der Essener Kirchenleitung wird eine langsame Veränderung der Position der Gemeinde in Gang gebracht. Das neue Ziel der Gemeinde lautet nach ihrem Pfarrer Ehm: «Ich will keine ‹rechte› und keine ‹linke›, ich will eine christliche Gemeinde».[14]

Die Teilnehmer des Teams beurteilen in der Rückschau ihre Erfahrungen positiv. Diese Entwicklung der Studentengemeinde habe den Weg zu ihrer Emanzipation von der Kirche und Religion mit freigemacht.[15]

Zurzeit wird der Bau eines Kirchenzentrums in Bochum geplant, in dem die katholische und evangelische Orts- und Studentengemeinde unter einem Dach untergebracht werden sollen.[16] Man erhofft sich dabei eine Förderung der Aufklärungsarbeit in den Gemeinden mit Hilfe der Studenten. Es wird sich zeigen, ob es den Studenten gelingt, die Ortsgemeinde zu dynamisieren, oder ob umgekehrt die Studentengemeinde paralysiert wird.

5. Die Studentenekklesia Amsterdam

Nach den beiden deutschen Beispielen wollen wir ein niederländisches, und zwar die (katholische) Studentenekklesia Amsterdam heranziehen. Vorweg müssen wir betonen, daß die Amsterdamer Situation für die anderen niederländischen Studentengemeinden nicht typisch ist. Bestimmte Tendenzen haben sich hier derart durchgesetzt, wie an keiner anderen Hochschule. Dennoch macht sie vorhandene Gefahren, die ihnen drohen, sichtbar.

Die Amsterdamer Gemeinde wurde durch ihre liturgischen Experimente, ihr kritischer Standpunkt zu Dogmen der katholischen Kirche und schließlich durch ihren Protest gegen den verpflichteten Priesterzölibat.[17] Sie verstand sich am Rande der offiziellen Kirche, mit der sie einerseits nicht brechen, aber deren Normen sie so wenig wie möglich anerkennen wollte. Die Gemeinde genießt ein hohes Ansehen wegen ihrer qualitativ hochstehenden Liturgie, die in vielen Ortsgemeinden zum Vorbild genommen werden. Seit dem 28. September 1970, an diesem Tage feierte ein verheirateter Priester in aller Öffentlichkeit eine Messe in der Studentenkapelle, weiß sich der

Bischof von Haarlem nicht mehr länger für sie verantwortlich. Danach folgte die Kündigung der Benutzung der Kapelle für die Studentengemeinde und schließlich wurde dieser die finanzielle Unterstützung von der Radboudstiftung aufgesagt. Das Echo auf diese Ereignisse ist verhältnismäßig schwach. Die anderen Studentenpfarrer haben es bedauert, daß dieser Schritt im Alleingang und ohne Rücksprache mit anderen Gemeinden erfolgte. Man könnte sich fragen, ob hierdurch nicht eine Entwicklung, die schon lange im Gange war, ihren Abschluß gefunden habe: nämlich die Isolierung der Gemeinde sowohl von der offiziellen Kirche als auch von der Universität. Eine Untersuchung am 16. Februar 1969 z. B. ergab, daß die Mehrheit der Besucher von Studentengottesdiensten nicht dem universitären Milieu entstammten.[18] Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Tendenz in der Zwischenzeit zugenommen hat. Im Zusammenhang mit den Studentenunruhen 1969 muß man feststellen, daß die Ekklesia daran nicht teilgenommen hat. Sie zeigte eine deutliche Abstinenz vom Engagement in der Hochschulpolitik. Eine Analyse ihres Verkündigungsstils[19] ergibt, daß es sich dabei um einen romantisch-kontemplativen Stil handelt. Die Predigt wendet sich an den Einzelnen, sie beschreibt, umspielt seine Schwierigkeiten und Konflikte, versucht aber nicht diese zu analysieren. Der Besucher soll sich hierdurch getröstet fühlen, indem er sich hierin zurückfindet. Er soll seine Freiheit von den Mächten gewinnen, indem er sich allein im Annehmen des Wagnisses befreit. Die Funktionen der Gemeinde sind weitgehend auf die liturgischen Feiern und Hilfe in Einzelfällen beschränkt.[20]

6. Struktureller Ab- und Aufbau der französischen «Mission Etudiante» und der «Action catholique universitaire»

In Frankreich werden die Studenten seelsorgerlich von «Zentren» aus betreut, die den jeweiligen Fakultäten angeschlossen sind. Diese Zentren sind weitgehend auf liturgische Feiern ausgerichtet und sind missionarisch unter den Studenten tätig.[21] Daneben arbeitet die christliche Studentenvereinigung (JEC), deren universitärer Zweig sich 1966 als «Katholische Universitätsaktion» selbständig machte.[22] Diese Bewegung wollte zu einem agierenden Bestandteil des studentischen Milieus werden und von den Gegebenheiten der Basis ausgehen. Schon vor den berühmten Maitagen 1968 beschäftigte man sich in der «Mission Etudiante» mit einer Analyse, der «heute gelebten studentischen Wirklichkeit».[23] In diesem Rapport wird festgestellt, daß «die Gemeinde viel zu oft das Gesicht der im Glauben gut etablierten Leute zeige». Die große Mehrheit derer, die Fragen haben, erwarten keine Antworten mehr von den Gemeinden. Für die Gemeinden folgert man hieraus, daß sie kein christliches System über die Köpfe der Menschen hinweg entwerfen dürfe, sondern von der gelebten Realität der Menschen auszugehen habe.

Diese Entwicklung wurde von den Maiereignissen überrollt, an denen sich auch die katholischen Studenten beteiligten. Sie schlossen sich den verschiedenen Gruppierungen an oder flüchteten sich in Bewegungen außerhalb der Universität. Verschiedene Studenten versuchten die Revolution in die Kirche zu tragen, doch wurde dies meistens als eine nicht vorrangige Aufgabe und als ein Zeichen des Klerikalismus gewertet.

Während der Maitage entdeckten die Studenten die politische Dimension ihres Handelns und ihre gemeinsamen Interessen in der Hochschulpolitik. Man fragte sich, welche Funktion die eigenen christlichen Gemeinden hierbei haben. Unterstützen sie nicht einen Apolitismus, das Instandhalten der bestehenden Ordnung gerade durch ihre Aktivitäten: Messen, Pilgerfahrten, Exerzitientage usw.? In vielen kleinen Gruppen diskutierte man über die Konsequenzen für die Kirche im studentischen Bereich.

Nach der Durchsetzung der Hochschulreform erlitten die studentischen Gewerkschaften einen großen Substanzverlust, der sich auch in der Studentenmission fortsetzte. Heute sind in Frankreich die «informellen Gruppen» am lebendigsten, darunter gibt es Gruppen mit einem großen politischen Engagement, Gebetsgruppen, theologisch und biblisch interessierte Gruppen.

In diesem Jahr kann man eine leichte Bewegung in einen strukturellen Wiederaufbau feststellen, da eine neue Generation die Universität betritt. In den nächsten zwei Jahren wird sich herausstellen, in welche Richtung man gehen will. Man nimmt sich jetzt die Zeit zum Nachdenken.[24]

7. Die Studentenseelsorge in den Vereinigten Staaten

Bis in die letzten Jahre machte das Erziehungsideal des amerikanischen Katholizismus einen unrealistischen, defensiven Eindruck. Es lautete: «Katholiken besuchen nur katholische Schulen». Diese Haltung äußerte sich darin, daß einerseits

die Gelegenheiten zum Besuch katholischer Schulen stark vermehrt wurden, während anderseits Katholiken, die aus irgendeinem Grund Staatsschulen besuchten, pastoral vernachlässigt wurden. Nirgends trat letzteres so sehr zutage wie auf der Universitätsebene.

So bestanden z. B. im akademischen Jahr 1963/64 in den USA 2100 Colleges und Universitäten, von denen 295 katholisch waren. Während es in den staatlichen Hochschulen einen vollamtlichen Seelsorger auf 3100 Katholiken traf, stand in den katholischen Hochschulen durchschnittlich je 35 Studenten ein Priester oder Ordensmann zur Verfügung. Nach der von Clifford und Callahan durchgeführten Erhebung waren damals zwei von drei katholischen Studenten an staatlichen Universitäten immatrikuliert.[25]

Im Gegensatz zu der katholischen Universität, in welche die Kirche viel Personal und viele Finanzen investiert hatte und die von der Kirchenleitung unterstützt wurde, waren die katholischen Studenten an Staatsuniversitäten stark benachteiligt. Priester, die es besser hätten wissen sollen, erhoben ihnen gegenüber oft den Vorwurf: «Sie gehören nicht dorthin.» Mit ihrer seelsorglichen Betreuung wurden oft halbamtlich Kapläne betraut, deren Hauptaufgabengebiet eine benachbarte Pfarrei war. Da diese Kapläne keine entsprechende Ausbildung und Erziehung genossen hatten, neigten sie nicht selten dazu, die katholischen Hochschulgemeinden als einen weitern Pfarreiverein zu behandeln.

Zum Glück kamen viele Studentenseelsorger über ihre anfänglichen Unzulänglichkeiten hinweg und entsprachen den Anforderungen dieses ungewöhnlichen Apostolats in bewundernswerter Weise.

Anfangs der sechziger Jahre begannen die großen Universitäten als die eigentlichen schöpferischen Zentren in der amerikanischen Gesellschaft anerkannt zu werden. Ihre Kreativität wurde indes mehr in technologischer Richtung gesehen. Sie waren die großen treibenden Kräfte zur Förderung der technischen Entwicklung, weshalb die Regierung und Privatunternehmen große Summen in die Forschungsarbeit der Universitäten steckten. Katholische Bildungsinstitutionen profitierten davon nur wenig, da sie nicht für eine rasche Expansion ausgerüstet waren und da in Amerika immer noch die althergebrachte Trennung zwischen Kirche und Staat bestand. Infolgedessen wurden immer mehr katholische Studenten in staatliche Hochschulen abgedrängt.

Einige Kirchenführer begannen die Zeichen der Zeit zu erkennen und den Bedürfnissen der katholischen Studenten an staatlichen Universitäten ernstliche Beachtung zu schenken. Kardinal Cushing von Boston war hierin ein beispielhafter Kirchenführer. Er ging von einer defensiven Haltung zu einer positiven, progressiven Einstellung zu den staatlichen Universitäten über, die einen so bedeutenden Teil seiner Erzdiözse ausmachten. In einer Predigt anläßlich der Einweihung des katholischen Zentrums an der Staatsuniversität von Massachussetts im Jahre 1963 gab er es zu, daß «die Welt der staatlichen Universitäten einen entscheidungsvollen Bereich für das Apostolat der Kirche in den Vereinigten Staaten» darstelle. Er betonte die positive Zielsetzung der katholischen Erziehungsarbeit. «Der Einsatz des Universitätsapostolats muß über den bloßen Versuch einer Bewahrung im Glauben hinausgehen. Er muß nicht bloß gut ausgebildete Katholiken hervorbringen..., sondern vor allem gut gebildete Katholiken.» Als Elemente dieser integralen Bildung nannte er den Gottesdienst, die Erziehung, die Gemeinschaftserfahrung und das dieser Erfahrung entsprechende verantwortungsbewußte Handeln. Diese Gedanken stellten eine Neufassung der herkömmlichen geistlichen, erzieherischen und gesellschaftlichen Ziele des Newman-Apostolates dar (so wurde früher die Seelsorge an katholischen Studenten staatlicher Hochschulen genannt).

Die katholischen Seelsorger an Staatsuniversitäten nahmen die Neuausrichtungen, die in der Folge durch das Zweite Vatikanum gegeben wurden, auf manche Weise vorweg. Die religiös pluralistische Welt der Staatsuniversität drängte sie von selbst zum ökumenischen Dialog und zur Zusammenarbeit mit andern Studentenseelsorgern. Im Gegensatz hierzu schien die katholische Hochschule ein sorgfältig abgeschirmtes Getto zu sein. Von entscheidender Bedeutung für den Seelsorger an Staatsuniversitäten wurde eine sinnvolle Liturgiefeier, weil die von ihm betreuten Studenten nur noch auf eine solche ansprachen. Infolgedessen experimentierte er schon vor dem Zweiten Vatikanum mit liturgischen Neuerungen, und einige der eindrücklichsten und befriedigendsten Liturgien von heute gingen aus der katholischen Studentengemeinde an Staatsuniversitäten hervor. Die Spannungen zwischen Ökumenismus und Bemühungen um Konversionen, zwischen freier Forschung und Zensurierung, zwischen Mischehen und rein katholischen Ehen erforderten vom Universitätsseelsorger praktische Lösungen

schon lange bevor das Zweite Vatikanum ihm Weisung und moralische Unterstützung gab.

Um die Mitte der sechziger Jahre lösten die Studenten an Staatsuniversitäten einen dramatischen Wandel in der Beziehung der Universität zur Gesellschaft aus. Dieser Wandel bestand, oberflächlich gesehen, darin, daß die Universitäten aus Zentren der Schöpfung zu Zentren der Zerstörung wurden. In Wirklichkeit aber handelte es sich darum, daß die Universitätsstudenten ihrer Verantwortung im Prozeß des Gesellschaftswandels nicht nur in der Universitätswelt, sondern in der Gesamtgesellschaft bewußt wurden. Ein Markstein in dieser Entwicklung war das «Free Speech Movement» an der Universität von Kalifornien zu Berkeley. Die Folge war, daß sich die Studenten mit Gesellschaftsproblemen wie die ungerechte Rassensegregation, der Vietnamkrieg, die Dienstverweigerung aus Gewissensgründen und die Beziehung zwischen Bundesregierung und Universität befaßten, um nur einige dieser Probleme zu nennen.

Einmal mehr stand der Studentenseelsorger an der Front dieses Wandels. Seit einigen Jahren wird er nun mehr und mehr in Anspruch genommen, um im Gesellschaftsprozeß Führung und Weisung zu geben, zu all den herkömmlichen Seelsorgeaufgaben hinzu. Er muß nun einen Gutteil seiner Zeit darauf verwenden, solche zu beraten, die zum Militärdienst eingezogen werden, und zu versuchen, die zunehmende Zuspitzung der Selbstentfremdung zu heilen, die in der Universität wie in der Gesellschaft im allgemeinen um sich greift. Ein Studentenkaplan berichtete kürzlich, daß er infolge der nicht abreißenden Kette von Bombenattentaten in seinem Kampus – zuweilen sind es bis zu fünfzehn an einem Tag – stark in Anspruch genommen sei, Studenten Ratschläge zu erteilen, wie sie inmitten solcher beständiger Störungen am besten leben und studieren könnten.

Die Seelsorger an Staatsuniversitäten wurden so zu einer in kraftvollem Einsatz stehenden Gruppe von Heilsdienern, die ein waches Gespür für die spirituellen Anliegen der Studenten haben und die schnellen, tiefreichenden Wandlungen in Universität und Gesellschaft, die durch Amerika hindurchgefegt sind, äußerst scharf wahrnehmen. Bis in die jüngste Zeit war die Ausbildung zu dieser so wichtigen Aufgabe für die Hunderte von vollamtlichen Studentenseelsorgern sehr dürftig oder überhaupt nicht vorhanden. Ein hoffnungsvolles Zeichen für die Zukunft ist der jüngst ausgearbeitete Plan zu einem Nationalzentrum für Studentenseelsorge, das im Jahre 1971 zu Boston eröffnet werden soll. Nach Aussage seiner Kondirektoren P. Robert Bullock und Laurence Murphy geht es in diesem Zentrum vor allem um drei Dinge. Erstens um die Ausbildung von Hochschulseelsorgern in neuen Erziehungstechniken mit Einschluß eines guten Supervisions-Programms. Zweitens um ein zusammenhängendes Erziehungsprogramm, worin Fachleute aus dem ganzen Land eingeladen werden, eine kurze Zeit hindurch über besondere Probleme zu sprechen. Drittens wird Forschung und Planung betrieben. Das Zentrum wird Männern und Frauen aller christlichen Bekenntnisse offenstehen, die als Seelsorger im höheren Erziehungswesen an katholischen oder staatlichen Hochschulen tätig sind oder sich zu betätigen wünschen.

8. Demokratische kommunikative Hochschulgemeinde

Nach diesem Versuch eines Lageberichtes über einzelne Hochschulgemeinden und die Studentenseelsorge wollen wir zum Thema der Demokratisierung der Kirche zurückkehren. H. Schneider hat in seinem einleitenden Artikel zu diesem Heft dargelegt, daß heute verschiedene Demokratiekonzeptionen nebeneinander bestehen (westliches und östliches Modell, dasjenige der Entwicklungsländer). Demokratisierung heißt formell ein Mehr an Selbstbestimmung und ein Weniger an Fremdbestimmung, wobei sie sich auf den jeweiligen Ebenen in einer Vielfalt von Formen realisiert und institutionalisiert werden kann. In vielen Hochschulgemeinden hat man nach neuen demokratischen Strukturen seit langem gesucht und auch ausprobiert. In der Bundesrepublik hat zum Beispiel jede Gemeinde schon lange ihre eigene Satzung, die mehr oder weniger demokratisch ist. Trotzdem haben die Studentenpfarrer lange Zeit den Weg ihrer Gemeinde weitgehend allein bestimmt, da sie oft die einzigen waren, die die Kontinuität der Gemeinde wahren konnten. Auch die Wahl der Vertrauensstudenten war eine rein zufällige, bei der sie sich nie auf die ganze Gemeinde stützen konnte, weil diese gar nicht in Aktion trat. Formell gesehen waren diese Gemeinden in etwa demokratisch, aber von dem Prozeß der Demokratisierung war man noch weit entfernt. In die Kommunikationstheorie übersetzt heißt Demokratisierung: «der unverzerrte, allseitige und freie Dialog» und negativ «der rein monologische Typ von Lebensführung und Entscheidung», wobei beide Grenzfälle darstellen.[26] Angewandt auf die

Studentengemeinden hieße das, daß sie während der Studentenunruhen in eine neue Phase, nämlich die des Dialogs, der Kommunikation mit den anderen Teilen der Universität getreten sind, indem sie sich an den Protestaktionen usw. beteiligten. Hierbei wurde ihnen klar, daß christliche Gemeinde die christliche Botschaft nicht abstrakt ohne eine Reflexion ihrer Funktion an der Universität und des Verhältnisses der Universität zur Gesellschaft verkündigen und sich selbst als den heiligen Rest in einer heidnisch gewordenen Welt verstehen kann. Es wird ihre Aufgabe sein, in der Universität und in der Gesellschaft Brüderlichkeit, Freiheit und Versöhnung mithelfen zu realisieren aus der Hoffnung auf eine versöhnte Gesellschaft. Will eine christliche Gemeinde dies verwirklichen, dann kann sie dies nur im Dialog und Engagement in der Universität. Sie kann sich nicht länger abseits halten. Hieraus ergeben sich auch strukturelle Konsequenzen: die Gemeinde kann sich nicht länger klar von der Universität und anderen studentischen Gruppen abgrenzen.[27]

Beispielsweise ergab sich aus der neuen Zielsetzung für die Westberliner Hochschulgemeinde, daß sie an die Stelle des einen Pfarrers ein Team von Fachleuten aus verschiedenen Hochschulbereichen berief.[28] Man erhofft sich von ihnen eine Verbreiterung der Leitungsspitze der Gemeinde und eine Konkretisierung ihrer Arbeit im Hinblick auf die einzelnen Fachbereiche der Universität, um so den Dialog untereinander zu fördern und die offene Kommunikation zwischen Studenten und den übrigen Hochschulangehörigen in bezug auf Wissenschaft und Gesellschaft zu stimulieren, um schließlich zu bewußten, verändernden Aktionen zu kommen.

9. Schlußbetrachtung

Am Ende unserer Ausführungen wollen wir die Frage nach der Bedeutung dieser Entwicklung zur bewußten Hochschulgemeinde für eine Demokratisierung der Kirche stellen. In erster Linie kann man dabei an die *Auslöserfunktion* der Studentengemeinden denken. Ebenso wie der Anstoß zur heutigen Demokratisierungswelle in allen Gesellschaftsbereichen von Studenten ausging, taten dies die Studentengemeinden in der Kirche. Man kann dabei an die Aktion «Kritischer Katholikentag» auf dem Essener Katholikentag 1968 denken, die von verschiedenen Studentengemeinden geplant war.[29]

Angesichts der letzten Ereignisse an den Universitäten in Westeuropa ist es aber nicht mehr so wahrscheinlich, daß auch weiterhin in dem Maße wie bisher, Anregungen und Aktionen zur Demokratisierung von den Studenten ausgehen werden. An den Universitäten ist es nach den gesetzlichen Hochschulreformen merklich ruhiger geworden und man ist des vielen Demonstrierens müde. Andere gesellschaftliche Gruppen werden ihren Platz einnehmen (Gewerkschaften, Parteien usw.) und dementsprechend werden in der Kirche Priester- und Laienorganisationen aktiver.

Neben der Auslöserfunktion werden die Hochschulgemeinden die Bedeutung eines Kirchenmodells in dem Sinne erlangen können, wie die Ortsgemeinden dem Beispiel der Hochschulgemeinden folgend ihren Platz in einer ganz bestimmten Stadt, einem Dorf oder Land entdecken und daß sie Gemeinde in ihr mit allen Konsequenzen werden müssen. Sie werden sich nicht mehr den Problemen der Milieuverschmutzung, der Unwirtlichkeit unserer Städte, der Verelendung ganzer Bevölkerungsgruppen und des Verkehrs, die die Zukunft der Menschen bedrohen, entziehen können. Sie werden zur Kommunikation, zum Dialog mit anderen Gruppierungen gezwungen, um die bestehenden Verhältnisse zu analysieren und durch Aktionen zu verändern. Es wird notwendig sein, in die konkrete Situation die christliche Botschaft zu übersetzen, das eigene kirchliche Handeln unter ihre Kritik zu stellen und an Ort und Stelle an der Befreiung des Menschen mitzuarbeiten. Ein Zeichen ist in diese Richtung, die Unruhen unter den Katholiken, die wie eine Umfrage ermittelte, positiv beurteilt wird.[30] Es ist gut möglich, daß dieser Prozeß einer langsamen Bewußtwerdung durch die kommenden nationalen Synoden in den Vereinigten Staaten und in der Bundesrepublik beschleunigt wird, andererseits ist zu hoffen, daß die Gemeinden nicht dem Beispiel der Studentenekklesia Amsterdam folgen und sich in die eigene Subjektivität zurückziehen.

[1] Vgl. Neue Kirchenstrukturen? Umfrage unter katholischen Studentengemeinden: Diakonia 4 (1969) 193 ff.; N. Greinacher, Hochschulgemeinde als Experiment; ebd. 321 ff.

[2] Vgl. die Sondernummer von Esprit 37 (Mai 1969): La révolte des étudiants dans le monde.

[3] W. Ruf, Studentenseelsorge: Handbuch der Pastoraltheologie III (Freiburg 1968) 268–301.

[4] Studenten und die Kirche (Wuppertal 1968), vgl. Einleitung der Herausgeber. Siehe auch die ausführliche Buchbesprechung von R. Tietz, Zur Situation der Studentengemeinden: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 59 (1970) 245–254.

[5] Siehe C. Bartels, Konfession: Studentengemeinde; aaO. 13–24.

[6] Siehe J. Braun, Studentischer Gottesdienst als Lebenszentrum der Gemeinde; aaO. 25–31.

[7] Siehe K. Engelhardt, Evangelisch-katholische Ökumene in den Studentengemeinden; aaO. 47–59.

[8] K. Birkhölzer, Die Struktur der Gemeindeleitung; aaO. 117–135.

[9] Siehe M. Schröter, Evangelische Studentengemeinde – in welchem Deutschland? aaO. 148–169.

[10] Siehe dessen Dokumentation: Politische Gemeinde. Ein kirchliches Handlungsmodell am Beispiel der Evangelischen Studentengemeinde an der Freien Universität Berlin = Konkretionen Bd. 7 (Hamburg 1969).

[11] M. Krämer, Die KHG-Westberlin: Kritischer Katholizismus 3 (1970) Nr. 7/8, 7 f.

[12] K.-B. Hasselmann aaO. 159–160.

[13] Zum Folgenden vgl. die Berichte von Mitgliedern der Bochumer Studentengemeinde: Hermann Böckenförde-M. Stankowski, Vom Ritual zur Information – Studentengemeinde als «trojanisches Pferd»: Kritischer Katholizismus = Fischerbücherei 1015 (Frankfurt 1969) 74–82, bes. 79 ff. und H. Hücking F. v. d. Oudenrijn, KSG Bochum, model van een bevrijding van de kerk van zichzelf: Tegenspraak 1, (1970, Nr. 4) 49–54.

[14] Krit. Kath. 2 (1969) Nr. 3, p. 4.

[15] Böckenförde-Stankowski aaO. 82.

[16] M. Bourrée, Kirche unter einem Dach: Publik, 11. Sept. 1970, 32.

[17] Zu den Amsterdamer Ereignissen siehe L. Roy u. a. Ein Modell von Kirche? Dokumentation der Vorgänge in der Amsterdamer Studentenpfarrei (Düsseldorf 1969).

[18] Zitiert nach W. Jansen-J. Nagel, Een oase in de hoofdstad: Tegenspraak 1 (1970) Nr. 4, 38.

[19] Ebd. 39–40.

[20] Daß die Amsterdamer Studentenekklesia ein Extremfall ist, zeigt die Analyse anderer niederländischer Gemeinden (Tilburg, Groningen und Heerlen) und der belgischen Gemeinde zu Löwen: Tegenspraak aaO. Sie sind in einem stärkeren Maße auf die konkrete universitäre Lage und die gesellschaftliche Situation ihres Landes bezogen.

[21] W. Ruf, Studentenseelsorge: Lex. f. Theol. u. Kirche IX (Freiburg 1964) 1118.

[22] Vgl. zum Folgenden P. Moulinier, L'église dans l'université française aujourd'hui: Inform. cath. intern., Nr. 353, 1. Febr. 1970, 23–31.

[23] Ebd. 27

[24] Ebd. 31. In diesen Zusammenhang gehören auch die Überlegungen zu einem erneuerten Schul- und Jugendpastorat, vgl. A. Savard, Dans les lycées français une nouvelle aumonerie: Inf. cath. int., Nr. 360, 15. Mai 1970, 24–31, und L. de Vaucelles, Les mutations de la J.E.C.: Etudes (Aug./Sept. 1970) 278–286.

[25] R. J. Clifford-W. R. Callahan, Catholics in higher education: America, Sept. 1964)

[26] H. Schneider, Demokratie: Idee und Wirklichkeit, am Ende seiner Ausführungen in diesem Heft.

[27] Siehe K. Birkhölzer aaO. 120 ff.

[28] K.-B. Hasselmann aaO.

[29] Vgl. Herderkorrespondenz 22 (1968) 469–72.

[30] Siehe das Ergebnis der Umfrage zur Synode in der Bundesrepublik: nur 18,2% bedauern die Entwicklung: Publik, 4. Dez. 1970, 21.

Abschnitt 7 übersetzt von Dr. August Berz

Demokratie in der Kirche

Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren.
Von Joseph Ratzinger und Hans Maier.
80 Seiten, Paperback, DM 8,–
Reihe WERDENDE WELT Bd.16

Zu dem hochaktuellen, aber oft mißverstandenen Problem der «Demokratisierung der Kirche» nehmen Prof. Joseph Ratzinger als bekannter Konzilstheologe und Prof. Hans Maier als moderner Sozio/Politologe Stellung. Eine wohltuend abgewogene, klare und unmißverständliche Position beider Autoren, die den «konservativen» wie den «progressiven» Tendenzen in der Kirche Grundlage und Richtung geben kann. Zum Thema selbst wie zum Stichwort «Neue Mitte» eine ausgezeichnete Diskussionsgrundlage.
«Die beiden Autoren des Buches versuchen in ihren Beiträgen vor allem den Begriff ‹Demokratie in der Kirche› auf eine sachliche Grundlage zu stellen. Dabei untersucht Ratzinger zunächst die unterschiedlichen Demokratiebegriffe, die immer wieder im Spiele sind. Begriffe wie ‹Volk Gottes› und ‹Synode› werden durchleuchtet, um nach der Abweisung unzulänglicher Modelle die positiven Aufgaben der ‹Demokratie in der Kirche› aufzuzeigen. – Maier behandelt die bisherigen theologischen Demokratierezepte und konfrontiert sie mit der realen Demokratie und ihren Strukturen. Er erörtert die Frage ‹Demokratie in der Kirche› ohne Emotionen und Vorurteile, um die Verwirklichungsmöglichkeiten des angeschnittenen Problems aufzuzeigen.» Kirchenzeitung, Köln

Das Vor-Urteil des Gewissens

Von Otto Baumhauer.
142 Seiten, Paperback, DM 12,80
Reihe WERDENDE WELT Bd.14

Selten in der Geschichte war so viel vom Gewissen die Rede wie in unserer Zeit, berief man sich so eilfertig auf sein Gewissen – und das vor dem Hintergrund der vielzitierten Gewissenlosigkeit im privaten wie öffentlichen Reden und Handeln. Was aber verstehen die unter Gewissen, die ihre Gewissensentscheidung gegen Ansprüche und Forderungen unterschiedlicher Autoritäten ins Feld führen, was für eine Auffassung von Gewissen wird vorausgesetzt, wenn man bestimmte Formen des Redens und Handelns als «gewissenlos» betrachtet? – In diesem Buch wird berichtet, was die Psychologie seit Freud, Adler, Jung und Krüger an Modellen entworfen hat, um jenes psychische Phänomen «Gewissen» zu beschreiben und zu erklären. Es wird versucht, verständlich zu machen, welche Bedeutung nach diesen verschiedenen Modellen dem Gewissen zukommt, was sich aus ihnen für Gewissensbildung, für Erziehung zu Gewissen erfahren läßt.
Für die Entfaltung der Persönlichkeit ist von entscheidender Bedeutung der Freiheitsraum, den sie vorfindet oder trotz des Anpassungsdrucks der Umgebung sich zu bewahren weiß. Gerade die sozialpsychologische Komponente, die bisher in der einschlägigen Literatur zum Thema Gewissen kaum Beachtung fand, macht den besonderen Wert dieses Werkes aus.

Durch jede Buchhandlung

LAHN-VERLAG 625 LIMBURG

Vorwort

Was ist die größte Schwierigkeit auf dem Weg zu einer ökumenischen Verständigung der christlichen Kirchen? Die Schwierigkeiten konzentrieren sich im Verständnis dessen, was Kirche ist. Aber in bezug auf das allgemeine Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, als Gottesvolk, Christusleib, Geistesgeschöpf, in bezug auf die Merkmale der Kirche, ja selbst in bezug auf einige Grundzüge der kirchlichen Organisation lassen sich heute immer weniger Unterschiede feststellen, welche die Kirchen trennen müssen. Sogar über die schwierige Frage der apostolischen Sukzession läßt sich ein verständiges Gespräch führen, wie die Ökumenismus-Nummer 1968 dieser Zeitschrift gezeigt hat.

Was also ist die größte Schwierigkeit auf dem Weg zu einer ökumenischen Verständigung? Die Bestandsaufnahme «Postökumenisches Zeitalter?» der Ökumenismus-Nummer 1970 war in ihrem Ergebnis unzweideutig: das Papsttum ist die größte Schwierigkeit! Es kann nicht genügend darauf hingewiesen werden, wie paradox es ist, daß diejenige kirchliche Institution, die beansprucht, als Fels der Einheit zu dienen, sich zu dem großen Felsblock entwickelt hat, der die Einheit der Kirche verhindert: für die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen, für Westkirche und Ostkirche, für die Anglikaner so gut wie für die Altkatholiken.

Kann man diesen Felsblock wegwälzen? Es gibt immer wieder Illusionäre, die meinen, die ökumenische Verständigung ließe sich an den Institutionen vorbei realisieren. Für kleine Gruppen gewiß, aber nicht für die Kirchen. Der «lange Marsch durch die Institutionen» ist unvermeidlich, wenn etwas im Großen und auf Dauer erreicht werden soll. Es gibt darüber hinaus auch innerhalb der katholischen Kirche heute Illusionäre, die meinen, die ökumenische Verständigung lasse sich am Papsttum vorbei verwirklichen. Gewiß kann und soll in den Gemeinden und in manchen Ländern ökumenisch vieles geschehen, was ohne Rom oder an Rom vorbei oder in Notfällen sogar im Widerspruch zu Rom zu tun ist. Letzte Norm auch für die ökumenische Bewegung kann nie der römische Codex Iuris Canonici oder der Wille des Papstes sein, sondern immer nur der Wille Gottes, wie er im Evangelium Jesu Christi zum Ausdruck kommt. Aber auch für die katholische Kirche läßt sich im Großen und auf Dauer nur dann etwas ökumenisch erreichen, wenn das Problem des Papsttums nicht umgangen wird. Vieles in Kirche und Christenheit kann und muß pragmatisch und nicht dogmatisch geregelt werden. Aber eine ökumenische Verständigung, die sich an der Wahrheitsfrage vorbeidrückt, kann Wunden überpflastern, nicht heilen.

Die ökumenische Problematik des Papsttums hat zwei zusammenhängende, aber doch klar zu unterscheidende Aspekte, die auch vom Vatikanum I klar unterschieden wurden: päpstlicher Primat und päpstliche Unfehlbarkeit. Die päpstliche Unfehlbarkeit hoffen wir, wenn die gegenwärtig in der katholischen Kirche um die Frage «Unfehlbar?» neu entbrannte Diskussion etwas klarer sehen läßt, in einer eigenen Nummer aufzugreifen. Thema der gegenwärtigen Nummer aber soll der päpstliche Primat sein, der allerdings auch für den päpstlichen Anspruch auf Unfehlbarkeit die Grundlage bildet.

Es schien dem Herausgeber richtig, demjenigen Theologen und Freund das erste Wort zu geben, der durch ein langes Theologenleben hindurch das Papsttum verteidigt hat und der schließlich doch gerade wegen des Papsttums aus dem kirchlichen Dienst der katholischen Kirche ausgeschieden ist: Charles Davis hat das Problem, wie er es heute sieht, vornehm und sachlich formuliert. Die ganze Nummer mag ihm zeigen, wie weit man heute auch in der katholischen Kirche die Schwierigkeiten mitvollzieht.

Wir haben für die Beantwortung der hier anstehenden Fragen sehr verschiedene Stimmen versammelt, die zusammen aber doch keineswegs nur eine Kakophonie bilden, sondern gewisse gleiche Themen und Tendenzen anklingen lassen. Sowohl R. Peschs Bericht über den exegetischen Fragestand wie die historischen Analysen von J. F. McCue, W. de Vries, H. Fuhrmann, P. de Vooght und V. Conzemius lassen sichtbar werden, wie sehr zu unterscheiden ist zwischen einem vom Neuen Testament her vielleicht zu verantwortenden Petrusdienst und dem historisch gewordenen, gewachsenen und auch verwachsenen Papsttum. Die Ausführungen von E. Lanne und W. Lohff über Papsttum und Kirchenspaltung verstärken diesen Eindruck.

Doch sollte dieses Heft sich nicht mit kritischen exegetischen und historischen Analysen begnügen. Es sollte in dieser katholischen Zeitschrift durch-

aus die positive Bedeutung eines Kommunikationszentrums in der Kirche herausgestellt werden; A. Ganoczy, J. E. Lynch und A. M. Greeley haben sich dieser Aufgabe unterzogen. An die anderen Kirchen wurde die Frage gestellt, ob ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben könnte: St. Harkianakis, P. Evdokimov, A. M. Allchin und H. Ott haben darauf geantwortet. Auf ihre Antworten wiederum hat schließlich H. Häring eine katholische Antwort versucht, welche die volle Zustimmung des Herausgebers dieses Heftes findet.

Wir wollen niemanden für einen Petrusdienst in der Kirche einfangen und erst recht niemanden gegen einen solchen einnehmen. Es soll nur ehrlich und sauber Material zum Nachdenken, aber auch zum Handeln geboten werden. Dies allerdings dürfte in diesem Heft deutlich geworden sein: Soll ein Petrusdienst in der katholischen Kirche und der Christenheit heute überhaupt noch einen Sinn haben, so nur unter Verzicht auf manche ihm geschichtlich zugewachsenen rechtlichen Prärogativen und geistlichen Machtpositionen. Das gegenwärtige Papsttum, dies zeigt das vorliegende Heft sehr deutlich, kann sich in vielfacher Hinsicht nicht auf die ursprüngliche Botschaft, sondern nur auf eine sehr problematische geschichtliche Entwicklung stützen. Eine radikale Neugestaltung im Lichte der christlichen Botschaft scheint unumgänglich. Sie ist auch möglich und sogar in kleinen Schritten schon im Gang. Johannes XXIII. hat hier, bei manchen unbestreitbaren Beschränktheiten, einen Weg in die Zukunft gewiesen, wie der Papst sein könnte. Aber nicht um die Sache des Papstes geht es letztlich. Für einen Christen – und damit doch auch für den Papst selbst – kann es nur um die Sache Jesu Christi gehen!

Für die Praxis dürften zwei Dinge von unmittelbarer Dringlichkeit sein:

1. *Wahl des Papstes durch ein die Kirche wahrhaft repräsentierendes Gremium:* Der Ausschluß der Kardinäle, die das 80. Lebensjahr überschritten haben, durch Papst Paul VI. ist ein mutiger Schritt, aber nur ein erster Schritt. Auch so ist das gegenwärtige Kardinalskollegium weder für die verschiedenen Nationen noch für die verschiedenen Mentalitäten noch für die verschiedenen Lebensalter repräsentativ.

2. *Altersgrenze auch für den Papst:* Die Altersgrenze von 75 Jahren für die Bischöfe ist im Vergleich zu anderen Leitungsfunktionen im öffentlichen Leben als stark überhöht zu betrachten. Die unvergleichlich wichtigere Aufgabe des Papstes legt eine ebenso bestimmte und eher noch niedrigere Altersgrenze nahe. Ausnahmen bestätigen die Regel; es hätte der Kirche im übrigen nichts geschadet, wenn Johannes XXIII. schon einige Jahre früher Papst geworden wäre. Ein Papst auf Zeit und somit eine klarere Unterscheidung von Amt und Person ließe den Dienstcharakter des Petrusdienstes sehr viel deutlicher hervortreten.

HANS KÜNG

Beiträge

Charles Davis

Heutige Fragen an das Papsttum

1. Zwei verschiedene Welten

Das Papsttum wird gegenwärtig von allen Seiten mit Fragen überschüttet. Um die heutige Situation mit ihren verwickelten Spannungen zu deuten, müssen wir die ihr zugrundeliegende Gesetzmäßigkeit zu erheben versuchen. Steht hinter den verschiedenen Forderungen, Erwartungen, Fragen und Appellen, die heute an das Papsttum gerichtet werden, ein grundlegendes Problem? Meines Erachtens liegt der Sinn der gegenwärtigen Spannungen darin, daß ein Papsttum, das sich der modernen Welt kulturell entfremdet hat, nunmehr mit aller Kraft gedrängt wird, «katholisch» zu werden im Sinn einer Übereinstimmung mit dem heute bestehenden Umfang der menschlichen und christlichen Kräfte und Werte.

Das Papsttum hat mit Schwierigkeiten zu kämpfen, weil es gegenwärtig nicht im Vollsinn katholisch ist, sondern es versäumt hat, mit den Entwicklungen, die es sich hätte zu eigen machen sollen, Schritt zu halten. Diese Behauptung braucht nicht unbedingt auf eine Ablehnung des Papsttums als solchem hinauszulaufen. Viele Katholiken sagen das gleiche. Und sie fügen hinzu, das Papsttum bleibe prinzipiell «katholisch» und darum reformierbar. Aber ich möchte hier nicht diese Frage diskutieren, sondern in einer nach allgemeiner Ansicht schwierigen Übergangsperiode womöglich etwas Hilfe bieten, indem ich prüfe, aus welchen Gründen das Papsttum mit der modernen Welt andauernd in Konflikt steht.

Kurz, es handelt sich um zwei verschiedene Welten. Die Welt des Papsttums, die Welt, mit der es durch Jahrhunderte hindurch verbunden war und die zum Teil von ihm geschaffen wurde, hat infolge verschiedener Kulturumwälzungen aufgehört, die Welt der Menschen des Westens zu sein. Beim raschen Aufholen ihres kulturellen Rückstandes wird dies nun den Katholiken selber bewußt. Die päpstliche Welt war schon immer im Vergleich zur Gesamtmenschheit nur potentiell katholisch; kulturell blieb die päpstliche Welt auf den Westen beschränkt. Jetzt aber ist der Horizont der päpstlichen Welt zu eng, als daß er die moderne Welt des Westens in sich schließen könnte, geschweige denn die weitere Welt einer zur Einheit gelangten Menschheit, eine Welt, von der wir spüren, daß sie gleich neben unserem heutigen Horizont liegt. Das Papsttum bemüht sich zwar, die Kurzsichtigkeit zu überwinden, die davon herrührt, daß es seinen Blick auf die Grenzen seiner herkömmlichen Welt eingeengt hat, aber bis jetzt ist ihm das nicht gelungen. Selbstverständlich verlangt niemand, es müsse alles Moderne unkritisch übernehmen; es geht nur um die echten Entwicklungen, die sich im menschlichen Selbstverständnis und Leben vollzogen haben, seitdem das Papsttum Gestalt angenommen und seine Welt abgegrenzt hat.

Das Papsttum kann aber nicht in die Welt eintreten, in der die Menschen heute leben, solange es selbst keinen Wandel durchgemacht hat. Die Beziehung zwischen einer Person und ihrer Welt, zwischen einer Institution und ihrer Welt ist immer bilateral. Man ist nicht schon in einer Welt, wenn man von ihr Kenntnis genommen hat, sondern es muß ein Prozeß vor sich gehen, aus dem beide Seiten, Person oder Institution und Welt, miteinander verschmelzen und so miteinander verbunden hervorgehen. Die päpstliche Autorität kann sich nicht ungewandelt in die Welt des modernen Menschen hineinbegeben.

Sie hat dies zwar versucht, aber ohne Erfolg. Wie die Philosophie uns sagt, schließt die Autorität, zum Unterschied von bloßer Macht, ihrem Begriff nach in sich, daß man sie annimmt. Man kann nicht von Autorität sprechen, wenn diese nicht anerkannt wird. Selbst zum Begriff der Autorität Gottes gehört der Gedanke, daß sie bejaht wird. So verstanden, hat sich die päpstliche Autorität in den letzten Jahren stark vermindert, namentlich seitdem sich die Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der modernen Kultur erschlossen hat, ohne daß beim Papsttum ein entsprechender Wandel eingetreten ist. Ein allgemeiner Vertrauensschwund hat die päpstlichen Entscheidungen und Direktiven um ihre konkrete Durchschlagskraft gebracht.

Es nützt nicht viel, die gegenwärtige Einstellung zum Papsttum auf einen sündhaften Mangel an Glaube und Gehorsam zurückzuführen. Selbst fromme Katholiken sehen sich gänzlich außerstande, die päpstliche Autorität überlieferungsge-

mäß zu bejahen. Wenn sie dies täten, hörten sie auf, der modernen Welt anzugehören. Der gegenwärtige Zusammenbruch der päpstlichen Autorität läßt sich auch nicht einfach durch den Inhalt neuerer Dekrete erklären. Was in Frage gestellt wird, ist die Art und Weise, wie die päpstliche Autorität ausgeübt wird. Zugegeben, wer für eine radikale Umstellung der Struktur des Papsttums eintritt, bedauert im allgemeinen den Inhalt neuerer Äußerungen des Papstes. Ihr Hauptvorwurf aber richtet sich gegen die veraltete Form des Papsttums, die ihrer Ansicht nach zwangsläufig zu so unbefriedigenden Dekreten führt.

Wir möchten so sagen: Das gegenwärtige Selbstverständnis des Papsttums, wie es in seinen Verlautbarungen und Betätigungen zum Ausdruck kommt, und das eine lange, verwickelte Geschichte hinter sich hat, wird heute auch von Katholiken – von gewöhnlichen Gläubigen sowie von Theologen und Geistlichen – ernsthaft in Frage gestellt. Sie erwarten, daß die Natur und die Rolle des Papsttums von Grund auf neu interpretiert werde. Das Papsttum kann selbst bei den Katholiken seine Autorität nicht mehr zurückgewinnen, außer es ändere sein Selbstverständnis und unterziehe sich der Umgestaltung, die erforderlich ist, um es mit der Welt des modernen Menschen wieder in Verbindung zu bringen.

Weshalb aber trifft sich das heutige Selbstverständnis des Papsttums nicht mit der modernen Kultur? Weshalb ist die Welt des Papstes nicht die Welt des modernen Menschen?

Man hat an diesem Punkt versucht, bei oberflächlichen und deshalb leichter in den Griff zu bekommenden Symptomen stehenzubleiben und z. B. die Methoden der römischen Kurie, die offizielle Geheimnistuerei, die Langsamkeit, mit der man sich zu einer kollegialeren Amtsausübung durchringt, die dubiosen politischen und gesellschaftlichen Bündnisse verantwortlich zu machen. Der entscheidende Grund der Trennung von der modernen Kultur liegt tiefer und ist schwieriger zu formulieren. Wir können ihn von zwei Gesichtspunkten aus ins Auge fassen: erstens vom Wandel aus, der im Verständnis des Sakralen stattgefunden hat, und zweitens von den Auswirkungen des Pluralismus aus.

2. *Eine kosmozentrische Sicht des Sakralen*

Die moderne Kultur ist säkular. Selbst wenn es nicht zurückgewiesen wird, hat das Sakrale oder Transzendente im Alltagsleben keine Bedeutung. Kulturell gesehen ist das Sakrale zu einer belanglosen Zugabe geworden. Es ist jedoch zu vermuten, daß dieser Stand der Dinge nicht der endgültige sein wird, sondern daß eine Neuinterpretation des Platzes des Sakralen und der Art seiner Übermittlung im Gang ist. Die Gläubigen selbst spüren, daß es eines neuen Zugangs zum Sakralen bedarf. Ihr Sinn für das Sakrale ist gegenwärtig gestört und verwirrt, weil in der herkömmlichen Religion manches ihren als ganz sicher empfundenen Ansichten über die Welt, die Wirklichkeit und die Werte widerspricht. Darum diskutiert man gegenwärtig über eine Neuformulierung des Sakralen und neue Ausdrucksformen für das Transzendente.

Für die Menschen von heute kommt eine kosmozentrische Interpretation des Sakralen nicht mehr in Frage. Ich meine damit die Auffassung, eine unveränderliche kosmische Ordnung sei ein geeignetes Zeichen für die Präsenz und das Wirken des Sakralen. Die kosmische Ordnung wurde hierarchisch verstanden als eine große zusammenhängende Reihe von Wesen, die bis zu Gott als ihrer Spitze hinaufführt. Da man sie als von Gott gegeben ansah, nahm man an, sie sei unabänderlich und vom Menschen unabhängig und erstrecke sich über die physische Natur hinaus auch auf die Gesellschaftsordnung und ihre Institutionen, die deshalb ebenfalls als permanent, gottgegeben und der menschlichen Kreativität entzogen angesehen wurden. Kurz, eine kosmozentrische Sicht des Sakralen herrscht überall dort vor, wo man eine vorhandene Ordnung nicht als geschichtlich gewachsen betrachtet, sondern als von Gott eingesetzt und als unabänderliche Norm hinstellt, so daß jedes Rütteln an der Ordnung der Dinge als gottlos betrachtet wird.

Die Welt des modernen Menschen ist geschichtlich und somit anthropozentrisch und nicht kosmozentrisch. Der erste Grundzug der Wirklichkeit ist für den Menschen von heute nicht das Beharren und die unabänderliche Ordnung, sondern der Wandel und die Entwicklung. Der Mensch schafft sich selbst und die Welt, in der er lebt, oder besser gesagt, er schafft sich selbst in dieser Welt. Die Natur ist heute für den Menschen ein Entwicklungsprozeß, der in seinem Werden zu lenken und zu nutzen ist. Was die Gesellschaftsordnung betrifft, so ist sie nicht von Gott oder von kosmischen Kräften gegeben, sondern das Ergebnis der menschlichen Kreativität innerhalb der Geschichte, weshalb sie durch den Einsatz der Gesellschaft stets geändert werden kann.

Nachdem der Sinn für die Geschichtlichkeit erwacht ist, dient es zu nichts mehr, das Sakramentale so darzustellen, als ob es in einer unabänderlichen hierarchischen Ordnung zutage trete und durch Gesellschaftsinstitutionen übermittelt werde, die direkt von Gott kämen und somit der Kreativität und dem Fluß der Geschichte entzogen wären. Eine solche Sicht des Sakralen kann heute nur als «magischer Überrest» einer vergangenen mythischen Schau der Welt angesehen werden. Für ein anthropozentrisches Zeitalter wird das Sakrale in und durch die Welt des Menschen, in und durch die geschichtliche Welt ans Licht gebracht und übermittelt. Der Gott, den die Menschen erkennen wollen, kommt nicht als der Architekt einer idealen, ungeschichtlichen und unabänderlichen Ordnung, sondern als Urheber und Träger der freien Betätigung des Menschen, in der dieser sich selbst und die Welt schafft. Der moderne Mensch wird eine sakrale oder transzendente Dimension insoweit finden, als er sehen lernt, daß sein Sich-selbst-Schaffen in Gott als der letzten Wirklichkeit wurzelt.

Die gegenwärtige kosmische Ordnung hat eine Entwicklung durchgemacht, und alle Gesellschaftsinstitutionen – die der Religion nicht ausgeschlossen – haben ihre Geschichte. Gott drängt dem Menschen nicht unabänderliche gesellschaftliche und religiöse Institutionen auf, so wenig wie er der Natur eine unwandelbare kosmische Ordnung auferlegt. Der Anspruch, eine autoritative Reihe sakraler Institutionen aufzuweisen, die fix und fertig von Gott herkämen, vermag heute niemanden mehr zu überzeugen. Man schließt zwar nicht aus, daß es Institutionen mit sakraler Autorität gibt, aber diese dürfen nicht von sich behaupten, sie hätten nichts mit der geschichtlichen Kreativität des Menschen zu tun. Institutionen sind sakral nur insofern, als sie Ergebnis und Ausdruck der freien Beziehung des Menschen zum Transzendenten sind, eine Beziehung, die zwar von der Gnade gegeben und getragen wird, aber menschlich und geschichtlich bleibt.

Das Papsttum in seiner jetzigen Form gehört zur mittelalterlichen, kosmozentrischen Welt, für die das Sakrale von einer permanenten kosmischen und gesellschaftlichen hierarchischen Ordnung übermittelt wurde, in die der Mensch mit seinem Fragen und Tun sich nicht einzumischen hatte; es gehört zu einer Welt ohne Geschichtsbewußtsein. Die Entwicklung des Papsttums von der Französischen Revolution bis zu diesem Jahrhundert bestand in einem Nachhutsgefecht, wodurch man die Ordnung des Mittelalters vor dem Vordringen der modernen Kultur zu schützen suchte. Nachdem das Papsttum den Kontakt mit dem säkularen Westen verloren hat, verliert es nun rasch auch den Kontakt mit einer katholischen Kirche, die sich endlich der modernen Kultur erschließt. Sein Eintritt in die moderne Welt wird durch ein Selbstverständnis blockiert, das noch in weitem Ausmaß eine kosmozentrische Schau des Sakralen widerspiegelt.

Noch heute stellt sich uns das Papsttum so dar: Als eine permanente sakrale Institution, die zu einer von Gott gestifteten etablierten hierarchischen Ordnung der Kirche gehört, ist es nicht von Menschen geschaffen; obwohl es innerhalb der Geschichte steht, ist es nicht ein Produkt geschichtlicher Ursachen; obwohl es im Lauf der Geschichte eine Entwicklung und einen Wandel durchmacht, sind die Grundzüge seiner heutigen Struktur unabänderlich; da sein Ursprung und seine Autorität von Gott kommen, sind Reformer nicht zur Behauptung befugt, daß seine Form und Handlungsweisen den heutigen gesellschaftlichen und politischen Institutionen nicht mehr entsprächen. Dies bleibt die offizielle Überzeugung, die sich für berechtigt hält, sich gegen alle wichtigeren Änderungen zu stemmen.

Ein kurzer Hinweis auf die herkömmliche Unterscheidung zwischen Amt oder Funktion und der Einzelperson kann vielleicht dazu beitragen, den Unterschied zwischen kosmozentrischer und anthropozentrischer Interpretation sakraler Institutionen und der Autorität zu klären. In kosmozentrischer Sicht wird die Unterscheidung zu einer Trennung, so daß offizielle Verlautbarungen, Erlasse und Handlungen als unpersönlich, ungeschichtlich, absolut, der menschlichen Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit entzogen angesehen werden. Infolge dieser Auffassung wurde die Kirche zu einer unpersönlichen Institution, zu einem heiligen Beamtentum, das sich als solches nicht aus menschlichen Personen, die mit Fehlern und Sünden behaftet sind, zusammensetzt; sie wurde zu einer irgendwie absoluten Institution, die zwischen Gott und den Menschen besteht. In anthropozentrischer, geschichtlicher Sicht ist die Unterscheidung zwischen Amt und Person lediglich die notwendige Unterscheidung zwischen der öffentlichen und der privaten Tätigkeit eines Menschen. Die öffentliche Betätigung erfolgt in einem gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmen und hat gesellschaftliche und rechtliche Konsequenzen, die außerhalb der Wesenssphäre der betreffenden Per-

son liegen; diese öffentliche Betätigung ist aber dennoch deren eigene Tätigkeit, eine menschliche Tätigkeit, die den Gesetzen und Bedingungen jedes menschlichen Tuns unterliegt und deswegen durch gute persönliche Eigenschaften verbessert und durch ein Versagen verdorben werden kann. Die öffentliche Betätigung kirchlicher Amtsträger bleibt von den Begrenztheiten, die sie als menschliche Wesen aufweisen, nicht unberührt, und die Berufung auf eine heilige Autorität rechtfertigt nicht die Verkennung der Gesetze des menschlichen Denkens und Verhaltens, wie sie von der modernen Psychologie und Soziologie untersucht werden.

Darum läßt es sich in der heutigen Zeit nicht vermeiden, daß jede päpstliche Verlautbarung – wie z. B. die Enzyklika «Humanae vitae» über die Geburtenregelung – selbst von loyalen Katholiken im Licht aller bekannten menschlichen Faktoren, die ihre Entstehung und ihren Inhalt bestimmen, eingehend geprüft wird. Die Idee, daß Gott diese Faktoren durch eine sakrale Autorität außer Kraft setze, so daß wir uns um sie nicht zu kümmern brauchten, sondern einfach gehorchen sollten, widerspricht dem modernen Selbstverständnis. Sie schließt nach Ansicht der Menschen von heute eine primitive, mythische, alienierende Auffassung über Gott und die sakrale Autorität in sich.

3. Die Folgerungen, die sich aus dem modernen Pluralismus ergeben

Der zweite Grundzug der modernen Kultur, der die päpstliche Autorität beeinträchtigt, ist der Pluralismus.

Aus vielen Gründen ist der Westen heute nicht durch einen einzigen Glauben, eine einzige Reihe von grundlegenden Überzeugungen über Gott, den Menschen und die Welt geeint. Obwohl die moderne Kultur einige allgemeine Grundzüge aufweist, besitzt sie im Gegensatz zu Kulturen von einst nicht eine vorherrschende religiöse Überlieferung. Es besteht kein Monopol über letzte Fragen, kein allgemeiner Symbolrahmen für die Gesellschaft und den Einzelmenschen zugleich. In bezug auf alle letzten Fragen sind die Menschen mit verschiedenen Autoritäten konfrontiert, die miteinander in Konflikt stehen. Es ist keine allgemein anerkannte Autorität mehr vorhanden, die sie als absolut glaubhaft annehmen können.

Sofern der heutige Christ nicht in einem Getto lebt oder moralisch ein Kind bleibt, ist für ihn somit eine persönliche Wahl zwischen verschiedenen Autoritäten unumgänglich. Keine Bannstrahlen gegen das persönliche Urteil können an dieser Lebensgegebenheit in der modernen Gesellschaft etwas ändern.

Jede Autorität, die von einem Menschen Gehorsam beansprucht, muß sich diesem als glaubwürdig erweisen. Und da keine vernünftige und verantwortbare Entscheidung in Form einer Blankovollmacht erfolgen kann, werden die darauf folgenden Handlungen der Autorität vom Gläubigen daraufhin geprüft werden, ob sie seine Zustimmung bestätigen, ändern oder zunichte machen.

Kurz und gut: In der modernen, pluralistischen Gesellschaft muß die päpstliche Autorität dem Gläubigen Rechenschaft über sich geben; sie muß darauf vorbereitet sein, ihre Handlungen zu erklären und zu rechtfertigen, und sie muß sich der Kritik stellen. Sie kann nur so weit Gehorsam verlangen, als sie dafür besorgt ist, daß ihre Befehle und Feststellungen sowie die Art, wie sie ihre Autorität ausübt, glaubhaft sind. Etwas anderes zu verlangen, einen globalen, fraglosen Gehorsam zu erwarten, würde in der modernen Gesellschaft auf die Forderung hinauslaufen, daß die Gläubigen unverantwortliche Kinder oder ferngesteuerte Roboter sein sollten.

Meine Behauptung ging dahin, daß das jetzige Selbstverständnis des Papsttums der modernen Welt fremd sei, erstens weil sich in ihm immer noch eine mittelalterliche, kosmozentrische Sicht sakraler Institutionen widerspiegle, und zweitens weil es sich mit den Konsequenzen des modernen Pluralismus für den persönlichen Glauben noch nicht abgefunden habe. Die Folgerungen aus diesen beiden grundlegenden Feststellungen ließen sich anhand eines breiten Fächers von Dingen entfalten, welche die Natur und die Formen der päpstlichen Autorität betreffen. Konkrete Anregungen finden sich in der neueren Literatur in Hülle und Fülle. Es geht im Grunde jedoch darum, ob das Papsttum über die potentielle Katholizität verfügt, um in die moderne Welt einzutreten. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß dies naturgemäß einen Wandel auf seiten des Papsttums erfordert – eine Institution kann nicht unverändert in eine neue Welt eintreten. Ohne daß es wirklich zur modernen Welt gehört, vermag aber das Papsttum in ihr nicht für Gott und Christus Zeugnis abzulegen und nicht eine wirksame Rolle zu spielen bei der Lösung der Entwicklungs- und Unifizierungsprobleme, die sich der Menschheit heute stellen.

4. Die päpstliche Autorität als die entscheidende Frage

Trotz allem muß man mit der jetzigen Lage des Papstes Mitgefühl haben. Das Bild einer uralten Institution zu ändern, ist unendlich schwierig. Vom Papst selbst bis hinunter zum einfachen Gläubigen geben alle zu, daß es unumgänglich einer Änderung bedarf. Doch der Papst steht den widersprüchlichsten Auffassungen über die Natur und das Ausmaß der erforderlichen Änderungen gegenüber. Dies schafft ein Dilemma. Was ist praktisch zu tun? Die Ereignisse warten nicht, bis man sich in aller Ruhe theoretisch über Lösungen einig geworden ist. Immer wieder hat der Papst die Entscheidung zu treffen, ob er eine Änderung, die einige als notwendig erachten, ablehnen oder eine Änderung, die andere als verhängnisvoll ansehen, vornehmen soll. Die Änderung nur zögernd oder widerstrebend vorzunehmen, ist kein Ausweg aus dem Dilemma, da dies einen Vorentscheid gegen alle Änderungen darstellt, die der Eile bedürfen, um wirksam zu sein. Und wie die Geschichte wohl zeigt, haben Institutionen ebensooft oder noch häufiger Schaden erlitten dadurch, daß sie sich notwendigen Änderungen nur zögernd unterzogen, als dadurch, daß sie sich neuen Situationen überstürzt angepaßt haben.

Es ist oft nötig, praktische Entscheidungen zu treffen, bevor man sich theoretisch ganz klar geworden ist, ja manchmal ermöglicht erst eine Änderung in der Praxis, daß sich eine theoretische Lösung ergibt. Doch die heutige Verwirrung, die ohnehin besteht, wird unnötig noch sehr verschlimmert, weil in der Kirche keine freimütige Diskussion über die entscheidende Frage der päpstlichen Autorität erfolgt. Für mich ist die päpstliche Autorität nicht deshalb die entscheidende Frage, weil sie für das Heil des Menschen am wichtigsten wäre (beileibe nicht), sondern weil, wie die Ereignisse dartun, ohne die Lösung dieser Frage für die katholische Kirche der Weg zum tatkräftigen Anpacken anderer, wichtigerer Probleme versperrt ist. Aber man sträubt sich ängstlich, sich mit der Frage ernstlich auseinanderzusetzen. Die Theologen fürchten sich vor der strengen offiziellen Reaktion, die von der Forderung, die päpstliche Autorität von Grund auf neu zu interpretieren, hervorgerufen würde. Die jetzige Atmosphäre ist von einer menschlich begreiflichen, aber falschen Empfindlichkeit geladen, die es nahezu unmöglich macht, sich in aller Ruhe nach dem gegenwärtigen Selbstverständnis des Papsttums zu fragen. Selbst beim Zweiten Vatikanischen Konzil umging jedermann die Frage nach bedeutsamen Änderungen in der Auffassung der päpstlichen Autorität, obwohl solche Änderungen notwendig sind, falls man die Kollegialität wirklich ernst nehmen will. Dies war ein großer Fehler, wurde doch dadurch die unklare Lage geschaffen, welche die Entwicklung heute hemmt.

Soll ich noch bemerken, daß die gegenwärtigen Spannungen die Schuld daran tragen, daß ein im Vorbeigehen erwähnter Punkt übersehen wird? So wie die Dinge liegen, kann das Papsttum das gegenwärtige Verständnis seiner Autorität nicht zur Norm nehmen, um alle Neuinterpretationen dieser Autorität nach ihm auszurichten, sonst würde es grundsätzlich jede Änderung ausschließen, die mit seinem jetzigen Selbstverständnis nicht übereinstimmt. Es haben sich nun aber genügend Hinweise darauf angehäuft, daß die Rechtfertigung des Papsttums grundlegender Änderungen bedarf. Es muß davon abgehalten werden, sein Vertrauen auf den verheißenen Geist an eine besondere Auffassung seiner Autorität zu binden. Es bedarf jetzt eines allgemeineren, grundsätzlicheren Vertrauens auf den Beistand des Geistes in der Kirche. Gewiß ist es dies, was bewirkt, daß die Kirche in schwierigen Übergangsperioden sich wohl biegt, aber nicht entzweibricht.

Diejenigen, die der Überzeugung sind, daß das Papsttum in der Kirche stets seinen Platz behalten werde, sollten als erste eine ungehinderte Diskussion über die päpstliche Autorität herbeiwünschen, denn wenn man bloß auf die jetzige Autorität pocht, aber keine größere Änderung vornimmt, kommt es zu einem immer rascheren Bedeutungsschwund des Papsttums im katholischen Leben. Keine dringlichen Aufrufe zu loyalem Gehorsam werden diesen Trend, der sich aus dem modernen Selbstverständnis ergibt, zu ändern vermögen. Das Papsttum hat einmal mehr seine Katholizität zu beweisen, indem es in die Welt eintritt, in der die Christen als Menschen von heute leben.

Übersetzt von Dr. August Berz

CHARLES DAVIS

geboren am 12. Februar 1923 in Swindon (England). Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Lizentiat der Theologie und Professor der Religion an der Sir George Williams University in Montreal. Er veröffentlichte u.a.: Theology for today (New York 1962), Sacraments of initiation (New York 1964).

Rudolf Pesch

Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments

Zur Situation der Forschung

Trotz deutlich quer zu Konfessionsgrenzen verlaufenden konvergierenden und divergierenden Auffassungen über die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments, trotz der solche Konvergenzen und Divergenzen ermöglichenden fundamentalen Entscheidung zu vorurteilsloser Handhabung der historisch-kritischen Methode und trotz gewachsener «ökumenischer» Gesprächsbereitschaft bis in die Gegenwart – angesichts des Themas! – ist die jüngere Forschung konfessionell beeinflußt geblieben. Béda Rigaux hielt es in seinem vor vier Jahren in dieser Zeitschrift veröffentlichten Forschungsbericht «Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese»[1] sogar «für einen Berichterstatter kaum möglich, inmitten der stürmischen Auseinandersetzung unparteiisch zu sein.»[2] Der belgische Gelehrte prognostizierte zaghaft: «Erst die Geschichte wird uns einmal sagen, ob die gemeinsame Liebe zur Wahrheit und die Achtung vor den strengen Regeln einer objektiven Interpretation eines Tages die konfessionellen Gegensätze überwinden werden.»[3]

Nun ist in den letzten Jahren die Einsicht vertieft worden: die Handhabung der «strengen Regeln einer objektiven Interpretation» bedarf umfassenderer hermeneutischer Orientierung und ist an den Entwurf einer dem jeweiligen Thema – unter Berücksichtigung aller relevanten Gesichtspunkte – angemessenen Fragestellung gebunden, in deren Horizont einzelne Texte, bestimmte historische Fragen und übergreifende theologische Sachzusammenhänge erörtert und «sachgemäß» verstanden werden können.[4] Als anerkannt – wenn auch keineswegs selbstverständlich! – dürfte heute gelten: daß einmal die historisch-exegetischen und die systematisch-kritischen, fundamentaltheologischen und dogmatischen Fragestellungen nicht miteinander vermengt werden dürfen und daß zum anderen die neutestamentliche Forschung die Aufhellung der historischen und traditionsgeschichtlichen Einzelsachverhalte und die darauf basierende theologische Wertung des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses sorgfältig auseinanderhalten muß. Nach Wolfgang Trilling[5] würde die Beachtung solcher methodischer Notwendigkeiten im einzelnen etwa zur Konsequenz haben, «daß man vom neutestamentlichen Zeugnis als solchem kaum eine eindeutige Antwort auf die Frage erhalten dürfte, ob das Neue Testament eine ‹Nachfolge› des Petrus oder eines ‹Petrusamtes› kennt oder nicht kennt bzw. sogar ausschließt (wie O. Cullmann meint)».

Unsere Skizze soll die Situation der Forschung zur Frage nach der Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testamentes so umreißen, daß auf dem Hintergrund einer sachgemäßen Fragestellung (I) historische Einzelfragen (II) und theologische Sachzusammenhänge (III) in einem knappen Überblick angesprochen werden.[6]

1. Entwurf einer sachgemäßen Fragestellung

Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testamentes läßt sich aufgrund der methodologischen Fortschritte (traditions- und redaktionsgeschichtliche Methode) und der genaueren Erforschung der frühesten Kirchengeschichte differenzierter beschreiben. Die Zeugnisse mannigfacher Petrustraditionen müssen innerhalb der Kirche und ihrer Überlieferung *räumlich* und *zeitlich* eingeordnet werden, bevor ihr Konsens oder Dissens historisch erklärt und theologisch bewertet werden kann. Neben- und nacheinander entstehende und bestehende christliche Gemeinden und kirchliche Gebiete haben Petrustraditionen überliefert, die den Jesusjünger, Apostel, Führer der Urgemeinde zu Jerusalem, Mitglied des dortigen «Säulen»kollegiums und Missionar Petrus und sein «Amt» bzw. seine «Ämter» positiv-freundlich bis glorifizierend und negativ-kritisch, auch erbaulich-vorbildlich zeichnen. Sie haben sie gebildet, ausgelegt, uminterpretiert, mit und ohne Beziehung zueinander, in verschiedenen Epochen kirchlicher Urgeschichte. Den galiläischen Gemeinden (synoptische Tradition), Jerusalem und seinem Einflußgebiet (Apg), der syrisch-phönizischen Kirche Antiochiens (Apg, Paulus), dem kleinasiatischen Küstengebiet um Ephesus (Jo), dem griechisch-makedonischen Raum (1 Kor) und Rom (1, 2 Petr) entstammen verschiedene Petrustraditionen. Ihre Entstehung ist verschiede-

nen Zeiten zuzuordnen: der Lebenszeit Jesu und deren Reflexen in der frühesten Überlieferung, der missionarischen Anfangszeit der Kirche; dazu kommen im Dienst der Autorität Petri und in Konfrontation mit ihm geprägte Traditionen aus den beiden ersten Jahrzehnten der Kirche und im Rückblick auf die apostolische Epoche geformte Zeugnisse neutestamentlicher Spätzeit. Die Evangelien, insbesondere die Großevangelien (Mt, Lk, auch Apg) spiegeln in der ausgleichenden Redaktion juden- und heidenchristlicher Überlieferung aus jüngerer, älterer und ältester Zeit bereits eine Phase «großkirchlicher Integration» (W. Trilling) und deren besondere, einer Institutionalisierung kirchlicher Ämter günstige soziologische und theologische Bedingungen. Historische und überlieferungsgeschichtliche Zusammenhänge, Brüche und Sprünge, Entwicklungen und Gegenströmungen, Ereignisse und theologische Überzeugungen etc. müssen in ihren jeweiligen Bedingtheiten umfassend gewürdigt und auf ihre theologische Valenz hin befragt werden. Daß Stellung und Bedeutung Petri in den verschiedenen Räumen und Zeiten neutestamentlicher Zeit verschieden waren und verschieden verstanden wurden, ist unbestreitbar.

2. *Historische Einzelfragen*

a) Daß Simon, der aus Bethsaida stammende (Jo 1, 44) und in Kapharnaum verheiratete (Mk 1, 21a. 29; vgl. 1 Kor 9, 5) Fischer, Sohn eines Jona (Mt 16, 17) bzw. Johannes (Jo 1, 42; 21, 15–17), zum *Jüngerkreis Jesu*, in Jesu Nachfolge und missionarischen Dienst, gehörte, ist unbestritten. Daß er hier eine führende Rolle als Sprecher und Repräsentant eingenommen hat, ist trotz der nachträglichen Stilisierung dieser «Rolle» in der Evangelientradition und -redaktion sicher (vgl. Mk 1, 29. 36). Insofern die «Zwölf», wie aufgrund der in der Diskussion pro und kontra vorgebrachten Argumente doch wohl wahrscheinlicher ist, eine schon vorösterliche und nicht erst nachösterliche Größe waren, hat Simon als deren «Erster» (so sachlich zutreffend Mt 10, 2) fungiert; dies spiegeln für die Anfänge der Jerusalemer Gemeinde die Zwölferkataloge (vgl. auch die Berufungstraditionen!) deutlich (Mk 3, 16ff parr). Die Historizität des Messiasbekenntnisses von Caesarea Philippi (Mk 8, 27ff parr) – und gegebenenfalls dessen Sinn – sowie der Verleugnung Simons (Mk 14, 54.66ff parr) bleiben umstritten. Damit bleibt bedauerlicherweise die Traditionsgeschichte zweier bedeutsamer und in den Evangelien bedeutungsvoll plazierter (und gedeuteter: Mt 16, 13ff) Überlieferungsstücke in ihrem Ursprung ungeklärt.

b) Den *Ehrennamen Kepha* (gräzisiert: *Kephas*; übersetzt: *Petros*), der als Sachbezeichnung konzipiert, über einen Beinamen bald zum Eigennamen Petrus wurde, dürfte Simon nicht schon von Jesus erhalten haben (wie die – bis auf eine Ausnahme lukanischer Redaktion: Lk 22, 34 – durchgängige Anrede «Simon» im Munde Jesu und die wechselnde Position der – schon bei Mk 3, 16 redaktionell plazierten! – Namenverleihung in den Evangelien zeigt; vgl. Jo 1, 42)[7]. Er verdankt ihn wohl seiner durchgehaltenen Treue zu Jesus (Lk 22, 31f) und seiner Berufung zum Erstzeugen der Auferstehung Jesu (Lk 24, 34: *Simon*; 1 Kor 15, 5: *Kephas*; beachte die nachösterliche Etablierung des Ehrennamens!): d.h. als der den Glauben der Kirche begründende und verbürgende, die Brüder stärkende (Lk 22, 32) und leitende (Jo 21, 15–17), als Haupt der Zwölf die eschatologische Gemeinde Israels für den Messias Jesus sammelnde erste «Christ».

c) Daß Petrus bis zum Apostelkonzil mit den Zwölfen und später im Kollegium der drei «Säulen» (Gal 2) die *Leitung der Jerusalemer Urgemeinde und der ihr verpflichteten Diaspora* innehatte, ist über Apg 1–12.15 durch Paulus verbürgt. Daß der *Apostel* Petrus auch treibende Kraft in der ersten Mission war, belegt neben der Apg etwa die Berufungserzählung Mk 1, 16–18 als ätiologische Legende (mit historischem Kern aus vorösterlicher Missionszeit im – von Lk 5, 10 redaktionell umformulierten – Menschenfischerwort V. 17par Mt). Simons (!) Stellung als Hirt der Schafe Jesu wird früh (?) im Auftrag des Auferstandenen verankert (Jo 21, 15–17). Wie diese Stellung im einzelnen zunächst im Raum des Judenchristentums und dann hier angesichts eines (sich profilierenden) Heidenchristentums und schließlich von diesem selbst verstanden worden ist, läßt sich nicht mehr ausmachen. Gar nicht unterrichtet sind wir über die Stellung Petri nach seinem Weggang von Jerusalem, wo ihn (nach dem Apostelkonzil, nicht jedoch schon anläßlich der kurzen Verfolgung des Agrippa Apg 12, 1–19) der Herrenbruder Jakobus in der Gemeindeleitung ablöste. Auf dem Apostelkonzil (Apg 15; Gal 2) erscheint Petrus als der der Heidenmission des Paulus (bzw. der antiochenischen Kirche) freundlich gesonnene Leiter der Kirche, die von Jerusalem aus zusammengehalten wird (Kollekte!). Der spätere antiochenische Zwischenfall, in dem Paulus, der sich von Antiochien (und Barnabas!) trennt, unterliegt, zeigt Petrus

deutlich dem ein strengeres Judenchristentum repräsentierenden Jakobus verpflichtet, aber keineswegs in subalterner Position unter Jakobus (s. gleich unten zu Mt 16, 17–19). Der Gal 2 aus späterer und insbesondere paulinischer Sicht geschilderte «Zwischenfall» hat vermutlich die einer den Jerusalemer Konzilsbeschlüssen zuwiderlaufende Bildung einer *gemischten* Gemeinde aus Heiden- *und* Judenchristen zum Anlaß. Petrus macht wohl – anfängliche Kompromißbereitschaft revozierend – unter Jerusalemer Druck die strenge Auslegung der Konzilsbeschlüsse (Suprematie der Jerusalemer auch über die Antiochener Judenchristen, und damit über die ganze gemischte Gemeinde) geltend.

d) Die in jüngerer Zeit, insbesondere von G. Bornkamm[8] wiederholt vorgetragene Hypothese, der *Ursprungsort für Mt 16, 17–19* sei «trotz der oft vermerkten zahlreichen Semitismen des Textes schwerlich in der Jerusalemer Urgemeinde, sondern mit hoher Wahrscheinlichkeit dort zu suchen..., wo Juden- und Heidenchristentum nicht ohne starke Spannungen einander begegneten», und zwar in Syrien, der Heimat des Mt 16, 17–19 überliefernden Evangeliums, näherhin in Antiochien, erlaubt es nicht länger, Anton Vögtles[9] Feststellung aus dem Jahre 1963 festzuhalten: «Eine einsichtige Erklärung der angeblich erst *urkirchl. Entstehung* des Logion Mt 16, 18f, die sich heute nicht mehr mit seiner Nichterwähnung in Mk 8, 29f begründen läßt (weil das Caesarea-Bekenntnis kaum sein geschichtlicher Ort ist), wurde bis jetzt nicht vorgetragen». G. Bornkamm vermutet mit guten Gründen[10], daß Formulierung und Geltung der Tradition Mt 16, 18f, in der sich «ein Einbruch aus judenchristlicher Tradition in das hellenistische Christentum manifestiert», als Sitz im Leben «den einschneidenden Konflikt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien und den Abschied des Paulus von der bis dahin rein hellenistischen Gemeinde voraussetzen»[11]. Freilich wird man zugleich annehmen müssen, daß die dem Simon Petrus als dem «Felsen» in Mt 16, 18f für die Dauer der Weltzeit, in welcher die Kirche vom Bösen nicht überwunden wird, zugesprochene Lehrautorität und Disziplinargewalt nur als universale (in das hellenistische Christentum eindringende) Ausweitung seiner in der Jerusalemer Gemeinde für das Judenchristentum bereits geltenden Stellung begriffen werden kann. Wie weit demgegenüber Petrus diese Stellung in Antiochien und über Antiochien hinaus tatsächlich behaupten konnte, muß offen bleiben.

Jedenfalls würde auf dem Boden der von G. Bornkamm vorgetragenen (derzeit plausibelsten) Hypothese auch die Existenz einer Kephas-Partei in Korinth (1 Kor 1, 12; 3, 22) ohne die (ungesicherte) Annahme eines korinthischen Aufenthaltes des Petrus verständlich. Mehr noch würde die doch am ehesten petrinische Ansprüche (wie sie Mt 16, 18f formuliert sind) bestreitende Polemik des Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther begreiflich: «Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, Jesus Christus» (3, 11; vgl. Vv. 4–17. 22f; auch 5, 11 und 10, 4; 15, 5ff; Gal 1, 15).

e) So sehr Ursprung, ursprüngliches Verständnis und anfängliche Geltung der Überlieferung Mt 16, 17–19 nur hypothetisch erschlossen werden können, so sicher läßt sich (beim Stand der gegenwärtigen Matthäusforschung!) die *matthäische Interpretation* erkennen: Für die syrisch-phönizische Kirche zur Zeit des Matthäus ist kein Nachfolger in die dem Petrus zugesagte Stellung, in sein «Petrusamt» eingetreten. Vielmehr gilt Petrus als der die matthäische Tradition der Herrenworte (der jesuanischen Auslegung des Willens Gottes im Gesetz) anfänglich verbürgende und diese verbindlich (mit eschatologischer Konsequenz!) auslegende Autorität. Matthäus interpretiert Mt 16, 18f vorzüglich im Sinne einer Lehrautorität des Petrus (die auch nach dessen Tod fortdauern kann), weil Petrus «in der Zeit der Kirche des Matthäus nicht mehr in eigener Person, wie es disziplinäre Entscheidungen erfordern, wohl aber als Bürge und Verwalter der Lehre Jesu für die Kirche als Autorität angesehen werden konnte»[12]. Mt 18, 18 zeigt, daß «die ‹Disziplinargewalt›, d.h. die Vollmacht, die Zugehörigkeit zur Gemeinde ab- oder zuzuerkennen», von der Gemeinde als ganzer selbst beansprucht wird. Mt 18, 18 ist als die gegenüber Mt 16, 19 *spätere* Tradition zu betrachten: «Daraus kann nur die Folgerung gezogen werden, daß 18, 18 die interpretierende Anwendung des Petruswortes auf die gesamte Gemeinde sein soll und bewußt auch so formuliert worden ist. Das würde bedeuten, daß die Gemeinde (des Matthäus!) die dem Petrus verliehene Vollmacht für sich selbst legitim in Anspruch nimmt.»[13]

f) Es ist höchst aufschlußreich zu sehen, daß in *neutestamentlicher Spätzeit* in der Kirche des Matthäus Petrus in vergleichbarer Weise zum Garanten der rechten Lehre wird wie Paulus in der Kirche der Pastoralbriefe. Der Sukzessionsgedanke wird bezeichnenderweise aber gerade in der paulinischen Tradition ausgebildet. Nicht weniger

interessant ist die Art und Weise, wie der Autor des 1 Petr (in deutlich paulinischer Tradition) die Autorität des Petrus als des (mit Paulus formuliert) «Apostel Jesu Christi» (1, 1) und des «Ältesten» und «Mitältesten» (5, 1) in den kleinasiatischen Gemeinden und ihren Presbyterien geltend macht. Im Johannesevangelium wird dem als Hirten anerkannten (Jo 21, 15ff) Simon Petrus in deutlicher – wenn auch bislang hinsichtlich ihrer Tendenz ungeklärter – Weise der Lieblingsjünger vorgeordnet. Von einer Nachfolge, einem Nachfolger oder Nachfolgern des Petrus in seinem Amt bzw. seinen Ämtern erfahren wir (sieht man von der Jerusalemer Gemeindeleitung des Jakobus ab) nach dem Tode des Erstapostels im Neuen Testament nichts. Die Evangelien zeichnen Petrus im ganzen (freilich bei beträchtlichen Abschattierungen) als Prototyp des Jüngers Jesu, und auch Matthäus hat «kein spezielles Interesse... an einem ‹Petrusamt›»[14]. Leider sind wir über eine (etwaige) besondere petrinische Theologie, da das Mk-Ev und die Petrusbriefe dafür nicht beansprucht werden können, nicht unterrichtet, daher auch nicht über etwaigen Einfluß des Petrus auf die theologische Entwicklung des Urchristentums. Dieser Umstand – dies bleibt zu bedenken – hat das einseitig «amtliche» Interesse an Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments gefördert.

3. Theologische Sachzusammenhänge

Unsere – zumal in der gebotenen Knappheit gewiß anfechtbare – Skizze historischer Einzelfragen zur Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testamentes lehrt unbeschadet bestreitbarer Einzelpositionen sicher dies: Theologische Sachzusammenhänge (wie die Frage nach dem neutestamentlichen Amt) können nicht biblizistisch-fundamentalistisch unter Berufung auf einen Text, sie können ebenso wenig historisch-fundamentalistisch unter Berufung auf das älteste Dokument (oder auf Jesus selbst), sie können aber auch nicht im flächenhaften Harmonisierungsversuch möglichst aller Texte (und Personen) erfaßt und entschieden werden. Mit Recht hat Wolfgang Trilling verlangt, daß wir angesichts der historischen und traditionsgeschichtlichen Tatbestände (die freilich weitaus detaillierterer Darstellung und Diskussion bedürften) danach fragen, was sich daraus «für die ‹Sache des Evangeliums›, für die Gemeinde und Kirche» ergibt[15].

Dies würde bedeuten: Die Diskussion um Stellung und Bedeutung Petri im Neuen Testament, die sich seit jeher im ganzen auf Mt 16, 17–19 konzentriert, muß aus ihrer Fixierung auf die allzu eng gestellte Frage nach Petrusamt und Nachfolge im Petrusamt in Verteidigung und Bestreitung gelöst werden. W. Trilling hat angedeutet, in welche Richtung Fragen, die den historischen Befunden und theologischen Sachzusammenhängen angemessen sind, verlaufen sollten: «Ergibt sich aus dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments eine Leitungsfunktion für die ganze Kirche, die an eine Person (und damit an ‹Nachfolger›) gebunden ist? Ergibt sich aus ihm die Tatsache einer bevollmächtigten Leitungsfunktion als solche, die vielleicht in verschiedener geschichtlicher und situationsbedingter Gestalt verwirklicht werden kann? Steht die Funktion des Petrus schon innerhalb des Neuen Testaments in einer polaren Spannung zu anderen ähnlichen Funktionen (Apostolat des Paulus, vgl. Gal 2, 11–14) oder überhaupt innerhalb eines pluralen Gefüges verschiedener ‹Verfassungsformen›? Ist im Neuen Testament bereits eine Umformung zwischen den beiden zeitlichen Schichten der ersten und der zweiten Generation festzustellen (vgl. Apg 1 und 2 Petr)? Ist eine innere Kontinuität in der Petrusfunktion zwischen den drei anderen genannten Schichten (‹historischer Jesus›, palästinensisch-syrische Gemeinden, Spätschicht der Großkirche) aufzuweisen, bzw. welche Entwicklungen sind innerhalb dieser Schichten wahrzunehmen?»[16].

Klar ist, daß solche Fragen notwendig den Rahmen der Petrustraditionen durchbrechen. Die Fragen könnten vermehrt werden: Welche neutestamentlich vorfindlichen kirchlichen «Ämter» (Dienste) sind unentbehrlich, konstitutiv, – und in welcher konkreten Ausprägung? Welche Bedeutung hat das großkirchliche Interesse (der Evangelisten und späten Briefschreiber) an der Stellung Petri, und wie ist es bedingt? Welche theologische Relevanz hat die notwendige, ja soziologisch zwangsläufige Institutionalisierung der Kirche in fortschreitender neutestamentlicher Zeit? Weiter: Welche Folgerungen erlaubt die Feststellung, «daß die ‹ekklesia› als nachösterliche Gemeinschaft der Glaubenden in engem geschichtlichen und sachlichen Zusammenhang mit der Jüngergemeinschaft der vorösterlichen Zeit steht», angesichts des für die Existenz der Kirche konstitutiven Unterschiedes zwischen der Bindung an den auferstandenen Herrn und dem vorösterlichen Meister-Jünger-Verhältnis der Nachfolge Jesu?[17] Welche theologische Bedeutung ist der

geschichtlichen Zuordnung bestimmter «Ämter» zu bestimmten, auch theologisch geprägten Bereichen des Urchristentums zuzumessen (palästinensisches Judenchristentum, hellenistisches Judenchristentum, Heidenchristentum, Großkirche der Integration)? Wie sind insbesondere auf diesem Hintergrund die «Ämter» des Petrus und des Paulus, auch der wachsende Einfluß des Jakobus zu bewerten? Welche Rolle spielt die Ablösung der zentralen heilsgeschichtlichen Bedeutung Jerusalems (die Paulus anerkennt!) nach dem Fall der Stadt? Was besagt es, «daß das gesamtkirchliche Prestige des Felsenapostels im Übergang von der Urkirche zum ‹Frühkatholizismus› zwar wuchs, aber von keinem neutestamentlichen Schriftsteller auf ein Amt mit weitergehender Nachfolge bei gleichen oder ähnlichen Befugnissen zurückgeführt wird»[18]? Läßt sich theologisch (und historisch) sachgemäß die Reduktion vertreten, es gebe «überhaupt nur zwei wirklich allgemeine kirchliche Ämter: das vorkirchliche Amt der Apostel und das innerkirchliche Amt des Christen»[19], so daß der Petrusdienst als eine stellvertretende, wahrhaft «katholische» Wahrnehmung dieses Amtes zu verstehen wäre?

Solche «Fragen, auf die sich die Diskussion allmählich konzentrieren sollte, wenn wir aus dem Dickicht von methodischen Voreingenommenheiten und Vorentscheidungen und oft noch recht schematischen Fragestellungen herauskommen wollen»[20], offen und umsichtig aufgegriffen, könnten vielleicht dazu beitragen, daß «der Petrusdienst, dessen Felsen- und Hirtenfunktion gerade nach katholischer Auffassung die Bewahrung und Stärkung der kirchlichen Einheit sein sollte», nicht länger «zum übergroßen, anscheinend weder bewegbaren noch übersteigbaren noch umgehbaren Felsblock auf dem Weg zu einem gegenseitigen Verstehen der christlichen Kirchen wird», daß nicht länger «eine absurde Situation» andauert, «die gerade dem, der vom Nutzen eines Petrusdienstes überzeugt ist, nicht genug zu denken geben kann».[21]

[1] Concilium 3(1967) 585–600.

[2] aaO. 585a; vgl. H. Küng. Die Kirche = Ökumenische Forschungen I, 1 (Freiburg i. Br. 1967) 544–545: «Wie soll es dann erklärt werden, daß dieselben wenigen Worte und dieselben kurzen Sätzchen von Gelehrten, die mit denselben historisch-kritischen Methoden zu arbeiten vorgeben, so diametral verschieden interpretiert werden? Es kann kein Zweifel sein: Hier spielt die ganze Persönlichkeit des Theologen mit, die nun einmal von mehr als nur den Texten bestimmt ist. Der Theologe – der eine mehr als der andere – tritt offenkundig gerade an diese Frage mit einem ganz besonderen Vorverständnis heran, das er von den Texten her nur sehr bedingt zu korrigieren vermag. Konkreter gesagt: Die Stellung eines Theologen zum heutigen Papsttum ist nicht gleichgültig für die Interpretation der in Frage stehenden exegetischen und historischen Texte. Und man wird aufgrund der bisherigen vielhundertjährigen kontroversen Interpretationsgeschichte geradezu sagen müssen: Es ist wenig wahrscheinlich, daß man in der Textinterpretation ein größeres Einverständnis erzielt, wenn man nicht vorher ein größeres Einverständnis über die Rolle des Papsttums heute erzielt. Und dieses größere Einverständnis über die Rolle des Papsttums heute hängt nicht zuletzt, ja vielleicht sogar zunächst, am Papsttum selbst, sich immer mehr als Petrusdienst zu verstehen».

[3] aaO. 597b.

[4] Darauf hat jüngst besonders dringlich aufmerksam gemacht: W. Trilling, Ist die katholische Primatslehre schriftgemäß? Exegetische Gedanken zu einer wichtigen Frage: Zum Thema: Petrusamt und Papsttum (Stuttgart 1970) 51–60.

[5] aaO. 52.

[6] Neuere Literatur (in Auswahl; siehe weiter bei R. Rigaux, s. Anm. 1): J. Betz, Christus-Petra-Petrus: Kirche und Überlieferung (J. R. Geiselmann zum 70. Geburtstag) (Freiburg i. Br. 1960) 1–21; G. Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische (Mt 28, 16–20): Zeit und Geschichte (Dankesgabe an R. Bultmann) (Tübingen 1964) 171–191; G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus: Die Zeit Jesu (Festschrift für H. Schlier) (Freiburg i. Br. 1970) 93–107; J. A. Burgess, A History of the Exegesis of Mt 16, 17–19 from 1781–1965 (Diss. Basel 1965); F. Christ, Das Petrusamt im NT: Zum Thema: Petrusamt und Papsttum (Stuttgart 1970) 36–50; H. Clavier, *πέτρος καὶ πέτρα:* Ntl. Studien für R. Bultmann (Berlin 1957) 97–109; O. Cullmann, Petrus (Zürich-Stuttgart ^{2}1960); O. Cullmann: TWNT VI, 99ff; E. Dinkler: RGG ^{3}V, 247–249; E. Dinkler, Petrusbekenntnis und Satanswort: Zeit und Geschichte vgl. oben 127–153; E. Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage: Theologische Rundschau NF 25 (1959) 189–230; 289–335; NF 27 (1961) 33 bis 64; P. Gaechter, Petrus und seine Zeit (Innsbruck 1958); D. Gewalt, Petrus, Studien zur Geschichte und Tradition des frühen Christentums (Diss. Heidelberg 1966); C. Chidelli, Bibliografia Biblica Petrina: ScuolCatt 96 (1968) 62–110 (1310 Titel!); W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus = ThHKNT 1 (Berlin 1968) 392–396; E. Haenchen, Petrus-Probleme: Gott und Mensch (Ges. Aufsätze) (Tübingen 1965) 55–67; F. Hahn, Die Petrusverheißung Mt 16, 18f: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 21 (1970) 8–13; K. Kertelge, Die Funktion der «Zwölf» im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Auslegung, zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem neutestamentlichen Amtsverständnis: TrTheolZ 78 (1969) 193–200; T. O. Knoch, Die Deutung der Primatstelle Mt 16, 18 im Lichte der neueren Diskussion: BiKi 23 (1968) 44–46; J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese: Ntl. Abh. XIX/4 (Münster 1952); F. Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16, 18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (Münster 1960); K. H. Schelkle, Petrus in den Briefen des NT: BiKi 23 (1968) 46–50; J. Schmid, Petrus «der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde: Begegnung der Christen (O. Karrer zum 70. Geburtstag) (Stuttgart-Frankfurt 1959) 347–372; W. Schrage, Ekklesia und Synagoge: ZThK 60 (1963) 178–202; E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT (Zürich 1959); P. Stockmeier, Das Petrusamt in der frühen Kirche: Zum Thema: vgl. oben 61–79; H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im NT und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen: FRLANT 96 (Göttingen 1970) 218ff; W. Trilling, Amt und Amtsverständnis bei Matthäus: Melanges Bibliques en hommage au B. Rigaux (Gembloux 1970) 29–44; A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung. Zum Petrusbuch von O. Cullmann: MüThZ 5 (1954) 1–47; A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16, 13–23 Par.: Bibl. Zeitschr. NF 1 (1957) 252–272; 2 (1958) 85–103; A. Vögtle: LThK ^{2}II, 480–482; ^{2}VIII, 334–340; ^{2}X, 551 bis 555, 1443–1445; A. Vögtle, Petrus: Die Heiligen in ihrer Zeit, hg. v. P. Manns, Bd. I (Mainz 1966) 62–68. G. Klein, Rekonstruktion und Interpretation (Gesammelte Aufsätze) (München 1969) 11–128.

[7] Gegenüber der Unbekümmertheit, mit der in der Literatur zu Mt 16, 18 durchweg von einer «Namenverleihung» die Rede ist, muß

festgestellt werden, daß Matthäus die Verleihung des Petrusnamens durch Jesus überhaupt nicht berichtet, stattdessen den Beinamen schon in seiner Version der Berufungserzählung einführt.

[8] vgl. oben Anm. 6, Die Binde- und Lösegewalt 106.

[9] LThK ²VIII, 336. Mein verehrter Lehrer hat mir mündlich bestätigt, daß auch er G. Bornkamms Hypothese für den derzeit plausibelsten Lösungsvorschlag hält.

[10] vgl. oben Anm. 6, Die Binde- und Lösegewalt 104: «In seiner vorliegenden Fassung setzt Mt 16, 18f offensichtlich 1. Jesu Auferstehung voraus. Auf sie weisen eindeutig die (realen) Futura *οἰκοδομήσω*, *δώσω*, auch das entsprechend zu verstehende *δ ἐὰν δήσῃς* in V. 18f. Vorausgesetzt ist 2. aber auch die Verzögerung der Parusie. Die in dem Logion gemeinte «Kirche» ist unmißverständlich eine für die Dauer der Weltzeit auf das Lehramt Petri begründete irdische Institution, die auch die Bedrohung durch die endzeitlichen Todesgewalten überstehen wird (16, 20). 3. Wichtig ist aber auch, daß diese – hier zum ersten und einzigen Mal in der synoptischen Überlieferung – ohne nähere Erläuterung und unvermittelt eingeführte Gesamtkirche mit dem griechischen Begriff *ἐκκλησία* bezeichnet wird. Nach W. Schrages sorgfältigen Nachweisen darf mit Sicherheit angenommen werden, daß diese Selbstbezeichnung der Kirche erst auf dem Boden des hellenistisch-jüdischen Christentums aufgekommen ist und von ihrem Ursprung her ein gegen die Synagoge und die in ihr praktizierte Verkündigung des Gesetzes gerichtetes theologisches Programm enthielt. Nur von diesem her wird auch der nicht mehr auf Israel beschränkte, weltweite und rein christologisch bestimmte Sinn der ekklesia (.... *μου τὴν ἐκκλησίαν*) verständlich, der in Mt 21, 33–46; 22, 1–14 und vor allem in Mt 28, 18–20 seine sachliche Entsprechung hat».

[11] vgl. oben Anm. 6: Der Auferstandene 184 mit Anm. 57.

[12] G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt vgl. oben 103.

[13] W. Trilling, Zum Thema vgl. oben 57.

[14] W. Trilling, vgl. oben Anm. 6: Amt und Amtsverständnis 42.

[15] W. Trilling, Zum Thema, vgl. oben 54.

[16] aaO. 55

[17] F. Hahn, vgl. oben Anm. 6, 13. Vgl. auch die Erwägungen bei E. Haag, Die Himmelfahrt des Elias nach 2 Kg 2, 1–15: TrThZ 78 (1969) 18–32, bes. 29–31.

[18] F. Christ, vgl. oben Anm. 6, 49.

[19] So W. Marxsen, Die Nachfolge der Apostel. Methodische Überlegungen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes: Der Exeget als Theologe. Vorträge zum NT (Gütersloh 1968) 75 bis 90, 87.

[20] W. Trilling, Zum Thema, vgl. oben 55.

[21] H. Küng, aaO. 545.

RUDOLF PESCH

geboren am 2. Spetember 1936 in Bonn. Er studierte an den Universitäten Bonn und Freiburg i. Br., ist Doktor der Philosophie und der Theologie, habilitierte sich für Neues Testament und ist Professor für Exegese an der Universität Frankfurt. Er veröffentlichte u.a.: Die Vision des Stephanus (Stuttgart 1966). Der Anfang der Apostelgeschichte: EKK 3 (Zürich/Neukirchen 1971).

James McCue

Der römische Primat in den drei ersten Jahrhunderten

Bevor man sich auf eine Erörterung des Standes der Frage nach dem Primat vor dem Konzil von Nikäa einläßt, ist zu bemerken, daß es sehr stark von den jeweiligen theologischen Voraussetzungen abhängt, welche Bedeutung man dem Problem beimißt. Stellt man sich etwa auf den Standpunkt des «Dictionnaire de théologie catholique», so hängt von dieser Frage geradezu die Existenz oder zumindest die Existenzberechtigung des römischen Katholizismus ab. Nimmt man jedoch den Standpunkt ein, den etwa Hans Küng in seinem Werk «Die Kirche» vertritt, so ist die Angelegenheit eigentlich von keiner entscheidenden Bedeutung für die Frage nach der Legitimität des Papsttums und des römischen Katholizismus. Diese Vorbemerkung erscheint mir wichtig, ist es doch möglich, ja mehr als möglich, daß die Gilde der katholischen Theologen Fragen, bei denen es einst um Leben und Tod ging, weiterhin so heftig diskutiert, als ob sie noch gleich bedeutungsvoll wären, während es doch wichtiger wäre, sich nach Sinn und Berechtigung der Behauptung zu fragen, daß über den Abgrund hinweg, der diese beiden Meinungsrichtungen trennt, eine ekklesiologische und theologische Einheit und Kontinuität besteht.

Um die Frage nach den Anfängen des römischen Primats behandeln zu können, ist vorerst irgendwie eine Definition von dem zu geben, worüber wir sprechen. In diesem Aufsatz verstehe ich unter «römischem Primat» den Anspruch des Bischofs von Rom, als Leiter der Gesamtkirche über eine Verantwortlichkeit und Autorität zu verfügen, die über die jeder andern Kirche und jedes andern Bischofs hinausgeht.

Ein charakteristischer Zug mancher neuerer Forschungsarbeiten über das Neue Testament und die Geschichte der frühen Kirche ist die Tendenz, die Verschiedenartigkeit hervorzuheben, die sich in den urchristlichen Gemeinden fand. Man betont heute viel stärker die Unterschiede, die innerhalb der einzelnen Ortsgemeinden – Korinth, Rom, Thessalonich – wie auch zwischen diesen Ge-

meinden bestanden zu haben scheinen. Einst hat man zur Annahme geneigt, anfänglich habe eine Gleichförmigkeit vorgelegen und es sei in der Gesamtkirche gleichzeitig eine schrittweise Entwicklung vor sich gegangen. Man hat die verschiedenen Dokumente, die den Weg säumten, als Belege für einen völlig einheitlichen Prozeß angesehen – so, als ob dann, wenn man beweisen kann, daß um 100 n. Chr. zu Antiochien ein deutlich differenziertes dreifaches Amt bestanden hat, sich behaupten ließe, die gesamte Kirche habe damals diese Gestalt des Dienstamtes aufgewiesen, oder als ob deswegen, weil um das Jahr 180 ein Bischof in Gallien die von Aposteln gegründeten Kirchen als für den echten christlichen Glauben maßgebend ansah, behauptet werden könnte, daß um das Jahr 180 die Kirche als solche diese Ansicht gehabt habe. Diese Sehweise hat sich selbstverständlich auf die Darstellung der Geschichte des römischen Primats ausgewirkt. Die Kirchengeschichtstheologen suchten sehr vereinzelte Fragmente zu einer zusammenhängenden Reihe zusammenzustellen und diese als Abriß einer Geschichte des Primates in der gesamten Kirche der ersten Jahrhunderte auszugeben.

Heute sind wir viel mehr von den Verschiedenheiten in den urchristlichen Gemeinden beeindruckt, was natürlich seine Folgen hat für die Art, wie wir die Frage nach einem Primat Roms behandeln. Man ist heute wohl in weitesten Kreisen der Ansicht, daß im Lauf des 3. Jahrhunderts ein Primat Roms zu einem eindeutig klaren und festen Bestandteil der römischen Überlieferung wird und daß sich mit hinreichender Sicherheit sagen läßt, daß Rom um die Mitte des 3. Jahrhunderts diesen Primat behauptet, daß aber während des ganzen 2. Jahrhunderts weder Rom noch irgendeine andere Kirche von einem römischen Primat spricht oder einen solchen in der Praxis zum Ausdruck bringt.

1. Bischöfe in Rom?

Soweit sich heute ausmachen läßt, war der Gang der Dinge annähernd folgender: Während des ganzen ersten Jahrhunderts und vielleicht ein wenig darüber hinaus hatte die Kirche Roms keine bischöfliche Organisation im späteren Sinn des Wortes. Zu Ende des 1. Jahrhunderts (*1. Clemensbrief*, um 96/97 n. Chr.) war diese Kirche von einer Gruppe der angesehensten Männer der Kirche geleitet, und man nahm an, daß dieses Modell auf die Zeit der Apostel zurückgehe. Gleichzeitig war man der Auffassung, daß dieses Führungsgremium in der Sukzession der Apostel stehe und daß man, falls die Leiter ihr Amt würdig versehen, alles, was hinter ihnen steht, zurückweise, wenn man sie zurückweist. Somit liegt zu Rom schon sehr früh das vor, was wir eine apostolische Lehre über das kirchliche Amt nennen würden, aber das Dienstamt, das auf apostolische Einsetzung zurückgeht, hat eher einen presbyteralen als episkopalen Charakter.

Die Autorität des Dienstamtes gehört indes in 1 Clem der innerkirchlichen Ordnung an. 1 Clem enthält keine Theorie über eine Amtsautorität gegenüber andern Kirchen. Der Brief gibt sich nicht als Befehl oder Zeugnis oder Mahnung der Presbyter von Rom – und selbstverständlich nicht der Bischöfe Roms – aus, sondern ist eher eine Verlautbarung der *Kirche* von Rom.

Die Kirche von Rom, wie sie sich in 1 Clem widerspiegelt, ist sich sicherlich einer Verantwortung gegenüber der Kirche von Korinth bewußt. Wie ich in einem andern Aufsatz dargelegt habe, geht die Verantwortung, die sich hier äußert, nicht über das hinaus, was aufgrund der hervorragenden Bedeutung Roms, des wahrscheinlich sehr regen Verkehrs zwischen beiden Gemeinden, der gemeinsamen Überlieferung einer Gründung durch Petrus und Paulus und infolge der Wirren zu Korinth zu erwarten ist[1]. Obwohl also hier die frühen Stadien einer Entwicklung zutage treten, die im Lauf der Zeit zum Anspruch auf einen Primat führen wird, wird im Brief selbst dieser Anspruch nicht vertreten und auch nicht vorausgesetzt.

Von entscheidender Bedeutung dafür, daß später ein Primat beansprucht wird, ist die bereits erwähnte römische Überlieferung, daß die römische Kirche von Petrus und Paulus gegründet worden sei. Dies erfüllt bereits in 1 Clem mit tiefem Stolz und wird in der Folge ein wesentlicher Bestandteil des Anspruchs Roms auf universale Autorität.

Über die Frage, zu welchem Zeitpunkt Rom zu einer episkopalen Regierungsform übergegangen ist, sind die Meinungen geteilt. Sicherlich war dies erst nach 1 Clem, aber schon vor Irenäus (um 180) der Fall, und wahrscheinlich liegt der Zeitpunkt dem ersten Datum näher als dem zweiten. Es ist kaum einzusehen, daß viel davon abhängt, in welchem Jahrzehnt der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Entscheid gefallen ist. Da Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Römer keinen Bischof erwähnt, obwohl in allen seinen andern Briefen der Episkopat ein zentrales Thema ist,

liegt es nahe, daß Rom erst nach Ignatius (der unter Trajan [98–117] starb) einen Bischof hatte.

2. *Regionale Struktur*

Ignatius bezeugt, in welch hohem Ansehen die Kirche Roms bei den andern Kirchen stand, und die Tatsache, daß er, der Bischof von Antiochien, zur Hinrichtung nach Rom verbracht wurde, bezeugt – sofern es noch eines Zeugnisses hierfür bedarf – die Bedeutung, welche die Hauptstadt im Leben von damals hatte. Wie ich anderswo darzulegen versucht habe, läßt sich aus Ignatius nicht herauslesen, daß er einen römischen Primat anerkannt habe.[2] Was die Deutung des vorliegenden Materials erschwert und Stoff zu unaufhörlichem Disput gibt, ist der Umstand, daß schon zur Zeit des Ignatius und sogar etwas früher eine sich undeutlich abzeichnende metadiözesane Organisation der Kirche in Entwicklung begriffen war. Während die Ortsgemeinde eine Zeitlang immer noch die dominierende Wirklichkeit blieb, kam es bereits zu einer Art regionaler Strukturierung der Kirche. Dies entsprach schließlich, insbesondere nach dem Konzil von Nikäa, den politischen Verwaltungsbezirken von damals besser[3]. Im 2. Jahrhundert ging dies eher darauf zurück, daß hervorragende Städte – wie Antiochien, Ephesus, Rom, Karthago und vermutlich noch manche andere Städte – das kirchliche Leben in der betreffenden Gegend bestimmten. Angesichts dieser breiten Entwicklung weiß man nicht so recht, wie man z. B. die klaren Hinweise darauf, daß Ignatius Rom als eine Kirche mit besonderer Autorität ansah, interpretieren soll. Meiner Meinung nach lassen sich die betreffenden Aussagen ziemlich leicht in das Muster einer regionalen Autorität einfügen, aber einzelne Kirchenhistoriker, insbesondere der älteren Generation, finden darin mehr als nur das.

Ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Kirche Roms an Bedeutung und Einfluß immer mehr zunahm, liegt in der Tatsache, daß im Lauf des 2. Jahrhunderts viele führende *Gnostiker* nach Rom kamen in der Absicht, sich hier ein ihren Ideen gewogenes Auditorium zu verschaffen. Über die Fakten selbst besteht keine ernsthafte Meinungsverschiedenheit; umstritten ist, was diese Tatsachen für die Frage nach einem Primat Roms besagen. Sind sie als Zeugnis für einen in weitem Umkreis anerkannten römischen Primat zu bewerten? Ich denke nicht. Sie scheinen sich eher aus der natürlichen Bedeutung Roms als des damaligen Reichszentrums ergeben zu haben und somit Bestandteil einer aufkommenden Praxis gewesen zu sein, die in der Folge zu einer Theorie umgestaltet wurde, um den Primatsanspruch zu begründen.

Auch der berühmte *Osterfeststreit* gegen Ende des 2. Jahrhunderts bringt uns dem Primatsanspruch nicht bedeutend näher.[4] Das uns vorliegende Material ist schwer zu deuten, da es Texte aus dem späten 2. Jahrhundert enthält, die in einen von Eusebius von Caesarea gelieferten interpretativen Rahmen eingebettet sind. So wie die Texte vorliegen, hat zwischen Rom und Kleinasien eine Kontroverse über das Datum der Osterfeier bestanden, wobei sich beide Parteien zur Beglaubigung ihrer Überlieferung auf Apostel beriefen. Als Kleinasien sich weigerte, sich der Entscheidung Roms zu unterwerfen, exkommunizierte der römische Bischof Victor die Kirchen Kleinasiens. Ich habe anderswo[5] aufgezeigt, warum einige Forscher behaupten, daß Eusebius seine Quellen erheblich mißverstanden habe, und daß die Episode, die sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts abgespielt hat, in Wirklichkeit mit einer innerdiözesanen Affäre zu tun hatte: Victor exkommunizierte Christen, die aus Kleinasien nach Rom gekommen waren. Sofern diese Deutung stimmt, und ich neige dazu, dies anzunehmen, so ist der Osterfeststreit für die Frage nach dem Primat vollständig bedeutungslos. Ja selbst dann, wenn man sich der früheren Interpretation anschließt, sollte man sich bewußt sein, daß wenigstens zur Väterzeit die Exkommunikation keine Primatsgewalt voraussetzte oder in sich schloß. Sie war etwas, das zwischen Gleichgestellten vorkommen konnte und tatsächlich oft vorkam.

Daneben sind aus dem 2. Jahrhundert nur noch *die Irenäustexte* von Bedeutung. Während die ältere katholische Literatur Irenäus als einen der hervorragendsten frühen Zeugen für den römischen Primat ansah, neigen neuere Untersuchungen dahin, seine Ekklesiologie als vielzentrig zu interpretieren. Irenäus schreibt allen auf einen Apostel zurückgehenden Kirchen eine normative Funktion zu, wobei er Rom eine einzigartige Bedeutung beimißt, weil es (infolge seiner Gründung durch Petrus und Paulus) sich in ganz besonderem Maße auf Apostel berufen kann und einen kosmopolitischen Charakter aufweist und wahrscheinlich auch deswegen, weil es die einzige Kirche im Westen ist, deren apostolischer Ursprung klar feststeht. Wir stellen bei Irenäus eine Praxis fest, sich auf Rom als Norm in der Glaubenslehre zu berufen; die Theorie des Irenäus stellt aber Rom den andern apostolischen Kirchen gleich.

3. Streit um einen Primat

Es ist nicht völlig klar, zu welchem Zeitpunkt ein römischer Bischof zum ersten Mal Anspruch auf eine Primatialgewalt erhoben hat[6]. Früher wurde Tertullians Schrift «De pudicitia» (verfaßt nach 213) oft als eine Reaktion auf einen solchen Anspruch aufgefaßt, heute aber nimmt man wohl allgemein an, daß der Bischof, dem Tertullian vorwirft, unter Berufung auf Mt 16, 18 sich eine übertriebene Autorität anzumaßen, Agrippinus von Karthago war. Erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts finden wir eine klare Belegstelle für einen Anspruch Roms auf den Primat und selbst dann ist dieser Anspruch für uns nur greifbar vermittels seiner Opponenten, Cyprian von Karthago und Firmilian von Caesarea.

Bei *Tertullian* liegt zum ersten Mal der klare Fall vor, daß man sich auf Mt 16, 18 beruft, um die kirchliche Autorität zu stützen. Selbst wenn man annimmt, daß er sich auf Karthago und nicht auf Rom bezieht, so ist es doch vielsagend, daß Petrus als der Schlüssel zur kirchlichen Autorität betrachtet wird. Die Stelle bei Tertullian lautet:

«Doch nun stelle ich eine Untersuchung über deine Ansicht an, woher du dieses Recht für die Kirche in Anspruch nimmst. Wenn du deshalb, weil der Herr zu Petrus gesagt hat: «Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, dir habe ich die Schlüssel des Himmelreiches gegeben», oder: «Was du binden und lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden und gelöst sein», wenn du also deshalb annimmst, die Binde- und Lösegewalt sei auch auf dich, d. h. auf jede Kirche, die mit Petrus verwandt ist, übergegangen: wie kannst du dich erdreisten, die offenkundige Absicht des Herrn, der dieses dem Petrus nur persönlich überträgt, umzustoßen und zu verdrehen!»[7]

Dies wäre somit ein Hinweis darauf, daß zu Karthago bereits ein Menschenalter vor Cyprian die kirchliche Autorität mit Petrus in Verbindung gebracht, wenn auch nicht im Sinn eines Primats gedeutet wurde. Im Konflikt zwischen dieser Sicht und einer mehr römischen Interpretation von Mt 16, 18 stoßen wir zum ersten Mal auf einen ausdrücklichen Anspruch Roms auf den Primat.

Die Kontroverse zwischen Stephan von Rom und Cyprian von Karthago braucht hier nicht nochmals in allen Einzelheiten dargelegt zu werden. Wichtig für uns ist, daß im Verlauf der Kontroverse über die Schismatikertaufe Stephan den Anspruch erhob, als Nachfolger des Petrus und gegenwärtiger Inhaber des Lehrstuhls des Petrus an dessen Primat teilzuhaben.[8] In Brief 73 argumentiert Cyprian so, daß er zuzugeben scheint, der Bischof von Rom sei irgendwie der einzige Nachfolger des Petrus. Er betont, daß Petrus, auf dem die Kirche aufgebaut wurde, in seinem Disput mit Paulus nicht auf seine Würde pochte, sondern sich auf eine Aussprache mit ihm einließ. Cyprian stellt dies als ein Beispiel hin, das Stephan nachahmen sollte. Im Brief Firmilians an Cyprian[9] spricht Firmilian von Stephan zuerst als von einem, «der sich seiner bischöflichen Stellung rühmt und die Nachfolge des Petrus innezuhaben behauptet, auf dem die Grundlagen der Kirche errichtet sind...» und sagt dann: «Stephanus brüstet sich, auf dem Weg der Sukzession den Stuhl Petri innezuhaben».[10] Ein bemerkenswerter Zug des Briefs von Firmilian liegt darin, daß er wohl eine sehr heftige Sprache führt – Stephan wird darin mit Judas verglichen; Firmilian empört sich, wie er sagt: «ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam» –, aber dieser heftige Unwille bezieht sich lediglich auf die Ansicht Stephans über die Häretikertaufe. Der Anspruch, der Nachfolger des Petrus zu sein, wird keineswegs zurückgewiesen. Die «manifesta stultitia», von der Firmilian spricht, besteht darin, daß jemand, der behauptet, der Nachfolger des Petrus zu sein, auf dem die Grundlagen der Kirche errichtet sind, häretischen Gruppen den Status von Kirchen zubilligt. Nicht der Anspruch auf die Nachfolge des Petrus, sondern das nicht diesem Anspruch entsprechende Handeln empört Firmilian. Wie es scheint, hat er diesen Anspruch nicht in dem Sinn verstanden, daß sich aus ihm bestimmte jurisdiktionelle Folgerungen ergäben. Auf einzigartige Weise Nachfolger des Petrus zu sein (als Nachfolger auf dem Stuhl des Petrus) auferlegt wohl besondere Verantwortlichkeiten, verleiht aber allem Anschein nach nicht besondere Machtbefugnis oder Autorität.

Aus den Schriften Cyprians hingegen erhalten wir den bestimmten Eindruck, daß Stephan die Nachfolge des Petrus im Sinn einer Ausstattung mit Autorität verstand. Wenigstens läßt sich unter dieser Voraussetzung die vermutliche Revision des 4. Kapitels der Schrift «De ecclesiae unitate» am leichtesten interpretieren. Nachdem Cyprian hier seine Theorie, daß der Episkopat auf Petrus beruhe, in einer Weise artikuliert hat, daß sie als Stütze für einen Primatsanspruch verwendet werden könnte, revidiert er den ursprünglichen Text und streicht klarer heraus, daß alle Bischöfe dem Petrus im wesentlichen gleich nahe ständen. Man kann sich schwer vorstellen, was zu dieser Revi-

sion den Anlaß gegeben haben könnte, außer daß Cyprian in der Zeit zwischen den beiden Versionen mit dem Primatsanspruch Roms konfrontiert worden war.

4. Roms Primat

Falls wir unser Augenmerk ausschließlich auf Ereignisse oder Dokumente richten, die für den Primat sprechen (oder vermeintlich für ihn sprechen), übersehen wir gern Entwicklungen, die für die Herausbildung des römischen Primats höchst bedeutungsvoll sind. So z.B. das Faktum, daß im 3. Jahrhundert Rom oft aufgefordert wurde, bei innerdiözesanen Disputen in zahlreichen Kirchen des Westens zu intervenieren. Als zu Beginn des 4. Jahrhunderts in Nordafrika der Donatistenstreit ausbrach, wurde in erster Linie die Kirche Roms (wenn auch nicht sie allein) gebeten, darüber ihr Urteil zu fällen. Rom entwickelte sich allmählich zum unangefochtenen ersten Sitz des Westens und zu dem Sitz, der im Namen des Westens mit dem Osten verhandelte.

Im 4. Jahrhundert und zwar in der zweiten Jahrhunderthälfte erhebt Rom deutlich und nachdrücklich Anspruch auf den Primat. Der 3. Kanon des Ersten Konzils von Konstantinopel – das im wesentlichen eine Angelegenheit des Ostens war – gesteht Rom den ersten Platz in der Kirche zu, beansprucht jedoch für Konstantinopel den zweiten Platz, da dieses das neue Rom sei. Die Ostkirche scheint dabei vom Gedanken ausgegangen zu sein, daß die Organisation der Kirche der Organisation der Gesellschaft gleichgestaltet sein solle. Aus diesem Grunde hatte Rom als erste Kirche zu gelten, und nicht deswegen, weil die Kirche Roms infolge ihrer Gründung durch Petrus besondere Autorität oder einen besonderen Status erhalten hätte.[11]

Rom hingegen berief sich für seine Stellung auf eine ganz andere Grundlage. Wir möchten wohl vermuten, die sich auf Petrus berufende Primatsüberlieferung sei in Rom wenigstens seit der Zeit Stephans andauernd lebendig geblieben. Es waren die Päpste – Damasus, Siricius, Innozenz, Zosimus, Bonifatius und zuletzt Leo –, die seit der Zeit des Ersten Konzils von Konstantinopel mit aller Kraft immer wieder den Gedanken vertraten, daß der Bischof von Rom als Nachfolger des Petrus der Hauptbischof, der Inhaber des Apostolischen Stuhls sei und daß man sich außerhalb der Kirche befinde, wenn man nicht in Gemeinschaft stehe mit ihm. Dieses Thema trat in der Zeit zwischen dem Ersten Konzil von Konstantinopel und dem Konzil von Chalkedon noch mehr in den Mittelpunkt, zum Teil deswegen, weil die Kirche einer Art organisatorischer Einheit bedurfte, da sie erst vor relativ kurzer Zeit den Status der Reichsreligion erhalten hatte. Das Bestreben der Kaiser, die Rolle eines «episcopus episcoporum» zu spielen, und die verhängnisvollen Folgen, die sich im 4. und 5. Jahrhundert daraus ergaben, machten das Problem der Organisation und Autoritätsausübung der Kirche noch dringlicher und damit den Anspruch Roms auf den Petrusprimat attraktiver und bedeutungsvoller. Und da zur gleichen Zeit die Bischöfe des Ostens klarer die These vertraten, die Führungsaufgabe Roms beruhe im Grunde auf der politischen Basis, und da das sich rasch entwickelnde Konstantinopel mit seinen Ansprüchen mit Rom wetteiferte, machte Rom umso stärker geltend, daß sein Primat auf der Gründung der römischen Kirche durch Petrus beruhe und auf nichts anderem.

Dieser Anspruch war selbstverständlich von Rom ausgegangen und scheint anfänglich sich auf die römische Überlieferung beschränkt zu haben. Er wurde im Westen als die Grundlage der bereits sehr realen leitenden Stellung Roms schrittweise akzeptiert. So, wie er von Rom formuliert wurde, drang er im Osten nicht weit durch. Die Kirche Roms galt als zu einem irgendwie universalen Primat berechtigt, da sie in der Hauptstadt der Welt ansässig war, aber dieser Primat, der sich von dem, den Rom beanspruchte, von Grund auf unterschied, hatte nicht die Folgen, die Rom annahm. Erst wenn jemand bereits voraussetzte, daß die römische Interpretation korrekt sei, konnte man das Zeugnis Roms für entscheidend ansehen; erst wenn jemand den Primat Roms im Sinn des Siricius oder des «Decretum Gelasianum» gelten ließ, konnte man von der römischen Überlieferung annehmen, daß sie das Problem, wie es sich in einer gespaltenen Kirche stellt, zu lösen vermöge. In der patristischen Ära war das Problem nie auf eine allgemein zufriedenstellende Weise gelöst worden.

[1] J. F. McCue, The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma: Theological Studies Vol. 25, No. 2, June 1964, S. 165–169.

[2] J. F. McCue ebd. 171–175.

[3] F. Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and The Legend of The Apostle Andrew (Cambridge 1958) 4–6.

[4] Eusebius, Historia ecclesiae 5, 23–24.

[5] J. F. McCue aaO. 178–184.

[6] J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese (Münster 1952), findet Mt 16, 18 so wahllos im primatialen Sinn verwendet, daß sich das Werk nicht zur Antwort auf die hier gestellte Frage gebrauchen läßt.

[7] «De tua nunc sententia quaero unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: ‹Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis›, vel: ‹quaecumque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis›, idcirco praesumis et ad omnem ecclesiam Petri pro-pinquam?» De pudicitia, 21.

[8] J. Ludwig aaO. 33–34.

[9] «Qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt» Cyprianus, Ep. 75, 17.

[10] «Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat» Cyprianus ebd.

[11] F. Dvornik aaO. 39–41.

Übersetzt von Dr. August Berz

JAMES McCUE

geboren am 7. Januar 1931 in Chicago, Katholik. Er studierte an der Loyola Universität von Chicago und an der Universität Wisconsin, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie und Professor für Theologie an der Universität Iowa. Er veröffentlichte u.a.: The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma: Theological Studies 1964.

Wilhelm de Vries

Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates

Die Entwicklung nach der konstantinischen Wende

Nach der konstantinischen Wende wurde das bisher verfolgte Christentum sehr bald *die* offizielle Religion des Reiches. Damit war zu erwarten, daß dem Bischof der alten Reichshauptstadt eine andere Stellung als bislang zukommen würde. Das soll nicht heißen, daß der römische Primat erst nach Konstantin entstanden sei oder daß der bestimmende Grund für die kirchliche Vorrangstellung Roms im politischen Rang dieser Stadt gesucht werden müsse. Aber die Tatsache ist unleugbar, daß der römische Primat nach Konstantin eine ungeahnte Entwicklung nahm.

1. Die römischen Ansprüche

Es soll im folgenden versucht werden, diese Entwicklung zunächst in der Sicht Roms kurz zu skizzieren und dann die Frage zu behandeln, inwieweit die römische Konzeption des Primats in West und Ost sich tatsächlich durchsetzte. Es liegt auf der Hand, daß in dem sehr eng gesteckten Rahmen dieses Aufsatzes nur einige Hinweise geboten werden können.

Das Erste, was in Rom nach der konstantinischen Wende mehr als bisher deutlich wird, ist die Idee, daß im Bischof von Rom *Petrus selbst fortlebt* und daß deshalb diesem Bischof die Autorität des Petrus zukommt. Dieser Gedanke findet sich z.B. bei Damasus (366–384)[1], dann in der bekannten Erklärung über den Primat, die der Presbyter Philipp, Legat Cölestins I., auf dem Konzil von Ephesus (431) abgab[2]. Leo der Große (440–461) entwickelte juristisch präziser die Idee der Rechtsnachfolge, in der der Bischof von Rom als, wenngleich unwürdiger, Erbe des hl. Petrus steht[3].

Aus dem Gedanken der Rechtsnachfolge Petri ergibt sich der *Anspruch auf Autorität über die ganze Kirche*. Dieser Anspruch wird schon von Innozenz I. (401–417) mit der später immer wiederkehrenden paulinischen Formel der «sollicitudo omnium ecclesiarum» (2 Kor 11, 28) ausgedrückt[4], ebenso von Cölestin I.[5] Leo I. beansprucht als Erbe Petri die «plenitudo potestatis» in der Kirche.[6] Das ist ein Schlüsselbegriff, der bekanntlich auch vom 1. Vaticanum aufgenommen wurde.[7] Leo vertritt ferner die merkwürdige These, die Apostel hätten nicht unmittelbar vom Herrn, sondern durch Petrus ihre Vollmachten erhalten.[8] Trotzdem erkennt er das Eigenrecht der Bischöfe an.[9] Nur seinen Vikar in Thessalonike, nicht aber alle Bischöfe, betrachtet er als seinen Funktionär, der an der Fülle der Gewalt des Papstes teilhat.[10] Die Idee, daß alle Bischöfe nur Teilhaber an der päpstlichen Vollgewalt seien, findet sich erst in den Pseudo-Isidorischen Dekretalen (9. Jhrh.)[11] und dann in der Professio fidei Michaelis Palaeologi auf dem 2. Konzil von Lyon (1274)[12].

Wenn dem Bischof von Rom die Fülle der Gewalt in der Kirche zukommt, so folgt daraus, daß Rom das *Haupt aller Kirchen* ist. Diese Idee wird bereits von Bonifaz I. (418–422) ausgesprochen.[13] Leo hat den Gedanken aufgegriffen und näher präzisiert, besonders in seinen fünf Weihnachtspredigten.[14] Die Legaten Leos in Chalkedon (451) vertreten diese These[15] und ziehen daraus den Schluß, daß der Bischof von Rom «Bischof aller Kirchen»[16] oder «Bischof der universalen Kirche» ist.[17] Aber das Konzil selbst bezeichnet den

Bischof von Rom *nicht* als «universalen Bischof» oder «universalen Papst». Gregor der Große wies diesen mißverständlichen Titel energisch zurück, weil er in ihm eine Beeinträchtigung der Rechte der Bischöfe sah.[18]

Der «Bischof der universalen Kirche» kann aus der Gesamtkirche ausschliessen. Die Gemeinschaft mit ihm ist für die Gliedschaft in der Kirche wesentlich. Mit anderen Worten: Rom ist das *entscheidende Zentrum der kirchlichen «communio»*. Diesen Anspruch erhebt bereits Cölestin I. im Streit mit Nestorius.[19]

Cölestin schloß den Nestorius wegen Häresie aus der Gesamtkirche aus, er beanspruchte also *Lehrautorität*. Daß diese Lehrautorität absolut zu verstehen ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß die von Cölestin und seiner römischen Synode gegen Nestorius gefällte Sentenz, als «das Urteil Jesu Christi selber» bezeichnet wird.[20] Es ist zu betonen, daß der Papst *synodal* entscheidet. So war es im 1. Jahrtausend auch in Rom Brauch.[21] Es wäre allerdings zu untersuchen, ob der römischen Synode ein echtes Mitentscheidungsrecht zukam oder nicht. Rom zögert aber, das synodale Prinzip auf universalkirchlicher Ebene anzuerkennen. Cölestin weist seine Legaten zum Konzil von Ephesus (431) an, dort keine Diskussion zuzulassen.[22] Allerdings stellt er es *formell* dem Konzil anheim, ob es seine Zustimmung zu seiner Entscheidung geben will, falls diese den Konzilsvätern für das Wohl der Gesamtkirche nützlich zu sein scheint.[23] Der Brief des Papstes an die Synode ist ein einziger Lobeshymnus auf die Kollegialität.[24] Leo dagegen verlangt vom Konzil von Chalkedon kategorisch die diskussionslose Annahme seines Tomus ad Flavianum, durch den nach seiner Auffassung die anstehende Glaubensfrage bereits endgültig entschieden ist.[25] Ebenso handeln später Papst Agatho und Hadrian I. gegenüber dem 3. Konzil von Konstantinopel (680/681), beziehungsweise dem 2. von Nicäa (787).[26]

Leo beansprucht zwar unbedingte Lehrautorität, aber er betont sehr seine Übereinstimmung mit allen Bischöfen, ja mit allen Gläubigen der ganzen Kirche. Er spricht also als autorisierter Zeuge des Glaubens der Gesamtkirche.[27] Leo beruft sich zur Begründung seiner Lehrautorität auf den Beistand des Hl. Geistes und auf die Nachfolgerschaft Petri.[28] Die Autorität kommt ihm also nicht von unten, auf demokratischem Wege zu – dieser Gedanke liegt ihm völlig fern – sondern sie ist mit seinem Amt als Erbe des Petrus verbunden.

Die «plenitudo potestatis», die bereits Leo für sich in Anspruch nimmt, umfaßt neben der Lehrautorität auch die *Vollmacht, in der Kirche Recht zu schaffen*. Gelasius I. (492–496) ließ als Erster den Kanones-Sammlungen der Synoden seine Dekretalen und die seiner Vorgänger beifügen, denen er also eine ähnliche Recht schaffende Kraft beimaß wie den Beschlüssen der Synoden.[29]

Die päpstlichen Dekretalen sind seitdem ein integrierender Bestandteil des westlichen Kirchenrechts. Sie haben aus sich selbst heraus Gültigkeit und bedürfen – nach römischer Sicht – keiner Rezeption von seiten der Kirche.[30] Freilich betrachten sich die Päpste als an die Kanones der Konzilien gebunden; sie versprechen sogar bei ihrer Weihe, diese Kanones und die Gewohnheiten der Gesamtkirche zu respektieren.[31]

Über die gesetzgeberische Vollmacht hinaus beansprucht Rom alsbald die *Kontrolle über die Synoden*, in denen Kirchenrecht geschaffen wurde. Schon Innozenz I. verlangte, daß die auf örtlichen Synoden verhandelten «causae maiores» zur Beurteilung nach Rom überwiesen werden müßten.[32] Lucentius, Legat Leos des Großen in Chalkedon, klagte den Dioscorus an, er habe es gewagt, eine Synode abzuhalten ohne die Autorität des Hl. Stuhles, was nie erlaubt gewesen und nie geschehen sei.[33] Leo kassiert kraft der Autorität des hl. Petrus den Kanon 28, der durch das Konzil von Chalkedon angenommen war.[34] Der Hl. Stuhl annulliert die Synode, die dem Erzbischof Johannes Nesteutes von Konstantinopel den Titel «Ökumenischer Patriarch» verliehen hatte.[35] Nikolaus I. stellt auf der römischen Synode des Jahres 864 das Prinzip auf, daß kein «concilium generale» ohne die Genehmigung Roms gehalten werden könne.[36] Der Begriff «concilium generale» ist so unbestimmt gefaßt, daß praktisch jedes Konzil irgend einer Region darunter verstanden werden konnte. Die um 850 in Frankreich entstandenen Pseudo-Isidorischen Dekretalen, die bereits Nikolaus I. als echt ansah und benutzte, verlangen die Erlaubnis Roms für alle Synoden überhaupt.[37]

Dies dürften die Hauptlinien der Entwicklung des römischen Primats nach der konstantinischen Wende sein.

Es muß die *Frage* gestellt werden, *was an den Ansprüchen*, welche die Päpste nach der konstantinischen Wende erhoben, *im göttlichen Recht begründet ist und was nicht*. Damit, daß ein Papst einen Anspruch erhebt, ist noch nicht ausgemacht, daß er dazu aufgrund des von Christus gestifteten und ihm überkommenen Petrusamtes ein Recht hat.

Es sind im Laufe der Geschichte ohne jeden Zweifel von Päpsten rechtliche Forderungen erhoben worden, die übertrieben und zeitbedingt waren und die heute niemand mehr aufrecht erhält. Von größter Bedeutung für die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht ist die Rezeption durch die Gesamtkirche. Wir müssen deshalb fragen: Inwieweit wurde die von den Päpsten aufgestellte Theorie im Westen und im Osten angenommen und inwieweit drang sie in der Praxis durch?

2. *Von der Kirche angenommen?*

Zunächst sei die *praktische Durchführung des Primats im Westen* ganz kurz skizziert. Die Entwicklung, die sich auf Jahrhunderte erstreckt, geht hier in Richtung auf eine Ausweitung des ursprünglich sehr begrenzten römischen Metropolitanbereiches auf den ganzen Westen. Es gab auch im Westen genau wie im Osten ursprünglich autonome Kirchen, in denen der römische Einfluß trotz aller theoretischen Ansprüche der Päpste tatsächlich sehr gering war. Bei dieser Entwicklung haben politische Umstände eine sehr bedeutende Rolle gespielt.[39] In Italien rivalisierten mit Rom: Mailand, Aquileja und Ravenna. Der kirchliche Aufschwung dieser Städte war politisch bedingt: Mailand und Aquileja waren im 4. Jahrhundert zeitweilig Residenz der Kaiser. Ravenna wurde es zu Beginn des 5. Jahrhunderts und war dann von Mitte des sechsten an Sitz des byzantinischen Exarchen.

Von jeher kam der Kirche Afrikas eine sehr weitgehende Autonomie zu. Das Konzil von Carthago des Jahres 418 verbot sogar jede Appellation an Rom.[40] Die Kirche des Reiches der Merowinger stand nur in sehr losem Zusammenhang mit Rom. Das gleiche gilt vom Reich der Wisigoten in Spanien, das 589 katholisch wurde. Die Synoden, die zu dieser Zeit in Gallien und Spanien abgehalten wurden, standen unter der Kontrolle der Könige und nicht des Papstes.[41] Weitgehend selbständig waren von Anfang an auch die keltischen Kirchen in Britannien, Schottland und Irland.

Die spätere gewaltige Ausweitung des römischen Einflußgebietes hat *verschiedene Gründe* gehabt, besonders auch politische. Dazu kam die von Rom ausgehende Missionstätigkeit in England und Deutschland. Die spanische Kirche wurde nach dem Zusammenbruch des nationalen Königtums (711 infolge der Araber-Invasion) mehr und mehr romanisiert. Im Frankenreich war es die Politik Pippins und später Karls des Großen, die um der Einheit des Reiches willen den römischen Einfluß zu stärken suchten. Die persönliche Haltung des hl. Bonifatius († 754) hat bei der Ausweitung des römischen Einflusses eine große Rolle gespielt. Er leistete im Jahre 722 in die Hände Gregors II. einen Bischofseid, der dem Eid der suburbikarischen Bischöfe sehr ähnlich war.[42] Der von Gregor dem Großen nach England entsandte hl. Augustinus hat die von ihm begründete Missionskirche eng an Rom angeschlossen. Darüber hinaus wirkte diese Mission aber auch auf die keltischen Kirchen ein im Sinne einer stärkeren Bindung an Rom.

Die Persönlichkeit Nikolaus I., der es verstand, die Macht der Metropoliten zu brechen, hat zur Ausweitung des römischen Metropolitanbezirkes auf den ganzen Westen wesentlich beigetragen. Er und kurz nach ihm Johannes VIII. (872–882) gaben dem Pallium seinen juridischen Sinn als Zeichen der Teilnahme an der Vollgewalt des Papstes. Die überdiözesanen Vollmachten der Metropoliten wurden so als vom Papst verliehene Privilegien gedeutet.[43]

Diese Entwicklung hat sich nicht ohne *grundsätzlichen Widerspruch* von seiten der Metropoliten vollzogen. Hier ist vor allem Hinkmar von Reims (Bischof dieser Stadt von 845–882) zu nennen. Obwohl er sich sehr positiv über den Primat göttlichen Rechts ausspricht, versteht er die Einheit der Kirche doch nicht als eine pontifikale Monarchie[44] und will, daß der Primat mit dem gebührenden Respekt vor den Strukturen der Kirche und der gottgesetzten Ordnung ausgeübt werde. Rechtsentscheidungen der Päpste sind nach ihm nur dann gültig, wenn sie von der ganzen Kirche rezipiert werden.[45] Ganz ähnlich denkt – neben vielen anderen – Gerbert von Aurillac, der spätere Sylvester II. (999–1003), demzufolge der Bischof von Rom das Privileg des Petrus verliert, wenn er dessen «aequitas» nicht beachtet.[46] Die Kirche ist nicht eine Monarchie, in der alles vom Haupt herkommt.[47]

Sehr *viel weniger* als im Westen konnte sich die *römische Konzeption vom Primat im Osten durchsetzen.* Ein Teil des Gebietes, das gemeinhin mit «Osten» bezeichnet wird, stand allerdings bis 732 unter der direkten Oberhoheit Roms, nämlich das westliche Illyricum. Es gelang schon den Päpsten Damasus und Siricius gegen Ende des 4. Jahrhunderts, dort in Thessalonike einen Vikar einzusetzen, der das Illyricum in ihrem Namen verwaltete.[48] Die Pa-

triarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem behaupteten dagegen stets eine sehr weitgehende Autonomie.[49]

Der Osten hat dem von Rom überspitzten monarchischen Prinzip das kollegiale entgegengesetzt. Nach östlicher Tradition können die ganze Kirche betreffende Entscheidungen in Sachen des Glaubens und auch der Disziplin – mindestens normalerweise – nur vom gesamten Bischofskollegium mit dem Papst an der Spitze getroffen werden. Die Geschichte der ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends liefert hierfür den eindeutigen Beweis.[50]

Die mystische Identifizierung des Bischofs von Rom mit dem hl. Petrus, wie sie der Westen verstand, ist dem Osten immer ferngeblieben, wenn er auch nicht selten die Nachfolgerschaft des Bischofs von Rom im Petrusamt anerkannt hat. Die Akklamation des Konzils von Chalkedon: «Petrus hat durch Leo gesprochen» ist nicht im Sinne einer Gleichsetzung Leos mit Petrus zu verstehen.[51]

Der Osten erkannte die Vollmacht Roms, für sich allein Rechtsnormen mit Gültigkeit für die Gesamtkirche aufzustellen, nicht an. Unter den Rechtsquellen, die z.B. das Trullanum (691) aufzählt, figurieren die Dekretalen der Päpste nicht.[52] Der Osten hat es nie gelten lassen, daß alle causae maiores in Rom entschieden werden müssen. Eben so wenig erkennt er die «plenitudo potestatis» und das Prinzip «Suprema Sedes a nemine iudicatur» an.[53] Für den Osten war Rom auch nicht das allein entscheidende Zentrum der kirchlichen «communio».[54]

Die östliche Tradition könnte, wenn sie voll ernst genommen wird, dazu dienen, gewisse Übertreibungen im Primatsverständnis zu mildern und so den Primat für die ganze Christenheit annehmbarer zu machen.

[1] Erklärung der im folgenden benützten Abkürzungen: ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz (Berlin-Leipzig 1927ff).
Congar = Y. Congar, L'Ecclésiologie au haut Moyen-Age (Paris 1968).
Heiler = Fr. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941).
Hinschius = Decretales Pseudo-Isidorianae, ed. P. Hinschius (Leipzig 1863).
Mansi = J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio Band IV ff (Firenze 1740ff).
PL = Migne, Patrologia Latina. PL 13, 370 B.
[2] Mansi IV 1295–1296; ACO I I 3, 60.
[3] Sermo III, 4, PL, 54, 147 A.
[4] Epistola 30, PL 20, 590 A.
[5] PL 50, 485 A.
[6] Epistola 14, PL 54, 671 B.
[7] Denzinger-Schönmetzer 3064.
[8] Sermo IV, PL 54, 149.
[9] Epistola 10, 2, PL 54, 650 A.
[10] Epistola 14, 1, PL 54, 671 B.
[11] Hinschius 712 VII.
[12] Denzinger-Schönmetzer 861.
[13] Epistola 14, PL 20, 777.
[14] PL 54, 141–156; vgl. Sermo 82, PL 54, 422–424.
[15] ACO II I, 1, 65; Mansi VI 580.
[16] ACO II I 2, 93; Mansi VII 9.
[17] ACO II I 2, 141; Mansi VII 135–136.
[18] PL 77, 933 C.
[19] ACO I II, 12; Mansi IV 1036 A.
[20] ACO I II, 22; Mansi IV 1292 D.
[21] Beispiele: Leo der Große: PL 54, 827; Martin I.: Mansi X 1154; Agatho: Mansi XI, 294 D.
[23] ACO I I 3, 58; Mansi IV 1289 C.
[24] ACO I II, 24; Mansi IV 1288 B.
[25] ACO I II, 22–24; Mansi IV 1284–1288.
[26] PL 54, 937–939.
[27] Mansi XI 294 DE; Mansi XII 1086.
[28] PL 54, 891–892; vgl. l. c. 783.
[29] l. c. 930; 821.
[30] Congar 136.
[31] Congar 380.
[32] Liber Diurnus Romanorum Pontificum, ed. Th. E. Ab Sickel (Vindobonae 1889) 91–92, Formel 83.
[33] PL 20, 473.
[34] ACO II I 1, 65; Mansi VI 581.
[35] Epistola 105, 3, PL 54, 1000.
[36] Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente ad Coelestinum III, Vol. I, in: Pontificia Commissio ad redigendum codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, Vol. I (Vatikan 1943) S. 470, n. 249.
[37] Mansi XIV 686 B.
[38] Hinschius 19 VIII.
[39] Vgl. Fr. Heiler, Altchristliche Autonomie.
[40] Mansi III, 822.
[41] Vgl. Congar 133.
[42] Heiler 230.
[43] Congar 205.
[44] Congar 166ff.
[45] Congar 175.
[46] Lettres de Gerbert, ed. J. Havet (Paris 1889) Epistola 192, S. 180; vgl. Congar 184.
[47] Congar 183.
[48] Siricius: PL 13, 1148.
[49] Vgl. G. de Vries, La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente, in: Or. Christ. Per. 27 (1961) 316ff.
[50] Vgl. W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon: Or. Chr. Per. 35 (1969) 63–122;... gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel: Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer (Freiburg 1967) 262–285; ... gemäß dem II. Konzil von Nicäa: Or. Chr. Per. 33 (1967) 47–71;... gemäß dem IV. Konzil von Konst.: Archivum Hist. Pont. 6 (1968) 7–42.
[51] de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon 102ff.
[52] Mansi XI 940/941.
[53] Vgl. P. L'Huillier, Collégialité et Primauté: La Collégialité Episcopale (Paris 1965) 343.
[54] Vgl. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß Chalkedon S. 120; gemäß dem IV. Konzil von Konst. S. 32ff. Zum ganzen Thema vgl. auch: Y. Congar, L'Eglise de saint Augustin a l'époque moderne (Paris 1970).

WILHELM DE VRIES

geboren am 26. Mai 1904 in Saarbrücken, Jesuit, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte am Päpstlichen Orientalischen Institut und an der St. Joseph Universität in Beirut, ist Doktor der Orientalischen Kirchlichen Wissenschaften und Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut sowie an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Er veröffentlichte u.a.: Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung? (Freiburg i. Br. 1965), Kirche und Staat in der Sowjetunion (München ²1963).

Horst Fuhrmann

Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates

Vom Frühmittelalter zur gregorianischen Reform

1. Der Weg zum Kirchenstaat

Der Beitrag des Frühmittelalters zur stärkeren Profilierung eines römischen Primats ist zunächst gering: Papst *Gregor I.* (590–604), der Musterpapst des Mittelalters, formte zwar das in die Zukunft wirkende Bild des dienenden und auf seine Hirtenaufgabe verwiesenen römischen Bischofs, zog die Bezeichnung eines «Knechtes der Knechte Gottes» in seinen Titel und erfaßte die Mission als zentralen Auftrag Roms. Jedoch die Idee des päpstlichen Primats hat er über die Prinzipien Leos I. (440 bis 469) hinaus kaum gefördert, es sei denn, daß mit dem protestantisch-liberalen Historiker Johannes Haller († 1947) angenommen wird, Gregor I. habe mit der Aufnahme der angelsächsischen Mission die eigentlich welthistorische Wende des Papsttums herbeigeführt. Durch die erweckte Petrusdevotion der Germanen sei dem römischen Jurisdiktionsprimat erst der Glaubensrückhalt gegeben worden; denn die Figur des Petrus als des mannhaften Apostelfürsten und Himmelspförtners habe bei den Germanen starken Widerhall gefunden und deren Hinwendung nach Rom bewirkt. «Das Papsttum, eine germanische Erfindung?», so hat ein Rezensent bei Erscheinen des Werkes von Haller gefragt. Gewiß ist Hallers These in dieser massiven Form nicht haltbar, aber die römisch-angelsächsische Mission eines Willibrord, eines Wynfrieth-Bonifatius († 754) führte die Franken näher an Rom heran und das gerade zu einer Zeit, als Rom sich vom byzantinischen Druck und Schutz zu lösen begann.

Nachdem schon das 7. Jahrhundert von dogmatischen Zwistigkeiten zwischen Rom und Byzanz durchzogen war, kam es über der Bilderfrage zum endgültigen Bruch. Um der Gefahr einer byzantinischen Exekution sowie der ständigen Bedrohung durch die Langobarden zu entgehen, suchte das Papsttum Schutz bei den Franken. Als Papst Zacharias (741–752) den Sturz des Merowingerhauses und die Begründung eines karolingischen Königtums befürwortete und damit moralisch legitimierte (751), konnte das Papsttum eine Gegenleistung erwarten. Sie bestand in der Begründung des *Kirchenstaates* nach den verschiedenen fränkischen Eroberungszügen gegen das Langobardenreich und dessen schließlichem Zusammenbruch (774). Vermutlich entstand aus dieser Situation in der päpstlichen Kanzlei die einem Wunschdenken entsprungene, allerdings erst im Hoch- und Spätmittelalter wirksam werdende «Konstantinische Schenkung», nach der Kaiser Konstantin († 337) an Papst Silvester (314–335) eine kaisergleiche Rangstellung und den Westteil des Reiches abgetreten habe. In der Tat hatte der Papst vorübergehend Vorrechte des griechischen Basileus okkupiert, die dann bei der Erneuerung des abendländischen Kaisertums an Karl den Großen (768–814) übertragen wurden. Die für Karl angeblich überraschend vollzogene Kaiserkrönung (800) schuf die Situation eines westlichen, mit dem byzantinischen konkurrierenden und vom Papsttum gestifteten Kaisertums. Im Verständnis Karls des Großen war der römische Bischof freilich kaum mehr als der vornehmste Reichsbischof, der Kirchenstaat lediglich ein bevorrechtetes Gebiet innerhalb seines Herrschaftsgebietes.

2. Autoritärer Zentralismus

Unter den Nachfolgern Karls des Großen begann sich das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum zu verschieben. Merkmale des Wandels sind die verschiedenen Absprachen der karolingischen Herrscher mit den Päpsten und die einzelnen Fassungen der Kaiserprivilegien: Im Zusammenhang mit seiner Krönung stellte der Kaiser dem Papst eine Urkunde aus, die den Besitzstand und den Schutz der römischen Kirche garantierte. Den Höhepunkt des Papsttums in karolingischer Zeit bedeutete der Pontifikat *Nikolaus I.* (858–867). Indem Nikolaus König Lothar II. (855–869) wegen dessen Eheaffäre zur Rechenschaft zog, stellte er den weltlichen Herrscher als sündhaften Christen in den Kirchenbann und damit unter das Richteramt des Papstes. Zugleich forderte er im Sinne der Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I. (492–496) die Freiheit kirchlicher Entscheidung von jedem staatlichen Einfluß. In seinem starken hierarchischen Selbstbewußtsein versuchte er, den zur Eigenständigkeit drängenden fränkischen

Episkopat an sich zu binden und höchstrichterliche Entscheidungen allein sich zuzumessen. Sein autoritärer Zentralismus stieß auf Kritik. Man sprach von dem «sich kaiserlich gebärdenden» Papst, und Nikolaus trug den Gedanken der im Papsttum aufgipfelnden Hierarchie so penetrant vor, daß sich die bulgarische Kirche, die durchaus bereit war, sich dem römisch-westlichen Kirchenverband anzuschließen, Konstantinopel zuwandte. Wichtiger noch für die Zukunft waren seine Verlautbarungen über die jurisdiktionelle Stellung Roms. Die meisten Züge der primatialen Idee Nikolaus I. waren nicht neu, aber selten waren sie so klar formuliert worden. So ist Nikolaus I. nicht ohne Grund der bevorzugte Papst in den Rechtssammlungen der gregorianischen Jurisprudenz geworden, und kein Papst nach Gregor I. ist im Dekret Gratians (ca. 1140) so häufig zitiert wie der erste Nikolaus.

Was bedeutet der Päpstliche Primat in der Sicht Nikolaus I.? Unter Betonung der «juristischen Kompetenz» Roms (Y. Congar) wird die gesamtkirchliche Wirksamkeit einer Entscheidung von der päpstlichen Beteiligung abhängig gesehen: Konzilsbeschlüsse müssen, um gültig zu sein, von Rom ratifiziert werden; Rom kann Prozesse an sich ziehen; Rom ist höchste Appellationsinstanz und «spiritualiter» überall gegenwärtig; der Papst darf neue Gesetze verkünden, so die Notwendigkeit es verlangt.

Unter Nikolaus I. sind wahrscheinlich die *pseudoisidorischen Fälschungen*, «der größte Betrug der Weltgeschichte» (J. Haller) aus dem Frankenreich nach Rom gelangt; in ihnen ist der päpstliche Jurisdiktionsprimat zum Nutzen eines wirksamen Schutzes der Suffragane gegen Synoden und Metropoliten besonders betont. Sie sind in Rom nicht «begierig und sofort» aufgegriffen worden (J. von Döllinger); Nikolaus hatte für seine primatialen Überzeugungen die Fälschung gar nicht nötig. Aber der Entsprechungscharakter seiner Entscheidungen zu manchen Sätzen Pseudoisidors dürfte dem allmählichen Eindringen der Fälschung Vorschub geleistet haben. Ihre starke Rezeption setzte freilich erst im 11. Jahrhundert auf dem Wege über die verschiedenen Rechtssammlungen ein.

3. Päpstliches Privileg bricht gesamtkirchlichen Kanon

«Daß die römische Kirche allein vom Herrn begründet sei»; «dem Papst allein sei es erlaubt, bei Notwendigkeit neue Gesetze zu begründen»; «dieser römischen Kirche stand es immer frei und wird es immer freistehen, gegen neu auftauchende Auswüchse auch für neue Gesetze und Abhilfen zu sorgen, die als unwirksam zurückzuweisen keinem Menschen zusteht». Papst *Gregor VII.* (1073 bis 1085), der Verfasser dieser Sätze – des sogenannten «Dictatus Papae» – lehnte es ab, sich durch Bestimmungen seiner Vorgänger binden zu lassen und fand nichts dabei, sie etwa mit den Worten zu verurteilen, sie seien in vielen Dingen nachlässig gewesen. Wie kein Papst vor ihm betonte Gregor VII. einen Jurisdiktionsprimat: die allgemeine Verbindlichkeit apostolischer Entscheidungen und Gesetze. Auf der anderen Seite beteuerte er in einer Vielzahl von Wendungen, daß er in die Spuren der Väter eintrete, daß er den heiligen Patres nachfolge, nacheifre usw. Petrus Damiani († 1072) berichtet, daß ihn Hildebrand, der spätere Gregor VII., ersucht habe, die «Beschlüsse und die Geschichte» der römischen Bischöfe durchzusehen, um sorgfältig auszuschreiben, was speziell der Autorität des apostolischen Sitzes zukäme. Ob in der Form eines neuen Gesetzes oder eines alten Status: Die Rechtswelt hatte in den Augen Hildebrands-Gregors VII. in der römischen Kirche ihre Mitte, und damals ist der Satz aufgekommen, daß häretisch sei, wer nicht in Gehorsam mit der römischen Kirche übereinstimme.

Gregor VII. war kein Jurist. Seine zahlreichen Briefe (gegen 400) zeugen weder von tiefer Sachkenntnis noch von einer kanonistischen Schulung. Die Handlungsweise Gregors VII. wurde offensichtlich nicht von reflektierten juristischen Prinzipien, sondern von religiösen Überzeugungen getragen: Sein Sendungsbewußtsein ließ ihn sich selbst neben die ehrwürdigen Väter der frühen Kirche stellen: «Wir legen nicht unsere eigenen Beschlüsse vor, obwohl wir es, wenn nötig, freilich könnten, sondern erneuern die Statuten der heiligen Väter». Seine Erlasse sieht Gregor VII. neben den Grundsätzen der Urkirche; er darf sie ergänzen und verliert sein Vorrecht nicht, wenn er darauf verzichtet.

In Gregor als Papst war die Tradition geborgen; er bewahrte sie, wo aber etwas der Kirche Abträgliches eingedrungen war, mag es sich auch um eine alte Gewohnheit handeln, so hielt er sich für berechtigt, es abzustellen, denn – so verkündete er in Aufnahme eines Cyprianwortes –: «Christus hat nicht gesagt, ich bin die Gewohnheit, sondern ich bin die Wahrheit». Und darüber zu befinden, was Wahrheit sei, stand kraft gött-

licher Einsetzung dem römischen Bischof zu, den von Amts wegen und wohl auch persönlich eine Heiligkeit auszeichnete. So erhielt die Bindung an die Tradition zugleich einen ahistorischen Zug: Papst Gregor konnte sich, wo es nötig schien, von der Tradition befreien und neue, der christlichen Wahrheit verpflichtete Normen setzen.

Gregor war konsequent. Er kassierte Privilegien seiner Vorgänger, wenn sie seiner Meinung nach contra statuta patrum verstießen. Der jeweilige Papst, verpflichtet der Tradition und der apostolischen Wahrheit, ist frei in seinen Entscheidungen. «Es ist gewiß ein Vorrecht des apostolischen Sitzes, daß er Richter der Kanones und der Dekrete ist», verkündet der ergebene Gregoranhänger Bernold von Konstanz († 1100). Eine neue Formel breitet sich in den Papsturkunden der gregorianischen Reform aus: «Vorbehaltlich der Autorität des apostolischen Stuhles». Mit ihr war zunächst gemeint, daß der apostolische Stuhl sich nicht endgültig irgendwelcher Rechte entschlagen wollte, die ihm gehörten. Diese von Gregor VII. ab zunächst mit innerem Sachbezug in die Privilegien eingesetzte Klausel «vorbehaltlich der Autorität des apostolischen Stuhles» wurde seit den 40er Jahren des 12. Jahrhunderts – seit Cölestin II. (1143–1144) – unterschiedslos angewendet. Wer überall Vorbehaltsrechte anmelden kann, darf es auch dort, wo alte Statuten entgegenstehen und bisheriges Recht aufgehoben werden muß. Der päpstliche Jurisdiktionsprimat hält sich an den Grundsatz: Päpstliches Privileg bricht gesamtkirchlichen Kanon. Und umgekehrt (vom Standpunkt der Gültigkeit): Wirksames Recht ist alles, was mit dem apostolischen Stuhl übereinstimmt.

4. Die Juristenpäpste

Aus freien Stücken, um, wie Christus, ein Vorbild zu geben, der sich gleichfalls unter das Gesetz gestellt habe, unterwürfen sich die Päpste vorgefundenem Recht, «manchmal aber zeigen sie durch Mandat, Entscheidung, Beschluß oder durch Andershandeln, daß sie die Herren und Begründer der Gesetze sind». So schrieb 1140 der Camaldolensermönch *Gratian* aus Bologna, den man den «Vater der kirchlichen Rechtswissenschaft» genannt hat, in seinem Dekret, in seiner bald zur Alleingültigkeit aufsteigenden Sammlung der älteren Kirchenrechtsquellen. Für Gratian ist der päpstliche Primat vornehmlich Jurisdiktionsprimat. Das von Gratian fixierte neue gesetzgeberische Bewußtsein des Bischofs von Rom – päpstliches Privileg bricht kirchlichen Kanon – ließ eine Dekretalenflut aufkommen, über die selbst Rechtskenner stöhnten. Bischof Stephan von Tournai († 1203) führte um 1200 beim Papst Klage über den «undurchdringlichen Wald päpstlicher Dekretalen», durch welche «die alten heiligen Kanones verworfen, mißbilligt, abgewiesen» würden.

Zur Dekretalengesetzgebung der Päpste seit der Mitte des 12. Jahrhunderts gehörte der studierte, der etablierte Jurist. Auch die Führung der Christenheit konnte als ein hauptsächlich juristisches Geschäft erscheinen, und das vielleicht umso mehr als das von Bernhard von Clairvaux († 1153) entworfene Bild eines stark kontemplativ geprägten Papstes sowohl in der Theorie wie in der Gestalt des Bernhardschülers Eugen III. (1145–1153) nicht überzeugt hatte.

Mit *Alexander III.* (1159–1181), vorher Rechtslehrer in Bologna und Kanzler der römischen Kirche, beginnt die Reihe der Juristenpäpste. Alexander regierte ganz in dem Bewußtsein, höchste Rechtsautorität zu sein. In die zweiundzwanzig Jahre seines Pontifikats fällt ein Fünftel aller bekannten päpstlichen Briefe und Urkunden bis 1200, und das Papsttum des 12. Jahrhunderts hat über tausend Dekretalen erlassen. Durch «diesen undurchdringlichen Wald» fand wahrhaftig nur der studierte Fachmann hindurch.

Auf Alexander III. folgten in den nächsten Jahrzehnten fast ausnahmslos nur juristisch gebildete Päpste: Urban III. (1185–1187), Gregor VIII. (1187), Clemens III. (1187–1191), Cölestin III. (1191–1198), Innozenz III. (1198–1216), um die Reihe bis zu diesem Papst zu führen. Sie hat weitere Höhepunkte in den «Hierokraten» Innozenz IV. (1243–1254) und Bonifaz VIII. (1294–1303).

Was in der gregorianischen Reform mit einem vorwiegend ekklesiologischen Akzent begonnen hat, mündet in einen stark juristisch-hierarchisch umschriebenen Primat. Gregors VII. ganz auf die Heilsverpflichtung der römischen Kirche bauende Frömmigkeit leitete eine Entwicklung ein, an deren Ende Juristenpäpste konstitutionsfreudig die Formen kirchlichen Lebens zu regeln suchten: Alexander III. und seine Nachfolger sind die Konsequenz von Gregor VII.

HORST FUHRMANN

geboren 1926. Er ist Doktor der Philosophie und Professor für mittelalterliche und moderne Geschichte an der Universität Tübingen. Er ist ferner Mitglied des Advisory Board des Internationalen Instituts für mittelalterliches Kirchenrecht sowie Generaldirektor der «Monumenta Germaniae Historica».

Emmanuel Lanne

Papsttum und Kirchenspaltung

Inwieweit ist ein römischer Primat für die Ostkirchen unannehmbar?

Der römische Primat bildet das Haupthindernis für die Wiederherstellung der Einheit mit den orthodoxen Kirchen. Die andern Divergenzen sind zwar nicht unerheblich, insbesondere die schon uralte Frage nach dem Hervorgehen des Heiligen Geistes und die beiden Mariendogmen; sie werden jedoch von den Orthodoxen als «papistische» Neuerungen betrachtet, die auf die Anmaßungen des Römischen Stuhls zurückgehen.

In der Tat sehen viele Orthodoxe – darunter sogar solche, die gegenüber der katholischen Kirche sehr gut eingestellt sind – die beiden Definitionen von 1870 als eine Häresie im eigentlichen Sinn an, d.h. als schwerwiegende Glaubensneuerung, die mit der Offenbarung, insbesondere mit der übereinstimmenden Ansicht der Väter im Widerspruch steht. Die katholische Apologetik hat aufzuzeigen gesucht, daß die Definitionen des Ersten Vatikanums der überlieferten Lehre entsprächen. Man hat insbesondere die Schriften der griechischen Väter durchforscht, um darin Belege dafür zu finden. Es ist objektiv zuzugeben, daß diese Belege nicht sehr beweiskräftig sind und nicht in großer Zahl vorliegen. Auf jeden Fall waren sie für diejenigen, für die sie bestimmt waren, nicht überzeugend.

1. Das Dogma des Ersten Vatikanums ist unannehmbar

Die Glaubenserklärung des Ersten Vatikanums schließt zwei Bestandteile in sich: den Jurisdiktionsprimat und die persönliche Unfehlbarkeit. Während im Westen die Unfehlbarkeit auf den größten Widerstand stieß, scheint für die orthodoxe Kirche der universale unmittelbare Primat am meisten fraglich, während die Unfehlbarkeit nur als Korollar dazu betrachtet wird. Diese Sicht der Dinge ist nicht unbegründet, denn in der Praxis wird die Jurisdiktion vom christlichen Orient als unerträgliche Last empfunden, insbesondere seit den Kreuzzügen, deren schreckliche Folgen daselbst nie dem Gedächtnis entschwunden sind. Übrigens sind die praktischen Konsequenzen der Lehrunfehlbarkeit sehr eingegrenzt, da die katholischen Theologen seit dem Ersten Vatikanischen Konzil darüber diskutieren, wie weit sich diese praktisch erstreckt und unter welchen Bedingungen sie ausgeübt werden kann. Ganz anders steht es mit dem Jurisdiktionsprimat. Obwohl das Erste Vatikanum bei der Festlegung der Reichweite dieses Primats kaum weitergegangen ist als das Konzil von Florenz, so bilden doch die logischen Folgen der drei Kanones, die ihn sanktionieren, und die Anathemata, die gegen die Leugner des Primats geschleudert worden sind, Hindernisse, über welche die beiden Kirchen anscheinend nicht hinwegkommen können.

a) Der Jurisdiktionsprimat

Der erste Kanon über die Jurisdiktion des römischen Papstes bekräftigt den Primat des Petrus: dieser sei ein eigentlicher Jurisdiktionsprimat, den der Apostel unmittelbar und direkt vom Herrn selbst erhalten habe (DS 3055).

Die ostkirchliche Überlieferung hat stets einen gewissen Primat des Petrus unter den Zwölfen anerkannt und es finden sich alte Texte, die sich sehr bestimmt in diesem Sinn aussprechen. Es ist aber gewiß, daß das westliche Denken mehr in ihn hineinlegt als der Orient. Gewisse orthodoxe Theologen machen sich überdies gern die exegetischen Vorbehalte zu eigen, durch welche die protestantische Kritik das Ausmaß der Autorität des Petrus einschränkt. Zudem stellen bekanntlich mehrere Autoren einem Petrusprimat gern einen Johannesprimat entgegen und auf jeden Fall läßt sich nicht bestreiten, daß die griechische Väterüberlieferung die römische Interpretation des Logions Mt 16, 18 kaum begünstigt.

Auf ganz entschiedene Kritik stößt auch der zweite Kanon (DS 3058), wonach es auf eine Anordnung Gottes zurückgeht, daß Petrus die römischen Päpste zu Nachfolgern in seinem Primat habe. Aus diesem Kanon ergibt sich alles übrige.

Für die Orthodoxie hingegen ist Rom nicht der einzige Sitz des Petrus. Auch andere Kirchen können Anspruch auf seine Sukzession erheben, obwohl Rom dabei eine Sonderstellung zukommt. Noch mehr: In der Sicht des hl. Cyprian kann jeder rechtmäßige Bischof behaupten, gewisserma-

ßen der Nachfolger des Petrus zu sein. Wenn eine Kirche eine höhere Autorität und somit auch Jurisdiktion besitzt als andere Kirchen, so verdankt sie dies nicht einer ganz besonderen Sukzession des Apostels Petrus, sondern höchstens Konzilsbeschlüssen und im allgemeinen einer Traditionsgegebenheit, die, wie im Fall Roms, uralt sein kann.

Die Primatsdefinition selbst (DS 3060) und der Kanon, der den Primat sanktioniert (DS 3064), ist für die Orthodoxie völlig unannehmbar und sogar unverständlich. Daß die primatiale Jurisdiktionsgewalt des römischen Papstes wahrhaft bischöflich sein soll, d. h. sich ordentlicherweise und unmittelbar über alle Gläubigen und alle ihre Hirten erstrecken soll, das bildet das Ärgerniserregende an dem, was die Orthodoxen den «Papismus» nennen. Um das Gewicht dieses Ärgernisses zu ermessen, muß man sich bewußt machen, daß aufgrund der Geschichte und der hinsichtlich der Kirche sich stellenden Probleme diese Lehre für eine protestantische Mentalität eigentlich weniger unannehmbar ist als für eine orthodoxe Geisteshaltung. Ein westliches Denken könnte schließlich um des Wohls der Gesamtkirche willen die Notwendigkeit einer höheren Autorität postulieren, die man «wahrhaft bischöflich» nennen könnte, sofern man das zurückweist, was die katholische Kirche unter diesem Ausdruck versteht. Für einen Orthodoxen hingegen ist eine solche Primatsauffassung theologisch unmöglich. Eine unmittelbare und ordentliche primatiale Jurisdiktion ist für ihn sinnlos, denn sie widerspricht seiner Lehre über den Episkopat.

b) Die päpstliche Unfehlbarkeit

Obwohl diese Lehre oft schlecht verstanden wird, so widerstreitet sie dem orthodoxen Empfinden vielleicht doch weniger als die Lehre über den ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktionsprimat. Es gibt noch heute orthodoxe Christen, die nicht gut zwischen Unfehlbarkeit und Unfähigkeit zur Sünde unterscheiden können. Dies mag uns verwunderlich vorkommen. Man wird jedoch zugeben müssen: Wenn man in den Begriff «unfehlbar» so viel hineinlegt wie das Erste Vatikanum, sind die Grenzen zwischen Unfehlbarkeit und Unsündlichkeit nicht so leicht zu ziehen, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Der Fall des häretischen Papstes sowie das Recht eines Konzils oder des Bischofskollegiums, einen häretischen oder schweres Ärgernis gebenden Papst abzusetzen, stellt ein dornenvolles Problem dar. Es wird dem äußerst heiklen Charakter dieser Fragen zuzuschreiben sein, daß Kap. III von «Lumen gentium» es vorgezogen hat, sich darüber auszuschweigen. Wäre dies ebenfalls der Fall gewesen, wenn die Trennungslinien zwischen Unfehlbarkeit und Unsündlichkeit so deutlich verliefe wie man oft bei uns denkt?

Auf alle Fälle erscheinen die Ausdrücke, die das Erste Vatikanum zur Qualifizierung dieser Unfehlbarkeit gewählt hat («ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae»: DS 3074), den Orthodoxen als Korollare des wahrhaft bischöflichen, unmittelbaren und ordentlichen Jurisdiktionsprimats. Sie bringen übrigens nicht ohne Grund beides in Zusammenhang. Das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit als eines eigenen Charismas des Bischofs von Rom, das dieser ausüben kann, ohne sich auf den Consensus der Kirche zu berufen, ist somit ebenfalls ein anscheinend unübersteigbares Hindernis.

2. Der Ausweg aus einem Engpaß

In diesem Licht gesehen erscheint somit die gesamte Primatsauffassung in spezifisch römisch-katholischer Sicht für die orthodoxe Kirche unannehmbar. Vielleicht werden gewisse Theologen finden, daß man hier zu schwarz gemalt habe, und demgegenüber an die Hoffnungen eines W. Solowjow erinnern.

In dem Licht, in dem man es hier betrachtet hat, ist jedoch das Bild richtig gezeichnet; es entspricht tatsächlich dem, was sich in den Schriften der orthodoxen Theologen überall findet.

Ist somit die Lage ausweglos? Menschlich gesehen kann man auf einen Dialog sehr geringe Hoffnungen setzen. Kann man vernünftigerweise erwarten, daß ein in den Augen der Orthodoxen wahrhaft ökumenisches Konzil ihnen das Bild des römischen Primats akzeptabel machen könnte? Daran ist zu zweifeln.

Darf man aber nicht hoffen, daß sich eine Praxis herausbilden und verfestigen könnte, aus der man in der Folge die Lehrkonsequenzen ziehen könnte, die sich daraus ergeben? Diese Praxis ist im Hinblick auf den orthodoxen Osten von höchster Wichtigkeit. In seinen Augen zählen die konkreten Gesten mehr als die prinzipiellen Erklärungen. Im Hinblick darauf möchte ich auf einige Etappen hinweisen – nicht um das Dogma des Ersten Vatikanums akzeptabel zu machen, sondern um zu einer fortschreitenden Wiederherstellung der kanonischen und sakramentalen Gemeinschaft zu gelangen.

a) Erstens ist bei uns die Theologie und das Leben der Ortskirchen zu entwickeln. Auf diesem Gebiet hat das Zweite Vatikanum höchst wichtige Grundlagen gelegt, deren Konsequenzen für das kirchliche Leben man erst wahrzunehmen beginnt. Die Kirche tritt am schönsten in Erscheinung im sakramentalen Leben der Ortskirche.

b) Im Zusammenhang damit ist die vom Ersten Vatikanum (DS 3060) ausdrücklich anerkannte notwendige Beziehung zwischen dem *sedens* und der *sedes*, d.h. zwischen dem Bischof von Rom und seiner Partikularkirche zu betonen. Darum ist eine heutige Tendenz aufzugeben, die den *sedens* von der *sedes* trennen möchte, um ihn ganz einfach über das Bischofskollegium zu stellen, wenn auch in enger Verbindung mit diesem. In dieser Hinsicht scheint das Zweite Vatikanum als ganzes genommen einen nachteiligen Rückschritt gegenüber dem Ersten Vatikanum darzustellen, wird doch der römische Sitz, der die konkrete Grundlage für den päpstlichen Primat bildet, darin kaum mehr in Erwägung gezogen (außer in den Ausführungen des Ökumenismusdekrets [III. Teil; Nr. 14ff] über die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen).

c) Im gleichen Zusammenhang sollte das Band zwischen dem Bischofskollegium und den Ortskirchen, die seinen einzelnen Mitgliedern anvertraut sind, stärker betont werden als dies im dritten Kapitel von «Lumen gentium» geschieht. Eine gewissermaßen desinkarnierte Auffassung des Bischofskollegiums, wonach dieses über der Gemeinschaft der Ortskirchen stände, ja letzten Endes unabhängig von diesen wäre, ist für den Orient gänzlich unverständlich. Nicht lediglich die versammelten oder vereinzelten Bischöfe bilden das Kollegium, sondern die Bischöfe als Hirten der ihnen anvertrauten Kirchen.

d) Sodann müßte man ganz allgemein die praktischen Konsequenzen aus der Anerkennung der Ortskirchen und insbesondere der hervorragendsten unter ihnen als Schwesterkirchen der Kirche Roms ziehen. Zu diesem Zwecke müßte man eine Ekklesiologie und ein kirchliches Leben entwickeln, die mehr auf Gemeinschaft als auf Amtsgewalt und Jurisdiktion beruhen. Durch Gesten, Worte und Veröffentlichungen, die für die künftigen Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen ververheißungsvoll sind, hat sich Papst Paul VI. bereits mutig in diesem Sinn engagiert.

e) Dies würde noch erfordern, daß man die wirkliche Autonomie der orthodoxen Kirchen und die Kontinuität der ostkirchlichen Tradition seit den Aposteln und den Vätern nicht bloß theoretisch, sondern auch im praktischen Verhalten zur Kenntnis nimmt. Es ist somit ihrer kirchlichen Wirklichkeit in ihrem geschichtlichen Werden bis heute Rechnung zu tragen, wie das bereits das Ökumenismusdekret (vor allem in Nr. 14 und 18) wiederholt empfohlen hat. Wie wichtig auch die Gemeinschaft mit Rom sein mag, so haben doch die orthodoxen Kirchen ihren Glauben und ihr kirchliches Leben durch alle Wechselfälle der Geschichte hindurch bewahrt. Das beweist, daß die Anerkennung des römischen Primats, wie ihn das Erste Vatikanum lehrt, nicht die *conditio sine qua non* für dieses Glaubensleben war.

f) Zum Schluß müßte man aus diesen Feststellungen die Folgerungen ziehen und sich ernsthaft fragen, ob die vollständige Wiederherstellung der kanonischen und sakramentalen Gemeinschaft mit der Orthodoxie nicht jetzt schon möglich wäre. Sind, wenigstens auf römisch-katholischer Seite, die Motive zum Bruch der Gemeinschaft schwerwiegend genug, um es nicht zuzulassen, bereits jetzt wiederum die volle Gemeinschaft aufzunehmen und die alten Streitfragen sodann schrittweise zu liquidieren? Von den Orthodoxen würde dies erfordern, zwischen den prinzipiellen Erklärungen Roms, die unannehmbar bleiben, und dem realen kirchlichen Leben in der heutigen Situation zu unterscheiden. Ist eine solche Unterscheidung möglich? Sicherlich nicht, wenn man von Rom verlangt, das, was von den Konzilien definiert worden ist, zurückzunehmen; vielleicht aber dann, wenn man dem kirchlichen Leben den Vorrang gibt über die theoretischen Grundsätze, die man vertritt.

Die sechs in aller Kürze erwähnten Punkte gehören zur gleichen Zielvorstellung und lassen sich nicht voneinander trennen. Es stellt sich somit weniger die Frage nach dem, was an der katholischen Lehre über den Primat und an der Ausübung des Primats unannehmbar ist, als die Aufgabe, miteinander zu entdecken, wie sich die Gemeinschaft tatsächlich wiederfinden und leben läßt.

Übersetzt von Dr. August Berz

EMMANUEL LANNE

geboren am 4. August 1923 in Paris, Benediktiner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte am Päpstlichen Athenäum vom hl. Anselm, am Institut catholique und an der Sorbonne in Paris, ist Diplom-Orientalist, Ehrendoktor der Theologie der Universität Neuenburg, Professor für orientalische Theologie und koptische Sprache am Athenäum vom hl. Anselm sowie Professor für orientalische Liturgie am Päpstlichen Liturgischen Institut. Er veröffentlichte u.a.: Le grand Euchologe du Monastère Blanc (1958).

Wenzel Lohff

Papsttum und Kirchenspaltung

Wäre für Luther der Papst heute noch immer der Antichrist?

Eine direkte Antwort auf die im Thema gestellte Frage ist nicht möglich. Denn Luthers Polemik gegen das Papsttum, die in der Gleichsetzung von Papst und Antichrist kulminierte, entsprang einem konkreten dogmatischen Konflikt über die Frage der Ablässe, der zu einem Konflikt über die Grundlagen der Glaubensverkündigung sich erweiterte. Er stand unter verhängnisvollen *geschichtlichen Voraussetzungen* der theologischen und kirchlichen Lage, die sich auch durch historische Interpretation *nicht wiederherstellen* lassen. Er stand nicht zuletzt unter biographischen Voraussetzungen: Insbesondere die steigende Schärfe der Polemik des alten Luther gegen das Papsttum (vor allem in der Schrift «Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet» 1545) ist nur zu verstehen aus der sich steigernden Zuspitzung des Kampfes zwischen der römischen Kirche und den sich ausbildenden reformatorischen Kirchentümern. Der Komplex politischer und kirchenpolitischer Implikationen, die diese Polemik zum Hintergrund hat, ist in der heutigen kirchlichen Situation vergangen.

1. Der Feind im Tempel Gottes

Dennoch ist die Frage nicht sinnlos. Denn die dogmatische Begründung der Glaubensverkündigung, die für Luther in der Auseinandersetzung mit Rom erwuchs, ist eingegangen in die reformatorischen Lehrbekenntnisse und bestimmt theologische Lehre und kirchliche Praxis im Protestantismus bis heute. Sie hat in Form der dogmatischen Auseinandersetzung auch auf die Theologie der römisch-katholischen Kirche zurückgewirkt. Sie stellt sich als Problem, das der Lösung bedarf, wo es angesichts der Trennung der Konfessionen um die Einheit der Kirche geht. Für die römisch-katholische Kirche stellt sich diese Einheit im päpstlichen Amte dar, durch Luthers Auseinandersetzung ist für die reformatorischen Christen eben diese Darstellung der Einheit fraglich geworden. Nicht die konkrete biographische Gestalt der Polemik Luthers (vor allem des alten Luther), wohl aber deren *Motive, die zum Bruch mit Rom führten* und bis heute in der reformatorischen Christenheit weiterwirken, sind es, die der Klärung und Aufarbeitung bedürfen.

Luthers Auseinandersetzung mit Rom begann mit einer theologischen Debatte über die *Kraft der Ablässe*, in der Luther dem Papst das Recht absprach, Sündenstrafen Gottes aufzuheben und das Recht des Oberhauptes der Kirche auf den Erlaß kirchlicher Ordnungsstrafen beschränkt wissen wollte. Maßgebend war ihm dabei die göttliche Wahrheit der Schrift, der auch das kirchliche Lehramt zu- und untergeordnet bleibe. Und zwar wird die Schrift ausgelegt vom Zentrum der Heilsverkündigung her, das Luther begreift als die bedingungslose Zusage der Rechtfertigung des Sünders, der sich Gottes Angebot im Glauben preisgibt. Auch die Buß- und Ablaßfrage wird von ihm im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre erörtert. Luther versteht sich dabei zunächst nicht als Reformator, sondern als theologischer Lehrer der Kirche. Er ist bereit, sich dem Urteil der Kurie zu unterwerfen, ja er meint, das Lehramt auf seiner Seite zu haben. Er erklärt freilich zugleich, ein etwaiges päpstliches Verdammungsurteil hinzunehmen, aber nicht als bindend für das Gewissen anzusehen.

Die kirchliche Auseinandersetzung hat sich jedoch gegenüber Luthers Thesen alsbald auf die *formale Frage der Vollmacht des Papstes* konzentriert, so schon in dem theologischen Gutachten des Silvester Prierias 1518, in der Unterwerfungsforderung des Kardinals Cajetan und vor allem in der Leipziger Disputation Luthers mit J. Eck. Hier wurde der Versuch gemacht, durch einen historischen Erweis der päpstlichen Lehrvollmacht Luther zu einer formal begründeten Zurücknahme seiner theologischen Einsichten zu bewegen. Das hatte freilich die Folge, daß Luther umgekehrt von der ihm evidenten theologischen Überzeugung her das Recht der ihm begegnenden historischen Argumentation in Zweifel zog und statt dessen das Petrusamt in der Auslegung von Mt 16 und Jo 21 neu interpretierte: Die Schlüsselgewalt der Kirche ist nicht analog zur politischen Macht zu verstehen, sie bedeutet vielmehr die Vollmacht, das Evangelium von der Gnade Jesu Christi zu verkündigen. Petrus ist der Fels der Kirche, weil er glaubt und bekennt: «Du bis Christus». Christus regiert durch sein Wort die Kirche, Christi

Gegenwart besteht nicht in der geschichtlichen Institution als solcher, sondern in dem an das Wort Christi und die von ihm eingesetzten Sakramente gebundenen Gehorsam. Das Papstamt ist damit für Luther keineswegs abgetan, nur hat es nicht unmittelbar göttliche Autorität, seine Autorität beruht vielmehr darin, daß es Zeichen und Zeugnis eben dieses Gehorsames gegen Christus in der Geschichte ist. Luther hält auch in den folgenden Schriften daran fest, daß er nicht die Autorität des Papstes, sondern ihren Mißbrauch bekämpfe. Er hat auch in den Reformationsschriften von 1520 (vor allem in dem «Sendbrief an den Papst Leo X.» zusammen mit dem Traktat «Von der Freiheit eines Christenmenschen» 1520) darauf gehofft, kirchliche Anerkennung zu finden. Freilich hat er schon in seiner Antwort auf die «Epitome» des Silvester Prierias bedingungsweise die Meinung vertreten, wenn man in Rom so lehre, dann regiere in Rom der *Antichrist*. Dabei wird der Antichrist, den Vorstellungen der zeitgenössischen Apokalyptik entsprechend, nicht als äußerer Gegner der Kirche, sondern als der Feind im Tempel Gottes verstanden, eine Möglichkeit, die Luther zuvor in der zweiten Psalmenvorlesung ausführlich erörtert hatte.

Die Bannandrohungsbulle «Exsurge Domine» von 1520 beseitigte für Luther alle Zweifel. Luther appellierte an ein allgemeines Konzil und verfaßte als Antwort die Schrift «Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind 1521». Weil das Papstamt nach seiner Überzeugung die Wahrheit des Evangeliums unterdrückt, mag es als weltliche Macht zwar respektabel sein. Für den Christen aber bedeute Anerkennung des Papstes nunmehr Verleugnung Christi. Denn er habe die Lehre von der Rechtfertigung verdammt, an der doch das Heil hängt. Den hier gewonnenen Standpunkt hat Luther fortan beibehalten. Als durch Papst Paul III. das allgemeine Konzil ausgeschrieben wurde, verfaßte Luther für den Bund der protestantischen Fürsten die Schmalkaldischen Artikel (1537), die in der Folge in die protestantischen Lehrbekenntnisse aufgenommen wurden. Hier heißt es (Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen 1930, 427ff): «Der Papst will nicht glauben lassen (im Sinne der Rechtfertigungslehre), sondern spricht, man solle ihm gehorsam sein, so werde man selig». Damit habe er sich über Christus gesetzt und darum dürfe man ihm nicht gehorchen.

2. Papsttum im Zeichen der Freiheit?

Man kann das Problem, das in der reformatorischen Auseinandersetzung mit dem Papst liegt, und das die konfessionelle Spaltung hervorgerufen hat, generalisierend vielleicht folgendermaßen kennzeichnen: Die römisch-katholische Position bleibt getragen von dem Vertrauen in die apostolische Autorität des kirchlichen Lehramtes, zentral des Papstamtes, in dem der Heilige Geist in geschichtlicher Kontinuität wirksam ist. Rechte Glaubensverkündigung ist nach diesem Verständnis bedingt durch die Zuordnung des Glaubenden zu diesem Amt als Institution bzw. zu den Institutionen, die geschichtlich aus ihm erwachsen sind. Deshalb stand historische Argumentation und die Forderung der Unterordnung am Anfang der Auseinandersetzung mit Luther. Auch Luther und die reformatorischen Theologen waren in ihrer Argumentation getragen von dem *Zutrauen zur Überlieferung:* fundamental der Heiligen Schrift aber auch der kirchlichen Väter, auf die sie sich beriefen. Der konkrete Konflikt, in dem die Reformation entstand, hat jedoch für Luther fraglich gemacht, daß das kirchliche Lehramt unter allen Umständen die rechte Verkündigung des Evangeliums verbürgt. In diesem Sinne bedeutet die Reformation vor allem eine *grundlegende Vertrauenskrise gegenüber der Autorität des Lehramtes.* Um dessentwillen sind in der reformatorischen Lehre die Akzente im Verständnis des apostolischen Amtes anders gesetzt worden. Vor allem wurde betont, daß das Evangelium, das Zeugnis für das Heilsgeschehen in Christus den kirchlichen Institutionen übergeordnet bleibt und daß diese jenem zu dienen haben. Es kann nun kein Zweifel bestehen, daß die Autorität des kirchlichen Lehramtes in der gegenwärtigen Lehrverkündigung der römisch-katholischen Kirche nicht als formale Zwangsautorität verstanden wird. Die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit macht deutlich, daß die Autorität des Amtes Rücksicht auf die Würde der geschaffenen menschlichen Person nehmen muß, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll. Und was das für Luther und die ihm folgenden Theologen entscheidende Verständnis des Evangeliums der *Rechtfertigung* angeht, dessen Freigabe sie von der römischen Kirche forderten, so kann gesagt werden, daß durch neuere Arbeiten römisch-katholischer Theologie *der Grund des Konfliktes nahezu als beseitigt gelten* darf, umso mehr als auch in der reformatorischen Tradition die Interpretation der

Rechtfertigung sich fortentwickelt hat. Faßt man diese Umstände ins Auge, so scheint der Konflikt, aufgrund dessen Luthers Kritik am Papsttum sich erhob, heute erledigt zu sein.

Freilich bleibt zu beachten, daß den Reformatoren in ihrer Auseinandersetzung mit dem Papsttum ein Verständnis der *christlichen Freiheit* erwuchs, das sie zu einer neuen Interpretation der kirchlichen Institutionen und auch des Lehramtes führte. Angesichts der Verwerfung durch Rom blieb die reformatorische Lehrverkündigung gewiesen auf das Vertrauen zur unmittelbaren Wahrheitsmacht des apostolischen Evangeliums. Begründet wurde dieses Vertrauen durch die Erforschung der Heiligen Schrift, in der man das Evangelium der Rechtfertigung eindeutig zu vernehmen gewiß war. Ist aber solch ein Zugang eröffnet, dann sind nach reformatorischem Verständnis kirchliche Traditionen und Institutionen an der Schrift immer neu daraufhin zu prüfen, inwiefern sie dem Evangelium dienen und ob durch sie rechte Verkündigung des Evangeliums möglich wird. Legitim können sie nur sein, wo sie der Botschaft des Evangeliums gemäß sind. Kirchliche Traditionen und Institutionen verstoßen aber gegen den Grund der Kirche und die Einheit der christlichen Gemeinde, wo sie «Zusatzbedingungen» für den Heilsempfang werden (Confessio Augustana XVI). Von da aus hat die Rechtfertigungslehre zu einer Kritik an der institutionellen und rechtlichen Gestalt der Kirche geführt (Confessio Augustana Art. XXIff). Es geht der reformatorischen Lehre also zentral um die freie Vergewisserung des Heils durch den Glaubenden. Weil dieses Heil Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe erschließt, darum ist es denkbar und folgerichtig, daß sich die Einheit auch in der äußeren Gestalt, auch in einem zusammenfassenden Amt darstellt. Aber dieses Amt, das ist der Ertrag der Auseinandersetzungen Luthers mit dem Papsttum im reformatorischen Glaubensverständnis, *muß sich als Ausdruck des Heilsgeschehens dem Glaubenden immer neu erweisen.* Es kann dem Glauben nicht ohne Erweis seiner heilbringenden Kraft mit diskussionslos gültiger Autorität und dem Anspruch auf Unterwerfung entgegentreten. Heilsglaube bedeutet im reformatorischen Verständnis Freiheit zur selbständigen kritischen Frage nach der Wahrheit sowohl im Blick auf die Begründung des Glaubens wie auf dem Felde sittlicher Entscheidungen. Er erscheint gefährdet, wo um der Einheit willen diese selbständige Vergewisserung durch Autoritätsentscheid und institutionelle Sanktionen verhindert wird. Der Heilsglaube ist freilich ebenso gefährdet, wo die subjektive Glaubensvergewisserung des Einzelnen die Gemeinschaft des Glaubens verläßt und das Trachten nach Einheit erlischt. Hier liegt ein Problem, mit dem der Protestantismus in seiner Geschichte bis heute zu ringen hat.

Wir sagten eingangs: Die Frage «wäre für Luther der Papst heute noch der Antichrist» ließe sich nicht direkt beantworten. Sie kehrt sich aufgrund der Erfahrungen der Reformation für den reformatorischen Christen um in die Frage: «Kann das päpstliche Amt heute für den Glaubenden das Zeichen und Zeugnis sein, unter dem er zusammen mit der sichtbaren Einheit der christlichen Kirche der Freiheit seines Glaubens an das Evangelium gemäß leben kann?»

WENZEL LOHFF

geboren am 5. November 1925 in Bad Oeynhausen, 1954 in der evangelisch-lutherischen Kirche ordiniert. Er ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Hamburg. Er veröffentlichte u.a.: Glaube und Freiheit. Die Religionskritik von K. Jaspers (1957), Theologische Anthropologie (1963).

Victor Conzemius

Warum wurde der päpstliche Primat gerade im Jahre 1870 definiert?

1. Eine lange Vorgeschichte

«Wann war denn eine Lehrdefinition de Fide ein Luxus, den sich die Devotion leistet und nicht ein furchtbares, schmerzliches Gebot der Not?»[1] Diese Klage J. H. Newmans an seinen Diözesanbischof William Ullathorne drückt nicht nur die Bestürzung des kritischen Zeitgenossen gegenüber der Erhebung des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom zum Dogma aus, sie umschreibt auch genau das Problem, dem der Kirchenhistoriker sich bei der Beantwortung dieser Frage zu stellen hat. Es gab 1870 keine Irrlehre, die zentrale Inhalte des christlichen Glaubens in Frage stellte, Jansenismus, Gallikanismus und Josephinismus waren als geistige Bewegungen längst abgestorben und an einen Los-von-Rom-Kreuzzug dachte niemand. Probleme der kirchlichen Strukturreform und der Verkündigung gab es wohl in Hülle und Fülle; sie wurden aber auf dem Konzil vom Papst an den Rand geschoben, als er beschloß, die Bestimmung seiner Prärogativen von den Konzilsvätern behandeln zu lassen. Theologiegeschichtlich mutet die Konstitution «Pastor Aeternus» vom 18. Juli 1870 als Blitz aus heiterem Himmel an, den die kirchliche Frömmigkeit in einem Prozeß fortschreitender Wahrheitserkenntnis zur Entladung brachte. Der Kirchenhistoriker allerdings wäre aus seiner Perspektive wenig geneigt, die vatikanischen Beschlüsse als ein Naturereignis zu betrachten. Er sieht sie eher als Ergebnis einer zur Spitze getriebenen geschichtlichen Entwicklung, die durch geschicktes Taktieren Roms dogmatische Weihe erhielt.

Keine dieser beiden Antworten tut jedoch der Sache Genüge und beantwortet ausreichend, warum gerade 1870 Vorrechte des Bischofs von Rom ohne vorherige Klärung ekklesiologischer Grundfragen definiert wurden. Der in Abstraktionen denkende Theologe übersieht, daß auch das innerkirchliche Leben, Frömmigkeit und Dogmenentwicklung, ganz bestimmte soziale und gesellschaftliche Voraussetzungen haben, die zu seiner Reifung wesentlich beitragen. Der Historiker seinerseits, der Rom die Verantwortung für den Triumph des «Ultramontanismus» zuschieben möchte, erliegt gerne dem Mythos eines Romanismus mit umgekehrtem Vorzeichen: er überschätzt die Macht Roms und läßt außer Betracht, daß auch ein geschicktes Taktieren von Papst und Kurie nur dann zum Zuge kommt, wenn diese ihren Funktionswert innerhalb des kirchlichen Systems erfüllen. Papst und Kurie stehen auch unter dem Gesetz vorgegebener, von ihnen unabhängiger gesellschaftlicher, politischer und sozialer Zwänge: nur wer dies berücksichtigt, entgeht der Gefahr, monokausale Erklärungen zu postulieren.

Die Definition des Jurisdiktionsprimats des Bischofs von Rom auf dem 1. Vatikanum ist die Aufgipfelung einer mehr als tausendjährigen Entwicklung im römischen Katholizismus, die durch die Reformation nicht korrigiert, sondern beschleunigt wurde. Das schwache, korrupte Papsttum der Reformationszeit war die einzige Instanz, die der tridentinischen Sammlung katholischer Kräfte eine ordnende Mitte geben konnte. Nicht nur das Konzil, auch die Durchführung seiner Reformbeschlüsse war zum guten Teil in der Hand des Papstes. Dem Zuwachs an Macht und Kompetenz, der Rom in der Ausübung seiner Funktion als einheitsstiftendes Zentrum zufiel, entsprach der Rückhalt, den Bischöfe und Theologen auch in katholischen Staaten als Gegengewicht gegen das landesherrliche Kirchenregiment in Rom suchten. Es gelang Rom, zwar nicht ohne Mühe, aber doch ohne den Preis eines Schismas diejenigen Bewegungen zu absorbieren, die ein Korrektiv zur Zentralisationstendenz darstellten: den Gallikanismus, der mit staatlicher Unterstützung eine weitgehende nationale Autonomie zu bewahren suchte, den Episkopalismus und Febronianismus, die aus theologisch-juristischer Besinnung auf das Bischofsamt den kurialen Einfluß einzudämmen trachteten, und den Josephinismus, der z. T. aus christlichem Verantwortungsbewußtsein kirchliche Reformen von Staats wegen in Angriff nahm.[2] Die Praxis bestätigte somit eine papalistische Theorie; diese konnte sich als Folge des Ausbleibens eines wirksamen Korrektivs ungehemmt weiterentfalten. Der gesellschaftliche Aspekt der Kirche, ihre äußeren Organisationsformen und hierarchischen Elemente wurden stärker als ihr inneres Wesen betont. Yves Congar hat darauf hingewiesen, daß die katholische Kirche seit dem 16. Jh., unter dem Einfluß des Jesuitenordens,

einer echten Autoritäts-Mystik huldigt. Diese «Mystik» läuft auf eine völlige Identifizierung des Willens Gottes mit der institutionellen Form der Autorität hinaus, in der die Stimme Gottes sich mit Vorliebe artikuliert.[3]

2. Der Nutzen einer Anlehnung an Rom

Die Wende der Französischen Revolution und die Säkularisation von 1803 schufen neue, vielfach widersprüchliche Momente für eine verstärkte Anlehnung an Rom. Die von weltlichen Aufgaben entlasteten nationalen Kirchen in Frankreich, Belgien und in den Ländern deutscher Sprache suchten Anschluß an Rom, um sich gegen die Einmischung der staatlichen Bürokratie in kirchliche Belange zu wehren. Die Episkopate Italiens und Spaniens fanden im römischen Pontifex einen natürlichen Verbündeten gegen revolutionäre, vielfach aggressiv die Kirche bekämpfende Bewegungen. Daß die jungen Missionskirchen in Kanada, Nordamerika und Asien sowie die aufstrebenden katholischen Minderheiten in England und Holland sich eng an Rom anschlossen, war eine geschichtliche Notwendigkeit. Für die unterdrückten katholischen Völker, die ihren nationalen Ausdruck noch nicht gefunden hatten, stellte Rom eine symbolische Hoffnung für bessere Zeiten dar, wenngleich Iren und Polen in ihren konkreten Erwartungen hinsichtlich einer päpstlichen Unterstützung ihres legitimen Verlangens grausam enttäuscht wurden. Die römische Konkordatspolitik schuf ihrerseits die Voraussetzungen für eine größere Freiheit von unmittelbarer staatlicher Bevormundung; die liberalen Katholiken in Frankreich und Italien blickten ehrfurchtsvoll über die Alpen nach Rom, das ihnen einen Rückhalt gab, um freiheitliche Postulate in Staat und Kirche durchzusetzen. Hier liegt einer der Gründe, warum die liberalen Katholiken, die im Gegensatz zum Papsttum des 19. Jh. ein positives Verhältnis zu den modernen Freiheiten gefunden hatten, durchwegs an der Notwendigkeit des Kirchenstaates festhielten. Freilich gab es für sie noch ein anderes Motiv: sie befürchteten, ein von staatlich-weltlichen Aufgaben entbundenes römisches Zentrum könnte nun seinen geistlichen Führungsanspruch über die Kirche ins Unermeßliche steigern.

3. Unfehlbarkeit als Voraussetzung jeglicher Ordnung

Daneben gab es im Zeitalter der Restauration eine ideologische Strömung, welche die Bedeutung des Papsttums als moralischer Autorität in Kirche und Gesellschaft progagierte. Es waren vor allem Laien, die sich als Herolde eines starken Papsttums hervortaten: Joseph de Maistre, Lamennais, Donoso Cortes, Louis Veuillot und W. G. Ward (alle Konvertiten im weiteren Sinne des Wortes). Der savoyische Graf de Maistre, der in bewußter Frontstellung gegen die Französische Revolution schrieb, und zwar im autoritär-feudalistischen Rußland, wo er Gesandter am Zarenhof war, hat die Frage nach dem Primat und der Unfehlbarkeit laizisiert und ihr eine breite Gefolgschaft unter den Laien gesichert. Das Papsttum war ihm eigentliches Zentrum europäischer Gesellschaftsordnung. Von diesem «terrible simplificateur» stammte der lapidare Satz: «Keine öffentliche Moral und kein nationaler Charakter ohne Religion, keine europäische Religion ohne das Christentum, kein Christentum ohne Katholizismus, kein Katholizismus ohne den Papst, kein Papst ohne den Supremat, der ihm zukommt». Volle uneingeschränkte Souveränität, ja die Unfehlbarkeit werden als unumgängliche Voraussetzungen staatlicher wie kirchlicher Ordnung gefordert: «Es kann keine menschliche Gesellschaft ohne Regierung geben, keine Regierung ohne Souveränität und keine Souveränität ohne Unfehlbarkeit».[4]

Lamennais, der jüngere Landsmann de Maistres hat in seiner ersten Schaffensperiode die Thesen de Maistres übernommen, ihre Härten abgeschliffen, sie in einen theologischen Kontext hineingestellt und die praktischen Konsequenzen für das kirchliche Leben daraus gezogen. Er hat Entscheidendes zur Ausbildung eines neuen katholischen Selbstgefühls beigetragen, welches das Papsttum in den Mittelpunkt seiner Zukunfterwartungen stellte. Louis Veuillot, der Redakteur des «Univers», hat dieses Erbe Lamennais zur publizistischen Entfaltung gebracht; er hat die emotionale Bindung der französischen Katholiken an Rom, vielfach unter absichtlicher Schwächung der bischöflichen Autorität neu gestärkt. Einer mechanistischen Autoritätsauffassung huldigte der englische Laiendogmatiker W. G. Ward; von ihm ist der Anspruch überliefert, er wünsche sich zu jedem Frühstück eine Enzyklika oder eine autoritative Erklärung des Papstes. In der Linie des französischen Traditionalismus steht der spanische Kulturphilosoph Donoso Cortes: echte Autorität kann für ihn immer nur von außen kommen und muß von außen gesichert werden.

4. Papstkult und bedrohter Kirchenstaat

Dieser von Rom zwar gerne gelittene, aber keineswegs inszenierte propäpstliche Werbefeldzug führte in der zweiten Hälfte des 19. Jh. zu einer neoultramontanen Blockbildung; ihr Zusammenhalt war ein ideologisch erstarrter Papstkult, dessen Variationsbreite von überschwenglichen Treuegelöbnissen an den Papst bis hin zu blasphemischen Sumpfblüten der Ineinssetzung von Papst und Christus reichte. Wenige Wochen vor seinem Tod ereiferte sich der romtreue Montalembert über die Schrittmacher des Absolutismus in der Kirche, die sich im Vatikan ihr Idol errichtet hätten.[5] Es war von weitreichender Bedeutung, daß diese Papstmystik nicht auf kleine, esoterische Zirkel beschränkt blieb, sondern in das Kirchenvolk eindrang und dieses für das Papsttum mobilisierte. Eine Stärkung der päpstlichen Autorität entsprach den Wünschen und Vorstellungen der katholischen «Basis», wie man heute sagen würde.

Den Katalysator für dieses vorher nie gekannte Anwachsen propäpstlicher Sympathien im Kirchenvolk bildete die Kirchenstaatsfrage. Trotz der Unterstützung der weltlichen Herrschaft des Papstes durch französische Truppen waren die Tage dieses geistlichen Staatsgebildes gezählt. Es war nur noch eine Frage der Zeit, wie lange der von den Großmächten preisgegebene Papst als Herrscher über den immer mehr zusammengeschrumpften Kirchenstaat geduldet werde. In dieser Situation gelang es dem Papst, das Kirchenvolk für sich zu solidarisieren. Was Lamennais als die vordringlichste Aufgabe der Kirche der Zukunft angepriesen hatte, die Allianz des Papsttums mit dem Volk, vollzieht sich nun aber in einer umgekehrten Richtung, als jener es sich vorgestellt hatte. Der Papst wird sich nicht an die Spitze des Emanzipationsprozesses des Volkes stellen, hingegen wird er die ethischen Kräfte der katholischen Massen benützen, um mit ihrer Hilfe seine Stellung wieder auszubauen. Ganz gewiß haben der persönliche Charme Pius IX., sein schlagfertiger Mutterwitz und seine ungespielte Volkstümlichkeit großen Anteil an dieser Entwicklung. Doch wäre der Papst kaum bei den Massen angekommen, hätten diese sich nicht spontan mit seiner Sache identifiziert: Fairness und Rechtsgefühl des schlichten Volkes fanden im leidenden, von den Politikern preisgegebenen Papst ein angemessenes Objekt, für das der Einsatz sich lohnte. Der Peterspfennig wurde neu aufgelegt; unter denen, die mit Leib und Seele das Leben des Papstes und den Weiterbestand des Kirchenstaates sichern wollten, taten sich besonders die Holländer hervor. Nicht bloß die Anhänglichkeit an den Hl. Vater, sondern die Sorge um den Weiterbestand der Kirche legte geradezu eine Stärkung seiner Autorität um der Kirche willen nahe.

5. Zunehmende Gettoisierung

Es wäre ein Fehlschluß, daraus zu folgern, daß bei der Einberufung des Konzils die Rettung des Kirchenstaates uneingestandener Hintergedanke gewesen sei. Gewiß haben solche Überlegungen mitgespielt; politisch denkende Kardinäle wie Staatssekretär Antonelli jedoch waren dem Konzilsplan nicht zugetan, da sie von Beschlußfassungen des extremen päpstlichen Flügels neue Schwierigkeiten für den Kirchenstaat befürchteten. Wichtig aber ist die Mentalität, die sich hier kundtut: das vorvatikanische Klima ist durch eine Defensivhaltung auf der ganzen Linie gekennzeichnet: Abwehr der revolutionären Bewegungen, des politischen Liberalismus, der zeitgenössischen philosophischen Strömungen, der Bibelkritik, des Protestantismus, kurz, Sperrung gegenüber einer feindlichen Welt. Es ist im Grunde auch nicht die Einstellung gegenüber dem Papsttum, sondern die Einstellung gegenüber der Welt, welche die Bischöfe auf dem Konzil in zwei Richtungen spalten wird.[6]

Wieweit eine echte geschichtliche Chance bestand, diese Haltung zu korrigieren und die daraus folgende zunehmende Gettoisierung zu verhindern, ist eine noch offene Frage der Forschung. Pius IX. und seine Ratgeber aus dem Jesuitenorden haben keine andere Lösung gesehen, als den schwindenden kirchlichen Einfluß in Staat und Gesellschaft durch einen Rückzug auf das innerkirchliche Terrain zu kompensieren und die Macht der römischen Exekutive zu stärken. Nach dem Mißlingen seiner liberalen Politik und der Rückkehr aus dem Exil in Gaeta schwenkte Pius IX. ganz auf diese religiöse Richtung ein. So ist die Erhebung der *Unbefleckten Empfängnis Mariens 1854* einmal Ausdruck seiner persönlichen und der neu aufgeblühten Marienverehrung seiner Zeit; sie ist darüber hinaus ebensosehr Manifestation seines hohen Amtes und Protest gegen den Zeitgeist. Hinter diesem Frömmigkeitsdogma stand somit ein ganz spezielles Kirchenverständnis: nicht bloß sein Inhalt, sondern auch die Form seiner Promulgierung waren in römischen Augen wichtig. Zwar konsultierte der Papst vorher den Weltepiskopat, doch vollzog er den Akt der Ver-

kündigung in einer ex cathedra Entscheidung, die eine Vorwegnahme der ihm auf dem 1. Vatikanum zuerkannten Prärogativen darstellt.[7] Die Civiltà Cattólica akzentuierte deutlich das Dogma als ein Ergebnis der Lehrgewalt des Papstes, und der Jesuit Schrader, 1852–57 Professor der Dogmatik am Collegium Romanum, konnte 1864 schreiben: Pius IX. hat die Unfehlbarkeit des Papstes durch den Akt vom 8. Dez. 1854 zwar nicht theologisch definiert, aber praktisch in Anspruch genommen.[8] Daß der Syllabus von 1864 mit seiner undifferenzierten Verurteilung moderner Freiheiten ein Test für die Betonung der päpstlichen Lehrgewalt war, braucht nicht eigens betont zu werden. Seit der Jahrhundertmitte mehren sich die Initiativen, auf Provinzialsynoden Bekenntnisse zum Primat und zur Unfehlbarkeit abzulegen. Die Bischöfe, die 1867 zur Zentenarfeier des Todes der Apostelfürsten Peter und Paul in Rom zusammenkamen, wurden angehalten, die päpstlichen Prärogativen mit der allerdings allgemein gehaltenen Formel des Konzils von Florenz zu attestieren.

Und doch ginge man an der geschichtlichen Wirklichkeit vorbei, wollte man das Konzil als einen geschickt von Rom manipulierten Konvent höriger Bischöfe ansehen. Die meisten Bischöfe brauchten gar nicht erst auf römischen Kurs gebracht zu werden. Sie dachten von sich aus bereits in Kategorien, die auf eine Stärkung der Autorität hinausliefen. Denn nicht nur die Papstdogmen, auch die Konstitution über den christlichen Glauben ist durch die Betonung der Autorität geprägt.[10] Man müßte eigentlich die Mentalität der Bischöfe viel genauer studieren als das bisher geschehen ist, um zu wissen, was sie sich von ihrer Stellungnahme für das Leben der Kirche erwarteten.[11] In der geistigen Krise der Zeit, gegenüber den philosophischen Systemen, die das Christentum angriffen und sich als Religionsersatz anboten, nicht zuletzt auch wegen der wenig hoffnungsvollen Perspektiven, die sich dem kirchlichen Zentrum in Rom eröffneten, empfahl sich eine Stärkung eben dieses Zentrums als eine unumgängliche Notwendigkeit. Während der Primatsdebatte kursierte in Rom das Diktum: die Theologen (unter den Bischöfen) sind dagegen, die Männer der Praxis und die Missionare sind dafür. Das mag eine Vereinfachung sein; doch zeigt diese Beobachtung, daß die Vorentscheide auf dem Gebiete der Frömmigkeit und der kirchlichen Praxis gefallen waren.

Für Pius IX., der keineswegs ein kühl berechnender Mehrer seiner eigenen Macht und Herrlichkeit war, sondern ein leicht erregbarer Mann, der durch Widerspruch von außen gereizt wurde und dann voranpreschte, war das Motiv der Frömmigkeit ausschlaggebend für den Eifer, mit dem er die Pläne zur Dogmatisierung von Primat und Unfehlbarkeit beförderte. Die hohe Auffassung, die er von seinem Amt besaß, und der Aufschwung, den er für das kirchliche Leben erhoffte, ließen ihn über die Bedenken der kurialen (!) Konzilspräsidenten hinwegsehen, das Kapitel über den Römischen Pontifex aus dem Schema «De Ecclesia» herauszunehmen und es prioritär in der zweiten Konzilshälfte verhandeln zu lassen.[12]

Unter diesen Voraussetzungen konnten die päpstlichen Prärogativen auf dem I. Vatikanum definiert werden. Der Begriff der «Frömmigkeit», den J. H. Newman dazu verwandte, um den geistigen Antrieb der «Luxusdefinition» zu kennzeichnen, ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, doch weiter auszudifferenzieren. Furcht und Angst, Opportunismus und Pragmatismus, gesellschaftliche Modellvorstellungen des kirchlichen Mittelalters sind hier konstitutiv mit hineingeflossen. Daß die Klärung der *theologischen* Voraussetzung einer solchen Definition zu kurz gekommen ist, ist eine Feststellung, aus welcher der Theologe Konsequenzen ziehen müßte.[13] Darüber hinaus müßte man in Theologenkreisen stärker sehen, daß Konzilien, auch das 2. Vatikanum, von den gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Zeit abhängig sind. Diese Einsicht würde den Theologen, der seinen Blick unverwandt auf das Evangelium richtet, kritisch aufklären gegenüber seinen eigenen Traditionen, aber auch gegenüber dem Zeitgeist; eine nicht unsympathische Nebenfrucht dieser Haltung wäre eine größere Bescheidenheit angesichts seiner starken Abhängigkeit von der ihn umgebenden Welt.

[1] C. Butler, Das Vatikanische Konzil (München 1933) 169.

[2] V. Conzemius, Katholizismus ohne Rom (Zürich-Einsiedeln-Köln 1969) 15–29.

[3] Y. Congar, Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche: Probleme der Autorität, hgg. v. J. M. Todd (Düsseldorf 1967) 173.

[4] Grundlegend Y. Congar, L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité: Rev. des sciences rel. 34 (1960) 77–114. Weitere Belege bei V. Conzemius, Konzil im Bannkreis der Autorität (Salzburger Forschungsgespräche 10) (Salzburg-München 1970).

[5] Aubert, Le pontificat de Pie IX (1846–1878) (Paris 1952) 345.

[6] V. Conzemius, Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Theologie u. Phil. 45 (1970) 409–434.

[7] Die Belege bei: S. Gruber, Mariologie u. kath. Selbstbewußtsein (Beiträge zur Neueren Gesch. d. kath. Theol. 12) (Essen 1970); R. Aubert, L'Episcopat belge et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception en 1954: Ephem. Theol. Lov. 31 (1955) 63–99;

G. Müller, Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe: Kerygma u. Dogma 14 (1968) 46–68; ders., Theolog. Erkenntnis u. päpstl. Infallibilität (Festschrift W. v. Loewenich) (Witten 1968) 182–192.

[8] C. Schrader, Pius IX als Papst u. als König (1865) Heft 3, 12.

[9] J. D. Acton, The Vatican Council (History of Freedom and other Essays) (London 1907) 492ff.

[10] H. J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (Freiburg-Basel-Wien 1969).

[11] Vgl. meinen in Anm. 6 zit. Aufsatz, dazu: R. Aubert, Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogm. de l'Infaillibilité du pape à Vatican I: L'Infaillibilite. Son aspect philos. et théol. hgg. v. E. Castelli (Paris 1970) 91–103.

[12] M. Maccarone, Il Concilio Vaticano I e il Giornale di Mons. Arrigoni: Italia Sacra 7 (Padua 1966) 334ff.

[13] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich-Einsiedeln-Köln 1970).

VICTOR CONZEMIUS

geboren in Echternach (Luxemburg), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Fribourg sowie am Institut catholique und an der Sorbonne in Paris, seit 1970 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern (Schweiz). Er veröffentlichte u.a.: Katholizismus ohne Rom (Zürich 1969).

Alexandre Ganoczy

Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden?

Das Zweite Vatikanum war «gelebte Kollegialität». Der Hauptgegenstand und die Art seiner Reflexion trafen sich auf der gleichen Linie des Suchens. In den verschiedenen postkonziliaren Situationen ist die Lage anders. Die Lehre von der Kollegialität stößt ständig auf Schwierigkeiten in der praktischen Anwendung und Entwicklung. Wir müssen uns also erneut mit der Frage auseinandersetzen, wie sie sich im zweifachen Bereich der Theorie und der Praxis geltend machen läßt. Der Fortschritt der ökumenischen Konvergenz der Kirchen hängt von den Ergebnissen dieses neuen Suchens und Bemühens ab. Wir hoffen, dazu beitragen zu können, indem wir einige Prinzipien ausführlicher darlegen und einige praktische Maßnahmen vorschlagen.

1. Grundsätze der Theorie

a) Das «kommunionale» (communionnel) Prinzip

Eine der beherrschenden Tendenzen in der heutigen Ekklesiologie besteht darin, daß man den besonderen Einzelstrukturen ihren Platz innerhalb der *umfassenderen Strukturen* anweist. Die Vertreter dieser Tendenz haben sich, inspiriert von dem hermeneutischen Prinzip, demzufolge, was Teil, ja selbst hervorragender Teil, ist, sich nur durch Vermittlung der Gesamtwirklichkeit richtig begreifen und interpretieren läßt, daran gewöhnt, das besondere Priestertum vom allgemeinen Priestertum, die besonderen Ämter vom «allgemeinen Dienstcharakter», das Konzil von der «grundlegend konziliaren Struktur» und die bischöfliche Kollegialität von der *umfassenden «communio»* des Gottesvolkes her zu behandeln und zu betrachten. In diesem Sinne ist auch wohl zu verstehen, wenn Paul VI. auf der Bischofssynode von 1969 von einem «Fortschritt der ekklesialen Gemeinschaft (communio) in Richtung auf jenen Gipfel, den die bischöfliche Kollegialität darstellt», gesprochen hat.

Der Begriff der «communio» (= Gemeinschaft, gemeinsame Teilhabe) wird in vielerlei Bedeutungsnuancen gebraucht, die von einem mystischen bis zu einem juridischen Verständnis reichen. Im allgemeinen aber ist darin der theologische Gehalt der beiden hauptsächlichen biblischen Bilder für die kirchliche Gemeinschaft zusammengefaßt: des Bildes vom Christusleib und des Bildes vom Gottesvolk. So läßt «communio» an eine Gemeinschaft von Personen denken, von denen ihrem Wesen nach keine der anderen gegenüber einen Vorrang besitzt, die sich vielmehr in *gemeinsamer Unterwerfung* unter den Glauben an Christus, an Gott, zur Gemeinschaft zusammenschließen, dem allein dieser «Leib», dieses «Volk» gehört und angehört. Alle darin Vereinten sind in gleicher Weise «servi Dei» oder «servi Christi».

Es sei bemerkt, daß diese Idee gegenwärtig die Tendenz zeigt, alles umzuwandeln, bis hin zum klassischen Begriff der «Hierarchie». Spricht man zum Beispiel heute von «hierarchisch strukturierter Gemeinschaft (communio)», so liegt der Ton nicht mehr auf der vertikalen Klassifizierung der Ämter und damit der Gläubigen, sondern auf ihrer

organischen, freien *Koordinierung*. Das «cum» (= mit, enthalten in com-munio und co-ordino) gewinnt das Übergewicht über das «sub» (= unter). Das Bild des getrennt dastehenden, überragenden Gipfels weicht dem der integrierten Mitte. Die Kategorie des Lebens gewinnt nach und nach die Oberhand über die des Rechtes, die im übrigen ihre Notwendigkeit behält.

Doch ist in diesen Punkten aufs Ganze gesehen der sprachliche Ausdruck hinter der ins Auge gefaßten Realität zurückgeblieben. Die «kommunionalen» Formeln haben noch viel von ihrer typisch antiken Bedeutung an sich. Das paulinische Bild des Leibes, das auf die Ortsgemeinde angewandt ist, stellt eine christliche (und in diesem Sinne originelle) Variante einer griechisch-römischen Darstellung der bürgerlichen Gemeinde dar. Das Motiv des Leibes, der von einem «transzendenten» Haupt beherrscht und bestimmt wird, wie es der Epheser- und Kolosserbrief auf die Gesamtkirche anwenden, ist teilweise einer gnostischen Vorstellung des Kosmos entlehnt. In beiden Fällen kommt noch der Einfluß der spätjüdischen Spekulationen über Adam, den ursprünglichen und universalen Menschen, der in sich die Bestimmung seiner ganzen Nachkommenschaft trägt, dazu.

Betrachten wir nun das vielschichtige Bild, das die soziologischen und politischen Wissenschaften von unseren heutigen Gesellschaften entwerfen, so stellen wir, ob wir wollen oder nicht, eine starke Akzentverschiebung zwischen der antiken Darstellung und der heutigen Wirklichkeit der Kirche fest. Während die erstgenannten eine *unausweichliche*, organisch prädeterminierte Solidarität und eine auf Kommunikation aufbauende Ethik in *harmonischem* Miteinander erkennen läßt, ist die zweite bedingt durch das Ideal der sich *frei* konstituierenden Gemeinschaft, deren innere Beziehungen wissenschaftlich modifizierbar sind und die von einem Ethos des notwendigen *Kampfes* für den Fortschritt beseelt ist.

Zu dem Bild vom Gottesvolk könnte man eine ganz analoge Feststellung treffen. Das Bild des «λαὸς τοῦ θεοῦ» besitzt einen typisch antiken Zug. Es ist die *theokratische* Gemeinschaft, die Herde, die fügsam ihrem königlichen Hirten folgt, ihrem Gott, der ihr durch seine Vorsehung und durch von ihm ausgewählte Diener alles gibt. Die heutige Wirklichkeit der Kirche ist dagegen durch eine Umwelt geprägt, die entweder *demokratisch* ist oder sich auf dem Weg zur Demokratisierung befindet.

In welcher Richtung bewegen sich hier die postkonziliaren Bemühungen? Sie bleiben bei der biblischen Begriffswelt, interpretieren sie jedoch modern und übersetzen sie in eine moderne Sprache. War dieser Vorgang nicht zu erkennen, wenn auf der letzten Bischofssynode Paul VI. im Zusammenhang mit dem «Mystischen Leib» von «solidarischer Mitverantwortung» des Bischofskollegiums sprechen konnte? Diese auch auf die Zusammenarbeit zwischen Priester und Laie angewandte Formel entstammt eindeutig dem Vokabular der modernen Demokratien. Sie läßt sich nicht direkt aus der Idee des «λαὸς τοῦ θεοῦ» ableiten und zweifellos auch nicht aus dem Begriff des «σῶμα τοῦ Χριστοῦ». Wollte man für sie einen antiken Ursprung finden, so wäre er vielmehr in der politischen Idee des «δῆμος» und der politisch-religiösen Idee der «ἐκκλησία» zu suchen. «Δῆμος» bedeutet im allgemeinen eine zu einem bestimmten Zweck versammelte Menge von Bürgern, die über die Bedeutung dieses Zweckes informiert, von ihr überzeugt und schließlich aufgefordert worden ist, die betreffenden öffentlichen Angelegenheiten durch geeignete repräsentative Organe *selbst zu regeln*. Hierin haben wir schon eine Art Vor-Bild unserer auf Mitverantwortung beruhenden Gemeinschaften. Es hat daher durchaus seine Bedeutung, daß «Demokratie» seine etymologische Wurzel in «*demos* (δῆμος)» hat. Der Begriff «ἐκκλησία» enthält die dynamische Idee einer *Einberufung*, die erfolgt, um *freie* und bewußte Bürger an einer politischen oder kultischen Versammlung teilnehmen zu lassen. Auch hier haben wir den Ansatz für die moderne Mitverantwortung.

Natürlich kann die Leitung der Kirche niemals von dem Modell der demokratischen politischen Systeme kopiert werden, obwohl manche Elemente dieser Systeme ihren durchaus berechtigten Platz in den heutigen kirchlichen Strukturen haben. Man muß also ihre ursprüngliche Eigenart wahren, wenn man das Element der «Mitverantwortung» darin einbringt. Wenn das Gottesvolk etwas übernimmt, was die Welt ihm anbietet, so muß es dies auf eine ihm eigene (*sui generis*) Weise tun.

Kurzum: Das «kommunionale» Prinzip wird sichtbar an der Nahtstelle zwischen der christlichen Gemeinde und ihren Führungsstrukturen. Die zugrundeliegende Idee faßt den Gehalt der biblischen Bilder der Kirche zusammen, die vor allem auf die *Herrschaft Gottes* verweisen. Doch bleibt sie fähig, moderne anthropologische und politische Elemente zu integrieren, die stärker die *menschliche Freiheit* betonen. So verstanden kann und muß die kirchliche Gemeinschaft (communio)

diese umfassende Wirklichkeit bilden, aus der ganz natürlich die bischöfliche Kollegialität erwächst.

b) Das Prinzip der Repräsentation

Die Formel «Volk Gottes» wird häufig in einer wenig klaren und bestimmten Form verwendet. Doch die Wahrung der kirchlichen Identität, die nur in der Annahme der notwendigen historischen Änderungen geschieht, verlangt, daß jede Verwendung dieses Ausdruckes zugleich seinen ursprünglichen Sinn erkennen läßt und die Bedeutung, die er unter den heutigen Existenzbedingungen besitzt. Andernfalls läuft man Gefahr, zum Beispiel eine Gegenwart mit sozialisierenden Tendenzen auf eine theokratische Vergangenheit zu projizieren, oder verzweifelte Versuche zur Restauration einer Christenheit mit sakralen Strukturen in einer säkularisierten Epoche zu unternehmen.

Wenn wir die Kollegialität innerhalb der umfassenden Wirklichkeit des «Gottesvolkes» wiederherstellen wollen, müssen wir unbedingt dieses unumkehrbare Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart berücksichtigen. Und zwar müssen wir es so berücksichtigen, daß sich aus der Vergangenheit ohne Schwierigkeiten herauslöst, was sie an ursprünglichem und definitivem Offenbarungswert besitzt, – und daß in der Gegenwart die heutige Gestalt sichtbar wird, die dieses Ursprünglich-Definitive annehmen muß, wenn es weiterhin als solches erkannt werden soll. Das ist die elementarste Forderung der *eschatologischen Historizität* der Kirche. Es muß unbedingt sichtbar gemacht werden, daß das Volk Gottes, weil es von Gott ist, mit von Gott erweckten und eingesetzten Ämtern aufgebaut ist, zugleich aber auch, daß dieses Volk, weil es eine menschliche Gemeinschaft in heutiger Zeit ist, die gleichen Ämter den Erfordernissen der heutigen Menschheit entsprechend gestaltet und ausübt. Indem er ein Amt übernimmt, wird der betreffende Gläubige in spezieller Form *Repräsentant Christi*. Doch muß er es auf eine der heutigen Zeit entsprechende Weise werden, das heißt so, daß er zugleich *Repräsentant seiner Gemeinschaft* wird. Könnte aber diese, der heutigen Zeit entsprechende Form anders sein als so, daß sie möglichst deutlich die frei zum Ausdruck gebrachte Entscheidung mitverantwortlicher Persönlichkeiten sichtbar macht? Kann man dagegen den Einwand erheben, in der Kirche könne Gottes uneingeschränkte Herrschaft niemals durch die Volkssouveränität ersetzt werden? Die Antwort ist klar: Nach unserer Annahme geht es gar nicht um ein solches Ersetzen, sondern darum, in einem modernen Kontext den vom Herrn bekundeten Willen ernst zu nehmen, *sich* mit allen Gliedern seines Reiches *zu identifizieren*, beginnend mit den «Geringsten». Angenommen es gefalle ihm, seine unveräußerlichte, uneingeschränkte Herrschaft in unseren Tagen durch *Vermittlung* der «ministeriellen Souveränität» seines «*δῆμος*» oder seiner «*ἐκκλησία*» auszuüben – wer wollte ihm daraus einen Vorwurf machen?

Hier könnte man eine Fährte für die Forschung aufzeigen, nämlich das, was ich als *Zusammentreffen* der christologischen mit einer «populär-ekklesialen» Repräsentation bezeichnen möchte. Auf der einen Seite repräsentiert wirklich jeder Gläubige (vgl. Mt 25, 31–46), jede «Basisgruppe» (vgl. Mt 18, 20) sowie jede Einzelkirche Christus und macht ihn in einer durchaus gültigen Weise gegenwärtig. Denn sein Geist faßt sie zu einer Einheit zusammen. Auf der anderen Seite strukturiert sich derselbe Kreis von Personen und Gemeinschaften nach einem Abhängigkeitsverhältnis, demzufolge kleinere Gruppen größere repräsentieren. Auf diese Weise findet ein bestimmter Teil der Menschheit mit einer bestimmten Kultur seine Repräsentation in der Einzelkirche, die in seiner Mitte und für ihn lebt. In dieser Kirche erfordert ein solcher Teil seinerseits bestimmte Laien und Priester als Repräsentanten. Die Gesamtheit solcher Bereiche tendiert ferner dahin, sich eine bestimmte synodale Repräsentation zu schaffen. Und schließlich konzentriert diese Gesamtbewegung sich noch stärker auf der episkopalen Ebene, wo auch die universale Repräsentation erfolgt, dank dem um den Papst vereinten Kollegium. Offensichtlich läßt Christus allein sich in souveräner Weise auf dem Weg der sakramentalen oder charismatischen Gnade repräsentieren. Sein Volk jedoch kann, selbst wenn es diese Souveränität in Gestalt des Dienstamtes trägt, nur mühsam in den Irrgärten der Repräsentationstechniken seinen Weg nehmen. Die Anwendung dieser Techniken, von denen der erste Platz der *demokratischen Wahl* gebührt, geschieht natürlich nicht ohne Gefahren: Manipulation, Rivalität von Parteien, Diktatur der Majorität über die Minoritäten, tyrannisches Vorgehen des Gewählten gegen seine Wähler. Aber diese Gefahren lassen sich auf vernünftige Maße reduzieren, wenn man die geeigneten Mittel anwendet. Wer aber «geeignet» sagt, sagt auch «der heutigen Zeit entsprechend»: Es ist illusorisch

anzunehmen, daß aus dem Mittelalter stammende Methoden den Mißständen des allgemeinen Abstimmungswesens unserer Zeit abhelfen können.

c) Das Prinzip der Wechselseitigkeit

Dieses Prinzip enthüllt sich in dem berühmten «*quoque*» in *Lumen Gentium* 22: Der Papst besitzt in der Kirche «volle, höchste und universale Gewalt», aber der Ordo der Bischöfe «ist gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, *gleichfalls* Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche». Was bedeutet dieses «gleichfalls (quoque)»? Bedeutet es, daß es *zwei* Subjekte der höchsten Amtsvollmacht gibt: eins, das man als «kapital» (von caput = Haupt) und ein anderes das man als «korporativ» (von corpus = Leib) kennzeichnen könnte? Und ist das der Fall, muß man dann die Beziehungen zwischen den beiden so verstehen, daß das zweite – das kollektiv die Gesamtkirche repräsentiert – als solches zu existieren aufhört, wenn es nicht mit dem ersten vereint ist, während das erste – das als sein Stellvertreter Christus repräsentiert – niemals aufhört, selbst wenn es sich nach seinem Gutdünken (ad placitum!) von dem zweiten «befreit»?

Eine solche Interpretation der Kollegialität läßt sich von den Nummern 3 und 4 der *Nota praevia* aus entwickeln. Doch läßt sie sich auch zurückweisen auf der Grundlage von Erklärungen wie der des «Seper-Berichtes» auf der Bischofssynode von 1969. Spezifiziert doch dieser Bericht, daß das Amt des Primates nicht allein dem Wort Gottes, sondern auch der «ursprünglichen Konstitution der Kirche» unterworfen ist (*subicitur*). Nun ist aber diese ursprüngliche Konstitution der Kirche wesenhaft «kommunional» und schließt damit als Grundgesetz des Amtes die Kollegialität ein. Diese bindet also in qualitativ identischer Weise, wenn auch auf verschiedene Art, Petrus und seine «Nachfolger» ebenso wie die übrigen Apostel und ihre «Nachfolger».

Daraus folgt, daß sich auf das Verhältnis «Episkopat – Primat» das aus der Antike stammende Bild vom Leib und Haupt nur schwerlich anwenden läßt. Und die Schwierigkeit wird in dem Maße geradezu unüberwindlich, in dem das christo-ekklesiologische Verständnis aus dem Kolosser- und Epheserbrief als Modell genommen wird. Denn wie könnte man wagen, die «Fülle» Christi im Verhältnis zu seiner Kirche mit der «Fülle» reiner Amtsgewalt des Papstes im Verhältnis zu der, im übrigen gleichfalls «vollen», Amtsgewalt der Körperschaft der Bischöfe zu vergleichen? Kein Verteidiger des Titels «Stellvertreter Christi» wird sich dazu hinreißen lassen, so weit zu gehen. Wenn es sich aber so verhält, weshalb beharrt man dann so sehr auf der Forderung, daß die Körperschaft der Bischöfe auf «höchster» und universaler Ebene nichts vermag ohne ihr «Haupt», während dieses «Haupt» im Prinzip «zu jeder Zeit», «nach Gutdünken» und «für sich allein (seorsum)» alles vermag, auch ohne die Körperschaft der Bischöfe? Wenn man sich schon an die aus der Antike stammende Metapher hält, wäre es da nicht besser, den Standpunkt zu vertreten: Ebenso wie ein Leib ohne Haupt nicht leben und handeln kann, *ebenso* (*pari modo!*) kann ein Haupt ohne Leib nicht leben? Wenn wir diesen Weg bei unserem Forschen einschlagen, gelangen wir zweifellos dahin, daß ein gewisses *Prinzip der Wechselseitigkeit* geltend gemacht wird. Dieses könnte allerdings zu einer völligen Nivellierung des Primates führen und wäre damit unvereinbar mit der Lehre von Vatikanum I und II. Diese Gefahr besteht jedoch nur bei der Annahme einer absoluten *symmetrischen* Wechselseitigkeit unter gleichen Gliedern. Sie verschwindet dagegen bei der Annahme einer *funktionell differenzierten* Wechselseitigkeit. Es wäre somit möglich, in konstruktiver Form den Standpunkt zu vertreten, daß Papst und Episkopat ihre Funktionen niemals *gegeneinander* ausüben *können*, sie andererseits aber auch nicht einer *ohne* den anderen ausüben *dürfen*. Dabei nimmt der Papst natürlich seine Funktionen als notwendiges, unersetzbares *Haupt* der kollegialen Körperschaft und die Bischöfe die ihren als notwendige, ebenfalls unersetzbare, leitende *Glieder* desselben Kollegiums. Hier liegt ihr funktioneller, spezifischer Unterschied, dessen historisch legitimiertes Fundament das Modell Petrus-Apostel bildet. Damit ist keineswegs die Möglichkeit einer weiter gefaßten «dialogalen Politik» im Verhältnis der beiden miteinander verbundenen Subjekte, oder, wenn man lieber will: der beiden Ämter, die das eine kollegiale Subjekt der «höchsten» Gewalt ausformt, behindert oder ausgeschlossen.

d) Das Prinzip der Koordination

Die Theologie der Teilkirche befindet sich gegenwärtig in voller Entwicklung. Ohne sie besäße die repräsentative Funktion der Bischöfe auf der Ebene der Gesamtkirche nicht das Gewicht, das ihnen gestatten würde, einen echten Dialog der Wechsel-

seitigkeit mit dem Papst aufzunehmen. Außerdem legt diese Theologie die Grundlage für das, was man «*horizontale Kollegialität*» nennt.

Worum geht es dabei? Um eine spezifisch ekklesiologische Ausfaltung der Unterschiede und Divergenzen, die in der historisch, geographisch und soziologisch universalen, katholischen Daseinsweise des Gottesvolkes liegen. Dadurch daß jede einzelne für sich den Menschheitsteil repräsentiert, aus dem sie entsteht, sind die Teilkirchen gerufen, sozusagen einander die «Werte und Schätze der Völker» mitzuteilen. Wenn sie dieser Berufung gerecht werden, so nicht, indem sie ihr heimisches Erbe «exportieren» oder das Erbe anderer «importieren». Jede echte Kommunikation vollzieht sich *zunächst* auf der Ebene des gegenseitigen *Verständnisses*. Das ist die *unerläßliche* Vorbedingung jeder wirksamen Zusammenarbeit.

Sagen wir es konkreter! Es ist ganz natürlich, daß das Verständnis des Seins und Handelns der Kirche zum Beispiel in den blühenden deutschen Gemeinden, die den Vorteil von Konkordaten aber auch einer langen philosophischen Tradition genießen, auf anderen Grundlagen aufbaut als dies in afrikanischen Gemeinden der Fall ist, die in einer wirtschaftlichen Entwicklungssituation stehen, möglicherweise unter einem diktatorischen Regime leben und in ihren Traditionen das Erbe des Animismus und der Stammeskultur tragen. Nun verlangt aber die Katholizität, daß diese verschiedenen Verständnisformen in ihrer historischen Verschiedenheit bestehen bleiben, ja selbst unterschiedliche Ekklesiologien begründen und *so* Fundamente für jene vielfältigen Dialoge bilden, in denen sich die wesenhafte Einheit der Kirche konkretisiert.

Das Selbst-Verständnis jeder einzelnen Gemeinde muß Gegenstand gegenseitigen Verständnisses werden: Das ist die grundlegende Aufgabe, die es zu erfüllen gilt. Um dahin zu gelangen, müssen vor allem die örtlichen, regionalen und kontinentalen Verantwortlichen sich immer und immer wieder aufeinander abstimmen. Denn sie sind sich mehr als jeder andere der jeder größeren Gesamtheit eigentümlichen inneren Verschiedenheiten bewußt. Dabei ist es allgemein bekannt, daß diese Verschiedenheiten, auch wenn sie von den Verantwortlichen akzeptiert und koordiniert worden sind, zu Divergenzen, Feindschaften und zerstörend wirkenden Streitigkeiten werden können. Dann erweist sich ein *Abstimmungs- und Koordinationszentrum für die gesamte Welt* als nützlich und unerläßlich. Wenn die Konvergenz innerhalb der katholischen Kirche irgendwo bedroht ist, muß der Schiedsspruch und das Ausgleichsbemühen eines zu diesem Zwecke wohlinformierten und gerüsteten Zentrums sie wieder herstellen. Die Entscheidungen dieser Instanz können doktrinalen, ethischen oder jurisdiktionellen Charakters sein. In dem Maße, in dem sie dem Geist Christi folgt, der weht, wo er will, und anerkennt, daß sie durch die Situation der zu ihr Zuflucht nehmenden Parteien bedingt ist, wird sie niemals willkürlich entscheiden. Das Charisma des «petrinischen» Primates im Hinblick auf eine solche koordinierende Funktion in Anspruch nehmen, bedeutet sein Amt vom Standpunkt der aktuellen Bedürfnisse her aufwerten. Dieses Amt wird dann in vollem Maße als Garant der ekklesialen Gemeinschaft (communio) und von da her der bischöflichen Kollegialität auftreten.

In diesem Zusammenhang wird häufig vom *Subsidiaritätsprinzip* gesprochen. Das bedeutet *in vereinfachter Form dargestellt*, daß die Funktion des Primates dem bischöflichen Amt in dem Maße Handlungsfreiheit gewährt, in dem es fähig ist, seine eigene Kompetenz für die Regierung einer Teilkirche auszuüben. Der Papst reserviert sich nur bestimmte Rechte und greift nicht direkt ein, solange es nicht die Wahrung der Glaubenseinheit und Gemeinschaft erfordert. Natürlich besteht für die Nutznießer der Subsidiarität eine gewisse Gefahr übertriebenen Partikularismus! Aber diese Gefahr kann durch die praktische Anwendung des *Solidaritäts*prinzips verringert werden, das heißt in diesem Falle: Keine Gemeinde macht von ihren Freiheiten *zum Schaden* anderer Gemeinden Gebrauch. Das ist eine bisweilen quälende Forderung für diejenigen, die auf den Weg der Reformen und des Fortschrittes schneller voran gehen als andere. Aber eine echte ekklesiale Koordination ist nur um den Preis zu verwirklichen: keine Subsidiarität ohne Solidarität.

2. Praktische Anregungen

a) ...für ein «kommunionales Recht»

Gegenwärtig ist eine Reform des kanonischen Rechts im Gange. Wird sie von unserer Zeit entsprechenden ekklesiologischen und rechtlichen Grundlagen bestimmt? Tertullian und Cyprian – beide Juristen und Theologen – haben es verstanden, ein System zu entwickeln, in dem die kirchliche Realität *ihrer Zeit* sich in den Begriffen und Konzeptionen des römischen Rechtes Ausdruck schuf. So haben sie zur Idee der «communio»

einen juridischen Bedeutungsgehalt beigesteuert, der sehr wohl mit der sakramentalen und ekklesialen «κοινωνία» in Einklang stand. Heute leben wir in der Zeit des Pluralismus, der Säkularisation und der Demokratisierung. Im übrigen wird die «communio» als Zusammenführung der in einer *missionarischen* Situation stehenden Kirchen verstanden. Der neue «Codex» muß also große Anleihen beim modernen öffentlichen und internationalen Recht machen und zugleich die missionarische Situation jener «Brüderschaft von Kirchen» zum Ausdruck bringen, zu der die allgemeine Kirche zu werden tendiert. Dieser «Codex» muß, als relativer aber unerläßlicher juridischer Überbau für die «kommunionale» Infrastruktur des Gottesvolkes, *folgerichtig* dessen Kollegialität und die Formen ihrer praktischen Ausübung definieren.

b) ....für repräsentative «Kollegien» auf allen Ebenen

Die sakramentale Weihe macht den Bischof zu einem Repräsentanten Christi. Seine kanonisch bestimmte Stellung gibt ihm die Möglichkeit, seine Funktionen gemäß den Erfordernissen der Koordination zu versehen. Doch ist es wünschenswert, daß die Bischöfe mehr Repräsentanten ihrer Gemeinden werden und daß damit die Autorität des Bischofskollegiums erhöht wird. Zu diesem Zweck müssen moderne Abwandlungen der alten *Wahlordnung* entwickelt werden. Die «Apostolische Tradition» des Hippolyt, die die Designierung des Bischofs in die Hände des Volkes und des Presbyteriums legt, könnte *mutatis mutandis* als Muster dienen.

Auf der Synode von 1969 wurde angeregt, die in Mitverantwortung erfolgende Tätigkeit der Kirche solle künftighin von *gewählten Versammlungen* für jeden gleichartigen Bereich übernommen werden. Die belgischen Priesterräte haben die Schaffung von «Arbeitsgruppen» verlangt, die «repräsentativ für die Gesamtheit des Gottesvolkes sein sollten»: Laienräte, Pastoralräte, Expertenräte, «Sprecher verschiedener Richtungen und Strömungen»; das Ganze sollte durch Vermittlung der Bischöfe und von ihrer Seite aus in die Bischofssynode und ihr ständiges Sekretariat einmünden. Kardinal Suenens seinerseits hat die Frage gestellt, wie die Bischofssynode für die Papstwahl mit dem Kardinalskollegium verbunden werden könne.

Jedenfalls besteht alle Veranlassung, darauf hinzuweisen, daß ein Wahlverfahren, das weitere Kreise einbezieht, gestatten würde, *Charismen* zur Geltung zu bringen, die der Geist in Freiheit unter den verschiedensten Gliedern der Gemeinden weckt, so daß eine charismatische Mitverantwortung die Rolle spielen könne, die ihr in der Leitung der Gesamtkirche zukommt.

c) ...für eine Entscheidungsbefugnis der Bischofssynode

Es gibt keine «korporative» Tätigkeit des Leibes ohne das Haupt, noch eine «kapitale» Tätigkeit des Hauptes ohne den Leib. Dieses Ideal der Wechselseitigkeit wird solange nicht wirklich erreicht, wie die Bischofssynode ein rein beratender Organismus ohne Entscheidungsbefugnis bleibt.

Im ersten Falle ist es der Papst allein, der vorschlägt und verfügt. Er entscheidet, unterstützt von seiner Kurie, über Inhalt und Form des Entwurfes, über den er, zu dem Zeitpunkt, den er für richtig hält, die Synode konsultiert. Diese arbeitet dann ähnlich wie eine «päpstliche Kommission», deren mehrheitliche Meinung (vgl. *Humanae vitae!*) vom Papst ebenso gut angenommen wie abgelehnt werden kann. Wenn dagegen die Synode einmal eine echte Beschlußfähigkeit besitzt, kann sie mitwirken an der Bestimmung der Fragen, die behandelt werden sollen, sie völlig frei formulieren und von sich aus die Einberufung einer Session beantragen, wenn die Mehrheit ihrer Mitglieder dies für nötig hält. Auch die Vorentscheidungen fallen dann zum großen Teil in ihre Kompetenz, – eine Aufgabe, die auf der Ebene der «horizontalen Kollegialität» schon wahrgenommen wird. Während der Sitzungsperiode selbst beschließen Papst und Versammlung *gemeinsam*. Und es braucht kein Schweigen mehr gewahrt zu werden («aus Gründen der Diskretion»!), selbst wenn das Recht der abschließenden Bestätigung dem Papst zusteht. In dem Maße, in dem diese Diskussionen sich dem Prinzip der «funktionell differenzierten» Wechselseitigkeit nähern, haben unvermeidliche Meinungsverschiedenheiten eine größere Chance, zu vernünftigen Kompromissen als zu verhängnisvollen Brüchen zu führen. Auch hier riskiert die päpstliche Autorität gar nichts, wenn sie dialogaler wird.

d) ....für «formlose Begegnungen» unter den Mitgliedern des Kollegiums

Dieser Vorschlag ist auf der letzten Synode gemacht worden. Er entspricht einer Gepflogen-

heit des modernen politischen Lebens und ist dabei dem «kommunionalen» Wesen des Gottesvolkes gemäß. Was die schwerfällige, halb-kuriale, halb-akademische Maschinerie der zahlreichen Versammlungen nicht schaffen kann, erwächst häufig spontan aus solchen «Interkommunionen der Caritas», die solche Begegnungen von Mensch zu Mensch darstellen. In vielen Fällen lassen sich bei einem freundschaftlichen Mahl am besten die verschiedenen Wünsche, Interessen und Meinungen auf einen Nenner bringen. Weshalb sorgen Papst und Bischöfe nicht für vermehrte persönliche Kontakte mit Gruppen verantwortlicher Christen, ohne die vor begeisterten aber zur Mitverantwortung unfähigen Massen üblichen feierlichen Auftritte?

Fördern solche Kontakte nicht die Übertragung der großen Prinzipien der «communio», der Mitverantwortung, der Repräsentation und der Wechselseitigkeit – alles Mittel zur Aufwertung der Kollegialität auf allen Ebenen – in praktisches Handeln!?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ALEXANDRE GANOCZY

geboren 1928 in Budapest. Er studierte an der Universität Pazmany in Budapest, am Institut catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, ist Doktor der Theologie und der Literaturwissenschaften, Dozent am Institut catholique von Paris und an der Universität Münster, Konsultor des Sekretariats für die Einheit der Christen. Er veröffentlichte u.a.: Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère (Paris 1964), Le jeune Calvin, génèse et évolution de sa vocation réformatrice (Wiesbaden 1966).

John Lynch

Vorteile und Nachteile eines Kommunikationszentrums in der Kirche

Historischer Gesichtspunkt

1. Wie wurde die Kommunikation geübt?

Von den frühesten Anfängen an waren die örtlichen Christengemeinden in den verschiedensten Gebieten sich klar bewußt, wie eng sie zusammen gehörten. Die liturgische Praxis, daß an der Weihe eines neuen Bischofs immer mehrere andere Bischöfe teilnahmen, ist ein deutliches Zeichen dessen, daß der Einzelbischof *seinen Episkopat nur in Gemeinschaft mit anderen Bischöfen inne hatte*. Christen, die von einer Gegend in eine andere zogen, trugen *Gemeinschaftsbriefe* bei sich, die ihnen am Ankunftsort eine brüderliche Aufnahme sicherten. Alle größeren Kirchen, namentlich die Kirchen in den Metropolen, führten eine Liste der Hauptkirchen in aller Welt, mit denen sie in Gemeinschaft standen. Dabei besaß die Anerkennung und Aufnahme in die Gemeinschaft von seiten der ältesten oder apostolischen Kirchen große Bedeutung. Im Falle der römischen Kirche war eine derartige Anerkennung geradezu von entscheidender Bedeutung, und der hl. Ambrosius schreibt: «Von ihr gehen zu allen anderen Kirchen die Gemeinschaftsrechte, die eine gebührende Achtung erfordern» (Ep 11, 4: PL 16, 946).

«In Gemeinschaft stehen» bedeutete vor allem, denselben Glauben teilen und am gleichen sakramentalen Leben der Eucharistie teilnehmen. Tauchten neue Probleme auf, so ergab sich für die verschiedenen Kirchen die gebieterische Notwendigkeit eines Informationsaustausches, damit die Reaktion auf veränderte Verhältnisse und Situationen nicht allzu verschieden ausfiel und die Gefahr entstand, daß die Gemeinschaft dadurch zerstört wurde. So sandte man Berichte über Beschlüsse von Synoden nach Rom und zu anderen christlichen Gemeinden.

Wenn sich Fragen von zentraler Bedeutung und großer Dringlichkeit ergaben, wie etwa die Streitigkeiten über die Christologie, konnten schriftliche Berichte nicht mehr genügen; es mußten notwendig *ökumenische Versammlungen* zusammentreten. In den ersten acht Jahrhunderten entwickelte sich das *Kaisertum* als «Kommunikationszentrum». Der Kaiser betrachtete es als ihm von Gott gegebene Verantwortung, ein solches Konzil einzuberufen und es zu einem Beschluß zu führen. Durch Gespräch und persönliche Kommunikation ergab sich, daß zumindest ein Teil der Streitigkeiten von einer Differenz in der Terminologie herrührte. Die Konzilsbeschlüsse versahen durch Abstecken der Bereiche der Häresie die biblische Zeugnisfunktion, insofern die Übereinstimmung

in lebenswichtigen Fragen als Zeichen des Geistes betrachtet wurde. Alle größeren christlichen Kirchen – die orthodoxe, die lutherische, die anglikanische und die reformierte – anerkennen gemeinsam voll Ehrfurcht die vier ersten ökumenischen Konzile und erblicken in ihren Lehren «die reine und ursprüngliche Auslegung der Schrift, um die die heiligen Väter voll geistlicher Klugheit bemüht waren, um die zur damaligen Zeit aufgestandenen Feinde der Religion zu vernichten» (Calvin, *Religionis Christianae Institutio* IV, 9, 8).[1]

Neben seiner Funktion, die Rechtgläubigkeit zu prüfen und zu überprüfen, bietet ein Kommunikationszentrum eine Sicherung gegen lokale Ressentiments und Willkür im Handeln. Von ihm wird im hellen Licht der Öffentlichkeit christlichem Geist widersprechendes kleinliches und törichtes Handeln zur Beschämung der Übeltäter entlarvt. So bestimmt das Konzil von Nizäa in Kanon 5, der ersten amtlichen Regelung der Bischofssynoden, die Bischöfe einer Provinz sollten sich zweimal im Jahr versammeln, hauptsächlich um innerhalb des Provinzbereiches ausgesprochene Exkommunikationen zu überprüfen. Die Überprüfung sollte vor Mißbräuchen schützen, die durch «Beschränktheit, Rechthaberei oder irgendeinen anderen Fehler eines Bischofs» verursacht waren.

Mehr als gegen despotische Bischöfe mußte die Kirche sich *gegen die Tyrannei von Feudalherren schützen*. Während der Merowingerzeit, als die Kommunikation mit dem Papsttum weitgehend unterbrochen war, sanken die kirchlichen Angelegenheiten und die Moral allgemein auf eine sehr niedrige Ebene. Die starke Hand Karls des Großen bewirkte eine zeitweilige Besserung, auf die aber nur eine Periode noch schlimmerer Übelstände folgte. Die Gregorianische Reform mit ihrem Programm von Kirchenversammlungen, päpstlichen Legaten und Exemtionen der Klöster entzog die Kirche für längere Zeit dem Würgegriff der Besitzgier örtlicher Machthaber. Als das Papsttum sich schließlich mit dem Reformgeist von Cluny verband, vermochten christliche Ideale von neuem territoriale Schranken zu überspringen und in der gesamten westlichen Christenheit eine belebende Wirkung auszuüben.

Der hauptsächliche Dienst, den ein Kommunikationszentrum leistet, besteht in der *Hebung* des liturgischen Niveaus, der Disziplin, kurzum der kirchlichen *Lebensformen*. Von Anfang an organisierte sich die Kirche nach den politischen und geographischen Strukturformen des Reiches. So war es sehr naheliegend, daß die Ortskirchen einer Provinz bei der Kirche der politischen Hauptstadt Führung suchten. Die Kirchen in den größten städtischen Zentren wie Alexandrien, Antiochien und Rom gewannen in ihren Einflußbereichen nach und nach ein immer größeres Übergewicht. Wie diese Zentren im kulturellen Bereich tonangebend waren, wurden sie auch zum Modell in kirchlichen Dingen. Da das Neue Testament sich mehr mit letztgültigen moralischen Grundfragen befaßt als mit konkreten Einzelproblemen spezieller Art (siehe Lk 12, 13–16), war den christlichen Gemeinden die Regelung ihrer spezielleren Rechte und Pflichten selbst überlassen. So führte mit der Zeit der Trend zur Vereinheitlichung der Organisation zum Entstehen der Institution der *Patriarchate*. In der Praxis ergab sich das so, daß die Ortskirchen um einer besseren Verwaltung, einer Verfeinerung und Hebung des Gottesdienstes willen, Teile ihrer Unabhängigkeit dem Patriarchen abtraten. Der Ursprung dieser Institution gründete sich also mehr auf einen Verzicht von unten nach oben als auf einen Zwang von oben nach unten. Das Konzil von Nizäa, das diese Entwicklung sanktioniert, spricht von ihm – im Jahre 325 – als von einer alten Gewohnheit. In Sachen der Disziplin und der Liturgie bot diese Regelung den Vorteil, daß regionale Eigenarten erhalten blieben, andererseits aber eine Isolierung kleiner Gruppen vermieden wurde.

Im Westen war *Rom*, der einzige apostolische Bischofssitz, faktisch ohne Konkurrenten. Aufgrund ihrer «höheren Patrone» (Petrus und Paulus) sowie ihrer Stellung als Kirche der alten Reichshauptstadt erwartete man von der Kirche von Rom Führung und Weisung in kirchlichen Angelegenheiten. Aus allen Teilen der christlichen Welt kamen Briefe zur Ewigen Stadt, mit Fragen, Bitten um Weisung und Richtlinien. Aus der Beantwortung dieser Anfragen entstanden gegen Ende des 4. Jahrhunderts die päpstlichen Dekretalen. Ferner war es ganz natürlich, daß wenn die Päpste Missionare aussandten, um in bestimmten Gebieten das Evangelium zu verkünden, ein Briefwechsel zustandekam über die sich ergebenden Probleme.

Ein bedeutsamer Faktor für die Erneuerung der Kommunikation war auch die Schaffung des *päpstlichen Legaten*. Gregor VII. setzte sehr wirksam Legaten ein und schickte sie unter anderem nach Dänemark, Norwegen, Schweden, Polen, Ungarn und Spanien. Er übertrug ihnen vielerlei verschiedene Aufgaben, vor allem aber sollten sie mit Hilfe örtlicher Synoden das Reformwerk vor-

antreiben. In der Folgezeit wurden die Legaten zu einem unerläßlichen Organ der päpstlichen Kommunikation mit der gesamten Christenheit.

2. *Nachteile*

In den folgenden Jahrhunderten wurde das Papsttum allzusehr mit politischen Angelegenheiten befaßt. Dadurch daß die Konzile im 15. Jahrhundert es versäumten, ein ernsthaftes Reformprogramm zu entwickeln, wurde die Reformation des 16. Jahrhunderts unvermeidlich. Nach einer Reihe von schweren Fehlschlägen und den sich immer länger hinziehenden Sitzungen des Konzils von Trient, blieb es dem Papsttum überlassen, strenge Grundsätze aufzustellen, um gegen ein weiteres Abbröckeln die Front zu halten. Das Papsttum trat mit der katholischen Welt in den geringsten Kleinigkeiten in Kommunikation: Es entschied, welche Veröffentlichungen gefährlich waren (Schaffung des *Index*, 1564), welche Lehre zu verkünden war (der *Katechismus*) und welche liturgischen Formen zu beobachten waren (*Brevier* und *Missale*). Eine Kirche im Belagerungszustand mußte in jeder Hinsicht einheitlich und jeder Abweichung gegenüber intolerant sein.

Die Nachteile eines Kommunikationszentrums liegen klar auf der Hand. Die *Einheitlichkeit* tendiert dahin, zu einem Wert zu werden, der in keinem Verhältnis zum allgemeinen Wohl der Kirche steht. Jede Initiative wird erstickt. Programme und praktische Verhaltensformen werden nur zu leicht stereotyp. Alte Formen werden nur widerstrebend abgeschafft, auch wenn die Umstände, die zu ihrem Entstehen führten, längst nicht mehr gegeben sind. Allzuleicht wird angenommen, in der Vergangenheit wirksame Lösungen seien eo ipso auch für die Gegenwart gültig. Die Autorität erweckt den Eindruck, als sei sie Wächterin überholter und toter Formen.

Die Missionsgeschichte der Kirche enthält schmerzliche Zeugnisse des Schadens, der durch strenge Vereinheitlichung angerichtet worden ist. Das Missionswerk der hll. Cyrill und Methodius scheiterte in Mähren und Pannonien zum Teil, weil sie eine slawische Liturgie verwendeten. Nach der vorherrschenden Meinung des Westens sollte Gott nur auf Hebräisch, Griechisch und Lateinisch gepriesen werden, entsprechend der dreisprachigen Aufschrift auf dem Kreuz des Erlösers (vgl. PL. 83, 182 C; MGH, Ep VI, 459). Ein weiteres sich außerordentlich erfolgreich anlassendes Werk, das um 1680 von dem Jesuiten *Matteo Ricci* in Peking in Gang gesetzt worden war, wurde ein Jahrhundert später jählings abgebrochen, als 1704 Papst Clemens XI. die chinesischen Riten absolut verbot. Die Mehrzahl der einheimischen Geistlichkeit verließ die Kirche, und der Kaiser vertrieb alle Missionare wegen dieses Angriffes auf die heimischen Bräuche.

Eine weitere üble Auswirkung eines Kommunikationszentrums besteht darin, daß es zu einem Verzicht auf örtliche Verantwortung antreibt und allzuleicht zu einer *Polarisation und Eskalation von Spannungen* führt. Ein klassisches Beispiel ist der Fall von *Martin Luther*.[2] Im Jahre 1517 schrieb Luther, Professor zu Wittenberg, seinem Erzbischof Albrecht über den Skandal, den Tetzels unkorrekte Theologie des Ablasses verursacht hatte. Dieser Appell war in respektvollem Ton gehalten und ließ das Vertrauen erkennen, daß die kirchliche Autorität ihrerseits aktiv werden würde. Die Frage, um die es ging, war theologisch und logisch und betraf keine besonders tiefgehenden Dinge, sondern eine Angelegenheit praktischer Art. Der Erzbischof war Luther gegenüber nicht so höflich, daß er ihn einer Antwort würdigte, sondern schwärzte ihn gleich in Rom an. Er leugnete seine bischöfliche Verantwortlichkeit, indem er die Angelegenheit der Kurie übergab, die nur allzu bereit war, sich ihrer anzunehmen. Der theologische Zusammenhang war bald vergessen, und es begann ein gerichtliches Verfahren, das in Luthers Exkommunikation gipfelte. Wäre der Fall vor eine örtliche Theologenkommission oder das im November 1517 in Halle stattfindende Treffen der norddeutschen Bischöfe gebracht worden – wer möchte sagen, was dann geschehen wäre! Wie viele andere Fälle hätten gütlicher und wirksamer beigelegt werden können, wenn sie an einer Stelle entschieden worden wären, die dem Ursprungsort räumlich näher lag, und an der man die Umstände kannte. Würde Pius V. im Jahre 1570 *Königin Elisabeth exkommuniziert* haben, wenn ihm klar gewesen wäre, daß er die englischen Katholiken damit in die Situation von Verrätern brachte? Manche Situationen sind zu verwickelt, um von einem weit entfernt liegenden Kommunikationszentrum aus richtig beurteilt zu werden. Selbst die päpstlichen Legaten, die im Jahre *861 nach Konstantinopel* geschickt wurden, um der Absetzung des Patriarchen Ignatius nachzugehen und sich ein Urteil darüber zu bilden, schlossen sich der Entscheidung zugunsten von Photius an, obwohl Papst

Nikolaus das endgültige Urteil sich selbst vorbehalten hatte (MGH, Ep VI, 514).

Die ganze Geschichte des Christentums hindurch hat eine *Spannung bestanden zwischen Freiheit und Konformität*, Vielfalt und Gleichförmigkeit. Ein Kommunikationszentrum ist notwendig als Gegengewicht gegen die Spaltungen erzeugenden Tendenzen der *sola scriptura*, die ihren logischen Kulminationspunkt in der autonomen Gemeindekirche findet, die keine Kirche außerhalb ihrer Mauern anerkennt. Auf der anderen Seite gibt es Kräfte, die liebend gerne zu dem Zustand der römisch-katholischen Liturgie zurückkehren möchten, der vor dem Vatikanum II herrschte und bei dem die geringste Bewegung des Priesters während der Messe vorgeschrieben war, bis hin zur Stellung der Finger. Doch braucht die Bezugnahme auf ein Kommunikationszentrum nicht wie in der Vergangenheit zur Auslöschung einer wünschenswerten Vielfalt zu führen, sondern kann durchaus den Reichtum christlicher Erfahrung allen zugänglich machen. Es ist von grundlegender Bedeutung für die ökumenische Bewegung, daß Dialog und direkter Kontakt, bei denen Fehlinterpretationen unmittelbar korrigiert werden können, ein helles Licht darauf werfen, was die Christen gemeinsam haben, und dazu dienen, auf ein Mindestmaß zu verringern, was sie voneinander getrennt hält. Heutzutage, wo die Religion darum kämpft, sich Gehör zu verschaffen über dem Lärm der «Stadt ohne Gott», nimmt dieser Dialog und diese Begegnung so dramatische Formen an wie die Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in terris* und Pauls VI. Besuch bei den Vereinten Nationen in New York, damit wir erkennen, welche moralische Kraft dahinter steht, wenn eine Stimme für die gesamte christliche Kirche spricht.

[1] Zur Haltung der verschiedenen christlichen Kirchen siehe Die ökumenischen Konzile der Christenheit, hrsg. v. H. J. Margull (deutsche Ausgabe Stuttgart 1961).

[2] R. E. McNally, The Roman Process of Martin Luther = Canon Law Society of America Symposium (1969).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN LYNCH

Mitglied der Gesellschaft vom hl. Paulus, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Toronto, ist Lizentiat der Mediävistik, Doktor der Philosophie und Professor für Geschichte des kanonischen Rechts und mittelalterliche Geschichte an der Katholischen Universität Washington.

Andrew Greeley

Vorteile und Nachteile eines Kommunikationszentrums in der Kirche

Soziologischer Gesichtspunkt

Der Sozialwissenschaftler verfügt von seinem Fach aus nicht über die Voraussetzungen, über die Theologie des Papsttums zu diskutieren. Wenn er jedoch die Kirche als menschliche Organisation vom soziologischen Standpunkt aus betrachtet, sieht er sich zu der Feststellung genötigt: Wenn es im Christentum kein Papsttum gäbe, müßte man es erfinden; selbst wenn das Papsttum nicht Teil einer von Gott eingesetzten kirchlichen Institution wäre, würde es sich aus organisatorischer Notwendigkeit entwickelt haben. Es liegt im Wesen jedes größeren menschlichen Zusammenschlusses, daß er eine symbolhafte Führergestalt besitzt. Ist dieser Zusammenschluß eine religiöse Organisation, so wird diese Führergestalt unvermeidlich zum geheiligten Symbol.[1] Das Papsttum ist nicht allein ein seinem Wesen nach geheiligtes Symbol für die christliche Kirche, es ist auch als Institution äußerst wichtig – oder kann es zumindest sein –, um die Verkündigung des Evangeliums zu fördern und aus christlicher Perspektive zum Gewissen der Welt zu sprechen.

Es hat zugegebenermaßen Zeiten in der Geschichte der Kirche gegeben – und man kann die heutige Zeit nicht ausschließen –, in denen in der Wirksamkeit der päpstlichen Führungsrolle Schwankungen zu registrieren waren, obwohl wir uns in der Vergangenheit kaum eine Periode vorstellen können, zu der das Papsttum eine allgemeinere Achtung genoß oder der Papst selbst einen größeren moralischen Einfluß in der Welt besaß, als dies unter Papst Johannes XXIII. der Fall war. Die Wirkung, die das Papsttum unter Johannes auf die Welt jenseits der Grenzen der Kirche ausgeübt hat, beweist zur Genüge – wenn

ein solcher Beweis überhaupt notwendig wäre –, wie wichtig das Papsttum selbst in einer angeblich säkularisierten modernen Welt sein kann.

1. Typen religiöser Führerschaft

Sprechen wir zunächst vom Wesen religiöser Führerschaft und danach vom Wesen der Führerschaft in der modernen Welt überhaupt. Es gibt viele verschiedene Formen religiösen Charismas. Sie alle stellen irgendeine Form besonderen Kontaktes mit dem Heiligen (sacred) dar, irgendeine Form außergewöhnlicher Beziehung zum Transzendenten, die den Träger des Charismas befähigt, als Mittelsperson aufzutreten, die zwischen dem Heiligen und dem Rest der Gruppe vermittelt. Wach unterschiedet neben dem Schamanen neun weitere Formen religiöser Führerschaft:

a) Der Gründer

Er ist natürlich die wichtigste religiöse Führerpersönlichkeit – der Eine, mit dem eine religiöse Tradition beginnt.

b) Der Reformer

Der Reformer ist kein Mann von der Größe und Wichtigkeit des Gründers, und er leitet auch keine religiöse Tradition ein, sondern bringt in vorhandene religiöse Traditionen ungeheure neue Energien und möglicherweise eine neue Richtung hinein.

c) Der Prophet

Das prophetische Charisma schließt nach Wach «unmittelbare Verbindung zur Gottheit (ein), bei der jedoch die Stärke charakteristischer ist als ihre Dauer». Der Prophet ist vor allem der Mann, der spricht, der deutet, obwohl seine Deutung, im Unterschied zu der des Gründers, keine neue oder im weiten Umfang erneuerte Tradition einführt.

d) Der Seher

Der Hauptunterschied zwischen dem Propheten und dem Seher besteht darin, daß die Deutung des Sehers in der Regel an eine Gruppe von Menschen ergeht, die ihn umgeben, während er unter einem Baum sitzt, während die des Propheten normalerweise an eine Menge gerichtet ist, die ihm auf der Straße folgt oder ihn ergriffen auf dem Marktplatz umsteht, während er wettert. Doch sei darauf hingewiesen, daß sowohl der Seher als auch der Prophet *Deutungen geben* für ihre Gefolgsleute. Der Sinngehalt der letzten Deutungsschemata ist unter speziellen Umständen nicht immer eindeutig klar, daher muß man jemanden suchen, der «Worte des Lebens» hat.

e) Der Magier

Der Magier ist ein Mann, der für seine Mitmenschen Dinge erreichen kann. Sie kommen nicht so sehr zu ihm, wenn es ihnen auf eine Deutung oder eine Erklärung ankommt, sondern wenn sie jemanden suchen, der versteht, wie die Dinge in der geistigen Welt laufen, um von den Geistern konkrete Wirkungen zu erzielen. Doch ist die Rolle des Magiers außerdem auch eine Deuterrolle. Und gerade seine Fähigkeit, das Sacrum, das heißt letzte Wirklichkeit zu deuten, befähigt ihn, die Wünsche seiner Klienten zu befriedigen.

f) Der Wahrsager

Der Wahrsager ist ebenfalls mehr ein Mann des Praktischen. Doch kommt es ihm mehr darauf an, was seinen Klienten widerfahren wird, als darauf, für sie bestimmte Wirkungen zu erzielen. Der Wahrsager ist daher eine Art «Wissenschaftler», insofern er eine ausgearbeitete Methodik zur Entwicklung seiner Deutungsschemata hat.

g) Der Heilige

Der Heilige seinerseits deutet Letztgültiges für die Menschen – nicht so sehr durch sein Wissen oder Können, sondern durch das, was er ist. Der Heilige ist der *guru*, der ehrwürdige, fromme Mann.

h) Der Priester

Der Priester ist natürlich vor allem ein Mann des Kultes: der Mann, der als Vorsteher des Gottesdienstes fungiert. Die kultische Funktion bildet indessen nur den Kern einer hochentwickelten Rolle, von der ein großer Teil Deutung ist, – und manches höchst verfeinerte und abstrakte Deutung.

i) Der «Religiosus»

Und schließlich haben wir den Mann (oder die Frau), der eine Art außeramtlicher oder quasiamtlicher religiöser Autorität von seinem (oder ihrem) Engagement in einem Leben besonderer Gemeinschaft mit Gott herleitet. Es sei bemerkt, daß auch eine solche Persönlichkeit etwas von einer Deuterrolle spielt, wenn auch bisweilen nur in indirekter Form. Denn der Religiosus zeigt durch das Beispiel seines eigenen «guten Lebens» anderen, wie sie leben sollten, wenn sie dem letzten Deutungsschema gerecht werden wollen.

Alle neun Kategorien, die Wach aufstellt, schließen Deutungsfunktionen ein. Der Gründer und der Reformer erklären das letzte Wesen der Wirklichkeit von ihrer eigenen religiösen Erfahrung aus und ziehen Gefolgsleute an, eben weil diesen die betreffende religiöse Erfahrung als normative Deutung des Letztgültigen erscheint. Dem Seher, dem Propheten und dem Wahrsager geht es ausdrücklich um Deutung; und der Priester muß die kultische Lehre deuten, die letztlich nur Aufarbeitung und Verfeinerung des Systems letzter Sinngehalte seines Volkes ist. Der Heilige und der Religiosus deuten die Wirklichkeit für ihre Mitmenschen, indem sie als Beispiele «guten Lebens» dienen, das heißt sie deuten die «ethische» Seite des letztgültigen «Weltbildes».

2. Religiöse Führerschaft in der modernen Welt

Natürlich können Gesellschaften auf Deuter ihres Weltbildes verzichten; solche Gesellschaften müssen aber sehr primitiv sein. Sobald die soziale Wirklichkeit einmal komplexer wird, ist eine Deutung unbedingt erforderlich. Der religiöse Führer ist letztlich der Mann, der das «Sinn-System» besser versteht als andere. Wenn die grundlegende Behauptung dieser Ausführungen – nämlich daß Sinnsysteme heute ebenso notwendig sind wie eh und je – richtig ist, würde daraus folgen, daß religiöse Führerschaft heute genauso wichtig ist wie sie immer war. Natürlich ist auch die herkömmliche Weisheit ebenso wichtig wie zu allen Zeiten. Und ebenso natürlich bestreitet die herkömmliche Weisheit einen solchen Schluß und behauptet vielmehr, der Geistliche müsse seinen eigenen Wert darin finden, daß er «belangvoll» wird, sich im politischen oder sozialen Bereich engagiert oder zu einem wohlfeilen Psychoanalytiker wird. Deutung des Letztgültigen ist angeblich nicht mehr belangvoll, da die Menschen das Letztgültige nicht mehr brauchen. Man kann darauf nur antworten, daß ein solches Erklärungsmodell einen sehr schweren Stand hat angesichts der Betonung des Charismas bei der neuen Linken und dem Suchen nach heiligen Menschen bei den Mystikern. Ferner übersieht dieses Erklärungsmodell – das sei ganz beiläufig gesagt – die quasi-sakrale Rolle von manchen der großen charismatischen Führer des 20. Jahrhunderts, bei denen zum Teil die Einschränkung durch das «quasi» unschwer gelöscht werden könnte: De Gaulle, Churchill, Roosevelt, Hitler, Mao, Adenauer, Fidel Castro, Ho Tschi Min, John F. Kennedy, Martin Luther King, Johannes XXIII. Diese Führerpersönlichkeiten waren alle Menschen, die vom «Wesen der Dinge» sprachen und eine ungeheure Anziehungskraft auf eine begeisterte Gefolgschaft ausübten, eben weil sie fähig waren, an die tiefen Wurzeln letzter Überzeugungen ihrer «Völker» zu rühren.

Ich möchte nun zu einer detaillierteren Darstellung dessen kommen, worin nach meiner Meinung die Führerfunktion in der Kirche oder generell in irgendeiner menschlichen Organisation besteht.

a. Führer als Symbolgestalt

In einem kürzlich in *Commentary* erschienenen Beitrag erklärt Midge Dichter, es sei reaktionär, wenn man wünsche, von ansprechenden Menschen regiert zu werden, und schließt dann weiter, der ganze Kennedy-Kult der sechziger Jahre sei im tiefsten Grunde reaktionär gewesen. An diese Art oberflächlicher Weisheit hat man sich nachgerade bei intellektuellen Zeitschriften gewöhnt. Jedenfalls reaktionär oder nicht – das menschliche Bedürfnis nach Führern, die Ziele, Werte und innere Triebkraft einer Organisation verkörpern, besitzt eine große Kraft und überdauert vermutlich alle Zeiten und Perioden. Ein erfolgreicher Führer muß «transparent» sein. Das heißt: Seine Bindung an die Werte und Ziele der Organisation muß so sein, daß ihre Mitglieder in ihm die Personifizierung dessen sehen können, wonach die Organisation strebt. Erforderlich ist also nicht eine besondere Form persönlicher Anziehungskraft, sondern vielmehr ein klares, ergriffenes und bestimmtes Engagement für die Ziele. Die großen Männer der sechziger Jahre, wie John F. Kennedy und Martin Luther King waren keine Lockvögel. Sie waren Menschen, deren Überzeugungen und persönliches Engagement unmißverständlich waren. Die Menschen scheinen in ihrem Führer einen Beweis dafür zu brauchen, daß sie an die Dinge, die sie sagen, «wirklich glauben» und daß sie wirklich auf die Ziele bauen, die sie als erreichbar darstellen. Ich glaube nicht, daß die Massenmedien diese Eigenschaft «verkaufen» können.

Bei dem als symbolische Verkörperung dienenden Führer gibt es also keinen Raum für Selbstbemitleidung oder Händeringen, für Unentschiedenheit oder Sicherung vor Wagnissen. Er muß Mut haben, Urteilskraft, Hoffnung und Bereitschaft, Wagnisse einzugehen. Er muß fähig sein, Kräfte und Begeisterung in bestimmte Richtungen zu lenken, und darf nicht versuchen, sie zu hemmen. Er muß, um es mit John F. Kennedys Worten auszudrücken, sagen: «Warum nicht?» anstatt:

«Warum?» Midge Dichter kommt es dennoch höchst unwahrscheinlich vor, daß der Bedarf an solchen Führerpersönlichkeiten wie auch ihre Erfolgschancen durch die moderne Gesellschaft aufgehoben werden.

Der Führer, der als Symbolgestalt dasteht, spielt sowohl eine prophetische wie eine therapeutische Rolle, das heißt: Er bedeutet Herausforderung und Bestärkung. Er treibt seine Gefolgsleute aus ihrer Lethargie, ihrer Selbstgefälligkeit und Selbstgenügsamkeit. Er ist nicht mit dem Gang der Dinge zufriedengestellt und verlangt von denen, die mit ihm verbunden sind, daß sie ihre Gaben und Fähigkeiten aufs Beste einsetzen. Auf der anderen Seite ist er kein Prophet im Sinne des Amos, der Mißstände brandmarkt, oder des Jeremias, der Verwünschungen auf die Stadt herabruft. Er ist auch fähig zu stärken, Sicherheit, Kraft und Stütze zu bieten. Wenn er seinen Gefolgsleuten sagt, daß bestimmte Dinge zu tun sind, so sagt er ihnen gleichzeitig, daß sie fähig sind, sie zu tun. Seine Prophetie ist niemals so, daß sie bei seinen Leuten das Gefühl weckt, als könnten sie ihren Anforderungen nicht entsprechen. Sie ist, ganz im Gegenteil, dazu angetan, daß sie sich jetzt bereiter fühlen als vorher.

b. Ideologische Führerschaft

Der Führer ist, gerade aufgrund seiner Führerstellung, gezwungen, das «große Gesamtbild» zu sehen, das heißt: Er muß sich über die allgemeinen Bedürfnisse seiner Organisation klar sein, sowie über die Werte und Traditionen, die ihre Ideologie bilden. Die mit ihm Verbundenen stecken in ihren eigenen spezifischen Aufgaben und Bedürfnissen und sind in der Regel nicht geneigt, über diese unmittelbaren Aufgaben und Bedürfnisse hinaus den Blick auf das «große Ganze» zu richten. Daher gehört es zur Rolle des Führenden, seine Leute davon abzubringen, daß sie sich auf sich selbst, ihre eigenen unmittelbaren Probleme und Anliegen beschränken. Er ist *nicht* ein Mann, der Antworten gibt, was eine relativ leichte und oberflächliche Aufgabe wäre. Er hat vielmehr die richtigen Fragen zu stellen, auf die Beziehungen zwischen den Werten der Gruppe und dem «großen Gesamtbild» hinzuweisen, die die übrigen Mitglieder der Gruppe veranlassen, aus ihrem Glauben und ihren Verbindlichkeiten heraus zu denken. Er wirft Probleme auf und gibt nicht Lösungen.

Er weist auch unvollständige Antworten zurück, das heißt: Antworten, die entweder die Ideologie der Organisation oder die Wirklichkeit der gestellten Probleme nicht berücksichtigen. So lehnte Kennedy eine Reaktion auf die Kuba-Krise ab, die einen Überraschungsangriff auf Kuba eingeschlossen hätte, weil eine solche Reaktion der amerikanischen Tradition nicht entsprochen hätte. So könnte man vielleicht auch annehmen, daß ein religiöser Führer eine Lösung heutiger sexueller Probleme ablehnen würde, die dem, was die Achtung vor dem menschlichen Leben erfordert, nicht gerecht werden. Ich meine dagegen, der betreffende Führer würde die Frage stellen: «Was bedeutet unser Wissen vom Sinn der Sexualität für unsern religiösen Glauben und unser praktisches Verhalten?», und seine Amtsbrüder dazu veranlassen, daß sie selbst nach einer Antwort suchen, anstatt ihnen seine eigene Initiative aufzunötigen. Es gehört keine besondere Fähigkeit dazu, Antworten zu geben. Bedeutend schwieriger ist es, die richtigen Fragen zu stellen und zwischen angemessenen und unangemessenen Antworten zu unterscheiden. Das erfordert eine beträchtliche Fähigkeit. Leider haben wir offenbar in der römischen Kirche noch nicht viel von dieser Fähigkeit.

c. Führerschaft im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen

Der Führende erkennt, daß er es sich in der komplexen Welt, in der wir leben, nicht leisten kann, in der Gruppe vorhandene Talente ungenutzt zu lassen. Er muß daher eine Atmosphäre schaffen, in der für seine einzelnen Mitarbeiter die größtmögliche Chance besteht, ihre Gaben und Fähigkeiten in einem Höchstmaß zu entfalten. Das bedeutet nicht allein, daß ihnen innerhalb der Gruppe eine möglichst große Freiheit gewährt wird, sondern daß der Führende darüber hinaus unter seinen Mitarbeitern ein Klima von Harmonie und sozialer Bestätigung schafft. Grundlegend ist dabei natürlich seine Verpflichtung, die Rechte der Gruppenmitglieder zu schützen. Er muß aber auch mit allen Mitteln dafür sorgen, daß Konflikte und Spannungen unter seinen verschiedenen Mitarbeitern ehrlich und offen ausgetragen werden. Daß es Konflikte und Spannungen gibt, ist durch die menschliche Verfassung bedingt und daher unvermeidlich, doch lassen sich ihre negativen Auswirkungen durchaus auf ein Mindestmaß herabdrücken, indem man Konflikte offen austrägt und jedem ein genügendes Maß persönlicher Sicherheit verschafft, so daß nicht jeder neue Konflikt wie ein Angriff auf seine innerste Persönlichkeit wirkt.

Die Fähigkeiten zur Lenkung zwischenmenschlicher Beziehungen, wie sie von dem Führenden verlangt werden, lassen sich mit der sozio-emotionalen Rolle vergleichen, die nach alter Tradition in der Familie der Mutter zugeschrieben wird, da man lange Zeit hindurch angenommen hat, die Mutter sei allein dafür verantwortlich, daß Schwierigkeiten beigelegt, Kränkungen geheilt, Rechte geschützt und Begabungen gefördert werden. Doch sei beiläufig darauf hingewiesen, daß in den besten modernen Familien der Vater an der sozio-emotionalen Führung teilnimmt, ebenso wie die Mutter an der aufgabenorientierten Führung Anteil hat.

d. Organisatorische Führung

Trotz aller naiven Romantik unserer jungen Leute und mancher unserer nicht mehr so jungen Leute kann keine Gruppe von Menschen für längere Zeit ohne organisatorische Bemühungen funktionieren. Der Führende muß dann entweder Verwalter werden oder dafür sorgen, daß die Verwaltung funktioniert. Die Verwaltung mag weniger wichtig sein als die Verkörperung der Ziele und Werte einer Organisation oder die Deutung ihrer Ideologie und die Schaffung einer wirksamen mitmenschlichen Atmosphäre. Damit ist nicht gesagt, daß sie unwichtig wäre. Wenn leider manche kirchliche Führer Verwaltung mit Führung gleichgestellt haben, so bedeutet das nicht, daß wir nun kirchliche Gruppen haben können, in denen Verwaltung tabu ist.

Als *erstes* muß der Führende für die wichtigen Entscheidungen, die die Gruppe trifft, die Zustimmung seiner Kollegen haben. Wirksame Ausübung der Autorität ist letzten Endes die Fähigkeit, Zustimmung zu erlangen. Ebenso wie es leicht ist, Antworten zu geben, ist es auch leicht, zu befehlen. Doch Befehle wie Antworten können ignoriert werden, vor allem wenn man keinen «weltlichen Arm» zur Verfügung hat, um sie durchzusetzen. Man mag von der Göttlichkeit seiner Macht noch so sehr durchdrungen sein, sie bleibt nutzlos, solange sie nicht von denen akzeptiert wird, auf die sie sich richtet. Ein Führer, der nicht fähig ist, für eine bestimmte politische Angelegenheit die Zustimmung einer großen Mehrheit seiner Mitarbeiter zu gewinnen, hat als Führer versagt, und mag er einen noch so hohen Rechtstitel für sich in Anspruch nehmen. So muß der Führer nicht nur die richtigen Fragen formulieren, sondern auch den Dialog leiten, der zur Antwort auf die Fragen führt. Er erkennt, daß jeder, dessen Mitwirkung für die Durchführung der Entscheidung notwendig ist, auch eine Art Teilnahme an der Entscheidungsfindung haben sollte. Wird ein wesentlicher Teil der Mitgliederschaft von der Entscheidungsfindung ausgeschlossen, bleiben die Chancen für eine erfolgreiche Durchführung dieser Entscheidung gering.

Zum *zweiten* muß der Führer die Durchführung der Entscheidung leiten. Er muß die Tätigkeit seiner Mitarbeiter so leiten und koordinieren, daß das bestmögliche Ergebnis mit einem Mindestmaß von Kraftaufwand erzielt wird. So ist es zum Beispiel nicht notwendig, ein Treffen der Gesamtgruppe einzuberufen, um zu entscheiden, ob Briefmarken gekauft werden sollen (ebensowenig ist es, wie ich es aus einem bestimmten Kloster kenne, notwendig, daß jeden Tag vor der Messe 20 Minuten diskutiert wird, was für Lieder gesungen werden sollen). Der Führer muß – mit anderen Worten gesagt – für die Einzelheiten der «Buchhaltung» und des «Haushaltes» sorgen. Das ist eine mühsame und vielleicht undankbare Aufgabe, und seine Mitarbeiter mögen unzufrieden sein und sich darüber beklagen, daß sie sich mit solchen Kleinigkeiten befassen müssen. Dennoch würden sie sicher noch unzufriedener sein und sich noch mehr beklagen, wenn der führende Mann es versäumte, in einer Weise für Buchhaltung und Haushaltsdinge zu sorgen, daß die organisatorische Situation der Gruppe nicht eine gewisse Stabilität und Ordnung gewährleistete.

Und *schließlich* muß der Führende dafür sorgen, daß die Organisation so aufgebaut ist, daß ein Höchstmaß von Vielgestaltigkeit bei den verschiedenen Untergruppen erreicht wird. Denn ebenso wie die Gaben des einzelnen sich am besten entfalten, wenn er ein möglichst hohes Maß von Freiheit genießt, wird der Beitrag der Untergruppen zum Ganzen am wirksamsten, wenn auch ihnen das höchstmögliche Maß eigener Initiative, Verantwortlichkeit und struktureller Flexibilität gewährt ist. Ebenso wie es für eine Organisation verhängnisvoll wäre, wenn jeder sich genau gleich verhalten würde, wäre es auch verhängnisvoll, wenn jede Untergruppe in der Organisation gezwungen wäre, sich ausschließlich nach einem einzigen Modell zu richten. Vielgestaltigkeit ist ordnungsstörend, unbequem und fügt sich schlecht in einen einheitlichen Organisationsplan ein. Aber ohne sie erlöschen Vitalität, Vielfalt, Genialität und Schöpferkraft. Vielleicht das Schlimmste an Max Webers «Bürokraten» ist, daß sie so uniform sind. Angesichts des in der modernen Welt herr-

schenden Trends zur Routine und Uniformität kann der Führer eine Pluriformität nur erhalten, wenn er bereit ist, sie positiv zu fördern, ihr keine Hindernisse in den Weg zu legen, Verschiedenheit und Flexibilität zu garantieren. Er kann – zumindest im gegenwärtigen Stadium der Entwicklung der Art – nicht annehmen, daß die Pluriformität sich selbst erhält, wohl aber, daß die Alternative dazu Apathie ist.

3. Die Funktion eines Papstes

Wenn die Rolle des religiösen Führers darin besteht, für eine Sinngebung zu sorgen, wenn in der modernen Welt Führerschaft bedeutet, die vier oben geschilderten Funktionen ausüben, und wenn schließlich das Papsttum als höchste religiöse Führungsstelle in der christliche Kirche betrachtet wird, dann folgt daraus, daß die Hauptrolle des Papsttums darin besteht, zu *deuten*, zu den Menschen – Christen wie Nichtchristen – von dem Sinn der Wirklichkeit und Ereignisse zu sprechen. Der Papst muß durch seine persönliche Haltung, durch die Arten von Fragen, die er stellt, durch die Atmosphäre, die er in der Kirche schafft, und nicht zuletzt durch die Wirksamkeit seiner Verwaltungstätigkeit dafür sorgen, daß die christliche Kirche mehr zum Licht auf dem Berg wird, was sie ja eigentlich sein soll, – zu einem Licht, das Zeugnis gibt für die christliche Überzeugung, daß Gott ein Gott der Liebe ist und daß seine Liebe durch die Art der Beziehungen der Menschen zueinander verkündet wird.

Als Symbol muß das Papsttum die Überzeugung und das Vertrauen verkörpern, daß der leidende Gottesknecht tatsächlich der Menschensohn geworden ist und daß der Mensch durch Leiden und Sterben zur Auferstehung gelangt. Der Papst muß erster «Zelebrans» der Christenheit sein – ein Mann, der den Vorsitz bei den freudigen Festfeiern führt, die die christliche Überzeugung sichtbar machen sollte, daß das Leben über den Tod triumphiert hat. Er sollte der erste Freund jener «Gemeinschaft von Brüdern», jener «glücklichen Wenigen» sein, die die Gemeinde der Jünger Christi bilden. Er sollte der Aufgeschlossenste, am meisten Liebende und der am stärksten Vertrauende von allen Christen sein. Sein Vertrauen auf das christliche Engagement, seine Aufgeschlossenheit für alle Menschen, seine freudige Ergriffenheit von der Frohen Botschaft und sein Bauen auf das Werk des Geistes muß *durchscheinend* werden: Sie müssen aus seinen Worten, seinen Taten und dem gesamten Stil seiner Führung hervorleuchten. Liegt das Papsttum in der Hand eines Mannes von solch transparenten Überzeugungen, so wird es notwendig und unvermeidlich zur einflußreichsten Führungsstellung in der Welt, ohne daß es jemals einen einzigen Befehl, eine einzige Kritik, eine einzige Warnung oder eine einzige Verwerfung auszusprechen hat. Liegt das Papsttum nicht bei einem solchen Mann, dann muß man sehr fürchten, daß es immer weniger Glaubwürdigkeit behält. Die Tage, in denen der Persönlichkeitskult in der westlichen Welt blühen konnte, sind lange vorüber. Das unbestechliche Auge der Fernsehkamera und die kritische Stimme der Weltpresse machen es auch dem Papst unmöglich, sich hinter den repräsentativen Äußerlichkeiten seines Amtes zu verstecken. Wer er ist, für was er eintritt und woran er glaubt, wird schonungslos unter die Lupe genommen und unbeirrbar registriert. In einer Welt ohne Fernsehen und schnellste Kommunikation würde Papst Johannes nicht lange genug gelebt haben, um überhaupt einen Einfluß auszuüben. Doch in einer Welt des Fernsehens und der augenblicklichen Kommunikation wurde sehr schnell bekannt, was für ein Mensch er war. Er mag seine Mängel als Administrator gehabt, er mag nicht klar genug die genaue Richtung durchdacht haben, in welcher sich nach seinem Willen die Kirche bewegen sollte. Die Welt hat diese Tatsachen zur Kenntnis genommen, ihnen aber keine große Bedeutung beigemessen, denn sie sah ihn als einen Menschen des Glaubens, der Aufgeschlossenheit und des Vertrauens und außerdem – vielleicht aus innerer Notwendigkeit – als einen Menschen voll Witz und Fröhlichkeit. Mehr verlangte sie nicht.

Das Papsttum muß die kritischsten und herausforderndsten Fragen schlechthin stellen – Fragen aus einer die ganze Welt einbeziehende Perspektive. Wenn alle Führenden «das Bild des großen Ganzen» sehen sollen, muß der Papst «das Bild des größten Ganzen» sehen, das Probleme umfaßt, die von Neuseeland bis Grönland, von Neumexiko bis Tansania, von der Beringstraße bis zum Kap der Guten Hoffnung reichen. Er muß diese Probleme vor einem kosmischen Hintergrund sehen, dem Hintergrund einer Vision der letzten Bestimmung des Menschen und der gesamten Schöpfung, von der der Mensch ein Teil ist. Der Versuch, vor dem Hintergrund einer derart gigantischen Vision der Welt auch nur Antworten auf spezielle Fragen zu geben, dürfte hoffnungslos schwierig sein. Von keinem Menschen kann man erwarten, daß er die Kenntnisse und das Erfahrungswissen besitzt, die

ihn befähigen, solche Antworten aus Eigenem zu geben. Selbst von dem besonderen Beistand des Geistes kann man im normalen Ablauf der Dinge nicht erwarten, daß er den Ausgleich für absolut unüberwindliche Probleme des Wissens, der Information und der Einsicht schafft, wie solche Entscheidungen sie fordern.

Doch in einem anderen Sinne ist Antworten geben eine viel zu unbedeutende Aufgabe für den Papst. Bedeutend wichtiger ist, daß er weiß, wie die richtigen Fragen zu lauten haben und wie sie zu stellen sind. Es können Arbeitsgruppen und Berater einberufen werden, um alle Möglichkeiten der Wissenschaft, Erkenntnis und Information auszuschöpfen, die zur Findung von Antworten erforderlich sind. Doch diesen wissenschaftlichen Gremien und Beratern fehlen Leitung und Anleitung, solange niemand da ist, der ihnen die richtigen Fragen vorlegt. Tatsächlich verlangen Bischöfe, Priester und christliches Volk bei weitem nicht so sehr spezifische Einzelantworten als Leitung und Anleitung durch die richtige Frage, die in der richtigen Weise zur richtigen Zeit an die richtigen Leute gerichtet wird. Ein Papsttum, das sich mehr um die Kunst bemüht, Fragen zu stellen, als um den Dienst, Antworten zu geben, trägt in der Tat die schwere Last einer außerordentlich hohen Verantwortung. Doch hat es zugleich bedeutend mehr Macht als ein Papsttum, das seine Verantwortung darin sieht, sich dem Stellen von Fragen zu widersetzen. Wenn man sich darüber klar wird, welche Macht und welchen Einfluß das Papsttum haben könnte, wenn es seine Rolle im wesentlichen darin erblickte, die am meisten herausfordernde aller Fragen zu stellen, ist man geblendet und überwältigt. Es gibt kein Amt auf Erden, das von größerer Bedeutung sein könnte. Wenn es aber zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte nicht den Einfluß besitzt, den es haben sollte, dann muß die Verfassung des Papsttums als Urteil über die Verfassung der Gesamtkirche angesehen werden.

Das Papsttum muß auch eine «sozio-emotionale» oder eine «stärkende und tröstende» Rolle in der Kirche spielen. Der Papst muß als Mann dastehen, dem es zutiefst um die Würde, die Integrität und die Freiheit der Menschen überall in der Welt geht. Vor allem aber muß er sorgfältig darauf achten, daß die Rechte keines Gliedes der Kirche von anderen Gliedern der Kirche verletzt werden. Er muß eine Art Schiedsmann für die ganze Welt oder letzte Zuflucht als Verfechter der Rechte aller sein. Er muß dafür sorgen, daß die Rechte nicht allein vor Mißbrauch durch amtliche Führer geschützt werden, sondern auch vor Verletzung durch Demogogen, Manipulatoren und Scharlatane (ein Menschenschlag, der bei der gesteigerten religiösen Ergriffenheit unserer Tage erneut eine Blüte erlebt). Der Papst muß es als seine Aufgabe betrachten, das Beste an Talenten, Kräften und Ergriffenheit in den Gliedern der Kirche und bei allen Christen zu wecken. Er muß sich für die Harmonie einsetzen in einer Welt der polaren Spannungen; für den Dialog in einer Welt demagogischer Rhetorik; für Verhandlung und Ausgleich in einer Welt, in der sich die Kräfte feindlich gegenüberstehen; für friedliche und beharrliche Wandlung in einer Welt, in der blühender Unsinn von Revolution geredet wird – selbst von Theologen, die es besser wissen sollten. Mit anderen Worten: Der Papst muß die Dinge hervorheben, die die Menschen miteinander verbinden – nicht allein unter den Gliedern der Kirche, sondern auch in der gesamten Menschheit. Vor allem aber muß er sorgfältig darauf achten, daß das Papsttum keine Sache der Institution wird. Sollte das Papsttum wirklich, wie vor kurzem gesagt worden ist, das größte Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen sein, dann vermutlich aufgrund eines tiefgreifenden Mißverständnisses der Rolle des Papsttums, denn Führerschaft muß einigen und darf nicht trennend wirken.

Und schließlich sollte der Papst Verwalter sein. Wenn diese Funktion auch weniger wichtig ist als die drei anderen Rollen, ist sie nichtsdestoweniger wesentlich. Solange die technischen Seiten der Verwaltung nicht gewährleistet sind, kann keine Atmosphäre der Ordnung und des systematischen Handelns bestehen, die die Ausübung der drei anderen Rollen ermöglicht. In seiner Verwalterrolle könnte man den Papst als Koordinator der örtlichen Kirchen im Kommunikationszentrum betrachten. Er muß die Leitung eines umfangreichen Stabes für «Forschung und Entwicklung» wahrnehmen, der zur Anregung und Förderung der Arbeit der örtlichen und nationalen Kirchen zur Verfügung steht. Er muß darauf achten, daß personale und finanzielle Mittel dort zur Verfügung sind, wo sie am meisten gebraucht werden. Man hat häufig gesagt, einer der Hauptvorteile des Zweiten Vatikanischen Konzils habe darin bestanden, daß Bischöfe aus einem Teil der Welt die Probleme und Perspektiven anderer Weltteile verstehen gelernt hätten. Das Papsttum sollte ständig darauf achten, daß möglichst viel von dieser Erfahrung möglichst vielen Christen zur Verfügung steht.

Wenn der Papst eine wirksame Verwaltungstätigkeit entfalten soll, braucht er vermutlich einen größeren Mitarbeiterstab, als er gegenwärtig hat, und nicht einen kleineren. Es geht hier nicht um die Abschaffung oder auch die Modernisierung der römischen Kurie, sondern vielmehr darum, daß dem Papst durch die Kurie die bestmöglichen Hilfen für Forschung und Planung verfügbar gemacht und er über die Probleme und Möglichkeiten der ganzen Welt informiert wird. Eine Kurie, die koordiniert und die Kommunikation fördert, die personalen und sonstigen Mittel für Forschung und Entwicklung verfügbar macht und den Papst über das «Gesamtbild» informiert, hat nicht weniger Macht als die gegenwärtige, sondern, meine ich, mehr.

Ferner muß das Papsttum etwas Geheiligtes sein. Wie ich an anderer Stelle bemerkt habe, ist die Annahme, der Mensch habe sich zu einem neuen Stadium entwickelt, in dem er das Sacrum nicht mehr brauche, schlicht und einfach falsch. Das Heilige und das Weltliche sind Korrelate und nicht einander entgegengesetzte Dinge. In der modernen Welt ist eine Führungsstelle in dem Maße wirksam, wie sie nicht allein die Vernunft des Menschen anzusprechen versteht, sondern auch seine ursprünglichsten Leidenschaften, seine Emotionen und die affektiven Seiten seiner Persönlichkeit. Es geht in unserem Zusammenhang nicht darum, ob das Papsttum eine sakrale Rolle darstellt oder nicht, sondern darum, welche Methoden am wirksamsten sicherstellen, daß das sakrale Wesen des Papsttums den religiösen Bedürfnissen des Menschen entsprechen kann. Papst Johannes war ein Mann, der außerordentlich wenig Wert auf Förmlichkeiten und Zeremoniell legte, und doch haben nur wenige Männer die Heiligkeit des Papsttums sinngefüllter gemacht als er. Manche möchten alle Zeremonien und das gesamte Ritual, mit denen das Papsttum umgeben ist, abgeschafft wissen und wünschen sich, der Papst möge in einer Alltagskleidung gehen wie jeder andere Mensch der modernen Welt. Nach meiner Meinung kommt es zwar nicht auf die Art der Kleidung an, die der Papst trägt, sehr wohl dagegen darauf, daß durch entsprechende Zeremonien beim Papsttum sowohl die Kontinuität des Amtes mit der Vergangenheit wie auch seine einzigartige Stellung in der heutigen Welt sichtbar gemacht wird. Der Präsident der USA, der Träger der höchsten Exekutivgewalt des Staates mit seiner schwerwiegenden ideologischen Bindung durch den Grundsatz der Gleichheit aller, ist dennoch von einem eindrucksvollen und insgesamt wirksamen zeremoniellen Ritual umgeben. Und wenn man die Stellung des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen mit der des Erzbischofs von Canterbury vergleicht, so ist man zu dem Schluß genötigt, daß Canterbury, gerade weil mit seinem Amt Zeremonien und eine Tradition verbunden sind, bei Gleichheit in allen anderen Dingen bedeutend wirksamer die Gesamtpersönlichkeit der Mitglieder seiner Gemeinschaft anspricht als die stark bürokratische Rolle des Generalsekretärs des ÖRK. Man könnte sagen, daß das Generalsekretariat auch nicht als charismatische Rolle gesehen und konzipiert worden ist; doch darauf würde die einzige passende Erwiderung lauten: Umso schlimmer für den Ökumenischen Rat.

Abschließend möchte ich betonen, daß ich nicht einer Verwässerung der Macht und Autorität des Papsttum das Wort spreche. Ich möchte vielmehr nachdrücklich unterstreichen, daß das in diesem Artikel dargestellte soziologische Bild des Papsttums den Papst als machtvollste Führungsstellung in der ganzen Welt betrachtet, – machtvoll eben weil es sich bei ihm mehr um eine religiöse und geistige Führerschaft handelt als um eine politische. Die Frage, um die es geht, lautet vielmehr: Wie läßt sich die Macht und der Einfluß des Papsttums am wirksamsten geltend machen? Es wäre keineswegs ehrlich, wenn man behaupten wollte, man sei der Meinung, Glaubwürdigkeit und Einfluß des Papsttums seien derzeit besonders stark. Doch wäre es auch zu pessimistisch, wenn man schließen wollte, es sei für das Papsttum praktisch unmöglich, faktisch wie grundsätzlich erneut zur bedeutendsten Führungsstellung der Welt zu werden. Ich meine vielmehr ganz im Gegenteil, daß dies relativ leicht sein müßte.

[1] Wie im weiteren Verlauf unserer Ausführungen dargelegt ist, bedeutet die Aussage, daß eine Führungsstellung einen besonderen Symbolwert besitzt, nicht, daß sie keine Macht besitzt, sondern vielmehr, daß sie mehr – und nicht weniger – Macht besitzt als eine rein administrative Führungstellung.

[2] Joachim Wach, Sociology of Religion (Chicago 1944) 343–369.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANDREW GREELEY

geboren am 5. Februar 1928 in Oak Park, 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, Doktor der Soziologie. Er ist Lektor an der Abteilung Soziologie der Universität Chicago und Senior Study Director des National Opinion Research Center der selben Universität. Er veröffentlichte u. a.: The Hesitant Pilgrim: American Catholicism after the Council (New York 1966), A Future to Hope in (New York 1969).

Stylianos Harkianakis

Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?

Griechisch-orthodoxe Antwort

Die Frage nach dem Petrusdienst in der Kirche stellt sich für einen orthodoxen Theologen in doppelter Hinsicht. Einmal als Frage der theologischen Beurteilung einer Primatsidee, zum anderen als Frage nach der theologischen Beurteilung des «römischen Primates». Denn die Idee eines Primats ist orthodoxem theologischen Denken nie unbekannt gewesen und auch heute nicht fremd; die Beantwortung der zweiten Frage dagegen war und ist heute noch ein Hindernis auf einem Wege zur Einheit. Denn unter der Bezeichnung «römischer Primat» versteht man in der interkonfessionellen theologischen Sprache auch heute noch nicht irgendeinen noch näherhin zu bestimmenden Vorrang der Kirche Roms innerhalb der Gesamtkirche, sondern ganz eindeutig den Primat des römischen Bischofs, wie er heute vollentwickelt vorliegt mit einem nach dem I. Vatikanum genau bestimmten Jurisdiktions- und Unfehlbarkeitsgehalt.

Die geschichtlichen Umstände und Voraussetzungen, die in der römischen Kirche zu einer solchen Entwicklung geführt haben, sind heute mehr als bekannt und werden selbst von römischen Katholiken freimütig zugegeben.[1] Deshalb kann in diesem Aufsatz, der vor allem von einem systematischen Interesse geleitet ist, auf einen erneuten historischen Rückblick verzichtet werden.[2] Daß mit diesem Verzicht keineswegs die Relevanz der geschichtlichen Entwicklung in der Kirche und die Bedeutung des historischen Arguments in der Theologie in Frage gestellt werden sollen, muß wohl nicht eigens erläutert und begründet werden, zumal es uns gerade darum geht, das Geschichtliche in seiner elementaren Abgrenzung vom Prinzipiellen sachgemäßer zu würdigen.[3] Diese Unterscheidung muß mindestens der systematische Theologe machen dürfen; denn die undifferenzierte Betrachtungsweise und die unkritische Vermengung des *status viatoris* mit dem *status gloriae* führt geradezu mit mathematischer Gesetzmäßigkeit zu Erstarrung und Triumphalismus im kirchlichen Leben.

Die orthodoxen Forscher haben eigentlich auch nie bestritten, daß es einen Primat der Kirche Roms innerhalb der Gesamtchristenheit gegeben hat, aber sie stellen ebenso fest, daß die *Begründung* und das *Wesen* dieses Primates in der römischen Denkweise immer Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen gegeben haben, und zwar nicht nur zwischen Ost und West, sondern selbst innerhalb der westlichen Christenheit.

In dieser schwerwiegenden Kontroverse sieht die orthodoxe Theologie den Ausdruck eines grundlegenden ekklesiologischen Mißverständnisses, dessen wirkliche Dimensionen erst nach dem I. Vatikanum sichtbar werden konnten.

1. Eine monarchische Kirche?

Die Fragen, die man gewöhnlich in diesem Zusammenhang stellt, ob Petrus der erste unter den Aposteln gewesen ist oder nicht, ob der römische Bischof der einzige Nachfolger eines solchen Apostelfürsten ist oder nicht, müssen, mindestens vom systematischen Standpunkt aus, abgelöst werden durch eine weit grundsätzlichere und radikalere Fragestellung: *Ist die Struktur der christlichen Kirche vom Evangelium her monarchisch oder kollegial?* Die Radikalität dieser Frage zeigt sich einerseits darin, daß sie das ganze christliche Volk im Blick hat, und daß sie andererseits von der Lehre des Herrn, d. h. von seinem Evangelium her fragt.[4] Mehr noch, wenn das Evangelium des Herrn die Struktur der Kirche normativ bedingt, so ist davon auszugehen, daß nicht erst vereinzelte Kirchenbilder, die im Neuen Testament mehr oder weniger akzidentell beschrieben werden und außerdem nicht immer übereinstimmen, sondern die allgemeinere Spiritualität des Wortes des Herrn als die protogene Ursache jener Kirchenbilder normativ genannt werden muß. Jener Kern und jenes Novum der Lehre des Herrn, das sie von allen bis dahin bekannten Religionen und Ideologien unterscheidet, der trinitarische Glaube als die differentia specifica des Christentums.[5]

Im Lichte dieses Glaubens wird ganz anders über das Wesen Gottes geredet als bis dahin. Auch die Erschaffung der Welt samt der kosmischen und metaphysischen Ordnung wird durch die christliche Botschaft trinitarisch ausgelegt. Wenn aber der trinitarische Gedanke einen so zen-

tralen Platz in der Lehre des Herrn einnimmt, muß dann nicht auch die Neustrukturierung alles Kreatürlichen, die ja doch Aufgabe und Sinn der Kirche sein sollte, von daher inspiriert sein? Damit stellt sich uns die Frage nach dem *Verhältnis von Trinitätslehre und Christologie.*

2. Die Grundfrage nach Einheit und Vielheit

Im allerheiligsten Augenblick seines irdischen Lebens und kurz bevor Christus aus dieser Welt scheidet, betet er zu seinem Vater und spricht dabei seinen heißesten Wunsch aus: «Ich bitte dich, aber nicht für diese allein, sondern auch für die, welche durch ihr Wort zum Glauben an mich kommen werden, daß sie alle eins seien: wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin» (Jo 17, 21).

Es ist vielleicht sehr symptomatisch, daß gerade diese Worte des Herrn fast bei allen ökumenischen Treffen unserer Zeit angeführt werden, um die Heiligkeit des ökumenischen Anliegens zu unterstreichen. Man denkt aber gewöhnlich nicht weiter über dieses wichtige Wort nach. «Daß alle eins seien» zu zitieren, entspricht den meist vordergründigen und praktischen Zielsetzungen besser, als die weitere Reflexion über das «Wie du, Vater, in mir . . .». Dabei kommt aber diesem Wort eine vielleicht noch größere Bedeutung zu, wenn man bedenkt, daß gerade diese vorbildliche Seinsweise der innertrinitarischen Einheit die tiefere Voraussetzung auch aller erwünschten ekklesiologischen Einheit darstellt. Die Wichtigkeit dieser Stelle wird auch noch dadurch unterstrichen, daß Christus hier nicht eine bestimmte Gruppe, etwa die Apostel, im Sinn hat, sondern alle zu allen Zeiten an ihn Glaubenden. Gerade diese Allgemeingültigkeit des hier geäußerten moralischen Postulats gibt ihm einen einzigartigen normativen Charakter und muß deshalb für das theologische Denken aller Zeiten die erste ekklesiologische Prämisse darstellen.

Daraus ergibt sich also, daß es im christlichen Denken ein unmittelbares Verhältnis zwischen Trinitätslehre und Ekklesiologie geben muß, das sich auch in einer überraschenden Parallelität der theologischen Grundfragen in Trinitätslehre und Ekklesiologie tatsächlich äußert. Überlegt man die inneren Zusammenhänge der empirischen Dogmenentwicklung in der Kirche bis auf den heutigen Tag, so läßt sich leicht feststellen, daß das Hauptproblem aller Theologie durch die ganze Kirchengeschichte hindurch eigentlich immer die gleiche Grundfrage gewesen ist, die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit. In den ersten christlichen Jahrhunderten stellte sich diese Frage in bezug auf das Wesen Gottes, in den späteren in bezug auf das Wesen der Kirche. «Wie kann Gott als drei Personen gedacht werden, obwohl er doch immer ein Gott bleibt?» wurde abgelöst durch die andere Frage: «Wie kann die von Christus als eine gegründete Kirche zugleich in mehreren Einzelkirchen existieren, oder wie können die vielen Einzelpersonen in der Kirche zugleich nur einen Leib, d.h. den Leib des Herrn ausmachen?»

Trifft die oben festgestellte grundlegende Parallelität zu, so gilt es nun, die daraus entstehenden Konsequenzen auch zu ziehen. Bevor wir jedoch sehen, was dies in concreto heißt, müssen wir hier einem auf den ersten Blick berechtigten Bedenken zuvorkommen. Denn man könnte doch fragen: Ist es legitim, ja noch mehr, ist es nicht geradezu blasphemisch, das Leben in der Kirche mit dem innertrinitarischen göttlichen Leben zu vergleichen?

Wir antworten: Sicher liegt hier nicht mehr vor als eine Analogie. Aber es ist eine tiefgreifende Analogie, die umso legitimer und umso wichtiger ist, als sie von keinem anderen verlangt wurde als vom Herrn selber. Zudem sollte man in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen, daß nach genuin christlicher Lehre das Endziel des Menschen kein bescheideneres als die berühmte *Theosis* der griechischen Kirchenväter ist.

Die Grundkonsequenz, die sich aus dieser Analogie für das ekklesiologische Denken ergibt, ist die Anwendung der Trinitätslehre, wie sie die ungeteilte Kirche in den ersten ökumenischen Konzilien entwickelt hat, auf die Ekklesiologie. Konkret: wie im trinitarischen Problem die Idee der *Homoousie* die Eigenständigkeit der Einzelpersonen der göttlichen Trinität nicht beeinträchtigen darf, so darf auch die Idee der Einheit der Kirche die Selbständigkeit der Einzelkirchen oder der Einzelpersonen in der Kirche nicht beeinträchtigen. Und wie im trinitarischen Leben der Gedanke einer *subordinatio* von der alten Kirche vorsichtig ferngehalten wurde, so muß er auch im Leben der Kirche ausgeschlossen bleiben.

Dies sind in aller Kürze die Grundprinzipien, die sich aus dem trinitarischen Dogma ergeben und für die Ekklesiologie von normativem Charakter sind.

3. Der erste Bischof

Die Frage, ob der römische Primat, wie er nach dem ersten und leider auch nach dem zweiten

Vatikanum formuliert worden ist, in einem solchen ekklesiologischen Denken überhaupt einen Platz hat, muß deshalb ganz entschieden verneint werden. Damit ist noch nicht sogleich auch die Idee eines Primates innerhalb der Orthodoxie verneint. Vielmehr führt gerade die Anerkennung des synodalen und kollegialen Gedankens dazu, einen Bischof als ersten unter den Bischöfen anzuerkennen, d.h. ihm den Primat zuzusprechen, nie freilich im Sinne eines «Pontifex maximus», sondern als primus inter pares.

Die Idee eines solchen Primates wurde klassisch formuliert im 34. der sog. Apostolischen Kanones,[6] der in einzigartiger Weise den ganzen Kontext der «Machtverhältnisse» in der Kirche berücksichtigt: «Die Bischöfe eines jeden Volkes sollen den ersten unter ihnen wissen und ihn als Haupt betrachten.»

Ferner sagt der Kanon, daß weder der erste ohne die Meinung aller etwas machen kann, noch jene ohne die Meinung des ersten. Und darauf folgt die theologische Begründung: «Denn nur so wird Eintracht sein, damit Gott durch den Herrn im Heiligen Geist verherrlicht wird, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.»

Im Text dieses Kanons kommen also zwei ekklesiologische Grundprinzipien zum Ausdruck. Einerseits die *Autokephalie*, andererseits die *Kollegialität*. Beide verhalten sich zueinander korrelativ.[7] Dies ist also die Situation in der Lokalkirche, die in neuerer Zeit von mehreren orthodoxen Theologen auch im Sinne einer *eucharistischen Ekkesiologie* interpretiert wird.[8] Schon die einfache Überlegung, daß die ökumenische Kirche auf Erden als eine Lokalkirche angefangen und sich erst mit der Zeit in mehrere Lokalkirchen ausgefaltet hat, führt zu dem gleichen Schluß, daß es auch unter den Bischöfen der Gesamtkirche einen geben muß, der im Sinne des obenerwähnten Kanons primus inter pares ist.[9] Solange die Gesamtkirche ungeteilt blieb, ist der Bischof von Rom als solcher anerkannt worden. Die einzelnen Gründe dazu brauchen hier nicht neu untersucht zu werden.[10] Verstand er seinen Primat im Sinne eines primus inter pares, so hatte er die Möglichkeit, in Fragen von gesamtkirchlicher Bedeutung eine ausschlaggebende Meinung zu äußern, und von allen respektiert zu werden, womit er der Gesamtkirche tatsächlich einen wesentlichen Dienst leisten konnte. Sobald er aber begann, seine bischöfliche Gewalt als grundverschieden von der Gewalt aller anderer Bischöfe zu verstehen, hatte er nicht mehr die Möglichkeit, mit der Orthodoxie in Gemeinschaft zu sein. Durch die *successio apostolica*, an der alle Bischöfe teilhaben, stehen alle Teilkirchen in Communio zueinander. Wenn aber der Papst seine Gewalt in der *petrinischen Nachfolge* und nicht in der gemeinsamen bischöflichen, apostolischen Sukzession begründet, isoliert er sich nicht nur von der Gemeinschaft der Bischöfe, sondern sogar von der ganzen Kirche. So gesehen ist und war es dann nur folgerichtig, daß das I. Vatikanum definieren konnte, die Kathedralenentscheidungen des Papstes seien «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae» irreformabel. Daß an dieser Situation auch das II. Vatikanum nichts mehr ändern konnte, war zu erwarten.[11]

Kirche aber heißt Gemeinschaft, und wenn eine Person, gleich wer sie ist, auch nur für einen Augenblick den übrigen Mitgliedern dieser Gemeinschaft isoliert gegenübertritt, ist sie automatisch in den Stand der Erbsünde versetzt und einer «fensterlosen Monade» vergleichbar.

Nicht also nur aus kirchenkanonischen Verfassungsgründen ist der Orthodoxie die synodale Struktur der Kirche so teuer,[12] sondern auch aus tief soteriologischen Überlegungen. Beiderlei Gründe, die im orthodoxen Denken immer einen inneren Zusammenhang haben, schließen den römischen Jurisdiktions- und Unfehlbarkeitsprimat kategorisch aus.

[1] Es genügt, hier nur an die verschiedenen Arbeiten von Y. Congar, H. Jedin, H. Küng, W. Kasper u.a. zu denken.

[2] Einen zusammenfassenden Überblick der Hauptstationen der Primatstheorie, wie sie sich in der Kirchengeschichte entwickelte, findet man bei J. Meyendorf, in: Ithiki kai Thriskeutiki Engyklopaideia (Athen 1966) Bd. X., Sp. 702–714. Vgl. S. Harkianakis, Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der orthodoxen Theologie (griech.) (Athen 1965) S. 92–128. Wichtig ist auch das von N. Affanassieff und anderen herausgegebene Sammelwerk: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Theologie (Zürich 1961).

[3] Für die Gültigkeit dieses theologischen Postulats auch für die vorliegende Problematik vgl. J. Ratzinger, Primat: LThK VIII, 761.

[4] Dies darf jedoch keineswegs im Sinn des Sola-Scriptura-Prinzips der Protestanten verstanden werden, denn wenn wir vom Evangelium des Herrn reden, dann meinen wir damit seine ganze Lehre, die in der Kirche weiterlebt, und nicht nur den trockenen Buchstaben der Schrift.

[5] Vgl. S. Harkianakis, Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz, in: Kleronomia, Bd. I, Heft I, S. 83–102.

[6] Vgl. H. Alivizatos, Hoi Hieroi Kanones (Athen 1949) S. 143 bis 144.

[7] Vgl. S. Harkianakis, Über die gegenwärtige Situation der orthodoxen Kirche, in: Kyrios 6 (1966) S. 229.

[8] Über die Möglichkeit und die Grenzen einer solchen eucharistischen Ekklesiologie siehe S. Harkianakis, Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der orthodoxen Theologie (Athen 1965) S. 97f.

[9] Vgl. O. Cullmann, Petrus – Jünger – Apostel – Märtyrer (Zürich 1952) S. 255.

[10] Vgl. G. Konidaris, Allgemeine Kirchengeschichte (griech.) (Athen 1957) S. 239–240.

[11] Vgl. S. Harkianakis, Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (griech.) (Thessaloniki 1969) S. 171–186.

[12] Vgl. den gut informierten Aufsatz von P. Duprey, La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale: Proche-Orient Chrétien (1970), S. 123–145.

STYLIANOS HARKIANAKIS

geboren 1935 auf Kreta. 1958 in der Orthodoxen Kirche zum Priester geweiht, 1970 zum Bischof konsekriert. Er studierte an den Universitäten Bonn und Athen, doktorierte und habilitierte sich in Theologie, ist seit 1970 Metropolit von Melitoupolis. Er war Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel an mehreren internationalen Kongressen für ökumenische Theologie. Er veröffentlichte u.a.: Die Constitutio de Ecclesia des Zweiten Vaticanum (Thessaloniki 1968), Die Vierte Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 (Thessaloniki 1969).

Paul Evdokimov

Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?

Russisch-orthodoxe Antwort

1. Die drei Ämter

Der Apostel Paulus gibt uns schon eine vorläufige Antwort: «In allen Kirchen der Heiligen... soll alles mit Anstand und *nach der Ordnung* vor sich gehen.» In dem, was in der Kirche sichtbar ist, ist es rechtmäßigerweise das «Petrusamt», das die institutionelle Ordnung gewährleistet. Hier aber handelt es sich darum, sein Wesen genauer zu bestimmen.

Inmitten der Zwölf ist Petrus der *protos*. Sein Primat ist ersichtlicherweise nicht ein Primat der Macht, sondern der Autorität. Die orientalischen Kirchenväter unterstreichen in ihren Auslegungen von Matth 16, 18, daß Petrus der Fels der Kirche ist in dem Maße, wie er den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, bekennt. Alle, die Petrus und seinem Bekenntnis nachfolgen, sind Erben der gleichen Verheißung. Ganz besonders sind die Bischöfe mit dem Charisma der Verkündigung des wahren Glaubens begabt. Darum sind sie *von Amts wegen* Repräsentanten des Petrusamtes.

Die Kirche wird Wirklichkeit am Pfingsttage und im Augenblick der ersten Eucharistiefeier der Apostel. Sicherlich ist es Petrus, der den Vorsitz führt beim ersten Mahle, und so ist er auch in diesem Sinne «Fels», eucharistisches Fundament der Kirche. Ohne diesen «fortdauernden Fels», ohne den Fels der bischöflichen Vollmacht zur Feier der Eucharistie, hat die Kirche keinen Bestand.

Aber das Petrusamt muß in ein Gleichgewicht gebracht werden zu den anderen Ämtern und Diensten. In ihrer Liturgie feiert die Kirche die drei apostolischen Säulen Johannes, Petrus und Paulus. Das Amt des Paulus, des «Apostels durch Einbruch», steht für das ereignishafte, prophetische Amt des Volkes Gottes, der «apostolischen Menschen». Dem Glaubensbekenntnis des Petrus entspricht das Bekenntnis des Johannes im Prolog seines Evangeliums. Er ist «der, den Jesus liebte» und dem von ihm seine geheimnisvolle Bestimmung vorausgesagt wurde. Das horizontale Petrusamt hat seine Wurzel im vertikalen Johannesamt, in der fortdauernden Johannes-Kirche. Dieses Amt ist es, dem die orthodoxe Kirche in ihrer Spiritualität den ersten Platz zuspricht, und dieses Amt findet seinen Ausdruck auch in dem eschatologischen Maximalismus des Mönchtums (vgl. die Rolle des Berges Athos und der Starzen), in der liturgischen Doxologie und in der Anthropologie der Vergöttlichung sowie der kontemplativen Haltung zu den Glaubensgeheimnissen.

Die Kirche, der Leib Christi, ist nicht ein juridischer Begriff, sie ist ein lebendiger Organismus von *gottmenschlichem* Wesen. Wenn ihre sichtbare Struktur durch das kanonische Recht geordnet wird, so ist dies dabei nie autonom, sondern dem Geheimnis der Gnade und des Lebens untergeordnet. Jede genauere Bestimmung des Petrusamtes muß stets den Zusammenhang mit den anderen Ämtern im Blick behalten. Weder der Klerikalismus der hypostasierten Macht des Petrusamtes allein, noch der Antiklerikalismus des paulinischen Amtes allein, sondern das Gleichgewicht der drei Ämter nach dem Bilde des dreifaltigen Gottes ist die rechte Ordnung.

2. Das Petrusamt des Bischofs

Die Tradition spricht übereinstimmend für die Übertragung der Schlüsselgewalt an alle Apostel. Nach Irenäus läßt die apostolische Sukzession jeden Bischof auf dem einen und einzigen Throne Christi sitzen; denn jede Ortskirche besitzt die gleiche Fülle der Gnade. Bei dem, was Cyprian über die *Cathedra Petri* sagt, erkennt man die gleiche Ekklesiologie: Alle Bischöfe sitzen auf diesem einen und selben Thron, jeder in seiner Kirche. Dennoch erfreut sich Rom, selbst in Byzanz, eines besonderen Prestiges im Gedenken an die Säulen Petrus und Paulus und dank seiner Stellung als Hauptstadt des Reiches. Nach Nilos Kabasilas: «Der Papst ist Bischof von Rom und erster unter den Bischöfen». (P. G. 49, 701 CD.) Dies ist keine jurisdiktionelle Herrschaftsgewalt, sondern eine *Sorgewaltung*, die für das gemeinsame Wohl in einem sehr genau umrissenen Rahmen ausgeübt wird. Der katholische Historiker Battifol bemerkt mit einer vollkommenen Objektivität: «Die Autorität Roms ist eine Autorität erster Größe, aber man sieht nie, daß sie für den Orient eine Autorität göttlichen Rechtes wäre». (*Cathedra Petri*, S. 75).

Zacharias von Chalkedon verleiht auf dem Konzil von 869–870 der Haltung des Orients gut Ausdruck: «Die Kanones geben den Patriarchen Weisungen. Wenn sie also ihr Verhalten nicht nach den Kanones ausrichten, weigern wir uns, ihnen zu folgen.»

Die Kirche kennt nur die drei Stufen ihrer Hierarchie. Es gibt keine höhere Vollmacht als die des Bischofs, kein Charisma eines obersten, überbischöflichen Primates. Außer den rein administrativen Unterschieden sind die Bischöfe im Blick auf die charismatische Begabung völlig gleich: Es gibt keinerlei Oberbischof oder *episcopus episcoporum*. Dies ist ein grundlegendes Prinzip im Orient: Es gibt keine Gewalt, die der des Bischofs über seine Diözese übergeordnet wäre.

3. Die eucharistische Ekklesiologie

Die älteste Ekklesiologie, die sogenannte «eucharistische Ekklesiologie», läßt uns in jeder Ortskirche «die Kirche Gottes, welche zu Korinth, zu Rom... ist», sehen. Weil die Eucharistie nicht ein Teil Christi, sondern der ganze Christus ist, darum ist auch jede Ortskirche nicht ein Teil der Una Sancta, sondern ihre vollgültige Darstellung an diesem Orte, das um seinen Bischof versammelte Volk Gottes. Diese Auffassung ist es, welche die Vorstellung einer Gewalt oberhalb der Kirche und ihres Bischofs ausschließt, denn eine ähnliche Gewalt wäre eine unmögliche Gewalt über Christus selbst, denn jede Kirche ist der *totus Christus*.

Dennoch hat diese Fülle nicht eine abschließende, sondern eine auf Ausweitung zielende Wirkung. Nur in Übereinstimmung und Gemeinschaft mit den anderen Kirchen erlangt eine Kirche die Identität mit der Kirche Gottes, denn die Einheit ist eine Einheit *der* Kirche, nicht von *Kirchen:* Jede einzelne und zugleich alle miteinander sind die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche. Die Regel des I. Konzils, die vorschreibt, daß die Bestellung eines Bischofs von zwei oder drei anderen Bischöfen vorgenommen werde, ist ein deutlicher Ausdruck dieser Communio, Katholizität oder «Sobornost», ohne jede Unterordnung unter eine Vollmacht, die diesem Bischof übergeordnet wäre. Von seiner Bestallung an steht der neueingesetzte Bischof unmittelbar in seiner Eigenschaft als «Ortsprimas» der Eucharistiefeier vor.

4. Die bischöfliche Kollegialität und die Konzilien

So hat die Ortskirche die Kollegialität aller Bischöfe zu ihrer Voraussetzung. Vor allem der regionale Rahmen ist die Ebene, auf der die Bischöfe sich versammeln, um eine Bischofswahl zu tätigen oder um an Provinzialsynoden teilzunehmen.

Gewisse Bischofssitze besaßen eine stärker hervorgehobene Autorität, die immer als die Autorität einer Kirche, nie aber als die persönliche Autorität des Ortsbischofs verstanden wurde und die noch strikt umschrieben war durch die Grenzen der Kanones. Ein einziger Bischof in jeder Ortsgemeinde, eine einzige Synode oder ein einziges Konzil in jeder Provinz: das war die von den Vätern aufgestellte absolute Regel. Grundsätzlich intervenierten die Patriarchen und die Metropoliten nie in den inneren Angelegenheiten der von ihrer Primatialgewalt abhängigen Kirchen, außer in Fällen der Überschreitung von Kanones oder wenn man sie um ihren Rat gebeten hatte. In praktischen Streitfällen griff man auf die Kollegialität in Form von Synoden zurück und in Lehrfragen auf die Kollegialität der Ökumenischen Konzilien. Trotzdem war das Konzil nie eine Macht *über* den Kirchen, sondern ein Zeugnis ihrer Identität; seine Stimme war die Stimme jeder

einzelnen Kirche und aller Kirchen zugleich, es sprach nicht oberhalb, sondern innerhalb der Kirche, indem es ihre Selbigkeit, ihre Übereinstimmung und ihre Gemeinschaft zum Ausdruck brachte.

5. Der primus inter pares

Die Analogie zwischen der apostolischen und der bischöflichen Kollegialität ist der Ansatzpunkt für eine Ordnung jeder Kirchenprovinz mit einem «Ersten» unter den Bischöfen, ihrem «Primas». So bestimmt der 34. Apostolische Kanon: «Es empfiehlt sich, daß die Bischöfe jeden Landes wissen, wer der erste unter ihnen ist, und daß sie außerhalb ihrer eigenen Kirche nichts tun, was sie nicht mit ihm überlegt haben... Ebenso aber soll der Erste nichts tun, ohne es mit allen anderen beraten zu haben». Der 9. Kanon des Konzils von Antiochien unterscheidet zwischen der jurisdiktionellen Gewalt des Ortsbischofs und der Funktion des Primas, welche «Sorgewaltung» genannt wird. Der Primas ist Vorsitzender der Provinzialsynode und wacht von oben über die kirchliche Ordnung, aber ohne eine obrigkeitliche Gewalt im eigentlichen Sinne über die Bischöfe seiner Provinz. Er ist ein Bindeglied der Gemeinschaft, an der jeder Bischof Anteil hat. Er hat keinerlei Befehlsgewalt, sondern das Vorrecht der Koordination, des Rates, des Zeugnisses, und mit einer wechselseitigen Abhängigkeit aller untereinander. Er ist keineswegs der «Summus Pontifex», sondern gemäß dem Konzil von Karthago: *episcopus primae sedis.*

Neben den Regionalprimaten entsteht ein Universalprimat, ein Mittelpunkt der Einmütigkeit aller Kirchen, der tätigen Sorge für die Einheit des Glaubens, für die Sendung und für das Leben, Verkörperung des tiefgreifenden Gewissens der Kirche, die «ausgebreitet ist über die gesamte Welt, aber wie in einem einzigen Hause lebt», wie Irenäus schreibt.

6. Das trinitarische Dogma als Leitbild

Die orthodoxe Ekklesiologie gründet sich auf das trinitarische Dogma. Der 3. Apostolische Kanon bestimmt die Struktur der Kirche nach dem Bilde der Dreifaltigkeit. Auf dieser Ebene empfängt das Petrusamt seinen vollen Sinn, indem es sich dem paulinischen und dem johanneischen Amt zuordnet. Die Enzyklika der orientalischen Patriarchen von 1848 erklärt: «Der Wächter des Glaubens ist das gesamte Volk der Kirche», unter Einschluß des Episkopats.

Im Leben der göttlichen Dreifaltigkeit sichert der Vater die Einheit, ohne die vollkommene Gleichheit der Drei zu verletzen. Dies schließt jede Unterordnung aus und erweist den Vater in großartiger Weise als den, *der den Vorrang in der trinitarischen Liebe hat.* Nach diesem Vorbilde hat auch in der Gemeinschaft der Kirchen, in welcher jede einzelne aufgrund der Vollgültigkeit und Fülle der vom Bischof gefeierten Eucharistie «Kirche Gottes» ist, eine von ihnen den Vorrang in der Liebe. Das ist das besondere Charisma der Autorität der Ehre, deren Bestimmung es ist, für die Einheit aller Sorge zu tragen: Charisma der Liebe nach dem Vorbild des himmlischen Vaters, das daher mit Recht jeder jurisdiktionellen Gewalt über die anderen entblößt ist. Insofern er Bischof seiner Diözese ist, übt der «Primas» das Petrusamt aus; insofern er jedoch *Primus inter pares* ist, räumt das Petrusamt ersichtlich dem *Johannesamt* seinen Platz ein.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAUL EVDOKIMOV

1901–1970, war Mitglied der Orthodoxen Kirche, Doktor der Philosophie und der Theologie, Ehrendoktor der Universität Thessaloniki. Er war Professor am Theologischen Institut Saint-Serge in Paris und Direktor des Centre d'études orthodoxes en langue française in Paris. Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten über aktuelle Probleme der orthodoxen Theologie, die Erneuerung der patristischen Studien u. a.

Arthur Allchin

Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?

Anglikanische Antwort

1. Das Amt der Bischöfe als Petrusdienst

Für einen Anglikaner könnte es verlockend sein, diese Frage ganz einfach mit folgenden Worten zu beantworten: «Ja, ein Petrusamt kann in der Kirche Sinn haben und hat tatsächlich einen Sinn; wir sehen diesen Dienst im Amt der Bischöfe gegeben.» Obwohl eine solche Antwort allzu vereinfachend wäre, würde sie zumindest den nach anglikanischer Überzeugung richtigen Ausgangspunkt wiedergeben. «Unter der Leitung des Geistes... wurde die Hauptquelle der Autorität und des Leitungsamtes in der Kirche allmählich an einen Amtsträger gebunden, der selbst persönlicher Repräsentant ist – nicht also an ein Gremium oder eine geschriebene Verfassungsurkunde, sondern an eine repräsentative Person. Der Bischof bringt in seinem Amt sowohl den repräsentativen wie den persönlichen Charakter des kirchlichen Dienstes zum Ausdruck, welches seinerseits den Dienst *der* repräsentativen Person, den Dienst Christi, des Menschen in seiner Eigentlichkeit, fortführt.»[1]

Während der etwa zehn Jahre, seit diese Worte bei einer Bischofskonsekration gesprochen wurden, haben die Anglikaner versucht, diese Frage im Licht der Ereignisse der gegenwärtigen Zeit neu zu überdenken. In wachsendem Maße wollen sie nicht mehr bestreiten, daß auch in der sogenannten «nicht-bischöflichen» Amtsträgerschaft echtes «Aufseheramt» (episkope) ausgeübt wird. Sie beginnen auch, wie wir sehen werden, ernster zu erwägen, daß in dem Dienst, den der Papst ausübt, ein echtes «Aufseheramt» enthalten ist. Aber sie halten weiterhin fest an ihrem Glauben an die Bedeutung des Bischofsamtes. Es steht, so glauben sie, für den wesentlich personalen und sakramentalen Charakter der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens, des Dienstes und der Gottesverehrung. Die Lambeth-Konferenz von 1968 erklärte: «Der Dienst des Bischofs hat seinen Mittelpunkt im liturgischen und sakramentalen Leben der Kirche... Er hat sich entwickelt mit seiner Tätigkeit der Verkündigung und Wahrung des Glaubens... In Dienst, Zeugnis und prophetischem Wort reicht er hinaus in das Leben der Menschengemeinschaft als ganzer.»[2]

Systematische theologische Reflexion, eine gute kirchliche Rechtsordnung, eine wirksame Verwaltungsmaschinerie – all dies ist höchst wünschenswert für die Kirche. Aber in Zeiten der Not oder der Verfolgung kann dies alles wegfallen, wenn sich nur die wesentliche Struktur der Kirche darin offenbart, daß die Gemeinschaft ihre Einheit betätigt, indem sie sich um die Person dessen schart, der den Herrn darstellt, welcher Knechtsgestalt annahm; um die Person dessen, der feststeht in des Petrus Bekenntnis von Glaube und Umkehr. «Der Bischof ist berufen, eine Autorität auszuüben, die ihre Wurzel hat in der Autorität des auferstandenen Christus.»[3]

Nach dem Wort von William Temple, dem größten Erzbischof von Canterbury in diesem Jahrhundert und einem der größten Pioniere der Bewegung für die Einheit: «Wenn ich einen gottesfürchtigen und wohlunterrichteten Mann für das Amt und den Dienst eines Bischofs in der Kirche Gottes konsekriere, so handle ich nicht als Vertreter der Kirche, wenn damit die Gesamtheit der heute lebenden Christen gemeint sein soll; sondern ich handle als das dienende Werkzeug Christi in seinem Leib, der Kirche. Die Autorität, kraft derer ich handle, ist die seine, vermittelt durch seine Apostel und die, denen sie diese anvertrauten; ich empfange sie weder von der Kirche, noch getrennt von der Kirche, sondern von Christus in der Kirche.»[4]

Es gibt ein apostolisches und petrinisches Amt in der Kirche. Das gesamte Kollegium der Bischöfe hat daran teil. Es ist nicht das ausschließliche Vorrecht irgendeines einzigen Bischofsitzes. Irgend etwas derartiges zu behaupten, erscheint aus anglikanischem Blickpunkt als eine Beschränkung der Universalität der Gnade Gottes und der Handlungsfreiheit des Geistes. Die Schriften anglikanischer Theologen vom 17. Jahrhundert an zeigen in diesem Punkte eine verblüffende Ähnlichkeit zu denen der Sprecher der östlichen Orthodoxie seit dem späten Mittelalter.[5]

«Christus ist der Monarch seiner Kirche, und der Heilige Geist ist sein bevollmächtigter Vertreter», schrieb König Jakob I. im Jahre 1606, ohne Zweifel beraten von seinen kompetentesten

Theologen. Es ist notwendig, so deutlich wie möglich zu unterscheiden zwischen der Oberhoheit Christi über die Kirche und der Stellung der Bischöfe in ihrer Diözese einerseits sowie der «ersten» Bischöfe innerhalb des Bischofskollegiums andererseits.[6]

2. Der Erste im Bischofskollegium

Nachdem wir dies zunächst einmal festgestellt haben, können wir gleichwohl die Möglichkeit anerkennen, daß es unter den Bischöfen einen «Ersten» geben sollte und daß tatsächlich der Bischof von Rom allein Anspruch auf diese Stellung hat. Um wieder Jakob I. zu zitieren: «Laßt ihn in Gottes Namen Primus Episcopus inter omnes episcopos und Princeps Episcoporum sein, wenn es nur nicht auf andere Weise ist als so, wie Petrus Princeps Apostolorum war.»[7] Die anglikanischen Teilnehmer an den Mechelner Gesprächen erklärten: «Von den Uranfängen der Kirchengeschichte an wurde anerkannt, daß ein Primat und ein Leitungsamt unter allen Bischöfen dem Bischof von Rom zukomme.» Eine der Konsequenzen dieser Anerkennung ist, daß «der Papst beanspruchen kann, in Beziehung zu allen anderen Bischöfen eine Stellung einzunehmen, welche kein anderer Bischof ihm gegenüber einzunehmen beansprucht».[8] Gleichzeitig zeigt das Studium der Geschichte, daß «die Ausübung dieses Primates in der Vergangenheit verschiedene Formen gekannt hat...; und sie mag auch in Zukunft wieder der Veränderung unterliegen». Diese Möglichkeit der Veränderung, die im letzten Jahrzehnt eher eine praktische als eine bloß theoretische Möglichkeit geworden ist, wurde durch die Lambeth-Konferenz von 1968 begrüßt. Die Konferenz anerkannte das Papsttum als eine geschichtliche Wirklichkeit, deren Rolle noch immer einem Entwicklungsprozeß unterliege, und sie brachte zum Ausdruck, daß sie in diesem Gegenstand ein Thema sieht, das dringend nach dem gemeinsamen Studium aller verlangt, die mit der Frage der christlichen Einheit befaßt sind.[9]

Bis hierher haben wir diese Frage im Licht der anglikanischen Tradition betrachtet. Wir haben einerseits die Überzeugung zur Kenntnis genommen, daß Christus der Herr ist, und daß der Heilige Geist in den Kirchen, die derzeit voneinander getrennt sind und nicht in Gemeinschaft mit Rom leben, am Werke ist. Wir haben auch von der Überzeugung gehört, daß das eine Kollegium der Bischöfe, welches Erbe «der apostolischen Berufung, Verantwortlichkeit und Autorität ist (Lambeth 1968), noch besteht, trotz der Tatsache, daß seine Mitglieder nicht in Gemeinschaft miteinander leben. All dies schließt notwendigerweise ernste Differenzen in sich gegenüber den Definitionen des päpstlichen Primates, wie sie auf dem I. Vatikanum getroffen und auf dem II. Vatikanum neu bestätigt wurden. Andererseits haben wir den guten Willen gesehen, eine Form des päpstlichen Primates gelten zu lassen, die es dem Papst gestatten würde, auf ähnliche Weise der Erste unter den Bischöfen zu sein wie Petrus der Erste unter den Aposteln war.

3. Ein Mittelpunkt der Einheit

Haben solche von der Vergangenheit ausgehenden Erwägungen irgendeine handgreifliche Bedeutung für die Gegenwart und für die Zukunft? Ja, sowohl für die Gegenwart wie für die Zukunft. Einerseits ist es in einer Welt, die in atemberaubendem Tempo eins wird, für die christlichen Gemeinschaften in aller Welt lebensnotwendig, einen Mittelpunkt der Einheit zu haben, um den sich alle sammeln können. Der ständige innere Drang nach Einheit, der dem Evangelium kraft seines eigensten Wesens innewohnt, wird noch verstärkt durch die eindeutigsten äußeren Pressionen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Art. Ein handlungsfähiges und wirksames Petrusamt ist lebensnotwendig, um die Schwankenden zu stützen, um zu ermutigen, zu koordinieren und die Sache der Einheit zu betreiben. Jeder Bischof ist selbst eine repräsentative Person, welche auf persönliche Weise handelt, von Mann zu Mann, zusammen mit seinen Mitchristen in der Kirche, der er vorsteht. Jeder Bischof ist auch Mitglied einer universalen Communio, nämlich des Bischofskollegiums, das eines apostolischen Vorstehers bedarf, damit es eine wahre Communio von Personen sein kann und nicht nur ein bloßes Teil einer Verwaltungsmaschinerie.

Andererseits aber ist es auch eindeutig, daß die Kirche, die heute befreit ist von den geographischen und kulturellen Grenzen der alten Christenheit und in einer Welt rapiden sozialen und technischen Wandels lebt, in einer Welt, die mit ihrer Einigung auch unausrottbar pluralistisch wird, notwendig offen sein muß, flexibel und frei in einer Weise, von der wir uns bisher kaum haben träumen lassen. Die neuen schöpferischen Energien, deren es bedarf zur Wiederaufrichtung und Darstellung des Geheimnisses Christi in so vielen bisher noch unbegangenen menschlichen, sozialen

und intellektuellen Situationen, müssen dann im Petrusamt nicht ein repressives oder ängstliches autoritäres Machtsystem finden, sondern die echte Autorität eines Vaters, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie Ursprung und Hilfe für das Wachsen von Neuem darstellt. Das flüchtige Aufblitzen solch einer wirklichen Vaterschaft in Johannes XXIII. entfachte in der christlichen Welt – weit über die Grenzen der engeren Gefolgschaft von Rom hinaus – eine neue Vision davon, was Roms Petrusamt eigentlich sein sollte. Trotz der Stokkungen in dieser neuen Entwicklung, die seit 1963 folgten, ist diese Vision nicht völlig verblichen. Wie die gesamte Kirche aufs neue zu entdecken beginnt, daß das Neue Testament Amt als Dienst versteht, und daß nach seinem Verständnis Gemeinschaft wechselseitiges Vertrauen und Anteilnahme an der Verantwortung einschließt, so wird es uns immer klarer werden, wie in der wachsenden Einheit des Leibes die besondere Berufung des Ersten unter den Bischöfen zu leben und zu verstehen ist.

[1] T. G. A. Baker, The Office of a Bishop: Theology LXII, 466 (1959) 147–148.
[2] The Lambeth Conference 1968; Resolutions and Reports (London 1968) 108.
[3] ebd.
[4] Zitiert bei A. M. Ramsey, The Gospel and the Catholic Church (London 1964) 229f.
[5] Vgl. J. Meyendorff, The Primacy of Peter in the Orthodox Church (London 1963) 19–29.
[6] Dies hat mit bewunderungswürdiger Klarheit Patriarch Maximos IV. in einer Intervention zur 2. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils getan. Siehe Y. Congar, H. Küng und D. O'Hanlon (Hsgg.): Konzilsreden (Einsiedeln 1964) 55–57.
[7] Zitiert bei D. W. Allen und A. M. Allchin, Primacy and Collegiality: an Anglican View: A. M. Ramsey (Hsg.), Lambeth Essays on Unity (London 1969) 6–23.
[8] G. K. A. Bell (Hsg.), Documents on Christian Unity, Second Series (London 1930).
[9] aaO. 137–138.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ARTHUR ALLCHIN

geboren am 20. April 1930 in London, 1956 in der Anglikanischen Kirche zum Priester geweiht. Er ist Bachelor der Literatur und Master of Arts sowie Bibliothekar in Pusey House in Oxford. Er veröffentlichte u.a.: The Silent Rebellion: Anglican Religious Communities (1958), The Spirit and the Word (1963).

Heinrich Ott

Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?

Protestantische Antwort

Für den protestantischen Theologen ist das Thema «Petrusdienst», also die Frage eines universalen Episkopats der Christenheit, ungewohnt und fremd, historisch belastet durch die zur Ursprungsgeschichte des Protestantismus gehörende Polemik gegen den Papst als den, welcher den Petrusdienst auszuüben beanspruchte. Diese Belastung ist gemildert, wenngleich noch nicht völlig verschwunden durch die Aufbruchsbewegung des II. Vatikanischen Konzils und die Gestalt des ersten Konzilspapstes. – Wird nun aber das Problem theologisch so behutsam gestellt, wie es hier geschieht («Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?»), so wird dadurch der protestantische Theologe zu einer ernsthaften und unpolemischen Besinnung ermutigt, und eine – um dies gleich vorwegzunehmen – positive Antwort auf die gestellte Frage wird ihm dadurch zum mindesten ermöglicht.

Denn die Frage läßt in ihrer Allgemeinheit sehr viel offenen Spielraum. Sie fragt nicht: «Impliziert ‹die Kirche› (also die ‹wahre Kirche›) einen Petrusdienst?» Sie fragt auch nicht: «Ist ein Petrusdienst in der Kirche – damit sie ‹wahre Kirche› sei – notwendig?» Sie spricht ferner von «*einem* Petrusdienst», also nicht notwendig von demjenigen Petrusdienst, den der römische Papst zu erfüllen beansprucht, und auch nicht notwendig von dem Dienst, den ein einzelner Mensch ausübt. Es könnte nach der Formulierung der Frage durchaus auch an ein Gremium, eine Synode oder dergleichen, gedacht werden.

1. Placet iuxta modum

Bei diesen Voraussetzungen kann der protestantische Theologe auf die Frage eingehen und sie mit einem «Placet iuxta modum» beantworten. Das «iuxta modum» bezieht sich auf die traditionellen Voraussetzungen dessen, der die Frage gestellt hat.

Es ist bedingt durch die Ursprungssituation des Protestantismus: durch den Protest im Namen des freien und allein an Gott gebundenen Gewissens des glaubenden Menschen gegen jede Form von bevormundender Mittlerschaft. Wenn ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben soll, so kommt dafür nur ein Konzept in Frage, welches dem Gewissen seine ursprüngliche und in Gottes Wirklichkeit gegründete Freiheit läßt.

Zunächst muß definiert werden, was wir in dieser Besinnung unter Petrusdienst verstehen. Dazu müssen wir auf die Grundstrukturen des Begriffs in der römisch-katholischen Kirche zurückgreifen, da sie einen Petrusdienst kennt und ihn theologisch präzisiert hat. Ein in Absehung davon freihändig entworfener Begriff eines «Petrusdienstes» würde die Besinnung ihren Zweck, nämlich den ökumenischen Dialog mit der Papstkirche, verfehlen lassen. Die Grundstrukturen des römischen Begriffs von Petrusdienst lassen sich aus der Konstitution «Pastor aeternus» des I. Vatikanischen Konzils deutlich ablesen. Die Richtung weisen dabei einige der in der Konstitution zitierten neutestamentlichen Stellen: Jesu Wort an Petrus: «Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!» (Jo 21, 15). Der Petrusdienst ist danach als Hirtendienst zu verstehen. «Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht wanke, und nach deiner Umkehr stärke deine Brüder!» (Lk 22, 32). Der Petrusdienst dient der Kontinuität des Glaubens in der Kirche. Schließlich das Wort vom Fels, auf dem die Kirche gegründet ist in Mt 16: der Petrusdienst garantiert die Beständigkeit und darin eingeschlossen die Einheit der Gesamtkirche. Diese *drei Grundstrukturen* (Hirtendienst, Dienst an der Kontinuität des Glaubens und Dienst an der Einheit und Beständigkeit der Kirche) sind ineins zusammenzudenken. Miteinander ergeben sie die theologische Idee des Petrusdienstes. Und in diesem Miteinander bilden sie das theologische Fundament der vatikanischen Lehre von der «Unfehlbarkeit»: Das Hirtenamt, um Kontinuität und Einheit wirksam zu garantieren, muß sich in Weisungen von einer spezifischen Verbindlichkeit, einer Verbindlichkeit sui generis, äußern können.

In welchem Bereich hat nun dieser so strukturierte Dienst seinen Ort? Offenbar dort, wo das Wesen der Kirche liegt. Die Kirche Christi hat ihr Wesen in ihrem Auftrag, das Evangelium Christi in der Welt zu verkündigen und – verkündigend – «sakramental» darzustellen. Das Wesen der Kirche liegt also im Vollzug des Kerygma. Das Kerygma ist das der Kirche zugleich Anvertraute und Aufgetragene – das «depositum fidei». Der Hirtendienst des Petrusamtes ist, soll er einen Sinn haben, ein Hirtendienst im Bereich der verkündigenden Artikulation der Wahrheit.

2. *Wahrheit Christi in Dialog, Katholizität, Kontinuität*

Aufgrund dieser Präzisierung des Ausgangsbegriffs kann nun eine protestantische Annäherung versucht werden. Daß es sich dabei nur um eine – vielleicht weiterführende – Interpretation handeln kann und nicht um ein bloßes Einholen des vatikanischen Verständnisses dieser Lehre, bedarf keiner besonderen Unterstreichung.

Zu diesem Zwecke können wir zunächst drei Dinge festhalten: a. Das Sein der Wahrheit Christi, überhaupt das Sein jeder geschichtlichen Wahrheit, liegt für uns im *Dialog*. Die Wahrheit eines geschichtlichen Anspruchs oder Angebotes, einer Deutung geschichtlichen Geschehens oder solchen Geschehens selbst, ist nie ein dinghaftes Faktum, etwas, das ganz für sich, ganz abgesehen vom Menschen, einfach «so ist, wie es ist», sondern solche Wahrheit gibt es überhaupt nur im Gespräch, in der geistigen Auseinandersetzung und Einigung, zwischen Menschen. Es kann ein Dialog über die Glaubenswahrheit geführt werden, und nur in solchem Dialog ist die Wahrheit greifbar. Aber auch das, worüber der Dialog geführt wird, die Glaubenswahrheit selbst, ganz abgesehen noch von ihrer theologischen Artikulation im Dialog, ist in sich selbst schon dialogisch. Sie ist ein Geschehen der Anrede Gottes an den Menschen. – Nun hat ein Dialog stets verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten. Er hat die Möglichkeit der Annäherung an die Wahrheit durch fruchtbare Divergenz und Konvergenz der Ansichten, der Öffnung zur Wahrheit hin durch kritische und schöpferische Spannung bei gleichzeitiger fundamentaler Solidarität der Intention. Der Dialog hat aber auch die gegenteilige Möglichkeit der sterilen Verschließung gegen die Wahrheit, durch schlechten Konformismus der Standpunkte oder durch Unduldsamkeit und Solidaritätsverlust in der Divergenz.

b. Die heutige Situation der Christenheit in der Welt unterscheidet sich qualitativ von früheren Epochen. Durch das Zusammenwachsen der Menschheit zur planetaren Einheit hat sich auch die Lage und Aufgabe der Christenheit, der «Kirche Jesu Christi» im weitesten Sinn, verändert, bzw. es hat ein Moment, das immer im Wesen der

Kirche angelegt war, eine entscheidende Verschärfung erfahren: das Moment der *sichtbaren Katholizität*. Was in Epochen der langen Verbindungen und der getrennten Kulturkreise noch eher in den Hintergrund treten konnte, gewinnt in der Epoche der raschen Verbindungen und der einen Menschheit immer größere Dringlichkeit. Denn die Wesensstrukturen der Kirche sind nicht zu allen Zeiten gleich voll ausgebildet. In der Zeit der einen, unteilbaren Menschheit müßte die Kirche, um ihrem Auftrag der Verkündigung des Evangeliums gerecht zu werden, vor der Menschheit in spürbarer Einmütigkeit des Dienstes auftreten.

c. Der Gedanke einer *Kontinuität des Glaubens*, die man als «Unfehlbarkeit» bezeichnen mag, ist auch einem protestantischen Verständnis der Kirche nicht grundsätzlich fremd. Das I. Vatikanum spricht primär nicht von der Unfehlbarkeit des Papstes, sondern von der Unfehlbarkeit der Kirche als solcher. Von einer Unfehlbarkeit der Kirche im Ganzen kann aber auch der Protestant sprechen: im Sinne der Kontinuität des Glaubens, im Sinne von Jo 16, 13, wonach der Geist Gottes die Gemeinde in alle Wahrheit leiten wird. Unfehlbarkeit bedeutet somit primär: daß die Kirche Christi das ihr anvertraute und aufgetragene Kerygma nicht verlieren, daß sie nicht gänzlich und endgültig aus der Wahrheit des Kerygmas herausfallen kann. Das Schicksal des Evangeliums unter den Menschen ist nicht einfach der Willkür und dem Zufall überlassen.

Da der Begriff der Unfehlbarkeit hier nicht in erster Linie thematisch ist, darf ich dafür an dieser Stelle auf meine frühere Arbeit «Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar» (Basel 1963) verweisen, vor allem auf die Seiten 161–172. Dort wird in Weiterinterpretation des vatikanischen Textes ein möglicher Begriff von Unfehlbarkeit skizziert, welcher besagt: «daß die Kirche in ihrer Verkündigungs- und Lehrfunktion im Ganzen nicht abirrt» (S. 164). Die spezifische Autorität eines Amtes, welches diese Art von Unfehlbarkeit repräsentiert, kann nicht in «unfehlbar richtigen», garantiert irrtumsfreien Aussagesätzen sich äußern, da die der Kirche anvertraute Wahrheit Gottes sich ohnehin nicht in ein System von Aussagesätzen einfangen läßt (S. 168), sondern das oberste Lehramt fungiert sozusagen als «Seelsorge an den Theologen», als regulatives Prinzip für die theologische Arbeit und Auseinandersetzung (S. 170). – Dies war als Vorschlag gemeint, wie die katholische Theologie allenfalls aufgrund der vatikanischen Texte das Petrusamt als oberstes Lehramt verstehen könnte.

3. Hirtendienst am Kerygma

Damit haben wir den Einstiegspunkt gewonnen, um ein protestantisches «placet iuxta modum» zu einem allfälligen Petrusdienst näher zu konkretisieren: Das Petrusamt ist ein seelsorgerlicher Hirtendienst im Bereich des Kerygmas bzw. seiner theologischen Artikulation. Es ist ein Regulativ des theologischen Dialoges und schützt als solches die Einmütigkeit der Christenheit in ihrer Verkündigung des Evangeliums Christi an eine zur Einheit zusammengewachsene Menschheit. Als ein seelsorgerliches arbitrium, ein Schiedsrichteramt, beugt es im Dialog der Theologie, wo dies nötig ist, der unfruchtbaren Verschließung gegen die Wahrheit – sei's durch schlechten, spannungslosen Konformismus oder durch intoleranten Extremismus vor. Um zwei Beispiele aus der zeitgenössischen protestantischen Diskussion anzuführen: Wo eine Gruppe von Theologen einer andern Gruppe, die ein wichtiges Anliegen zu vertreten hat, vorwirft, sie verkündige «ein anderes Evangelium», oder wo eine Gruppe von Theologen – nicht ohne berechtigte Motive und Implikationen – sich zu der extremen Behauptung versteigt, Gott sei «tot», und damit die gemeinsame Gesprächsbasis mit der übrigen Christenheit und der Tradition zu verlieren droht, wäre wohl der Zeitpunkt für eine schiedsrichterliche Intervention gegeben. Denn hier handelt es sich darum, daß der innerkirchliche Dialog um die Sache des Evangeliums vor Sackgassen bewahrt bleibe. Ein solcher Schiedsrichterspruch wäre keine Einschränkung des Denkens, sondern eher eine Befreiung zur Weiterführung eines *echten* Dialoges.

Das weltliche Modell für dieses Verständnis des schiedsrichterlichen Petrusdienstes ist die Funktion des Friedensrichters: Seine Sprüche haben wohl eine bestimmte Autorität, aber sie sind nicht inappellabel. So bleibt auch über dem Schiedsrichterspruch des Petrusamtes ein Appell an den obersten Gerichtshof, an das Forum des an Gott allein gebundenen Gewissens noch möglich. – Dies wird übrigens auch von der katholischen Moraltheologie insofern anerkannt, als sie lehrt, daß der Mensch verpflichtet ist, seinem Gewissen – auch einem irrenden Gewissen – zu folgen. Trotz diesem Vorbehalt dient das Petrusamt der Einmütigkeit der Kirche, um deretwillen es da ist. Das setzt eine Gesinnung der Brüderlichkeit, der

seelsorgerlichen Weisheit, der Dialogbereitschaft und der verständnisvollen Rücksicht und Loyalität voraus. Aber ohne eine solche Gesinnung könnte letztlich auch ein mit inappellabler Autorität ausgestattetes Amt seinen Dienst an der Einheit nicht wirksam versehen.

Zum Schluß müssen wir Rechenschaft darüber geben, welchen theologischen Stellenwert, welche «theologische Qualifikation» sozusagen, unser «placet iuxta modum» hat: Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? – Wir antworten: «Ja, er *kann*... Und zwar insbesondere in der gegenwärtigen und künftigen Weltstunde.» Dies ist eine Aussage auf Zukunft hin. Es kann die Zeit kommen, wo die Errichtung eines universalen Petrusdienstes um der Treue zum Evangelium willen geboten ist. Hingegen kann es nicht als Kriterium des Kirche-Seins der Kirche gelten, ob sie heute schon einen Petrusdienst kennt und seine historische Stiftung durch Jesus behauptet.

HEINRICH OTT

geboren am 1. September 1929 in Basel, 1952 in der evangelisch-reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten Marburg und Basel, ist Doktor der Theologie und Professor für Systematische Theologie an der Universität Basel. Er veröffentlichte u.a.: Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (Tübingen 1955), Wirklichkeit und Glaube I. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers (Zürich 1966).

Hermann Häring

Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?

Versuch einer katholischen Antwort

1. Fronten quer durch die Konfessionen

Die Frage nach dem möglichen Sinn eines Petrusdienstes in der Kirche ist seit dem 2. Vatik. Konzil an verschiedenen Fronten in Fluß gekommen; das zeigen die Beiträge zu diesem Heft. Zwar hat ein Teil der nichtkatholischen Christen schon immer das Papsttum unter bestimmten Voraussetzungen als mögliche, wenn nicht gar richtige Form der Kirchenleitung anerkannt; das ist nicht neu. In jüngerer Zeit aber können sich auch manche protestantische Theologen – trotz bleibender und fundamentaler Vorbehalte – einsetzen für einen Petrusdienst, der dem Selbstverständnis, der Präsenz und der Glaubwürdigkeit der Einen Kirche in der Einen Welt helfen kann. Das ist neu und für die katholische Theologie ermutigend, denn sie lebt mit dem Papsttum, erkennt es grundsätzlich an und ist in Pro und Contra stark von ihm geprägt. Offensichtlich zeigen die Schranken der Konfessionen nicht mehr die Schranken von Lob und Kritik an. Während etwa Vertreter der Bekenntnisbewegung in Deutschland ihre Sympathie für eine straffe Amtsführung durch Papst und Bischöfe ausdrücken, äußert sich manche Kritik in den eigenen Reihen. Während man evangelischerseits den Ruf nach strenger Lehrzucht und einer starken Kirchenleitung hören kann, fordern Katholiken einschneidende Reformen am Selbstverständnis und an der konkreten Ausformung des durch Jahrhunderte so gewachsenen Petrusdienstes in Rom. Haben sich die Fronten bisweilen nicht verkehrt? Stehen wir nicht in einer Stunde großer Möglichkeiten, da der Petrusdienst aus dem Zeichen der Spaltung wieder zum Zeichen der Einheit werden könnte? Der Petrusdienst ist wieder ein ökumenisches Thema geworden, weil er auch auf katholischer Seite mehr und mehr an seinem Nutzen und Schaden gemessen wird, den er der Einheit der eigenen und aller Kirchen zufügt. Dieses Kriterium gilt gleichermaßen für Person und Amt.

2. Dienst an einer schriftgemäßen, missionarischen Kirche

Dieser Wandel ist möglich geworden, seitdem sich im katholischen Raum ein neues Kirchenbild angebahnt hat. Das Papsttum kann also ein ökumenisches Thema werden, weil unsere Ekklesiologie ökumenischer geworden ist. Konkret ist folgendes gemeint:

a) Es herrscht über die Konfessionen hinweg Klarheit darüber, daß allein die *in der Schrift bezeugte Frohbotschaft* als legitime Basis für eine gültige Ekklesiologie gelten kann. Dabei ist nicht nur davon auszugehen, daß alle Frohbotschaft (und

somit jede Kirche) allein in der Person Jesu Christi ihr Maß und ihren einigenden Grund findet. Zu berücksichtigen ist die Vielfalt von Kirchenmodellen, die sich in diesen Schriften widerspiegelt. Daß sich viele und verschiedene Kirchen unter dem einen Herrn miteinander verbunden wissen, daß man viele theologische Entwürfe in einen Kanon vereinen konnte, daß die Kirche aus Juden und Heiden zusammenkommen mußte, daß man die Botschaft in allen Sprachen hören konnte, – diese Formalien könnten einer ökumenischen Ekklesiologie helfen, auf eine Communio der Liebe und des Glaubens hinzuarbeiten.

b) Es herrscht deshalb über die Konfessionen hinweg Klarheit darüber, daß die konfessionell verschiedenen *Traditionen*, Theologien, Sprachen, Erfahrungen und Kirchenmodelle nicht unbedingt auszuschalten sind. Ihre christliche Legitimität ist aber am ursprünglichen Christuszeugnis zu messen. Bieten sie noch die Möglichkeit, christlichen Glauben zur Geltung zu bringen statt ihn unter der Patina des Altehrwürdigen zu verstecken? Dies führt uns zum nächsten Punkt:

c) Es herrscht über die Konfessionen hinweg Klarheit darüber, daß *der Mensch heute* durch die Traditionen hindurch die Frohbotschaft hören und als befreiende Sache erfahren muß. Jeder Mensch muß angesprochen sein, weil die Sache Christi wesentlich missionarischen Charakter trägt. An diesem Punkt entscheidet sich das Vorverständnis, von dem her Schrift und Traditionen auszulegen und zu verkünden sind.

d) Es herrscht schließlich unter großen Kreisen der Theologie heute auch Klarheit darüber, daß Kirche weder in eine unsichtbare Kirche verflüchtigt, noch in eine juristisch korrekt umschreibbare societas perfecta vergröbert werden kann. Kirche ist eine geschichtlich, *echt menschlich verfaßte Gemeinschaft* und gerade *so* eschatologisches Aufgebot des Wortes Jesu, in dem Gottes Wort endgültig zur Sprache gekommen ist. Somit kann es kein anthropologisches oder soziologisches Gesetz geben, das nicht in der Kirche zum Tragen kommt. Organisation, Aufgabenteilung, gruppengesetzliche Strukturen mit all ihren Zwängen, Chancen und Gefahren gehören zu ihr.

e) Von hier aus läßt sich wohl verstehen, daß die junge Kirche schon in der dritten Generation beginnt, sich institutionell und doktrinell gegen ihre eigene Auflösung abzusichern. Nur unter Vorbehalten und mit genau angegebenen Kriterien sollte diese Epoche abwertend zum «Frühkatholizismus» erklärt werden. Keine Konfession und auch keine der großen Sekten hat sich bis heute anders als «frühkatholisch» am Leben erhalten können. Dieser Gedanke läßt sich auch nicht durch die Überzeugung schmälern, daß die Kirche eschatologische Gemeinde und charismatisch begabt ist. Der Hinweis auf die charismatische Vollmacht glaubender Gemeinde stellt nur sicher, daß all diese Strukturen ihre entscheidend christliche Modifikation allein durch die abstrichlose Liebe erhalten, die Gott im Menschen, im Menschen den Bruder Jesu sieht. Keine Struktur also kann christlich und legitim sein, die das Prinzip des liebenden Dienstes aller an allen verhindert. Legitim dagegen können Strukturen sein, die das Wort und den Dienst echter Kirche ermöglichen. Eigentlich christlich aber wird eine Institution allenfalls dadurch, daß sie durch ihre Träger mit dem Dienst und der Autorität echter Liebe erfüllt wird.

3. Ökumenischer Petrusdienst

Sehen wir einmal von der Tatsache ab, daß man einen wie immer gearteten Petrusdienst schon in synoptischen Traditionsstücken findet. Denn daraus lassen sich, wie *R. Pesch* oben gezeigt hat, nur äußerst behutsame Schlüsse ziehen. Nachdenklich aber sollte die Tatsache stimmen, daß sich auch die nichtkatholischen Kirchen in Genf ein gewiß vorläufiges Zentrum der Kommunikation geschaffen und so ihre eigene Zukunft in manchem vorweggenommen haben. Welche Möglichkeiten in einem ökumenisch entschränkten Petrusdienst liegen, hat ja *A. M. Greeley* beredt aufgezeigt. Folgende Elemente erschienen allerdings unabdingbar:

a) Ein ökumenischer Petrusdienst muß im Leben und Selbstverständnis der Gesamtkirche – d.h. der sich kirchlich verstehenden Gesamtchristenheit – eingebettet sein und von ihr getragen werden. Er muß also wandlungsfähig bleiben, so wie die Kirche selbst einer ständigen Wandlung unterliegt, solange sie die Frohbotschaft in ihrer Gegenwart verkünden will. Sakralität darf nicht mit Unbeweglichkeit, gesamtkirchliche Autorität mit keinem Meinungsmonopol verwechselt werden. Davon spricht *Ch. Davis* sehr zu Recht. Die pervertierteste Form wäre in der Tat ein von der Kirche selbst isoliertes, in sich erstarrtes Petrusamt.

b) Ein ökumenischer Petrusdienst muß sich in die charismatische Struktur der Kirche Christi einfügen. Da Christus der einzige Herr, der Geist der einzige Lebensstifter, die Liebe die einzige Legitimation christlicher Autorität ist, kann die

Vollmacht dieses Amtes nur *Dienst* am Glauben der Glaubenden sein. «Du aber, stärke deine Brüder!» (Lk 22, 32) Man hat dafür den Begriff des *Pastoralprimates* geprägt. Ein solcher Petrusdienst kann der Christenheit und ihrer Botschaft nur helfen: Er kann den Kirchen eine Stimme leihen, in der sich alle wiedererkennen, er kann das Gebot der Einheit und Liebe symbolisieren, er kann die gesellschaftliche Präsenz des Wortes Christi verdeutlichen, er kann im Dienst an den Gliedkirchen zum Hüter von deren Eigenart und Freiheit werden.

c) Ein ökumenischer Petrusdienst hätte gerade deshalb die Ausübung von Macht, die Beschneidung der Freiheit von Gliedkirchen, die selbstherrliche Überordnung über die anderen Ämter als ihre tödliche Gefahr zu meiden. Damit sei nicht alle äußere Repräsentation verworfen. Dieses Amt muß aber um der Brüder willen fähig sein, alle Privilegien und Vorrechte, alle imperialen Strukturen von sich zu halten und so im Dienst am Evangelium *auf Macht zu verzichten.* Letzter Ausweis dieses dienenden Willens müßte die grundsätzliche Bereitschaft sein, sich selbst nicht mehr im Petrusdienst zu sehen, wenn an anderem Ort diese Aufgabe christlicher und effektiver geleistet wird. Die Jünger werden nicht nur gemahnt, sich keine Ehrentitel zuzulegen (Mt 23, 10). Gerade die Verheißung an Petrus (Mt 16, 18) ist kontrastiert durch den Zorn des Herrn (Mt 16, 23) über einen Jünger, der nicht mehr Gottes Gedanken kennt (vgl. Lk 22, 32 mit 22, 34; Jo 21, 15 mit 21, 20ff).

4. Römischer Petrusdienst?

Alle theoretischen Abhandlungen über den Petrusdienst haben offen oder verdeckt das römische Papsttum vor Augen. Deshalb muß gerade eine Frage offen und selbstkritisch gestellt werden: Könnte dieses Papsttum einen wahrhaft ökumenischen Petrusdienst übernehmen?

Weder ein Rechtsprimat noch der Anspruch auf Infallibilität haben bislang Einheit unter den Kirchen zu stiften vermocht, eine Tatsache, der sich niemand verschließen sollte. Die Beiträge dieses Heftes haben überdies gezeigt, wie wenig Rom seine Ansprüche exegetisch oder historisch legitimieren kann.

Dennoch, es bleibt ein Amt, das auf Grund seiner Geschichte, seines Ansehens und seiner Stellung in der Christenheit große Vorgaben für die Ausübung eines Pastoralprimates mit sich brächte. In der Tat ist innerhalb der Christenheit kein ähnliches Amt gewachsen, in der Tat ist keine andere Institution innerhalb der Christenheit dieser Strahlkraft und potentiellen Katholizität fähig. Welche Autorität und Überzeugungskraft ein wahrhaft charismatischer Mann an dieser Stelle zu gewinnen vermag, hat Johannes XXIII. bewiesen. Wie mit der Änderung dieses Petrusdienstes katholische und nichtkatholische Kirchen in Bewegung kommen, haben wir in den letzten Jahren beobachtet. Es wäre unrealistisch und ungeschichtlich gedacht, wollte man die Möglichkeit dieses Amtes übersehen, falls man es wirklich in den Dienst der Christenheit stellen sollte.

Das Papsttum wird sich dabei ändern. In welche Richtung? Auf die *Patriarchalstruktur* müßte eine Übereinkunft mit dem Osten zurückgreifen. Letztlich aber geht dieser wie die anglikanischen Kirchen vom sakramentalen *Bischofsamt* aus und gesteht dem Papst die Rolle des primus inter pares zu. Dabei müßte (und könnte) ein Ausgleich in der Frage gefunden werden, ob der Ortsbischof von Rom «de iure» (weil de facto) einen Ehrenprimat hat (Osten), oder ob der Bischof der Gesamtkirche de facto (und deshalb de iure) in Rom residiert. Die geschichtliche Entwicklung ist offensichtlich für beide Auffassungen grundlegend.

Nur von daher ließe sich auch die Bedeutung eines Petrusdienstes gerade für die protestantische Kirche verständlich machen. Der Papst könnte – der Gegenwart sicher angemessener – als *Friedensrichter* dienen, als Sprecher der ganzen Gemeinde, als Garant echten Ausgleichs und innerkirchlicher Freiheit, als Kommunikationszentrum, das einzelne Kirchen davor bewahrt, in eine provinzielle Selbstgenügsamkeit abzusinken oder zur Sekte zu werden.

Gerade um dieser Aufgabe in der Gegenwart nachzukommen, dürften vom Papsttum auch Opfer erwartet werden. Um aufzubauen müßte es zuvor einiges niederreißen.

– Niederreißen müßte es ein isoliertes und deshalb unkirchliches Unfehlbarkeitsverständnis, dem überdies ein verengter Wahrheitsbegriff zugrunde liegt.

– Niederreißen müßte es einen juristisch überzogenen und sakral abgesicherten Führungsanspruch gegenüber allen Getauften.

– Niederreißen müßte es ein historisch verengtes Apostolizitätsverständnis, den Anspruch auf ein Amtscharisma, demgegenüber die vielen Charismen der Getauften nur schwer gedeihen können.

– Niederreißen müßte es die exklusive Anhäufung von Ämtern der Kirchenzucht, der Gesetz-

gebung, des Lehramts, des Verkündigungsprimates, der theologischen Zensur, des staatlichen Souveränitätsanspruchs mit allem diplomatischen Apparat.

Mehr als jedes andere Amt aber ist der Petrusdienst darauf angewiesen, daß es von einem wahrhaft glaubenden, wahrhaft dienenden und wahrhaft überzeugenden Christen wahrgenommen wird. Die konkrete Lage bringt es mit sich: nicht theoretische Reflexionen und nicht theologische Abhandlungen können einen grundsätzlichen Durchbruch zum ökumenischen Petrusdienst erbringen. Einen Durchbruch müßte ein «Petrus» erzielen, der wahrhaft die Gabe des religiösen Führers, das Verständnis für die Fragen einer Weltkirche, den Blick für die Not der Menschen kennt.

5. Kann der Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?

Der Internationale Theologenkongreß in Brüssel hat in der Resolution 9 die Überzeugung geäußert, daß sowohl das Neue Testament als auch die Kirchengeschichte verschiedene Verfassungstypen der Kirche bereitstellen. Der Petrusdienst ist nicht unveräußerlich und kann viele Formen annehmen. Aber wie man ihn auch institutionell gestaltet: Ein schlecht und anmaßend ausgeübter Petrusdienst bleibt immer die *Gefahr*. Er ist dann mehr als alles andere geeignet, zur Spaltung der Christenheit, zur Unglaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, zur Anfechtung der Brüder, zum Ärgernis der ganzen Menschheit zu führen.

Weil diese Vorwürfe dem römischen Papsttum gemacht werden, wird hier mit Bedacht vom «Petrusdienst» gesprochen. Der Begriff zeigt Ursprung und Maß dieser – wie wir meinen – genuin kirchlichen und auch heute wünschenswerten Funktion an.

Vor- und Nachteile des Papsttums hat die Christenheit zur Genüge ausgekostet. Das kann uns nicht von der *Hoffnung* abhalten, daß das Papsttum andere Ausdrucksformen und Zeichen entwickelt, die einen Dienst an der Kirche neu ermöglichen. Perfekt wird sich dieses Amt nie organisieren lassen, ihr Träger wird wie Petrus immer zwischen Bekenntnis und Verleugnung Christi stehen. Er wird also wissen, daß er selbst versagt, wenn er nicht vom Herrn (und vom Glauben der Kirche) gehalten wird. Vielleicht vermag er dann deutlich zu machen, was den deutschen Theologieprofessor mit dem koptischen Straßenhändler, eine afrikanische Erweckungsbewegung mit den Thomaschristen aus Indien eigentlich verbindet. So nämlich würde er glaubende Einheit stiften.

HERMANN HÄRING

geboren am 7. Juli 1937 in Pforzheim. Er studierte an der philosophischen Hochschule in Pullach und an der Universität Tübingen, ist Doktor der Theologie und wissenschaftlicher Assistent in Tübingen. Seine Dissertation über das Kirchenbild in der Bultmannschule wird demnächst veröffentlicht.

Bericht

Paul De Vooght

Der derzeitige Stand der historischen Erforschung des Konziliarismus

Das heiße Eisen der Kontroverse über den Konziliarismus liegt in dem durch das Konzil von Konstanz erlassenen Dekret vom 6. April 1415, das nach seinen Anfangsworten «Haec sancta synodus» (H. S. S.) genannt wird. Es sei hier an seinen entscheidenden Abschnitt erinnert:

«Im Namen der heiligen und ungeteilten Dreifaltigkeit, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen. Diese heilige Synode von Konstanz, die sich zum Lobe des allmächtigen Gottes im Heiligen Geiste rechtmäßig als allgemeines Konzil versammelt hat, um dem derzeitigen Schisma ein Ende zu machen und eine Einigung und Reformation der Kirche Gottes an Haupt und Gliedern durchzuführen, definiert, bestimmt, verordnet und erklärt zur leichteren, sichereren, umfassenderen und freieren Erreichung der Reform und Einigung der Kirche Gottes wie folgt:

Sie erklärt erstens, daß sie selbst, da sie im Heiligen Geiste rechtmäßig versammelt ein allgemeines Konzil abhält und damit die streitende katholische Kirche darstellt, unmittelbar von Christus Vollmacht hat, welcher jedermann, welchen Standes und Ranges – und wäre es selbst päpstlichen Ranges – er auch sei, Gehorsam schuldet in allen Dingen, die den Glauben und die Überwindung des genannten Schismas und die allgemeine Reformation der genannten Kirchen Gottes an Haupt und Gliedern betreffen.

Außerdem erklärt sie, daß jeder, welchen Amtes, Standes und Ranges – und wäre es selbst päpstlichen Ranges – er auch sei, der den Geboten, Beschlüssen, Anordnungen und Vorschriften dieser heiligen Synode und jedes anderen rechtmäßig versammelten allgemeinen Konzils in dem, was in den oben genannten Gegenständen und den damit zusammenhängenden Fragen getan worden ist oder noch getan werden wird, hartnäckig den Gehorsam verweigert, einer angemessenen Buße unterworfen werden soll – außer, wenn er sich eines anderen besinnt –, und seine geschuldete Strafe erhalten soll, wobei man auch auf andere Rechtsmittel zurückgreifen soll.»[1]

Dieser Text hat im Laufe der Jahrhunderte nicht wenig Kontroversen ausgelöst. Seit dem Pontifikat Eugens IV. (1431–1447) hat sich der Konziliarismus, und später haben sich alle Formen des Gallikanismus und des Febronianismus auf ihn berufen. Er ist von allen Ideenströmungen, die man – zweifellos ein wenig grosso modo – ultramontan nennen könnte, bekämpft worden. Überdies schien es vielen Theologen, daß er durch die Definition des Primats und der Unfehlbarkeit des Papstes 1870 seinen Gnadenstoß empfangen habe. Die neuere historische Forschung hat diesen letzteren Standpunkt jedoch völlig überholt.

Die Resultate dieser Forschung können logischerweise in zwei große Hauptgruppierungen eingeteilt werden: Die im eigentlichen Sinne historischen Ergebnisse und die Folgerungen daraus für die theologische Auswertung. Das Material ist von bemerkenswertem Umfang. In den notwendigerweise engen Grenzen dieses Bulletins können nur die großen Linien angedeutet werden und nur die hauptsächlichsten Namen genannt werden. Für nähere Einzelheiten gestatte ich mir, zu verweisen auf mein Buch *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance* (Paris, Le Cerf, coll. Unam Sanctam, Nr. 56, zitiert: Les pouvoirs...) und auf meinen Artikel *Les controverses récentes sur les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance* (in: Revue théologique de Louvain, 1970, Bd. I, S. 45–75, zitiert: Controverses...).

1. Die historischen Ergebnisse

Unter im strengen Sinne historischem Gesichtspunkt ist das Terrain vor allem von zwei Autoren freigelegt worden, deren Arbeiten sich allgemeiner Wertschätzung erfreuen: B. Tierney[2] und H. Zimmermann.[3] Der erstere hat aufgezeigt, daß *seit dem 12. Jahrhundert* unter den Kanonisten *eine Strömung* bestand, *die eine Begrenzung der Vollmachten des Papstes begünstigte*, sei es nun durch das Kardinalskollegium oder durch das ökumenische Konzil. Wenn die gegenläufige Strömung auch namhafte Vertreter unter den großen Theologen des 13. Jahrhunderts hatte, so gewann die «konziliaristische» Bewegung im 14. Jahrhundert doch neue Kraft und neuen Einfluß. Ihren Höhepunkt erreichte sie, als nach fast vierzigjährigem Schisma

das Konzil von Konstanz zusammentrat, um diesem ein Ende zu machen.

H. Zimmermann hat seinerseits gezeigt, daß die *Einschränkung der Vollmacht des Papstes durch das Konzil* schon einer *häufig geübten Praxis in der Kirche* entsprach, noch bevor sie zum Gegenstand juristischer Abhandlungen gemacht wurde. Im 10. Jahrhundert gab es so viel abgesetzte Päpste wie gewählte! Das gemeinsame Ergebnis dieser Arbeiten – mögen sie auch auf unterschiedlichen Ebenen betrieben worden sein – ist, daß das Konzil von Konstanz mit der Proklamation des Dekretes H. S. S. nicht mehr den Anschein erwecken konnte, wie man oft zu glauben beliebte, als hätte es eine unerhörte Initiative ergriffen oder sich in ein extravagantes Abenteuer gestürzt, was nur zu verstehen sei aus einer hastigen und unüberlegten Improvisation. Das Konzil faßte einen Beschluß, der sicherlich nicht frei war von Doppeldeutigkeiten, der aber seine Wurzeln in der kanonistischen Tradition hatte und der überdies einem unheilvollen Schisma mit Erfolg ein Ende zu setzen vermochte.

Die (falsche) Überzeugung, daß H. S. S. eine häretische Abirrung sei, hatte die Theologen, vor allem seit etwa einem Jahrhundert, dazu getrieben, ein dichtes Gewebe von Behauptungen auszuarbeiten, die untereinander vollkommen kohärent waren, denen aber heute von der historischen Forschung aufs entschiedendste widersprochen wird. Zunächst etwas *über die Ereignisse, die H. S. S. vorausgingen:* Schon seit dem Beginn des Schismas wäre es demnach völlig eindeutig gewesen, daß Urban VI. (1378–1389) der sicherlich rechtmäßige Papst war. Daher waren auch seine Nachfolger legitim, und – im Gegensatz dazu – waren Clemens VII. (1378–1394) und Benedikt XIII. (1394 bis 1424) und dann, seit dem Konzil von Pisa (1409), Alexander V. (1409–1410) und Johannes XXIII. (1410–1415) Gegenpäpste. Der dritte Nachfolger von Urban VI., Gregor XII. (1406 bis 1415), wäre also der rechtmäßige Papst gewesen, als das Konzil von Konstanz zusammentrat. Vom Konzil zur Abdankung aufgefordert, gab er seine Zustimmung nur unter der Bedingung, daß man ihm zunächst dessen Einberufung gestatte. Diese Formalität erschien befremdlich, da das Konzil schon von Johannes XXIII. einberufen worden war und da es tatsächlich schon seit Monaten tagte. Aber sie erschien vielen Theologen bedeutsam. Da Gregor XII. der rechtmäßige Papst war, legitimierte er das Konzil, indem er es einberief. Durch die darauf folgende Abdankung gab er ihm die Vollmacht, wider die Gegenpäpste Johannes XXIII. und Benedikt XIII. vorzugehen und einen neuen Papst zu wählen.

Die neueste Geschichtsforschung hat dieses in allen Stücken erfundene Märchen zerstört. Die Arbeiten von Seidlmayer[4] und Prerovski[5] haben unbestreitbar die Schlußfolgerung bestätigt, die schon N. Valois[6] zu Beginn dieses Jahrhunderts gezogen hatte, nämlich daß sowohl in Pisa wie in Konstanz jede Hoffnung aufgegeben worden war, entscheiden zu können, wer der wahre Papst sei, und daß es heute keine Möglichkeit mehr gebe, diese Frage zu lösen. Die Konzilien von Pisa und von Konstanz waren also ökumenisch und Johannes XXIII. ein rechtmäßiger Papst. K.-A. Fink hat bezüglich dieser beiden Punkte den unwiderleglichen Beweis erbracht, daß die Zeitgenossen darüber einstimmig so urteilten und daß sie seit dem Konzil von Pisa Gregor XII. und Benedikt XIII. für schismatische Päpste hielten.[7] Derselbe Tübinger Historiker hat auch aufgezeigt, daß die vom Konzil zu Konstanz Gregor XII. zugestandene Erlaubnis zur «Einberufung» des Konzils eine reine Formsache aus bloßem Entgegenkommen war, dazu bestimmt, der erzwungenen Abdankung etwas von ihrer Härte zu nehmen. Tatsächlich bot das Konzil denselben Köder auch Benedikt XIII. an. Könnte man noch einen eindeutigeren Beweis dafür verlangen, daß es keineswegs die Absicht hatte, dadurch die Legitimität des einen oder des anderen der beiden Rivalen anzuerkennen!

Bezüglich der Ausarbeitung und der Promulgierung des Dekrets H. S. S. sind nicht weniger schwerwiegende Irrtümer immer aufs neue aufgestellt worden. Da man H. S. S. als einen Fehlgriff verstand, mußte man um jeden Preis beweisen, daß es ohne Wert sei. Man wiederholte hartnäckig, daß Kardinal Zabarella ebenso wie die anderen anwesenden Kardinäle sich gegen die Promulgierung des Dekrets gewandt hätten und daß es nach der Lehre von d'Ailly selber ohne Wert sei. Die historische Forschung hat bewiesen, daß der von Zabarella bevorzugte Text des Dekrets sich in nichts Wesentlichem von dem schließlich und endlich angenommenen unterschied; daß die anwesenden Kardinäle eben diesen einstimmig approbierten und daß d'Ailly die Anwesenheit der Kardinäle nicht für absolut indispensabel betrachtete.[8]

So ist eine ganze pseudohistorische Konstruktion wie ein Kartenhaus zusammengestürzt. Ihre

Stützen waren die Unerhörtheit des Vorgehens eines Konzils gegen einen Papst, die Erhebung des Konzils von Konstanz zu ökumenischer Würde durch Gregor XII. sowie die Ungültigkeit der vierten und fünften Session und im besonderen des lästigen Dekrets H. S. S. Eine gewichtige Wahrheit drängt sich von daher auf: Das Konzil von Konstanz ist nicht legitim und ökumenisch, weil und insofern Martin V., der von ihm gewählte Papst, es anerkannt hat, sondern Martin ist ein rechtmäßiger Papst, weil das Konzil von Konstanz ihn ohne jede päpstliche Approbation rechtmäßig ernannt hat. Die Frage, ob Martin V. dem Dekret H. S. S. seine Approbation gegeben hat oder nicht, wird angesichts dieser Tatsache völlig zweitrangig, weil seine päpstlichen Amtshandlungen nur insofern rechtmäßig sind, als das Konzil vor ihm und ohne ihn rechtmäßig war.

Es sollte trotzdem unser Interesse finden, daß die Haltung Martins V. genauer erforscht worden ist. Dabei ist als wesentliches Ergebnis zu verzeichnen, daß er, obgleich er keinen feierlich-rechtlichen Akt der Approbation gesetzt hat, trotzdem während seines ganzen Pontifikats seine absolute Hochachtung vor dem Konzil von Konstanz bekundet hat. Er hat dessen Entscheidungen Zustimmung ohne jede Einschränkung und den anhaltenden Willen zum Gehorsam gegen das Konzil entgegengebracht. K.-A. Fink hat in den Archiven Martins V. dutzende Stellen ausfindig gemacht, wo Martin V. auf den Dokumenten, die ihm unterbreitet worden sind, sein Nichteinverständnis mit dem dort Vorgeschlagenen vermerkt, indem er ohne jeden anderen Kommentar notiert: *contra constitutiones et statuta concilii Constantiensis.*[9] In seinen Bullen spricht Martin V. stets vom *Sacrum generale Concilium Constantiense*, ohne einen Unterschied zu machen zwischen seinen Maßnahmen vor oder nach der Einberufung durch Gregor XII., vor oder nach seiner eigenen Wahl. In seiner Bulle *Inter cunctas* fordert er die Anerkennung des Konstanzer Konzils auf den selben Rechtstitel hin wie den der anderen ökumenischen Konzilien. Und er anerkennt die Rechtmäßigkeit seines Vorgehens gegen die Wiclifiten und die Hussiten zu einem Zeitpunkt, wo das Konzil noch von keinem Papst approbiert war.[10] Und was mehr ist: als im Jahre 1421 und in den folgenden Jahren Spanien dabei verharrt, ihm Widerstand zu leisten und Benedikt XIII. zu stützen, ruft er gegen die Widerspenstigen ausdrücklich die «heilsamen Entscheidungen» an, «welche von dem Konzil von Konstanz für die Wiedervereinigung der Kirche getroffen worden sind», und er gibt ihnen zu verstehen, daß daran niemals etwas geändert werden wird: *sicut ei diximus, nihil per nos umquam extitit immutatum.*[11] Für den, der unparteiisch sämtliche Stellungnahmen Martins V. prüft, ist es eindeutig, daß sie eine Illustration darstellen zu der spontanen Erklärung› die sozusagen aus seinem Mund hervorsprudelt, als während der letzten Konzilssitzung die Polen ihn bedrängten, ein Verdikt zu approbieren, das noch keine Zustimmung einer Generalsession gefunden hatte; er rief aus: «Alles, was in Glaubensdingen von dem derzeitigen allgemeinen heiligen Konzil auf konziliare Weise entschieden worden ist, das nehme ich an und werde es unverletzt bewahren. Alles, was in Glaubensdingen auf konziliare Weise behandelt worden ist, das nehme ich an und ratifiziere es, dies alles und nur dieses».[12] Es ist völlig unsinnig und unbegründet, von dieser Erklärung das Dekret H. S. S. auszunehmen, das Martin V. selbst darin einbezogen hat bei seinem Kampf mit den letzten Parteigängern Benedikts XIII.

Die einzige Schwierigkeit, die sich erheben könnte gegen einen Gesamtkomplex von außergewöhnlich klaren Zeugnissen, liegt darin, daß Martin V. entgegen der unveränderten Politik seines ganzen Pontifikats im Mai 1418 eine Bulle veröffentlicht hätte, die jede Berufung vom Papst an das Konzil verbietet. Aber auch hier haben manche ihre Wünsche für Wirklichkeiten gehalten. Denn das, wovon die Quellen sprechen, ist gar keine Bulle, sondern ein Entwurf oder eine Skizze einer Akte, die nie veröffentlicht worden ist. Folglich handelte es sich auch nicht – wie Gerson und Wormditt, der Generalprokurator des Deutschen Ordens in Konstanz, übereinstimmend bezeugen – um ein generelles Verbot der Berufung an das Konzil, sondern einzig und allein um die Nichtannehmbarkeit eines neuen Antrages der Polen in ihrer besonderen Sache.[13]

Was Eugen IV. betrifft, so genügt es, daran zu erinnern, daß er während seines ganzen Pontifikats in seinen aufeinander folgenden Stellungnahmen den größten Wankelmut und in den Begründungen, mit denen er diese zu stützen suchte, eine ebenso große Verworrenheit bewiesen hat. Man kann ihn ebensogut dafür anführen, daß er das Dekret H. S. S. approbiert habe (selbst in der extremen Auslegung, welche ihm das Konzil von Basel gab) wie dafür, daß er es verworfen habe.[14]

Es ist ohne Zweifel nicht übertrieben zu sagen, daß die neuere Forschung den genauen Ablauf der

Promulgierung des Dekrets H. S. S. durch das Konzil von Konstanz und seinen wahren historischen Zusammenhang in ein helles Licht gerückt hat. Sie hat der theologischen Auswertung die Möglichkeit gegeben, sich in der Klarheit eines richtigen Verständnisses des berühmten Dekrets zu bewegen. Wenn viele Irrtümer nun bereits an der Wurzel abgeschnitten sind und wenn der «Manövrierraum» der Theologen nun auch ziemlich eng begrenzt ist, so ist doch noch keine vollkommene Übereinstimmung erzielt worden. Es bleiben Divergenzen selbst unter denen, für die Theologie nicht darin besteht, Tatsachen und alte Texte schlau und findig mit heutzutage vorgefaßten Denkschemata in Einklang zu bringen.

2. Theologische Divergenzen

Manche, an ihrer Spitze H. Jedin, wollen in dem Dekret H. S. S. nur «eine Notstandsmaßnahme» sehen, die in keiner Weise die wesentlichen Strukturen der Kirche berührt.[15] Man kann ihm entgegnen, daß diese Meinung dem Text von H. S. S. nicht genügend Rechnung trägt, der doch wohl über das Konzil von Konstanz allein hinauszielt. Sie trägt weiterhin nicht der Tatsache Rechnung, daß das Dekret, auch wenn es nicht *in directo* eine dogmatische Definition ist, nichtsdestoweniger eine Glaubenswahrheit in sich schließt, die ihrer Natur nach unveränderlich ist und sich so *eo ipso* jeder Manipulation entzieht – welcher Art «Maßgabe» es auch sei.

Andere beugen sich ohne Widerrede und ohne Verschweigen vor dem ursprünglichen Sinn von H. S. S., aber sie halten diesen für *unannehmbar in der römisch-katholischen Lehrtradition*. Sie wollen uns beibringen, daß es grundsätzlich möglich sein müßte, die Dekrete heute besser zu verstehen als die Konzilsväter selbst dazu fähig waren.[16] Eine gut durchgeführte Hermeneutik würde es so erlauben, H. S. S. in einer Weise zu verstehen, die dem I. Vatikanum nicht widerspräche. Sicherlich kann man zugunsten dieser These die notwendige Unvollkommenheit jeder Lehrformulierung ins Feld führen. Keine Formulierung vermag ihren Gegenstand erschöpfend zu erfassen, und alle können verbessert und ergänzt werden. Man könnte die analogia fidei als stets anzuwendende Regel anführen, welche es erlaubt, bei Formulierungen, die zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen ausgesprochen wurden, die einen durch die anderen genauer zu bestimmen. Ich glaube aber dennoch nicht, daß das «bessere Verständnis» so weit gehen kann, den offenkundigen Sinn eines Textes umzuformen. Zweifellos können wir manchmal Tragweite und Implikationen eines Textes besser verstehen als sein Verfasser. Aber wir können keineswegs so weit gehen, daß wir ihn etwas anderes sagen lassen als er gesagt hat.

Die Geistesakrobatik, die man uns zumuten möchte, ist schließlich auch überflüssig. *Das Konzil von Konstanz steht nur dann im Widerspruch zum I. Vatikanum, wenn man sowohl dem Dekret H. S. S. wie der Konstitution Pastor aeternus eine Deutung zu geben versucht, die ihrem jeweiligen Sinn Gewalt antut.* Das Dekret des Konzils von Konstanz macht aus der Konzilsversammlung nicht das oberste Regierungsorgan der Kirche, wie das Konzil von Basel es später wollte. Es fordert den Gehorsam des Papstes nur in Dingen, bei denen es ihm ohnehin nicht erlaubt wäre, nach seinem eigenen Willen zu handeln. Der Papst kann nicht den christlichen Glauben verleugnen. Er kann nicht ein Schisma in der Kirche hervorrufen. Er muß sie nach besten Kräften leiten, um sie in der Treue zum Evangelium zu erhalten. Das ist es, was H. S. S. von ihm fordert, und nichts mehr. Dabei beläßt es ihn immer an der Spitze der Kirche mit der *plenitudo potestatis*. Aber dies ist es auch, was dem Konzil die Möglichkeit gibt, seinen Willen verpflichtend aufzuerlegen und die Kirche zu retten, wenn in einer ähnlichen Situation wie der von 1415 der Papst es in schwerwiegender Weise am Glauben, an der Einheit und an pastoralen Tugenden fehlen ließe. Aber nach wie vor Erlaß des Dekretes H. S. S. ist der Papst das sichtbare Oberhaupt der Kirche auf Erden.

Ebenso macht auch die Konstitution *Pastor aeternus*, die vom I. Vatikanum erlassen wurde, aus dem Papst nicht eine Art Tyrann oder Despot, Herr über Wahrheit und Irrtum, befugt zu handeln und zu definieren nach seinem Gutdünken. Es ist richtig, daß er bei Entscheidungen das letzte Wort hat und ohne daß danach noch eine Bestätigung durch eine höhere juridische Instanz erforderlich wäre (*ex sese*), aber es duldet keinen Zweifel, daß *vor* dieser Entscheidung und damit diese gültig sei, der Papst in den Grenzen des gesunden Menschenverstandes und der Wahrheit bleiben muß («Denn wir haben keine Macht gegen die Wahrheit»: 2 Kor 13, 8), in den Grenzen des Glaubens, der Treue zum Evangelium und zur christlichen Überlieferung, der Verbindung zur Kirche, deren Unfehlbarkeit der seinen voraus-

geht.[17] Wie der Kopf das Haupt der anderen Glieder des Leibes ist, abgetrennt vom Leibe aber nichts mehr bedeutet, so ist der Papst nach wie vor Erlaß der Konstitution *Pastor aeternus* nichts, wenn er sich von der Kirche trennt.[18]

Allzu oft schienen die Beziehungen Papst-Konzil so verstanden, als ob es sich darum handelte, zu wissen, wer von beiden den höheren Rang in der Kirche habe. Unbewußt stellt man sich diese dann vor wie ein Industrie- oder Handelsunternehmen oder wie eine Armee, und man vergißt, daß die Kirche ein geheimnisvoller Leib ist, von dem niemand sich lösen kann, ohne dem geistlichen Tod zu verfallen. Es gibt unterschiedliche Glieder in diesem Leib, deren jedes seine eigene Aufgabe hat, aber keines – nicht einmal Papst oder Konzil – schafft die Wahrheit. Alle sind nur Diener des Evangeliums. Alle tragen das Ihre dazu bei, um das Evangelium zu leben und es zu durchdringen, und wenn es dem Papst zukommt, im Hören auf die Kirche und auf den Geist in letzter Instanz zu entscheiden (*ex sese*) und so in einem gewissen Sinne über der Kirche und dem Konzil zu stehen, so kommt es dem Konzil zu, wenigstens wenn es einmütig ist, Ausdruck des Glaubens der Kirche zu sein, von dem der Papst sich nicht trennen kann, und so in einem anderen Sinn über dem Papst zu stehen. Tatsächlich sind die Begriffe «Überordnung» und «Unterordnung» der Frage nicht angemessen und führen zu viel mit sich von den Beziehungen der Gewalt, der Autorität und der Macht, welche der Herr nicht gewollt hat, um die Beziehungen seiner Jünger untereinander zu regeln («Wer unter euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, der soll euer Sklave sein»: Matth 20, 26).

Aus diesem Grunde und auch, weil die Texte des Konzils von Konstanz und des I. Vatikanums es nicht zulassen, wäre es unrichtig zu behaupten, man müsse wählen zwischen einer nach dem Konzil von Konstanz strukturierten Kirche und einer ganz anderen, die sich auf das I. Vatikanum gründet.[19]

Die erste wäre von kollegialer Form, wobei man stillschweigend mitdenken würde: demokratisch (und daher ausgezeichnet); die zweite wäre eine absolute Monarchie (und daher abzulehnen). Diese allzu einfachen und trügerischen Angleichungen an die politische menschliche Ordnung verwechseln den päpstlichen Primat als Glaubenswahrheit mit einer autokratischen Ausübung dieses Primates, was sicherlich eine bedauerliche Verirrung wäre. Aber ein Kollegium oder eine Versammlung kann sich ebensogut wie ein Individuum in Tyrannei und Willkür verkehren. Dies jedoch betrifft schon nicht mehr direkt das Dekret *H. S. S.* und die Konstitution *Pastor aeternus*, zwei gleichermaßen gültige Dokumente, die beide *je einen verschiedenen Aspekt* der päpstlichen Autorität beleuchten, namentlich aber, daß diese umsomehr den Forderungen des Glaubens, der Einheit und eines vorbildlichen pastoralen Lebens unterworfen ist, als sie auf einzigartige Weise innerhalb der irdischen Kirche auf einen hervorgehobenen Platz gestellt ist.[20]

[1] Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Basel 1962) 385.

[2] B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge 1955).

[3] H. Zimmermann, Papstabsetzungen des Mittelalters (Graz 1968).

[4] M. Seidlmayer, Die Anfänge des Großen abendländischen Schismas (Münster 1940).

[5] O. Prerovski, L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'Occidente (Rom 1960).

[6] N. Valois, La France et le Grand Schisme d'Occident. Bd. IV, (Paris 1902) 502f.

[7] K.-A. Fink, Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas: Zeitschrift für Kirchengeschichte 73 (1962) 335–343.

[8] Les pouvoirs 29f; Controverses 52–56.

[9] K.-A. Fink, Die konziliare Idee im späten Mittelalter: Vorträge und Forschungen 9 (Konstanz und Stuttgart 1965) 130. – Vgl. Les pouvoirs 70–72.

[10] Ebd.; Controverses 58–61.

[11] Les pouvoirs 69f; Controverses 61–62.

[12] Les pouvoirs 73–75.

[13] Les pouvoirs 74–76; Controverses 63–67.

[14] Les pouvoirs Kap. 3; Controverses 67–68.

[15] H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? (Basel und Stuttgart) 11.

[16] Vgl. H. Riedlinger, Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten: Das Konzil von Konstanz (Freiburg i. Br. 1964) 225.

[17] Vgl. dazu den sehr erhellenden Artikel von G. Dejaifve, «Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae»: Salesianum 24 (1962) 283 bis 297.

[18] Die Übung einer sehr weitgehenden Kollegialität kann zu diesem Zweck als notwendig erscheinen, doch enthält H. S. S. nicht die Errichtung einer kollegialen Leitung in der Kirche.

[19] Dies ist der grundlegende Einwand, der gegen die Schlußfolgerungen von Fr. Oakley in seinem Buch Council over Pope? ([New York 1969] 132ff) zu erheben wäre. Im übrigen ist diese Arbeit hervorragend und von einem bemerkenswerten Ernst und intellektueller Redlichkeit.

[20] Der ökumenische Charakter von H. S. S. ist in der katholischen Theologie zum ersten Mal von H. Küng vertreten worden (Strukturen der Kirche [Freiburg i. B. 1962] 259–262). Seine Beweisführung hat bis heute nichts von ihrem Wert verloren.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAUL DE VOOGHT

geboren am 8. Juli 1900 in Antwerpen, Benediktiner, 1924 zum Priester geweiht. Er studierte am Päpstlichen Athenäum vom hl. Anselm in Rom und an der Universität Löwen, ist Doktor der Theologie, Religiosenseelsorger. Er veröffentlichte u.a.: L'hérésie de Jean Huss (Löwen 1960), Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance (Paris 1965).

Dokumentation Concilium

Martien Rijk

Die Rolle des Vaters in der heutigen Kultur

Dieses Heft ist den Problemen um das Petrusamt gewidmet. In der Dokumentation wollen wir in einem nicht gerade kirchlichen Gebiet auf Erkundigungen ausgehen – in einem Gebiet, das aber mit dem historisch gewachsenen Papsttum nicht ohne Zusammenhang ist. Von allen möglichen Seiten her wird gesagt, wir seien «auf dem Weg zu einer vaterlosen Gesellschaft». In unsrer heutigen Gesellschaft suche man vergeblich nach echten Vätern. Diese Entwicklung geht nicht ohne Einfluß am Papst vorbei, der als «il papa» oder als «Heiliger Vater» in der Vergangenheit eine klar aufweisbare Vaterrolle gespielt hat. Seine Autorität und sein Amt haben aber heute ihre Selbstverständlichkeit verloren – man denke nur an den Wunsch nach einem erneuerten Papsttum.

In der folgenden Studie* wird von der Krise der Vatergestalt gesprochen, und zwar gibt der Autor im ersten Teil eine Übersicht über die Entdeckung der Vaterproblematik durch Sigmund Freud, und danach zeichnet er eine Skizze von den Ideen des französischen «Soziopsychoanalytikers» Gérard Mendel. Mendel betrachtet die heutige Krise aus ganz eigener Sicht; aber es schien uns verantwortbar zu sein, auch einmal eine ungewohnte Stimme hören zu lassen. Die wissenschaftlichen Diskussionen um die Vaterproblematik, in welche die Bildung einer neuen Gesellschaft eingeschlossen ist, werden gewiß nicht in kurzer Zeit abgeschlossen sein. Es ist wahrscheinlich, daß das zukünftige Papsttum in Zusammenhang mit diesen Entwicklungen seine Form finden wird.

I. Die ersten Überlegungen zur Vatergestalt

Am Ende des vorigen Jahrhunderts sah Sigmund Freud, beim Kontakt mit seinen Patienten, daß mit dem Sexuellen etwas vor sich ging. Jeder hätte es sehen können, wenn er es nur zu sehen gewagt hätte. Freud machte das Sexuelle zu einem Problem und zum Gegenstand ausgesprochenen Studiums. So ist es auch mit der Gestalt des Vaters gegangen. Auch in diesem Punkt durchbrach Freud den geschlossenen Kreis der Selbstverständlichkeit.

Wir wollen keine ausführliche Darstellung der Entstehungsgeschichte der Psychoanalyse geben. Auch Freud hat nicht sofort bei Beginn seiner Psychoanalytikerlaufbahn der Rolle des Vaters ein so großes Gewicht zuerkannt. Im Rahmen des von ihm so benannten «Ödipuskomplexes» kam er auf den Vater zu sprechen.

Anfangs hatte er sich in seiner Psychoanalyse auf *duale* Beziehungen eingestellt: auf Beziehungen zwischen zwei Personen. Der Ödipuskomplex dagegen bringt ein Verhältnis zu dritt, ein Dreiecksverhältnis ans Licht, dessen Struktur in Zukunft den «Kernkomplex» der analytischen Psychologie ausmachen wird (sagt Freud in seinen «Vorlesungen»), und der allein imstande zu sein scheint, die symbolische Dimension des menschlichen Daseins zu erklären: wegen der Dialektik des Mangels, den sie umschließt.[1] Mit der Entdeckung des Ödipuskomplexes und all dessen, was unter diesem Begriff zusammengefaßt wird, steht es für Freud dann fest, daß der Mensch nur wahrhaft Mensch wird, wenn er in die Beziehung zwischen zwei «Personen» aufgenommen wird: von Vater und Mutter.

1. Begriffsdefinition

Der Ödipuskomplex ist bei Freud: die sexuell bestimmte Objektwahl der Jungen gegenüber der Mutter, zusammen mit einer ambivalenten Haltung gegenüber dem Vater. Freud gebraucht den Namen *Ödipus* in Anlehnung an die Sage, in der Ödipus seinen Vater tötete und seine Mutter heiratete. Der Begriff *Komplex* bezeichnet in der Lehre Freuds im allgemeinen ein Ganzes von Vorstellungsinhalten und Situationen, die infolge besonderer Erlebnisse in den Kinderjahren für das Subjekt eine stark emotionale Ladung besitzen und bewußt oder unbewußt im psychischen Leben nachwirken.

Im Ödipuskomplex können wir vier Beziehungen unterscheiden: die Beziehung des Kindes zum Vater, in welcher der Vater einerseits als Vorbild erlebt wird, mit dem sich das Kind identifizieren möchte, anderseits als Rivale, vor dem sich das Kind fürchtet (Kastrationsangst); die Beziehung des Kindes zur Mutter, in welcher die Mutter einerseits als gute Mutter erlebt wird, bei der das Kind Ruhe und Befriedigung findet, anderseits als schlechte Mutter, von der das Kind ganz und gar abhängig ist und von der es gehemmt wird. Freud

hat in erster Linie die Jungen im Auge. Für die Mädchen ließe sich ähnliches sagen. Beim Mädchen entwickle sich eine erotische Beziehung zum Vater.[2]

2. Wann begann Freud über die Vaterproblematik nachzudenken?

«Der Ödipuskomplex verbindet die Sexualität bei ihrem Entstehen selbst mit dem Thema des Todes, ja zumal mit dem Tode des Vaters. ... Man wird sich also nicht allzu sehr wundern, wenn man hört, daß Freud seine Theorie vom Ödipuskomplex im Laufe der Selbstanalyse entwickelt hat, die er gerade kurz nach dem Tod seines Vaters begonnen hatte».[3] Die Entwicklung war also wahrscheinlich diese: Der Tod von Freuds Vater im Jahre 1896 – «der einschneidendste Verlust im Leben eines Mannes», schreibt er in der Einleitung zur zweiten Auflage der «Traumdeutung» (1908) – veranlaßte ihn, seine bis dahin entwickelte Theorie zu revidieren. Er begann vom Ödipuskomplex zu sprechen.[4]

Freud war sich im Augenblick dieses Zusammenhangs zwischen dem Tod seines Vaters und der Revision seiner Theorie selbst nicht klar bewußt. Indem er über das Material seines Buches «Die Traumdeutung» redet (das bereits im Jahre 1896 so gut wie fertig war, aber erst 1899 abgeschlossen wurde), sagt er in der erwähnten Einleitung zur zweiten Auflage: «Für mich hat dieses Buch nämlich noch eine andere subjektive Bedeutung, die ich erst nach seiner Beendigung verstehen konnte. Es erwies sich mir als ein Stück meiner Selbstanalyse, als meine Reaktion auf den Tod meines Vaters... Nachdem ich dies erkannt hatte, fühlte ich mich unfähig, die Spuren dieser Einwirkung zu verwischen.»

«Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen» – so lautet der Titel eines Artikels von C. G. Jung aus dem Jahre 1909, der praktisch noch ganz in der Linie der Freudschen Psychoanalyse liegt – wurde von Freud und seinen Anhängern seit der Entdeckung des Ödipuskomplexes stark betont. Erst 1913, in «Totem und Tabu», kommt Freud in der Bedeutung des Ödipuskomplexes zu einer gewissen Abrundung. In diesem Werk und dann in den Büchern «Die Zukunft einer Illusion» (1927), «Unbehagen in der Kultur» (1930) und schließlich in «Moses, sein Volk und die monotheistische Religion» (1939) wurde die Theorie ausgeweitet. Sie wurde nicht mehr nur auf das Individuum, sondern auch auf die Gesellschaft angewandt.

Freud steht selbst verwundert vor der Erkenntnis, daß alle Probleme von Individuum und Gemeinschaft, Bildung, Religion, Moral und Kunst «eine Auflösung von einem einzigen konkreten Punkte her, wie es das Verhältnis zum Vater ist, gestalten sollten.»[5]

3. Totem und Tabu

In «Totem und Tabu» behauptet Freud, daß die ältesten Menschen in primitiven Horden lebten, beherrscht von einem tyrannischen Patriarchen, der in seinem sexuellen Umgang mit den weiblichen Mitgliedern der Horde ein ausschließliches Recht in Anspruch nahm. Freud macht dabei Gebrauch von der Hypothese Darwins und meint, daß es historisch tatsächlich so vor sich gegangen sei. Um sein Vorrecht auch weiterhin genießen zu können, treibt der mächtige Vater seine Söhne aus der Gruppe heraus, um sie daran zu hindern, mit seinen Frauen sexuellen Umgang zu haben. Aber schließlich kommt der Augenblick, an dem die Söhne, von sexueller Not getrieben, den Vater auf kannibalische Weise ermorden, um ihn so aus dem Wege zu räumen und seine Frauen besitzen zu können. Nach Freud erschien der Sieg über den Vater später ohne positiven Inhalt und ironisch. Nachdem sie ihren Vater ermordet hatten, begriffen die Söhne sehr bald, daß ein Mittel gefunden werden mußte, damit die sexuelle Not nicht die soziale Struktur zerstöre. Freud sagt dann, das Gesetz der Exogamie – das Gebot der Ehe außerhalb des eigenen Stammes und das Verbot von Inzucht – sei erlassen worden, um die Gruppe nicht auf die Ebene eines Krieges aller gegen alle absinken zu lassen. Die Söhne legen sich selbst nun dieselben Beschränkungen auf, die der Vater ihnen auferlegt hatte. De facto zeigt sich hier, daß hinter der Unterdrückung durch den Vater eine fundamentale Repression sitzt, nämlich die durch die Realität selbst.

In dem Totem, das aus schlechtem Gewissen aufgerichtet wird, lebt der Vater weiter; in der Totemmahlzeit wiederholen sie den kannibalischen Mord und verleiben sich das Verbot ein, für das der Vater stand. Was tatsächlich einmal geschah – der Mord am Vater, mit allen Folgen, zumal der Einverleibung der Autorität und des Verbots des Vaters – wiederholt sich unaufhörlich, in jedem Menschen. Auf diese Weise ist (nach Freud) die menschliche Gesittung entstanden, für jedes Individuum und für die Völker.

Die Totemverehrung, so meint Freud, hat sich zur Religion des Vaters entwickelt. «Wenn die

Juden vor allem eifrige Anhänger des Monotheismus geworden sind, dann deshalb, meint Freud, weil sie dieses Verbrechen am Vater des jüdischen Volkes ihrerseits erneuert haben, indem sie ihn ermordeten. Die Schuld hat sich mit ungemeiner Heftigkeit ihrer bemächtigt: Sie haben ihre Tat geleugnet, aber um dann, mehr als jedes andere Volk, den höchsten Vater anzuerkennen».[6]

Zusammenfassung

Für Freud ist der tatsächliche und später in Bildern erlebte Mord am Vater der Weg zur Einverleibung desjenigen, für das der Vater stand, nämlich Selbständigkeit gegenüber der Mutter, Macht und: Verbot zu tun, was man will (Inzestverbot). Das Verhältnis zum Vater ist für Freud die Achse des Prozesses des Erwachsenwerdens und der Kultivierung.[7] Im Anschluß an Freud haben viele die Funktion des Vaters genauer herausgearbeitet, zunächst in Hinsicht auf das Leben des Individuums. Vor allem in der psychoanalytischen Therapie wurde das Interesse daran betont. Aber auch in bezug auf religiöse, kulturelle und anthropologische Fragen hat die Vaterproblematik eine große Rolle zu spielen begonnen.

1. Viele haben sie *atheistisch* verarbeitet. Sie benutzten Freuds Theorie, um (ganz in der Spur Freuds) die Religion zu einer Projektion zu erklären.[8]

2. Die *Theologen* haben sich lange von Freud distanziert. Sie sprachen weiterhin von Gott, ohne von Freud etwas gelernt zu haben. Was Freud behauptete, wurde nicht einmal als ernstzunehmender Angriff auf die wahrhafte Religion angesehen. Man nahm meistens von seinen Auffassungen nicht einmal recht Kenntnis. Aber um das Jahr 1965 begannen einige Theologen, sich intensiv mit der Vaterproblematik zu befassen. Sie beriefen sich u.a. auf Freud, nicht um die Religion wegzuerklären, sondern um das Gottesbild von allen menschlichen Aspekten zu säubern. Sie wurden die sogen. Gott-ist-tot-Theologen.

3. Seit einigen Jahren wird wieder auf neue Art und Weise vom Vater gesprochen: jetzt nicht mehr in Zusammenhang mit dem Religiösen, sondern mit dem *Kulturell-Anthropologischen*, zur Erhellung der Vorgänge in unserer Gesellschaft. So kann man also sagen, daß Freud das ganze Problemgebiet um die Vatergestalt erkannt hat; daß man sich im Anschluß an ihn auf den religiösen Aspekt der Problematik warf, bis man über den Prozeß der Säkularisierung, wie er sich heute auf allen Gebieten vollzieht, seine Aufmerksamkeit der Kultur widmete, unabhängig von einer eventuell religiösen Problematik.

II. Die Mittlerrolle des Vaters bei Mendel

1. Person und Werk

Der französische Psychiater und Psychoanalytiker Dr. Gérard Mendel (geb. 1930 in Paris) hat durch seine Studien über die Rolle des Vaters für den Menschen dieser Zeit in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit von Philosophen, Psychologen und Soziologen stark auf sich gezogen. Das war vor allem die Folge seiner zwei jüngsten Werke: «La révolte contre le père» und «La crise des générations».[9]

2. Die Art seines Ansatzes und seiner Wissenschaft

Er nennt seine Wissenschaft *Soziopsychoanalyse*. Damit will er sagen, daß er auf Integration mehrerer Wissenschaften hinarbeitet: zunächst der Soziologie und Psychoanalyse. Aber mit der Psychoanalyse sind viel mehr Wissenschaften im Spiel, als man zunächst meinen möchte. Die Psychoanalyse ist die Wissenschaft vom *Unbewußten*, und im Unbewußten liegt all das, noch undifferenziert aufgestapelt, was später u.a. in den Wissenschaften der Philosophie, Psychologie und Ökonomik einzeln behandelt werden kann. So kann man also sagen, daß Mendel all diese Wissenschaften in gewissem Sinne, wenigstens mit ihren Grundprinzipien, einbezieht.

Mendel ist praktizierender Psychiater, und als solcher hat er mit dem Unbewußten Kontakt bekommen. «Viele Stunden am Tag, seit zehn Jahren, habe ich – wie jeder meiner Kollegen – das immer wieder für kurze Augenblicke an der Oberfläche der Worte erscheinende Unbewußte beobachtet, das einen Großteil der Verhaltensweisen meiner Patienten bestimmte, ohne daß sie es selbst wußten. Nichts anderes, auf keinem Gebiet, kann authentisch den Kontakt mit der Wirklichkeit ersetzen».[10]

Mendel stützt seine Sicht von Mensch und Gesellschaft sehr stark auf tatsächliche Erfahrungen mit dem Unbewußten. Nicht jeder hat die Gelegenheit, Mendels Erfahrungen zu kontrollieren oder zu prüfen, was natürlich nicht hindert, daß Mendels Erfahrungen objektiv und vertrauenswürdig sein können. Er sagt selbst, daß in seiner Arbeit (neben vielen Elementen, die für Psychoanalytiker inzwischen Gemeingut geworden sind)

auch viele Hypothesen stecken, die von anderen noch näher untersucht werden müßten. Inzwischen muß der Leser seiner Arbeiten oft blindlings auf die Kenntnisse und Redlichkeit des Autors vertrauen.

Ferner ist man seinem eigenen Gefühl für Zusammenhänge ausgeliefert. Man muß selbst über die Frage urteilen, ob die Argumente und Hypothesen des Autors in die Fülle der Erscheinungen, die er zur Sprache bringt, Licht fallen lassen. Wenn das Unbewußte tatsächlich existiert und wenn es die Rolle erfüllt, die Mendel ihm zuerkennt, ist eine integrale Erforschung wie die Mendels ganz unentbehrlich, um die vielen Erscheinungen in unserer Gesellschaft zu verstehen, wenn man auch auf diese Wissenschaft nicht dieselben Prüfungskriterien anwenden kann, die man bei den gängigen Wissenschaften für gewöhnlich anwendet.

Über seine Philosophie noch folgendes: Er stellt sich (nach eigener Aussage) auf den materialistischen Standpunkt. Er folgt einer materialistischen Anthropologie, «in welcher die Bewertung des Menschen nicht mehr von Voraussetzungen abhängig ist, die von außen kommen».[11] Damit will er sagen, daß das Wesen Mensch seinen Wert nicht dadurch bekommt, daß ihm auf eine unbegriffene und unbegreifliche Weise von anderswoher so etwas wie eine «Seele» in ein biologisches Substrat eingegossen wird.

Jedenfalls will er nicht schon im voraus wissen, was diese «menschliche Materie» denn wohl ist oder wozu sie fähig ist. Viele Kennzeichen, die eine spiritualistische Philosophie der geheimnisvollen Instanz «Seele» zuschreibt, sind bei ihm offenbar Kennzeichen der «menschlichen Materie».[12] Es ist nicht unwichtig, daß er sich auf diese «denkökonomische Ebene» stellt und nicht mehr voraussetzt, als nötig ist und sich verantworten läßt.

3. Themen und Phänomene, über die Mendel spricht

Das Hauptthema der Arbeiten Mendels ist die heutige Krise. Ihren Hintergrund versucht er zu beleuchten, indem er sich zunächst mit dem Prozeß der Genesis von Mensch und Menschheit auseinandersetzt: der Hominisation und Humanisierung. In diesem Rahmen bespricht er mehrere Krisenphänomene wie den Nationalsozialismus, die Situation der heutigen Schule, die technologische Industriegesellschaft, den Nihilismus (Foucault und Lacan, die in Frankreich bekannte Namen sind), Marcuse und die Studentenrevolten. Zum Nationalsozialismus gibt er eine ausführliche Analyse von der Person Hitlers und seinem Buch «Mein Kampf». Sehr interessant, mehr auf heute bezogen, aber damit auch mehr mit Diskussionsstoff beladen, ist seine Interpretation des Phänomens Marcuse. Darauf werden wir noch zurückkommen, nachdem wir die Ideen des Autors zum Vaterthema, das uns hier vor allem interessiert, zusammengefaßt haben.

4. Mendels Stellung in der Psychoanalyse

Der Name Psychoanalyse umfaßt vieles; viele Autoren, Richtungen und Schulen werden damit bezeichnet. Es ist nicht leicht, genau festzustellen, wo jemand steht; so auch im Falle Mendel. Hier und da spricht er wohl aus, mit welchen Autoren er sich durch bestimmte Meinungen verwandt fühlt; aber viel weiter geht er selbst nicht. Bestimmt ist er kein Anhänger der klassischen Psychoanalyse mit ihrem Akzent auf dem fast mechanistisch aufgefaßten Biologischen im Menschen. Er verwirft ausdrücklich die mechanistische Instinktorientierung der klassischen Psychoanalyse. Er gehört eher zu den späteren Erneuerern der freudschen Lehre, die sich mehr mit der Theorie vom *Ich* beschäftigen. Man bezeichnet diese Gruppe wohl als Ichtheoretiker oder Neufreudianer oder Culturalisten, zu der wichtige Persönlichkeiten zählen wie Fromm, Horney und Sullivan. Man kann sagen, daß er eine Variante der neufreudschen Theorie vertritt, in welcher das Soziale, die Beziehung des Menschen zum Menschen, für wichtiger gehalten wird als die in jedem Individuum gestapelte libidinöse Energie. Mendel versucht allerdings wohl – mehr als die andern Neufreudianer – die freudsche *libido* mit der neufreudschen *Beziehung* zu versöhnen, indem er sagt, daß «der Trieb nicht nur von seiner Herkunft her bestimmt wird, sondern auch von seinem Ziel her, vom Anvisierten, d.h. vom äußeren Objekt und vom andern her. Wie das Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas ist, so ist der Trieb immer Verlangen nach etwas anderem.»[13]

Die Neufreudianer – vor allem die Amerikaner – stimmen in vielem mit europäischen Existenzphilosophen überein und mit denen, die diese Philosophie auf die Psychoanalyse angewandt haben. «Die Arbeit der Existenzanalytiker hat zu den neuesten Entwicklungen in der Theorie beigetragen, die in vielem den Formulierungen der neufreudschen Theoretiker gleichen».[14] Mendel zeigt denn auch Verwandtschaft mit Existenz-

analytikern wie Ross und Binswanger. Er grenzt sich dagegen scharf von der Richtung Lacans ab, der ebenfalls aus dem Existentialismus hervorgegangen ist. Lacan hat aus der Psychoanalyse eine einzige große Mystifikation gemacht, meint Mendel.

5. Schematische Übersicht über den Werdeprozeß von Individuum und Gesellschaft

Mendel geht davon aus, daß der Mensch als Individuum und die Menschheit als Ganzes im wesentlichen denselben Prozeß durchzumachen haben, wobei sich eine Wechselwirkung zwischen dem individuellen und dem kollektiven Prozeß ergibt. Eigentlich geht es in der Wirklichkeit nicht um zwei Prozesse, sondern um zwei Aspekte eines einzigen großen Prozesses der Menschwerdung. Die Geschichte der Menschheit ist aufgebaut aus den Geschichtsprozessen einzelner; aber jede individuelle Geschichte spielt sich in Beziehung zu allen andern ab, d.h. zur ganzen Menschengeschichte. Dieses Verwobensein des Wachstums von Mensch und Menschheit bekommt bei Mendel ein besonderes Gewicht, weil er die freudsche Hypothese von der Erblichkeit der Charaktereigenschaften verwirft. Demgegenüber entwickelt er die Hypothese, daß das erworbene Unbewußte der einen Generation an die andere von der Gemeinschaft weitergegeben wird, d.h. durch die sozialkulturellen Institutionen. Die Bedeutung seiner Hypothesen erhärtet er durch seine Behauptung, daß es keinen Unterschied gebe zwischen einem Neugeborenen von heute und dem einer Zeit vor 30000 Jahren.[15]

«Jeder einzelne, wenn er sich selbst überlassen wäre, müßte den ganzen Weg zurücklegen, den die Kulturen seit dem ersten homo sapiens zurückgelegt haben, wenn die sozialkulturellen familialen und nichtfamilialen Institutionen nicht da wären, um (meistens ohne daß ihre Vertreter es wissen) das ganze Gut der Bildung weiterzugeben.[16]

Nach welchen Linien vollzieht sich nun der Prozeß, in den Mensch und Menschheit verwickelt sind? Wir wollen hier anhand einiger Grundbegriffe, sehr summarisch und nur soweit wie nötig, um die Rolle des Vaters bei Mendel zu verstehen, die Hauptlinie anzugeben versuchen.

Der Trieb – als Urstoff, aus dem der Mensch hervorgeht, – spaltet sich in zwei polar einander entgegengesetzte Triebe, nämlich den narzißtischen und den regressiven Trieb. Narzißmus ist das Verlangen im Menschen nach Autonomie und Freiheit. In der ersten Phase (bis zu drei bis fünf Jahren) spricht Mendel von primärem Narzißmus; in der Phase, die auf das Ödipusdrama folgt, bekommt dieses Verlangen den Namen *Ideal des Ich*; d.i. das Ideal, welches sich das Ich setzt. Neben und gegenüber diesem Wunsch gibt es das Verlangen, in dem der Mensch, durch kindliche Unterwerfung unter eine elterliche Person – das Über-Ich – in eine psychoaffektive Geborgenheit zurück will. Das Über-Ich ist das andere, der andere Mensch, in den das Ich aufgenommen und dem es unterworfen wird.

Der Trieb verlangt nach etwas, indem er dieses Etwas sozusagen schon in sich aufnimmt und es sich einverleibt. Damit führt Mendel den bei ihm sehr wichtigen Begriff *imago* ein. Eine Imago ist das durch den Trieb aufgenommene Bild desjenigen, auf den der Trieb gerichtet ist. Der Trieb wird also durch die Imagines, die der Trieb in sich aufnimmt, zur menschlichen Psyche organisiert. Wie das Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas ist, so ist der Trieb auch immer Verlangen nach etwas, das durch eine Imago im Trieb repräsentiert wird.

Das Leben des Menschen kann man nun wie folgt kennzeichnen: Der Trieb, in dem zwei einander entgegengesetzte Richtungen stecken – die narzißtische nach Autonomie und die regressive nach Geborgenheit und Unterwerfung –, bildet sich zum Menschen, indem er ein bestimmtes Bild in sich aufnimmt: das Bild des nachzufolgenden autonomen Vaters bzw. das Bild des beschirmenden Elternteils, d.h. de facto der Mutter, in der am Anfang der Schutz erlebt wird. Im ersten Falle lebt der Mensch dem Ideal entgegen, das er im Vater gefunden hat, der die Autonomie für sich selbst realisiert hat. Im zweiten Fall verzichtet der Mensch auf Autonomie und kehrt zur beschirmenden Mutter zurück, deren Imago in ihm geblieben ist und die weiterhin sein Ideal bildet. Es gibt bei Mendel keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Imago des sehr autoritären Vaters und der Mutter-Imago. Beide lösen das Ich von sich selbst ab. Mendel spricht denn auch in beiden Fällen von Mutter-Imago. Je mehr ein Vater autoritär ist, desto mehr ist er (nach Mendel) vermütterlicht. Das Über-Ich wird von Mendel immer in Zusammenhang mit der Mutter-Imago gesehen.

6. Die Vater-Imago bei Mendel und Freud

Für Freud war «der Mord am Vater» ein wichtiger Punkt seiner ganzen Theorie. Er bildete die Angel zwischen individueller und kollektiver Psycho-

logie. «Für Freud ist es so: Die Söhne des Anfangs der Menschheit haben den Vater getötet und ihn sich einverleibt, wirklich und bildlich; sie haben ihn ermordet und verzehrt – eine Tat, die dann zu bestimmten Gelegenheiten bei den Totemmahlzeiten wiederholt wurde. Die psychische, unbewußte Identifikation ist zweifach, entsprechend den beiden Seiten der Ambivalenz: Der starke und wohlwollende Vater, Gegenstand der Liebe, wird ein konstituierender Teil des Ich-Ideals, das der Erbe des anfänglichen Narzißmus ist, indem der gehaßte und angegriffene Vater als Über-Ich einverleibt wird.»[17]

Demgegenüber behauptet Mendel, es liege mehr in der Linie des analytischen Materials der Psychopathologie, der Ethnologie und der Mythen- und Religionsgeschichte vorauszusetzen, daß es *nicht* um einen faktischen, historischen Mord geht, der in der Anfangsphase der Menschheit stattgefunden haben soll. Mendel meint, es habe eine sehr lange Periode gegeben, von Daseinsbeginn der Menschheit bis zu einem relativ jungen Datum – dem Ende des Paläolithikums vor 8000 Jahren –, in deren Lauf sich die Einverleibung der Vater-Imago vollzog. «Der wirkliche Tod des Vaters, erlebt als magische Realisierung des alten Ödipuswunsches, ihn zu eliminieren, könnte wohl der Weg gewesen sein, auf den die progressive Einverleibung der ambivalenten Vater-Imago zustande gekommen ist. Die Vollendung dieser Einverleibung hätte dann erst am Ende des Paläolithikums stattgefunden; sie hätte damit die Möglichkeit zu einer radikalen Umgestaltung der Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt geschaffen».[18]

Mit dieser Hypothese ließe sich dann verstehen, daß der Mensch bis vor ungefähr 8000 Jahren noch vornehmlich von dem lebte, was die Natur ihm anbot; er lebte damals nach der Mutter-Imago. Die Imago der Mutter wurde auf die Natur projiziert. Sie war sozusagen die Fortsetzung seiner Mutter. Er lebte von dem, was sie ihm zu bieten wünschte. Als die Einverleibung der Vater-Imago einmal Tatsache war, stand er mehr der Natur *gegenüber*, war er von ihr unterschieden. Damals begann er selbst in die Natur einzugreifen, um sie nach seiner Hand einzurichten: Entstehung von Ackerbau, Technik usw.

«Eine andere Hypothese», sagt Mendel, «die nicht in Widerstreit mit dem Vorhergehenden steht, wäre, wenn man diese Charakteristika der Vater-Imago von der Stapelung der menschlichen ‹Erfolge› während der vielen Tausende von Jahren des Paläolithikums ableitete. Jeder durch Zufall geglückte Akt, der nützlich und wirksam erschien, wurde aufbewahrt und überliefert und trug dazu bei, die anfängliche ursprüngliche Beziehung zu formen.»[19] Diese zweite Hypothese würde gut in eine marxistische Sicht passen. Mendel geht darauf aber nicht ein. Damit haben wir schon beiläufig den charakteristischen Unterschied zwischen der Mutter-Imago und der Vater-Imago bezeichnet, zwischen dem Menschen, der mit einer Mutter-Imago lebt, und dem, der mit einer Vater-Imago lebt. Diesen Punkt werden wir noch etwas näher betrachten.

7. Die Rolle des Vaters gegenüber der Mutter

Wenn Mendel vom Vater spricht und in Zusammenhang damit von der Vater-Imago, benutzt er oft das Wort *médiation*.[20] Dabei ist sein Gedankengang dieser: Ein Kind kann von der Mutter nur loskommen und autonom (es selbst) werden, wenn es vor und in sich ein Bild von einer solchen nachzustrebenden Autonomie hat. Es geht dabei, wie aus dem Vorhergehenden wohl klar geworden ist, nicht um einen biologischen Vater, der diese Rolle erfüllen muß. Wenn Mendel vom Vater spricht, geht es ihm um den psychischen Vater, d. h. um die Person, die sich gegenüber der Mutter des Kindes aufgestellt hat. Die Mutter ist es, mit der das Kind anfangs leiblich und psychisch identifiziert wird. Sie ist für das Kind das magische allmächtige Ganze, in das es aufgenommen ist. Sie ist das Absolute. Sie ist das von Anfang an Gegebene: ein den Bedürfnissen von Nahrung, Wärme und Schutz (noch nicht differenziert) entgegenkommendes Irrationales. Der Vater ist in allem Gegenpol der Mutter; er ist stark, frei und der Vernunft verbunden.

Mendel schließt mit seiner Bedeutung des Mütterlichen und des Väterlichen eng bei Freud an. In seinem Buch «Moses, sein Volk und die monotheistische Religion» schreibt Freud, dieser Übergang von der Mutter zum Vater... bedeute einen Sieg der Spiritualität über die Sensualität und damit einen Fortschritt der Bildung. Tatsächlich, die Mutterschaft offenbart sich durch die Sinneswerkzeuge, die Vaterschaft dagegen ist eine Vermutung, die auf Ableitungen und Voraussetzungen beruht. Daß der Mensch also dem Denkprozeß über die sinnliche Wahrnehmung den Vorrang verlieh, war ein Faktum mit schweren Folgen, sagt Freud.[21]

Es ist nicht schwierig, in Mendels Gedanken über die Vermittlung durch den Vater Hegelsche Dialektik wiederzuerkennen: Der «Mensch» wird

nur *wirklich* Mensch durch das in gewissem Sinn In-sich-Aufnehmen des vermittelnden anderen Menschen, des Vaters. Dennoch beruft sich Mendel nicht auf Hegel. Er bleibt mehr bei seiner direkten psychoanalytischen Erfahrung, die wie folgt zusammengefasst werden kann: Weil die Vereinigung mit der Mutter nicht vollständig sein kann, entsteht das Bild desjenigen, der in allem das Gegenteil der Mutter ist, des Vaters. Die Vereinigung mit der Mutter kann nicht total und vollkommen sein: Immer gab es Krankheit, Unterernährung, Mangel an Schutz, kurz: Frustration durch die Mutter oder Frustration, an der die Mutter nichts tun konnte. «Eine der fruchtbarsten psychischen Mechanismen ist für Freud die ‹Umkehrung ins Gegenteil›. Kann man nun nicht denken, daß sehr früh, und vielleicht schon seit Beginn der Menschheit, das unbewußte Verlangen nach einer ‹Vorstellung› aufkeimte, die in jedem Punkt das Gegenteil der mütterlichen Vorstellung wäre? Dieses Verlangen würde sich auf bestimmte Erwachsene projizieren».[22] Auf diese Weise wäre die Idee *Vater* als ein faktisch und vielleicht sogar wesentlich unentbehrlicher Faktor in der Menschwerdung entstanden. Nur wenn der Vater dem Kind als differenzierter, hervorragender Träger spezifischer Werte erscheint, von der Mutter unterschieden, kann das Kind, indem es sich mit sich selbst identifiziert, den Ödipuskonflikt überwinden und selbst Erwachsener werden.

Auf dieser Ebene angekommen, hat es nicht mehr viel Sinn, noch zwischen faktisch und wesentlich Unentbehrlichem zu unterscheiden. Man kann diesen Unterschied nur anbringen, wenn man mit dem Gedanken spielt, daß der Mensch auch ein ganz anderes Wesen hätte sein können, als er nun tatsächlich ist. Aber das ist dann auch nichts anderes als ein Gedankenspiel.

Wir weisen mit Nachdruck auf diese unentbehrliche Rolle des Vaters in Mendels Theorie hin. Je mehr der Vater unentbehrlich ist und es gleichzeitig in einer bestimmten Kulturphase keine echten Väter mehr gibt, desto mehr ist auch die Kultur in einer Krisensituation. Nun, nach Mendel und vielen anderen ist gerade das die Situation, in der wir uns heute befinden. Man spannt aber das Pferd (nach Mendel) hinter den Wagen, wenn man außerdem noch verärgert behaupten wollte, daß es überhaupt keine Väter (Autoritäten usw.) geben müsse. Einer der wichtigsten Wortführer hierfür ist Herbert Marcuse, auf dessen Werk wir im Folgenden noch ausdrücklich zurückkommen werden.

8. Ursachen für das Fehlen des Vaters in der heutigen Kultur und seine Folgen

Mendel stellt in seiner Arbeit über die Krise der Generationen die Frage nach den Gründen der Abwesenheit des Vaters.[23] Er gibt zuerst die Standpunkte zweier anderer Autoren wieder, zunächst den von *Mitscherlich*.[24] Nach ihm liegt der Grund in der Unsichtbarkeit des Vaters in unserer Gesellschaft: Während seiner ganzen Jugend sieht das Kind seinen Vater nicht arbeiten und schuften, es kann ihn bei dieser Funktion nicht bewundern. Der Familienvater geht in einer Art Anoymität verloren. Der Wunsch des Kindes, ihn zu idealisieren, wird zerschlagen durch das ruhmlose Aussehen des Vaters, verglichen mit den Idealbildern, die von den Massenmedien vorgestellt werden.[25]

Sodann *André Stéphane:* Nach ihm ist die Abwesenheit des Vaters der Tatsache zuzuschreiben, daß die heutigen Väter ihrer Aufgabe, dem Bankerott der neuen Erziehungsgrundsätze der Verwirrung, Müdigkeit und Laxheit der Eltern moralisch nicht gewachsen sind.

Mendels Standpunkt ist anders als diese beiden Sichten. Nach Mendel zeigt sich die Abwesenheit des Vaters vor allem beim Pubeszenten, der durch eine zweite Ödipusphase in die Gemeinschaft der Erwachsenen einzutreten versucht. Das Vaterbild des Pubeszenten setzt sich aus folgenden Elementen zusammen:

1. aus dem Bild des Vaters, das während des ersten Ödipuskonflikts zwischen dem dritten und fünften Lebensjahr einverleibt wurde;
2. aus dem gegenwärtigen Vater in der Familie;
3. aus der sozialen Gewalt, d.h. dem Ganzen der Institutionen, dem sozialen Klima usw.

Mendel fährt fort: Setzen wir nun voraus, daß ein Pubeszent einen Vater hatte und noch hat, der seine Aufgabe als Vater ausgezeichnet erfüllt und auf den er in dieser Hinsicht wirklich stolz sein kann – auch dann stellte sich das Problem der vaterlosen Gesellschaft. Denn das Problem entspringt dem obengenannten dritten Element des Vaterbildes: der sozialen Gewalt. Diese Gewalt ist (nach Mendel) heute total abhängig: nicht mehr von den Menschen, die sie am Anfang ins Leben gerufen haben, sondern von der Technik. Damit, so meint Mendel, hat die soziale Gewalt nicht mehr die Charakteristika des Vaters, sondern vielmehr die der Mutter. Das Ganze des soziologischen Klimas ist wie eine Mutter, der die Kinder mit Haut und Haaren ausgeliefert sind. Es ist die Rede von einer «quasi toute-puissance technique»,[26] die der

Mensch in keiner Weise mehr in den Griff bekommt. In diesem Sinn ist es denn auch sehr bedeutungsvoll, von «Konsumgesellschaft» zu sprechen. Die Gesellschaft nährt die Menschen, wie im Paläolithikum die Natur die Menschen nährte, als die Natur noch unter der Mutter-Imago erlebt wurde. Die moderne Gesellschaft ist der neue Dschungel geworden. Diese vermütterlichte[27] Gesellschaft wirft ihre mütterlichen Kennzeichen über jede bestehende und für sich selbst vielleicht noch ausgezeichnete Vatergestalt. Mendel ist denn auch der Meinung, «daß die für eine große Zahl von Heranwachsenden gegenwärtige Unmöglichkeit, ihren Ödipuskonflikt zu überwinden, mit den Folgen der technischen und industriellen Revolution zusammenhängt».[28]

Sie finden gegenüber dem Mütterlichen, in dem sie gefangen sitzen, keinen echten Vater, der als Mittler auftreten könnte. Mendel zitiert zustimmend Bela Grunberger: «Es geht (bei der heute protestierenden Jugend) nicht um ein ‹engagement oedipien›, sondern um seine systematische Vermeidung.»[29]

9. Kritik an Marcuse

Mendel bewundert Herbert Marcuse, zumal weil er die Gefahren in unsrer heutigen Kultur aufzeigt.[30] Anderseits findet er die Theorie, die Marcuse gegen diese Gefahren entwickelt, für ebenso verhängnisvoll wie die Theorie, die Hitler in seinem Buch «Mein Kampf» als Antwort auf die Situation der damaligen Zeit zum besten gab. Im großen und ganzen ist die Stellung, die Marcuse (laut Mendel) einnimmt, etwa diese: Wie viele andere stellt Marcuse fest, daß es in unsrer Kultur fast keine echten Väter mehr geben kann, aber – so Marcuse – *es braucht auch keine Väter zu geben!* Wenn das bei Marcuse tatsächlich der Kerngedanke wäre, trüge seine Theorie stark das Kennzeichen der Ideologie, einer sich mit den Fakten zufriedengebenden und diese rechtfertigenden Theorie. Schon allein deshalb müßte man ihr mit großem Mißtrauen begegnen.

Marcuse sieht das Ideal des Menschen in den mythischen Gestalten Narziß und Orpheus ausgedrückt, nicht aber im Prometheus. In Prometheus sieht er den Urtypus des Helden des Nutzeffekts, von dem er nichts haben soll. Die kulturellen Helden bei Marcuse sind Narziß und Orpheus, denn «die Zeit überschreitend, vereinigen sie den Menschen mit Gott und der Natur».[31] Bei ihnen «ist der Gegensatz zwischen dem Menschen und der Natur, zwischen Subjekt und Objekt zunichte gemacht».[32] In der Utopie, die Marcuse uns vorlegt und auf Grund der er die tatsächliche Situation kritisiert, steckt sehr viel, was den heutigen Menschen anspricht. Aber die Frage ist, ob es wohl ein echtes *Zukunftsbild* ist. Ist es nicht mehr ein Bild aus der *Vergangenheit?* Ruft er die Menschen nicht zum Rückzug in die Vergangenheit auf, zum verlorenen Kinderparadies, unter die Flügel der guten Mutter? Mendel meint, das sei in der Tat der Fall. «Nach Marcuse läuft der Ödipuskonflikt mit dem Vater auf die Bildung einer einzigen Instanz hinaus, das repressive Über-Ich. Nirgendwo in ‹Eros und Kultur› ist die Rede vom Ideal des Ich. Die Begründung Marcuses ist also etwa diese: Wenn der Ödipuskonflikt mit dem Vater nur auf eine Repression des Instinkts hinauslaufen kann und, im besten Falle, auf die Bildung des Über-Ich, müßten wir – wenn auch nur im Bilde – sowohl den Konflikt wie den Vater ablehnen.»[33]

Marcuses große Ablehnung ist die «Ablehnung der Wirklichkeit, des Wirklichkeitsprinzips und des Ichs».[34] Mit andern Worten ist es die «Ablehnung des Ödipusdramas in seinen zwei Aspekten, nämlich Stellungnahme gegenüber dem rivalisierenden Vater und gegenüber der frustrierenden Mutter und jubelnde Annahme des Ideals des Menschen als eines Säuglings, befriedigt, beseligt in einem Nirwana, oder besser noch: verloren in der Nacht des Mutterleibs».[35]

Bei Marcuse muß der Tod gesehen werden, «als sei er das höchste Leben, weil die höchsten Werte die Stille sind, der Schlaf und die Nacht; übrigens das Prinzip des Nirwana, von Freud ausdrücklich mit dem Trieb zum Tode verbunden, wird von Marcuse einfachhin als das Leben und nicht als der Tod betrachtet».[36]

Aus dem Vorhergehenden sollte klar werden, daß Mendel mit Marcuse ganz bestimmt nicht übereinstimmt. Marcuse will den Vater eliminieren. Nach Mendel bedeutet dies das Ende des Reifens zur wahren erwachsenen Menschlichkeit und Rückschritt in ein vormenschliches Dasein. Ferner ist (nach Mendel) Eliminierung des Vaters nicht zu vereinigen mit der Forderung Marcuses nach der Aufrechterhaltung des technologischen und wissenschaftlichen Aktivs. Dieses Aktiv ist ja in Mendels Sicht unlöslich mit der unbewußten Vater-Imago verbunden, deren Einverleibung dem Menschen das Wagnis möglich gemacht hat, in Mutter-Natur einzugreifen, um sie umzugestalten und auszubeuten.[37]

10. Mendels Antwort auf die heutige Krise

Mendel sieht mehrere negative Lösungen und eine positive Lösung für die Krise, in der wir leben. Die negativen Lösungen sind: 1. die Situation «zu Ende faulen» zu lassen und einfach zuzusehen, was sich daraus ergibt;

2. die Jüngeren zu «fanatisieren» und sie auf einen bestimmten Sündenbock zu hetzen, wie Hitler es tat;

3. die Jüngeren zu terrorisieren;

4. zu versuchen, die Vorhut – d.h. die Studenten und jungen Intellektuellen – zu unterdrücken, u.a. dadurch, daß man ihre Zahl vermindert.

«Die einzige *positive* Lösung scheint uns der Versuch zu sein, der Initiation des Pubeszenten durch die Erwachsenen eine Koedukation folgen zu lassen, die eigentlich schon von der ersten Ödipusphase an praktiziert werden müßte. Weil der junge Mensch und der Erwachsene von morgen sich vor Schwierigkeiten gestellt sehen werden, die noch größer sind als die heutigen und von denen manche absolut unvorhersehbar sind, scheint das Vernünftigste zu sein, ihnen Gelegenheit zu einem frühzeitigen und steten Lernprozeß in Verantwortlichkeiten und in sozialisierter Freiheit zu geben. Das angestrebte Ziel müßte sein, das Ideal des Ich, das aus dem ersten Ödipuskonflikt entsteht, zu konsolidieren und daß alles, was seine Möglichkeit behalten hat, Gestalt bekommt und in Zusammenhang mit den Schwierigkeiten und mit der Wirklichkeit kräftig wird.»[38]

Mendel tritt also für «Koedukation» ein; gemeint ist damit eine gemeinsame Erziehung von Kind und Erwachsenen, daß beide vor derselben Art Schwierigkeiten stehen und immer mehr stehen werden. Im Kern geht es um die Schwierigkeit, in einer Welt zu leben, die zu einem «mütterlichen Dschungel» entartet ist, die man nicht mehr im Griff hat und von der man völlig verschlungen wird. Wir sind in Gefahr, in den Dschungel des Paläolithikums zurückzukehren. Das Heilmittel ist dann, alle Ansätze zur Verwirklichung des Ich-Ideals, d.h. zur Verselbständigung des Ich, auszuschöpfen.

Mendel spricht in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von einer spezifischen Aufgabe des tatsächlichen Vaters in den Familien. Der Grund dafür ist klar. Der Fehler liegt nicht so sehr bei diesen Vätern, sondern bei der «sozialen Gewalt» in unserer ganzen Kultur. Gegen diese wird man – Nichterwachsene und Erwachsene – gemeinsam zum Kampf ansetzen müssen. «Wo Es – d.i. hier die soziale Gewalt – ist, soll Ich werden.» Mendel setzt also Marcuse entgegen, daß die Vaterschaft in unsrer Kultur nicht verschwinden und nicht in der sozialen Gewalt untergehen darf, sondern daß jeder versuchen muß, ihr aufs neue Gestalt zu geben, in einem großen gemeinsamen Versuch, vergleichbar mit dem Übergang das Paläolithikums zum Neolithikum.

III. Einige Phänomene in unserer Kultur, im Lichte Marcuses und Mendels gesehen

Mendel hat nicht die Absicht, an Marcuse als irgendeinem Autor Kritik zu üben. Er sieht Marcuse als Wortführer vieler. Mendel spricht nicht von einem Konflikt zwischen den Generationen. Das setzte eine Begegnung zwischen zwei Generationen voraus, von denen die eine etwas an die andere weiterzugeben hätte. «Im Generationenkonflikt lehnt der Heranwachsende die Erbschaft nicht ab; er wünscht gerade unmittelbar zu erben. In dieser Zeit stellen wir jedoch fest, daß der Heranwachsende es ablehnt, sich mit dem Modell zu identifizieren, das ihm von seinem Vater, von den Erwachsenen und von der Gesellschaft vorgehalten wird. Er will vor allem nicht werden wie sie; er lehnt das Erbe ab – oder das, was davon übriggeblieben ist. Er will es vernichten; er will, daß nichts davon übrigbleibt. Es geht also um einen Prozeß, der ganz anders ist als der Konflikt zwischen Generationen, und deshalb schlagen wir vor, von *Generationenkrise* zu sprechen.»[39]

Diese Krise durchzieht die ganze vaterlose technisch-industrielle Gesellschaft. Es gibt einen Aufstand gegen die von dieser Kultur vermütterlichte Vatergestalt. Die Heranwachsenden spüren, daß sie kein Ideal vorgehalten bekommen, mit dem sie sich identifizieren können, um auf diese Weise von der alles verschlingenden Mutter, die unsre Gesellschaft ist, loszukommen.

Marcuse ist ihr Wortführer, aber er bezieht sich auf das unbewußte Verlangen, um sich dann nur mit der Mutter zu begnügen. So sehr viel Unterschied zum Nationalsozialismus ist da nicht, denn auch im Nationalsozialismus galt das Ideal: im Staat aufzugehen, in der Natur, in Blut und Boden. Mendel zeigt in einer ausführlichen Analyse des hitlerschen Buches «Mein Kampf», daß auch der Nationalsozialismus fundamental mütterlich war. Und doch gibt es einen gewissen Unterschied: Der Nationalsozialismus hatte die schlechte, alles verschlingende Mutter im Auge. Marcuse versucht gerade die gute Mutter, die liebliche «flower

power» in den Vordergrund zu rücken. Aber die Mutter steht bei beiden in der Mitte. Die genannte Krise kommt, auf der ganzen Welt, vor allem bei den Studenten zum Ausdruck. Sie sind sozusagen die Vorhut einer viel größeren Menge. Daß diese Krise bei ihnen so stark zum Ausdruck kommt, ist u.a. dadurch zu erklären, daß sie mehr als jede andere Bevölkerungsgruppe vom echten, materiellen Leben abgeschnitten sind und die Gesellschaft als eine sie versorgende Mutter erfahren müssen, von der sie ganz und gar abhängig sind.

Zum Schluß wollen wir auf Phänomene hinweisen, die das Mütterliche in unsrer Gesellschaft bezeichnen:

– Es besteht eine große Neigung zum Gebrauch chemischer Mittel, durch die das Bewußtsein erleichtert wird und man in mystischen Erfahrungen aufzugehen versucht. Man will in das All, das Absolute, die große Mutter aufgenommen werden. Die öffentliche Meinung begegnet dieser Neigung immer wohlwollender.

– In Musik, Tanz und Kleidung zeigt sich die Tendenz, Differenzierungen einzuebnen. Alles wird immer mehr als Einheit erlebt; alles soll mit allem zusammenhängen. Klare Unterschiede fallen fort.

– Das Erscheinen von Werken wie «Mensch und Medien» von McLuhan: Eine seiner Hauptthesen ist, daß die moderne elektronische Kommunikation aus der Welt ein einziges großes Dorf gemacht hat, das Radio ist das Tamtam des Erdballs. In diesem Phänomen wird zugleich auch deutlich, daß es bei all dem nicht nur um das menschliche Erlebnis der totalen Einheit von allem geht, sondern daß die Technik den Menschen zu diesem Erlebnis hindrängt.

– Mendel zitiert als Beispiel ein Bühnenstück von J. P. Brisson, in dem sich jüngere Menschen gegen die Polizei kehren, aber am Ende sich alle um ein Mädchen versammeln, das für sie «la Vièrge Marie» ist, «leur mère pure et fraternelle».[40]

– Das Buch «Mutter, was ist mit diesem Planeten?», ein Dutzend populärwissenschaftlicher Vorschläge von Theo Kley, ist ein ebenso deutliches Symptom des Verlangens nach Rückkehr zur Mutter. Theo Kley u.a. begründeten im Jahre 1968 ihr sogen. Exotisches Kitsch-Konservatorium, weil zur Zeit angeblich viel Nachfrage nach Kitsch besteht. Es ist schwer zu sagen, was «Kitsch» eigentlich ist. «Aber einige Dinge sind schon festgestellt worden: die kitschige Farbe ist Gold; kitschiger Duft ist Weihrauch; kitschige Musik ist die Musik, die wir machen; kitschige Kleidung ist die Kleidung, die wir tragen, oder ein entblößter behaarter Oberkörper; die kitschige Sprache ist Esperanto». In Kitsch muß alles in einem gegebenen Augenblick zu einem einzigen Ganzen zusammenfließen. Das typischste dieser Phantasieprojekte: «hier und da in den Städten große Mutterbilder aufzustellen, wo man, nach Zahlung einer kleinen Vergütung, in einen künstlichen Mutterschoß zurückkehren kann. Man kann dann zur Ruhe kommen, indem man jedes Objektgefühl verliert, wie das auch beim Gebrauch von LSD der Fall ist».

Dieser Beispielsreihe könnte man noch viele andere hinzufügen, die uns zu denken geben müssen. Die Tatsache, daß eine bestimmte Tendenz sehr verbreitet und allgemein ist, ist jedoch keine Garantie für ihren wirklichen humanen Wert.

* Dieser Artikel erschien bereits vorher in «Sociale Wetenschappen» (1970) 174–198. Die vorliegende Fassung ist gegenüber der ersten leicht gekürzt und hier und da geändert.

[1] W. Huber/H. T. Piron/A. Vergote, Psychoanalyse, wetenschap van de mens (Bilthoven 1966) 45.

[2] Man weiß, daß die Frau bei Freud immer im Schatten des Mannes stand. Dasselbe gilt auch für die Autoren, über die wir in diesem Artikel sprechen wollen, zumal auch für Mendel.

[3] Huber aaO. 45.

[4] Die Ödipusthematik wird zuerst im Buch über die Traumdeutung erwähnt, im Paragraphen, der von den Träumen über den Tod geliebter Personen handelt: Ges. Werke II/III, 267ff.

[5] Ges. Werke IX, 188.

[6] Huber aaO. 214.

[7] Siehe in II, 6.

[8] Siehe dazu die Bücher von H. M. M. Fortmann, Als ziende de Onzienlijke (Hilversum 1964ff).

[9] La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse (Paris 1968); La crise des generations. Étude sociopsychanalytique (Paris 1969).

[10] Révolte 9.

[11] Révolte 31.

[12] Vgl. den Ausspruch, der stark an den Existentialismus erinnert: «Wie das Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas ist, so ist der Trieb immer Streben nach dem anderen» (Révolte 19).

[13] Révolte 19. Diese «Versöhnung» ist auch ein Hauptthema in der Arbeit von P. Ricoeur, De l'interpretation. Essai sur Freud (Paris 1965).

[14] L. Salzman, Van Freud tot nu, recente ontwikkelingen in de psychoanalyse (Arnheim 1967) 137.

[15] Révolte 145.

[16] Révolte 85–86. Diese Hypothese wirft auch ein bestimmtes Licht auf den sog. Materialismus Mendels; jedenfalls ist es kein Materialismus, in dem alles auf biochemische Prozesse zurückgeführt wird.

[17] Révolte 12.

[18] Révolte 13–14. Mendel meint, wie auch aus dem zitierten Text hervorgeht, das Ödipusdrama sei für den Menschen als solchen fundamental. Vgl. dazu folgenden Text: «... das Ödipusdrama begann unvermeidlich mit dem ersten Menschen... aber es scheint uns, daß vor dem Neolithikum der Ablauf des Ödipuskonflikts nicht die Identifikation mit dem Vater war» (Crise 205).

[19] Révolte 101.

[20] Z. B. Révolte 14

[21] Ges. Werke XVI, 221.

[22] Révolte 101.

[23] Crise 156.
[24] A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie (München, Piper-Verlag).
[25] Crise 156.
[26] Crise 158.
[27] Andere reden viel von autoritär strukturierter Gesellschaft. Für Mendel ist autoritär und mütterlich dasselbe. Vgl. dazu II, 5.
[28] Crise 159.
[29] Crise 153.
[30] Vgl. Crise 110–111.
[31] Crise 98.
[32] Crise 99.
[33] Crise 112. Es möge deutlich geworden sein, daß in diesem Fall nach Mendel keine Rede ist von einem echten Vater, sondern eher von einer Mutter-Imago.
[34] Crise 99.
[35] Crise 101.
[36] Crise 99–100.
[37] Vgl. Crise 107.
[38] Crise 199–200.
[39] Crise 148.
[40] Crise 151.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

In Memoriam

Paul Evdokimov ist am 17. September 1970 plötzlich verstorben, kurze Zeit nachdem er seinen Beitrag für die vorliegende Nummer von *Concilium* verfaßt hatte. Alle, die wie ich das Vorrecht gehabt haben, ihn persönlich zu kennen, stimmen darin überein, daß wir in ihm eine ökumenische Persönlichkeit von seltener Strahlungskraft zu sehen haben. Seine Worte hatten den heiteren und überzeugten Klang des wahrhaft Gläubigen, seine Schriften bezeugen seine tiefe Einsicht in die christlichen Mysterien. Als Theologe der Schönheit war er überzeugt, daß jedes gemalte, jedes geschriebene und vor allem jedes gelebte Bild des dreifaltigen Gottes die dringliche Einladung vermittle: «Seid eins wie ich und der Vater eins sind!» Sich von der Harmonie Gottes anziehen lassen, es wagen, sich ihrer zu freuen und in dem so gewonnenen Elan all unsere Spaltungen zu überschreiten, das ist das Programm, das er uns mit seinem letzten Buch hinterlassen hat: L'art de l'icone, théologie de la Beauté. Desclée de Brouwer 1970. Sein plötzliches Scheiden beraubt uns eines wertvollen Mitarbeiters, aber sein theologisches Denken wird uns auch in Zukunft ermutigen bei unserem Dienst an der «sobornost»: die eine und vielfältige Wahrheit auf den Wegen liebender Einsicht zu suchen. Mögen seine Gemahlin und seine Kinder darin das Zeugnis unserer Gebetsgemeinschaft und unserer gemeinsamen Hoffnung auf die Auferstehung erkennen!

Im Namen des Redaktionskomitees
Alexander Ganoczy

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Neuerscheinungen und Neuauflagen im 1. Halbjahr 1971

PAUL SCHÜTZ
An den Menschen
Vom Verstehen zum Verwandeltwerden
Band IV der Gesammelten Werke
472 Seiten. Leinen. DM 48,–

GÜNTER HOWE
Gott und die Technik
Die Verantwortung der Christenheit für die technisch-wissenschaftliche Welt. Eine Vorlesung für Hörer aus allen Fachbereichen
Mit einer Einführung von H. E. Tödt
Herausgegeben von Hermann Timm
236 Seiten. Snolin kt. DM 16,80
Gemeinschaftsausgabe mit dem Theologischen Verlag Zürich

NORMAN PITTENGER
Zeit zur Verständigung
Plädoyer eines Christen zum Problem der Homosexualität
Mit einem Geleitwort von Th. Bovet
Aus dem Englischen von Uwe Lassen
138 Seiten. Snolin kt. DM 7,80
Gemeinschaftsausgabe mit dem Theologischen Verlag Zürich

Allgemeines Evangelisches Gebetbuch
Anleitung und Ordnung für das Beten des Einzelnen, der Familie und der Gemeinde. Mit einer ökumenischen Gebetsammlung. Herausgegeben von Hermann Greifenstein, Hans Hartog und Frieder Schulz
3. Auflage. 795 Seiten
Balacron gebunden DM 17,80

WERNER SCHMIDT
GERHARD DELLING
Wörterbuch zur Bibel
ca. 740 Seiten. Balacron geb.
ca. DM 22,50. Gemeinschaftsausgabe mit dem Theologischen Verlag Zürich

KRISTLIEB ADLOFF
Die Predigt als Plädoyer
Versuch einer homiletischen Ortsbestimmung, erarbeitet am Zweiten Korintherbrief
343 Seiten. Snolin kt. DM 20,–

Stundenbücher

HANS REINHARD RAPP
Mensch, Gott und Zahl
Kybernetik im Horizont der Theologie
Band 98. DM 6,80

LEONHARD RAGAZ
Die Gleichnisse Jesu
Seine soziale Botschaft
Mit einem Nachwort von A. Lindt
Band 99. DM 5,80

Allgemeines Evangelisches Gebetbuch
Anleitung und Ordnung für das Beten des Einzelnen, der Familie und der Gemeinde. Mit einer ökumenischen Gebetsammlung. Herausgegeben von Hermann Greifenstein, Hans Hartog und Frieder Schulz
Band 100. DM 9,80

FURCHE-VERLAG HAMBURG

Kirche zwischen Auftrag und Vollendung

Von Otto Baumhauer
88 Seiten, Paperback, ca. DM 8,50
Reihe WERDENDE WELT Bd. 17

Der bekannte Autor (u.a. «Das Vor-Urteil des Gewissens», Limburg 1970) zielt hier ein tieferes Selbstverständnis der Kirche an, eine Besinnung auf das, was Kirche ist und was sie heute für den Glauben – und die Menschen – sein sollte.

Ich glaube und bekenne

Ansprachen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis.
Herausgegeben von Viktor Hahn und Michael Kratz.
Mit Beiträgen von Giuseppe Chierego, Wienfried Daut, Albert Fries, Viktor Hahn, Klemens Jockwig, Michael Kratz und Heinz-Joachim Müller.
144 Seiten, Paperback, ca. DM 9,80
Reihe OFFENE GEMEINDE Bd. 11

Das Apostolische Glaubensbekenntnis als Kurzformel des christlichen Glaubens: seine Auslegung will in der lebendigen Verschiedenheit des Ansprechens eine Hilfe sowohl für den Prediger als auch für alle jene sein, die eine erste Glaubensinformation suchen.



LAHN-VERLAG
LIMBURG

Der Mensch Bea

Aufzeichnungen des Kardinals 1959–1968

Herausgegeben von STJEPAN SCHMIDT

421 Seiten, 1 Porträtfoto, Leinen. DM 29,80

Der 78jährige Jesuit glaubt sein Lebenswerk bereits abgeschlossen zu haben. Nach Jahrzehnten rastlosen Wirkens als Priester und Ordensmann für Orden, Kirche, Wissenschaft und für die Einheit der Christen scheinen die Kräfte verbraucht. Richtig gesund war er ohnehin nie. Doch Papst Johannes XXIII. legt dem ihm wesensverwandten Bea den Kardinalspurpur um; er braucht dessen Erfahrung und Wissen für das Konzil. So wirkt Bea noch einmal nahezu zehn Jahre, um nun erst auf den Höhepunkt seines Lebens zu gelangen. Er reist durch die ganze Welt und spricht zu Menschen aller Religionen, Rassen und Zungen. Dem Beichtvater Pius' XII. und Berater der letzten Päpste gelingt der Brückenschlag zwischen Rom und den anderen Kirchen.

Beas Leben ist voll überraschender Wendungen. Die letzte gibt erst der Tod preis. Eine Fülle von Aufzeichnungen, die auch seiner Umgebung völlig unbekannt waren. Denn der Kardinal war ein Mann, der nur wenig von sich selbst sprach. Der engste Mitarbeiter des Kardinals übergibt nun als erstes das geistliche Tagebuch der Öffentlichkeit. Aufzeichnungen aus den alljährlichen Exerzitien, drei Monate vor der Erhebung zum Kardinal beginnend und kurz vor dem Tode endend.

Wie sah die «Innenseite» des Menschen Bea aus?

Die Verbindung von kritischer Intelligenz und schlichter Frömmigkeit ist faszinierend. Die Heilige Schrift, die geistlichen Übungen des Ignatius und die Nachfolge Christi sind, für uns Heutige nahezu unfaßlich, die Kraftquellen für ein Arbeitspensum, das andere zum Erliegen bringen würde. Tag für Tag erforscht der Kardinal sein Gewissen, nimmt sich selbst in härteste Zucht. Aus christlicher Meditation reift eine Menschlichkeit, deren Ausstrahlung jeden erfaßt, der sich mit den Aufzeichnungen Beas einläßt. Augustin Bea – ein unübersehbarer Zeuge Christi in unseren Tagen. Ein Mensch im Dienst zerstrittener und verwirrter Christenheit, die nun wissen sollte, daß die Hoffnung auf Einheit und Frieden nicht trügen wird.

Paulinus-Verlag Trier

KIRCHE IM GESPRÄCH

Eine neue Reihe:
Kirche im Gespräch.
Werden Sie Partner eines kritischen Dialogs kompetenter Fachleute, bei dem es um neue Möglichkeiten, neue Impulse, neue Hoffnung für die Kirche geht!

Neu:
ÖKUMENISCH HANDELN – MIT HALBER KRAFT? Testfall Synode

Thesen: Peter Lengsfeld

Stellungnahmen: Bischof K. Scharf, J. Neumann, H. H. Wolf, E. Stakemeier, M. Plate
142 Seiten, kart. lam.
10.– DM.

Kann sich die katholische Kirche in Deutschland eine Synode leisten, zu der Vertreter anderer Konfessionen nur als Beobachter zugelassen sind? Von dieser Frage ausgehend, stellt der Münsteraner Professor für ökumenische Theologie, Peter Lengsfeld, Imperative für die künftige Zusammenarbeit der Kirchen auf. Seine Forderungen werden von kompetenten Autoren beider Konfessionen aus verschiedenen Perspektiven diskutiert, so daß hier ein überraschend umfassender und tiefer Einblick in die ökumenische Situation und ihre weitere Entwicklung gegeben wird.

Neu:
DAS SCHICKSAL DER ORDEN – ENDE ODER NEUBEGINN

Analyse: Jan Kerkhofs

Stellungnahmen: Hermann Stenger, Jan Ernst
118 Seiten, kart. lam.
10.– DM

Thema: Die gegenwärtigen Veränderungsprozesse der Orden. Autoren: Jan Kerkhofs (Soziologe) analysiert die allgemeine Identitätskrise der Orden und die vielfältigen Neuansätze zu Reformen; Hermann Stenger (Diplompsychologe) gibt mit Hilfe sozial- und tiefenpsychologischer Erkenntnisse einen kritischen Einblick in die Hauptmerkmale des gegenwärtigen Veränderungsprozesses, verbunden mit konkreten Anleitungen zum Handeln. Jan Ernst (Dominikaner) formuliert 10 Thesen, in denen sich ein modernes, kritisches Ordensbewußtsein ausspricht.

KIRCHLICHE LEHRE – SKEPSIS DER GLÄUBIGEN

Analyse: Frans Haarsma

Stellungnahmen: Walter Kasper, Franz Xaver Kaufmann
148 Seiten, kart. lam.
10.– DM

Die Darstellung der innerkirchlichen Situation des Pastoraltheologen F. Haarsma sei erregend und das Ergebnis seiner Analyse alarmierend, schreibt Walter Kasper in seiner Stellungnahme, und er fragt: «Gehen wir einem nachorthodoxen Zeitalter entgegen, oder wandelt sich nur die Gestalt der Rechtgläubigkeit?»
Das hier von zwei Theologen und einem Soziologen diskutierte Faktum: die wachsende Diskrepanz zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und der persönlichen Überzeugung der Gläubigen.

GEMEINDE-REFORM – PROZESS AN DER BASIS

Thesen: Osmund Schreuder

Stellungnahmen: Eugen Walter, Winfried Kramny
124 Seiten, kart. lam.
10.– DM

Gemeindereform ist nur auf der Basis theologischen und sozialen Realismus' möglich – verlangt Mut zum Pluralismus –, ist ein möglichst demokratischer Prozeß –, zielt auf soziale und konfessionelle Offenheit –, soll in der Großstadt auf überregionale Wirksamkeit zielen –, fordert Demokratisierung der Diözese: 6 der 10 von dem bekannten Soziologen Osmund Schreuder aufgestellten Thesen zur Gemeindereform, zu denen im gleichen Band zwei erfahrene Seelsorger kritisch Stellung nehmen.

HERDER

Neuerscheinung Frühjahr 1971

Luis Alonso-Schökel
Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk

Aus dem Spanischen von Karlhermann Bergner. 438 Seiten. Linson 60,– DM

Erstmalig in der biblischen Wissenschaft wird hier das Alte Testament mit dem Instrumentarium der zeitgenössischen Literaturwissenschaft untersucht. Alonso-Schökel fußt dabei auf den Erkenntnissen und Methoden von Spitzer, Wellek, Wolfgang Kayser, Staiger u.a. Der zu einer «Einleitung» zusammengefaßte erste Teil unterrichtet über die Geschichte der literaturwissenschaftlichen Betrachtung des Alten Testamentes und über Ziel und Methode der Untersuchung. Im Hauptteil werden die literarischen Elemente der Bibel untersucht: das Lautmaterial, der Rhythmus, der Parallelismus und damit verwandte oder zusammenhängende Phänomene, die Synonymik, die Antithese und die Bilder. Die literarischen Gattungen, die Topik, die Morphologie und die Syntax sind nicht vergessen.

Das übliche theologische Bibelverständnis zielt auf die Aussageabsicht des biblischen Schriftstellers und dahinter auf die historischen Realitäten, die von der Bibel heilsgeschichtlich interpretiert werden, ist also philologisch-historisch orientiert. Das Zerbröckeln der historischen Realität unter der Einwirkung der form- und traditionsgeschichtlichen Forschung aber nötigt förmlich dazu, ein neues Verhältnis zur Bibel zu finden.

J. P. Bachem Verlag

5 Köln 1, Ursulaplatz 1

Roman Bleistein

Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie

ca. 240 Seiten, Format 12,5×20,5 cm, kartoniert, ca. DM 15,80

P. Roman Bleistein, der sich auf dem Gebiet der Religionspädagogik wiederholt als hervorragender Kenner ausgewiesen hat, ist vor allem bekannt geworden durch seine engagierte Stellungnahme zu sexualpädagogischen Fragen. In diesem Buch legt er nun die Summe seiner Forschung, seiner Vorträge und Beiträge vor, all das, was aus seiner reichen Erfahrung in Diskussionen erwachsen ist. Er liefert einen Disput mit den verwirrend vielfältigen Modellen, die heute in der Sexualpädagogik angeboten werden, beleuchtet sie, klärt und verhilft so dem Leser zu einer ausgewogenen Schau der Phänomene.

Johannes Gründel

Abtreibung – Pro und Contra

Symposium über die moraltheologische und strafrechtliche Frage in Deutschland und in Österreich
Paperback, 15×22,5 cm, ca. 144 Seiten, DM 19,80

Der § 144 im österreichischen STGB und der § 218 im deutschen STGB sollen einschneidende Änderungen erfahren. Dieses Werk, herausgegeben vom bekannten Moraltheologen Johannes Gründel, stellt ein Symposion über die strafrechtliche, soziale, psychologische und moraltheologische Seite des Problems dar. Das Buch leistet einen wichtigen Beitrag zur Meinungs- und Gewissensbildung in dieser Frage.

Wilhelm Heinen

Das Gewissen – sein Werden und Wirken zur Freiheit

220 Seiten, Format 14×22,5 cm, Snolin, DM 19,80

Wegen der unvertretbaren Funktion des recht gebildeten Gewissens als Anwalt der Freiheit, die so nachdrücklich gefordert wird, sind in diesem Band moralanthropologische Arbeiten des Ordinarius für Moraltheologie in Münster, Wilhelm Heinen, zusammengefaßt worden. Sie geben eine menschenkundlich fundierte Analyse des Gewissensphänomens und zeigen Bedeutung und Aufgabe der Beziehungspersonen für die Reifung des Gewissens und das Werden der Freiheit.

echter

Jede Buchhandlung nimmt Ihre Bestellung entgegen

Vorwort

Wer von Manipulation redet, der verschleiert mehr als er deutet. Der Begriff hat vom naturwissenschaftlich-technologischen Gebrauch über die sozialkritische Funktion allmählich eine rein polemische Bedeutung angenommen. Insofern handelt es sich nicht bloß um ein allgemeines Modewort; der Begriff ist vielmehr «interessegeladen». Er dient dazu, «liebgewonnene Positionen ohne größere Anstrengungen zu verteidigen und durch die Verwendung von Leerformeln gegen das kritische Argument zu immunisieren». Der Kult, der mit dem Wort Manipulation getrieben wird, weist darum auf ein ernstes Kapitel sozialer Pathologie. Diese Charakterisierung im Beitrag von *H. O. Luthe* rechtfertigt den Versuch des vorliegenden Heftes, den Begriff zu *klären, die Hintergründe aufzudecken* und die *Grenze* gezielter Beeinflussung und Steuerung in einigen konkreten Bereichen zu *markieren.*

In einem sehr weiten Sinn bedeutet Manipulation heute soviel wie «Bearbeitung des Menschen». Damit ist eine gezielte Beeinflussung von individuellen wie sozialen Entwicklungsprozessen gemeint, ohne daß dabei die Betroffenen den Prozeß selbst oder die Ziele und Methoden der Bearbeitung genügend zu durchschauen vermögen. Auf dieser Bedingung liegt sogar der Akzent; denn weder die zwischenmenschliche Beeinflussung noch der Eingriff in Lebensprozesse sind etwas grundsätzlich Neues. Das *Problem der Manipulation* liegt in der *mangelnden Transparenz* für die Betroffenen. Dazu kommen allerdings auch die ständig neuen Möglichkeiten, die sich mit dem Fortschritt der exakten Wissenschaften ins Ungeahnte steigern. Die Tatsachenwissenschaften heben mit einem immer vollkommeneren Instrumentarium das streng Identifizierbare aus der Fülle des Wirklichen heraus. Mit dieser Rückführung auf überprüfbare Fakten können dann aufgrund ebenfalls identifizierbarer Verknüpfungen auch zukünftige Tatsachen vorhergesagt und prinzipiell «gemacht» werden. Das Identifizierbare wird grundsätzlich zum «Machbaren». Weil der Tatsachenerkenntnis keine Grenzen gesetzt sind, dringt sie in immer weitere Bereiche des Menschen vor. Nicht wenige Zeitgenossen versprechen sich daher das Heil der Gesellschaft von einer völlig durchrationalisierten, sich selbst verwaltenden Welt. Sie sind überzeugt, daß nicht nur die außermenschlich naturalen, sondern auch alle spezifisch menschlichen Verhaltensweisen, also jene, die wir mit Lob und Tadel oder mit den Vorstellungen von Recht und Unrecht verbinden, im Zusammenhang von physiologischen, psychologischen, ökonomischen und sozialstrukturellen Gegebenheiten empirisch voll erfaßbar seien. Je mehr diese Bedingungszusammenhänge rational erschlossen und instrumental verfügbar werden, um so mehr wächst die Möglichkeit, auch die «moralischen» Vollzüge in ein Operationsmodell einzubeziehen. Anstelle einer sozialen Ethik träte dann die Sozialkybernetik mit dem einzigen Ziel des menschlichen Überlebens, das entsprechend in einem geschlossenen System in optimaler Weise zu errechnen und anzustreben wäre. Ein Beitrag eines bekannten Theologen zu diesem Thema ist bei Redaktionsschluß kurzfristig abgesagt worden. Da ich auf keinen Fall auf eine Darstellung der Problematik verzichten wollte, hat mein Assistent, *Karl-Wilhelm Merks*, kurz entschlossen einen kritischen Literaturbericht erstellt, der dem Leser nicht nur einen guten Überblick vermittelt, sondern auch eine Reihe positiver Kriterien bereitstellt. Zwar gelingt es den positiven Wissenschaften immer mehr, die Strukturen menschlichen Daseins zu erhellen und bestimmte Voraussetzungen und Gesetzmäßigkeiten sozialen Daseins herauszuarbeiten. Aus sich heraus vermag aber die empirische Rationalität nur bei *vorgegebenem Ziel* die Effizienz der Mittel zu errechnen. Sie legt wohl die Chancen zu einer planbaren zukünftigen Gestaltung menschlichen Daseins und Überlebens frei; sie vermag nicht die Gestaltungsmöglichkeiten als moralische zu qualifizieren, es sei denn, man betrachtet die Effizienz im Hinblick auf das Überleben der Art als einziges weiter nicht zu prüfendes ethisches Kriterium. Und auch das wäre eine Wertung. Ohne Wertungen, d.h. ohne stellungnehmende Vernunft, läßt sich keine soziale Ordnung verwirklichen. Dazu reicht die rein empirische Rationalität nicht aus.

Das naturwissenschaftliche Denkmodell läßt sich nicht einfach auf die Gesellschaft übertragen. Die Voraussetzung experimenteller Verifizierbarkeit führt notwendig zu einer *eindimensionalen Schau* des Menschen. Insofern stellt sich die «Kritische Theorie» mit Recht einem derartigen «operationalen Modell» entgegen und fordert zur humaneren Daseinsgestaltung einen *qualitativen Wandel* im menschlichen Verhalten. Mit dieser Forderung

setzt sich *J.-M. Pohier* in origineller Weise auseinander, indem er selbstkritisch die Frage stellt, ob und wieweit das Christentum einen qualitativen Wandel des Menschen verkündet und fordert. Er stellt mit Erstaunen fest, daß für Herbert Marcuse, den Propheten der kritischen Theorie, nicht nur Gott tot ist, sondern auch die Religion, sie bedeute für ihn anscheinend nicht einmal mehr eine Gefahr für den westlichen Menschen. Das läßt vermuten, daß die christliche Botschaft in der Praxis unserer Verkündigung wenig mehr vom prophetischen Geist der Bergpredigt ausstrahlt. Im gesellschaftlichen Anpassungsprozeß stehen wir Christen in Gefahr, die Botschaft «eindimensional» auf ein quantitatives «Mehr» oder «Weniger» auszulegen und damit unseren entscheidenden Einfluß zu verlieren.

In diesen Zusammenhang paßt sehr gut der kritische Beitrag von *J. M. Diez-Alegría* über die Notwendigkeit und die Bedeutung einer freien *öffentlichen Meinung* innerhalb *der Kirche*. Die praktischen Beiträge prüfen die Möglichkeiten und Grenzen der Manipulation nach Art von «Felduntersuchungen». – Die *Massenmedien* sind zwar «Geheime Verführer», aber ihr Einfluß ist ganz anderer Art, als man dies meist vermutet. – Die Fortschritte in der *medizinischen Therapie* sind ohne Experiment nicht denkbar. Darum lassen sich Therapie und Experiment gar nicht sauber voneinander trennen. Das Gelingen des Experimentes hängt aber zum Teil davon ab, daß dem Patienten Ziel und Methode der Behandlung gerade nicht transparent gemacht werden, daß er also bis zu einem gewissen Grad «manipuliert» wird. Am Beispiel der Arzneimittelprüfung wird dies deutlich gemacht. – Eugen *Kogon* schließlich zeichnet in einem Exkurs die Prinzipien der pluralistischen Demokratie, zu denen nicht nur das Recht zur Meinungsäußerung, sondern ebenso der Beeinflussung gehört. Hier werden die Grenzen der Manipulation fließend.

Mancher Leser wird einen Beitrag zur Frage der Gen-Manipulation vermissen, da doch gerade die Beeinflussung des menschlichen Erbgutes in letzter Zeit einen breiten Raum in der öffentlichen Diskussion eingenommen hat. Wir haben bewußt darauf verzichtet. Die entsprechenden Überlegungen gehen von molekulargenetischen Befunden aus, die an Mikroorganismen gewonnen wurden. Diese Befunde sind zwar prinzipiell auf den Menschen übertragbar, von der praktischen Möglichkeit einer Verwirklichung im Sinne einer Manipulation des menschlichen Erbgutes ist die Wissenschaft jedoch noch weit entfernt. Wir wollten uns aber im praktischen Teil auf reale Modelle beschränken. Eine indirekte Antwort geben die grundsätzlichen Überlegungen; sie wollen eine Ausgangsbasis schaffen, die es dem Menschen ermöglicht, auch auf jene Probleme gefaßt zu sein, die heute noch Utopie sind.

FRANZ BÖCKLE

Beiträge

Heinz Luthe

Was heißt Manipulation?

Die Analyse des Wortes «Manipulation» kann sich kaum sinnvoll der Suche nach dem ihm zugrunde liegenden Tatbestand widmen, ohne zuvor den Gebrauch dieses Wortes einmal näher abgeklärt zu haben. Seine Funktionen erscheinen vordergründig eher verschleiernder denn heuristischer Natur, symptomatisch für eine ganz bestimmte Art und Weise, unsere soziale, politische, ökonomische und kulturelle Umwelt zu deuten. Weniger der Erkenntnis als dem Interesse bietet sich dieser Terminus an: dem Interesse des Wissenschaftlers, wenn es darum geht, liebgewonnene Positionen ohne größere Anstrengungen zu verteidigen und durch die Verwendung von Leerformeln gegen das kritische Argument zu immunisieren;[1] dem Interesse des Politikers, wenn es darum geht, mit Hilfe des publikumswirksamen Schlagwortes den Gegner zu disqualifizieren und damit den Dialog über ein ernstes Problem unmöglich zu machen.

Manipulation, je nach Interessenlage von einer, wenn auch unscharf definierten Beschreibung eines Sachverhaltes zur Leerformel bzw. zum Schlagwort umfunktioniert, ist als Instrument wissenschaftlicher Auseinandersetzung vorbelastet. So findet es denn auch, wie leicht zu bemerken ist, in der seriösen wissenschaftlichen Literatur weitaus weniger Verwendung als in der öffentlichen Debatte und in bestimmten Vulgarisationsschriften. Hier allerdings bietet es eines von vielen Beispielen dafür, wie sehr wiederholter und auch unreflektierter Gebrauch eines Wortes dessen Sinngehalt völlig entleert und wie mit Larven statt mit Argumenten diskutiert wird. Die Sprache, ob die wissenschaftliche oder die alltägliche, hat eines mit dem Geld zusammen: den entwertenden Effekt inflationären Gebrauches, und es scheint, um im Bilde zu bleiben, daß auch im Bereich der Sprache das Greshamsche Gesetz gilt, nach dem die schlechte Währung die gute verdrängt.

Hinter dem Kult, der mit dem Wort Manipulation betrieben wird, verbirgt sich bereits die zunehmende Atrophie unserer Kommunikationsbereitschaft und -fähigkeit, die Tendenz, Konflikte nicht rational auszutragen, sondern sich hinter Kommunikationsbarrieren zu verkapseln, kurz ein ernstes Kapitel sozialer Pathologie.[2] Fatal wirkt dabei die Existenz einer Art kumulativen Effektes; das Schlagwort wird zum durch soziale Kontrolle geschützten Modewort, es verdrängt nicht nur die Wirklichkeit, in dem es sie stereotypisiert, es erstickt auch Ansätze zur Neuformulierung und beschleunigt so die Zerstörung des kommunikativen Universums.

Am Beispiel des Wortes Manipulation läßt sich zeigen, daß Triebstruktur und politisches Interesse des Menschen ein neutrales Vokabular nur sehr kurzfristig zuläßt, daß ein permanenter Ummünzungsvorgang festzustellen ist, daß sprachsoziologische Analyse einherzugehen hat mit der Analyse von Stereotypen und Vorurteilen. Die angeschlagene persönliche und soziale Identität[3] läßt sich mit Hilfe des Vorurteils vorübergehend zurückgewinnen und stabilisieren.

Dem angedeuteten Funktionswandel dieser Vokabel liegt wie so häufig – man denke nur an solche wie System oder Stabilität – ein Bedeutungswandel zugrunde, zumeist und auch im vorliegenden Falle, der von einer strikt naturwissenschaftlichen über eine sozialkritische, doch immer noch analytischen zu einer rein polemischen.

Die negative Bedeutung und der diffuse Gebrauch des Wortes Manipulation hat erst relativ spät begonnen; Carlyle verwendet es 1864 erstmals im Zusammenhang mit dem Problem unfairer Beeinflussung des Wählers. Zuvor blieb seine Anwendung beschränkt auf den Bereich der Edelmetall-, speziell der Silbergewinnung, die medizinisch-chirurgische Praxis, den des physikalischen und chemischen einschließlich des pharmakologischen Experimentes sowie die damit in Zusammenhang stehenden Anwendungstechniken. Im romanischen Sprachraum ist es bei dieser traditionellen Bedeutung – Bearbeitung der Natur – geblieben.[4] Die heute im Vordergrund der Debatte stehende Deutung – Bearbeitung des Menschen – fand ihren Eingang vor allem in den angelsächsischen Sprachbereich. Umstrittenes Verbindungsglied zwischen beiden Deutungsbereichen stellt heute die naturwissenschaftlich betriebene Manipulation des Menschen im Sinne der biochemischen Genbeeinflussung, die Deontologie,[5] sowie das sozialwissenschaftliche Experiment dar, das ebenfalls die «Manipulation der gegebenen Variablen» kennt. Was die letztgenannte Tradition angeht, so sieht die kritische Theorie der Ge-

sellschaft in einem derartig «operationalen» Vorgehen die Ausgeburt einer empirischen, reduktiven «Fact-and-Figures»-Mentalität, der «eindimensionalen Philosophie».[6] Die Übertragung des naturwissenschaftlichen Modells auf die Gesellschaft ist für die kritische Theorie Frevel,[7] sie bedeutet den Sündenfall der positivistischen Soziologie.

Während das Manipulationsproblem im Bereich der Sozialforschung hinreichend untersucht ist, dergestalt, daß man bereits über die Sterilität derartiger Diskussionen zu klagen beginnt, hat das Problem der technisch möglichen Genmanipulation und der Deontologie allenfalls die Perzeptionsschwelle überschritten. Wissenschaftliche Analyse, so dringlich sie erscheinen mag, fehlt bis auf wenige Ausnahmen. Die Bewältigung vollzieht sich fürs erste noch auf dem Niveau der Science Fiction. Bei allem erscheint es in dem hier gegebenen Zusammenhang interessanter der Auseinandersetzung im Bereich der Sozialwissenschaften nachzugehen, weil an dieser Nahtstelle zwischen Theorie und Praxis ein Indikator für die effektive Bewältigung gewonnen werden kann.

Eine Sekundäranalyse der kulturkritisch gefärbten Schriften, die sich mit dem Problem der Manipulation beschäftigen, zeigt, daß die Konturen des Begriffes äußerst unscharf sind.[8] Auf der deskriptiven Ebene wird er sehr häufig bedeutungsgleich verwandt mit Rhetorik, Überredung, Indoktrinierung, Entmündigung, Repression, Entsublimierung, dies für den Bereich personenbezogener Auswirkungen, und mit Werbung, Propaganda, Social Engineering, Gleichschaltung, Ausbeutung, Demagogie, dies für den Bereich vorrangig gesellschaftsbezogener Auswirkungen. Wie diese sicherlich nicht vollständige Liste sinnverwandter, noch nie gegeneinander abgegrenzter Begriffe zeigt, deckt Manipulation praktisch das gesamte Kontinuum von Techniken sozialer Beeinflussung – die Anwendung roher Gewalt ausgenommen –, ohne eine differentia specifica zu den genannten Begriffen erkennen zu lassen, was für eine brauchbare Definition unerläßlich wäre. Von *sozialer* Beeinflussung ist hier die Rede, weil die erwähnten Techniken sich insgesamt an den Menschen qua *ζῶν πολιτικόν* wenden. So gesehen ist die Unterscheidung zwischen personaler und sozialer Wirkungssphäre rein klassifikatorischer Natur. Der gesellschaftliche Druck, die unterschiedlichsten Mechanismen der sozialen Kontrolle machen den Menschen manipulierbar, darüber hinaus ein grundlegendes Postulat der Motivationspsychologie, daß nämlich der Mensch sich tendenziell so entscheiden wird, daß sein Verhalten seinem Bedürfnis nach sozialer Konsonanz entspricht. Denn dadurch kann er ein weiteres Postulat, das sogenannte Ego-Postulat, welches das Bedürfnis nach positiver Selbstbewertung beinhaltet, erfüllen.[9]

Auf der evaluativen Ebene kommt dem Wort Manipulation etwas ganz spezifisches hinzu: die ausgesprochen negative Qualifizierung, das moralische Anathema. Manipulation bedeutet nämlich nicht Beeinflussung und Machtausübung als solche, sondern eine ganz spezifische, irrationale Form, Einfluß und Macht auszuüben. Es ist die Ausübung von Macht ohne Legitimation, ohne Autorität.[10] Manipulation – auf der Analyse der Ergebnisse der Motivforschung aufbauend[11] – schaltet das kritische Raisonnement des Betroffenen aus. Der Mensch spürt den Eingriff ebensowenig wie die chemische Verbindung. Die manipulativen Stimuli werden unbewußt perzipiert, aufgrund des geschickten Arrangement sind sie nicht durchschaubar. Sie schaffen ein falsches Bewußtsein, aus dem heraus das Opfer manipulativer Praktiken fälschlich glaubt, eine rationale Entscheidung gefällt zu haben. Indem sie eine Grunddisposition des Menschen, nämlich seine Sozialnatur, verantwortungslos ausbeutet, d.h. seine Objektivierungs- und Distanzierungsfähigkeit, seine Freiheit paralysiert, ist Manipulation in der Tat als unmenschlicher zu bewerten als alle Formen der Vergewaltigung und Unterdrückung. Von dieser Deutung her bleibt klärend festzustellen, daß die Praktiken der Biochemie und der Psychopharmakologie – vorerst allenfalls als Manipulation im naturwissenschaftlichen Sinne zu beurteilen sind.

Kennzeichnet also jemand eine bestimmte Handlung mit dem Wort Manipulation, so ist damit eine Unterstellung ausgesprochen, welche die Intentionen des Handelnden eindeutig negativ qualifiziert. Bemerkenswert ist dabei, daß Manipulation als Form der Beeinflussung im Gegensatz zu Agitation und Propaganda allgemein, d.h. von den Vertretern linker ebensogut wie rechter Ideologien verurteilt wird. Die Vokabel Manipulation eignet sich daher, wie angedeutet, besonders als Instrument der Polemik, und zwar einer Polemik, die dem Gegner jedes moralische Bewußtsein abspricht. Die Qualifizierung einer Handlung als Manipulation verbannt den Handelnden aus der moralischen Gemeinschaft der Menschen.[12] Aufgrund dieses Befundes macht schon der Gebrauch dieses Terminus ein dunkles Kapitel sozialer Pathologie aus.

Als Reduktion menschlichen Verhaltens auf rein affirmative Reaktionen verstanden, muß Manipulation vordergründig als eine Extremform, eine Ausnahmeerscheinung menschlichen Fehlverhaltens angesehen werden. Der manipulierte Mensch ist nämlich langfristig für den Manipulierenden uninteressant. Die Praktiken roher Gewaltausübung und Unterdrückung, die allenfalls konformes Handeln produzieren, sind leichter und billiger zu handhaben und erhalten Opposition und Widerstand als Ausbeutungspotential. Gemessen am Kriterium zweckrationalen Handelns ist Manipulation langfristig unrentabel. Daher stellt sich letzten Endes die Frage, ob und inwieweit aktive wie passive Manipulation von einer anthropologischen, bislang allenfalls in der psychoanalytischen Literatur behandelten Konstante eindeutigeres Zeugnis gibt als Krieg und Mord: dem Todestrieb des Menschen dem auch von *Freud* so genannten Bösen.[13] Die Existenz des Phänomens Manipulation, dessen Auswirkungen in nur einigen Bereichen des menschlichen Lebens im folgenden näher zu untersuchen sind, liegt an der Wurzel eines tiefen Unbehagens, eines Pessimismus, der immer wieder Gelehrte, gleich welcher Provenienz, zu düsteren Prognosen veranlaßt hat. Auf der Basis dieser Überlegungen dürfte ersichtlich werden, daß nicht nur der Gebrauch des *Wortes* Manipulation als Instrument der Disqualifizierung als solcher schon eine Ungeheuerlichkeit darstellt – eben weil eine ungeheuerliche Wirklichkeit sich hinter diesem Wort verbirgt und sozialpathologisch bedeutsam ist –, sondern daß darüber hinaus die Analyse vorstoßen muß in die kaum ausgeloteten Tiefen des *Phänomens* Manipulation. Dabei wird sich zeigen, daß diese Beschäftigung mit dem Destruktionstrieb des Menschen, mit seinen nach außen wie nach innen gerichteten aggressiven Strebungen, den eigentlichen Ausgangspunkt einer «Pathologie der kulturellen Gemeinschaften»[14] darstellt.

Wenn wir im folgenden zur weiteren Klärung den Blick auf die Bereiche des sozialen Lebens werfen, in denen Beeinflussungstechniken, nehmen sie manipulative Formen an, verheerende Wirkung haben können, dann wird sich zeigen, daß sämtliche für das Leben einer Gesellschaft strategisch wichtigen Institutionen kultureller, wirtschaftlicher und politischer Art betroffen sind. Dabei ist nicht zu verkennen, daß überall dort, wo der Mensch manipuliert wird, er zunächst zwar noch physisch überlebt, daß er aber langfristig und ohne es wahrzunehmen seine physische und soziale Umwelt zerstört und sich damit seiner Existenzgrundlage beraubt. Am Ende dieses Selbstzerstörungsprozesses steht dann der psychische und schließlich der physische Tod.

Am spektakulärsten zeigen sich derartige Folgen in der selbstmörderischen Art und Weise, mit der der Mensch seine Biosphäre zerstört. Dabei geht es nicht um vordergründig als Mittel der Zerstörung erkennbare «Errungenschaften» wie Wasserstoffbombe und Nervengas, sondern darum, daß der Mensch, in dem er seinen vitalen Bedürfnissen nachgeht, sich zu zerstören droht. Die Vergiftung von Luft und Wasser hat ein Ausmaß angenommen, daß der Mensch sie auch ohne Hilfe des Literaten wahrnimmt. Ob seine Reaktion weiterreichen wird und wirksame Gegenmaßnahmen ergreifen läßt, bleibt abzuwarten. Vorerst hat es den Anschein, als gäbe er sich damit zufrieden, zu deklamieren, das Böse zu bannen, indem man es darstellt. Die Tragödie, der Horrorfilm, der Katastrophenbericht geben dem Konsumenten und manchmal auch dem Produzenten ein willkommenes Alibi: er braucht sich nicht weiter mit der Angelegenheit zu befassen. Er hat zwar manchen Traum verwirklicht; technisch ist es ihm möglich, den Menschen zu programmieren, aber er ist weit davon entfernt, die Konsequenzen dieser Fähigkeit zu begreifen.

Der Ernst der Auseinandersetzung mit dem Bösen gerinnt zu einem Kommunikationsakt.

Eine der ältesten Kulturtechniken, die Architektur, hat für die Biosphäre des Menschen entscheidende Bedeutung. Auch sie hat keinesfalls einzig die Befreiung des Menschen betrieben. Nach außen wie nach innen hat sie vielmehr sein Leben beschränkt. Zunächst auf eine eher arglose Art, indem sie irrtümlich den Boden als ein beliebig vermehrbares Gut und den Menschen als auf einige Grundfunktionen reduzierbar ansah.[15] An beiden Irrtümern haben die Architekten gelernt, und sie nehmen bei ihrer Arbeit nunmehr die Hilfe des Planers, des Urbanisten, des Psychologen und des Soziologen in Anspruch. Die beiden Letztgenannten stehen dabei für die Gefahr, daß nunmehr alte Techniken als subtilere, bedürfnisbezogene Methoden angewandt und damit Architektur weiterhin und ohne grundsätzliche Neuorientierung produziert und verkauft werden. Eine Neuorientierung und kritische Überprüfung hat allenfalls im Bereich des rein Technischen stattgefunden. Haben wir versucht, am Beispiel der Biosphäre auf die makroökologische Krise hinzuweisen, auf die der Mensch nicht hingesteuert

wird, sondern selbst hinsteuert, so kann die Architektur als Illustration einer drohenden mikroökologischen Krise angesehen werden. Die Zergliederung und damit Desintegration der Städte, die Einengung der Humanität, die Zerstörung des affektiven Potentials im Wohnblock[16] sollten nicht nur die Angestellten der Sozialfürsorge interessieren. Allein der Gedanke, daß sich innerhalb der von Architekten erbauten Mauern die entscheidensten Phasen der Sozialisation des Kindes abspielen, daß der Architekt das Lernmilieu weitgehend mitbestimmt, läßt die Bedeutung der gestalteten Umwelt für den Menschen erkenntlich werden. Der Rückgriff auf Sozialtechniken ohne Besinnung auf die fundamentale Bedeutung der gestalteten Umgebung des Menschen für sein Verhalten hilft bestenfalls, die Probleme zu verschleiern, indem sie angebotene Lösungen besser macht, anpaßt statt reorientiert. Die Beziehung dieser Gedanken zur Kritik technokratischer Modelle wird hier offensichtlich. Die Berufung auf die Fehler eines bestehenden ökonomischen Systems wäre dabei zu vordergründig. Kapitalismus und Sozialismus mögen sich zwar hinsichtlich der motivierenden Ideen, der Leitbilder von Wohnungs- und Städtebau unterscheiden, und sozialistische Systeme mögen zwar erfolgreichere Ziffern bezüglich der unmittelbaren Wohnbedarfsdekkung vorweisen: Leningrad aber kennt ebenso wie Boston seine freudlosen Gassen. Unterschiedliche Ideologien vermögen kaum Konstanten menschlicher Natur zu verdecken.

Dem Einfluß *Freuds* auf so profilierte Analytiker und Kritiker wie *Walter Benjamin*, *Theodor W. Adorno*, *Max Horkheimer* und *Herbert Marcuse* ist es zu verdanken, daß wir die Entmenschlichung der Kunst, so wie sie unter dem Schlagwort Massenkultur oder Kulturindustrie angeprangert wird, nicht vorrangig oder gar ausschließlich als ein Problem des Einflusses der materiellen auf die immaterielle Kultur betrachten. Eine derartige mechanistische Deutung bliebe wiederum an der Oberfläche der Phänomene stehen und dränge kaum in tiefer liegende Dimensionen. Die Idee des l'art pour l'art, die der reinen Kunst, die keine sozialen Funktionen kennt, wurde im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit abgelöst durch die einer plurifunktionalen angepaßten, konsumgerecht zubereiteten Kunst.[17] Der spezifisch historische Kontext ist nicht zu verkennen: erst ein ganz bestimmter technischer Entwicklungsstand innerhalb eines bestimmten ökonomischen Systems ermöglicht die Massendiffusion und den Massenkonsum von Kunst. Dabei ist festzuhalten, daß Konsum als solcher, also nicht nur der von Kunst, immer in gewissen Modeströmungen sich kristallisiert, sich reduziert, die in ihrer Aggressivität Ordnung und in ihrem Wechsel das Trugbild des Wandels vorgaukeln. Wie affirmativ, wie manipulativ Kunst wirken kann, sei anhand eines Beispiels aus dem Bereich der Filmkunst skizziert: Viele Regisseure haben sich von diesem Genre eine abschreckende Wirkung erhofft.[18] Die Wirklichkeit sieht indes anders aus. *James Baldwin* umschreibt sie wie folgt: «Diese Filme werden nicht gedreht, um zu beunruhigen, sondern um zu beschwichtigen. Sie geben nicht die Wirklichkeit wieder, sie rearrangieren lediglich deren Elemente zu etwas, was erträglich ist. Sie schwächen unsere Fähigkeit, sich mit der Welt, so wie sie ist, mit uns selber, so wie wir sind, auseinanderzusetzen».[19] Gibt es eine bessere Umschreibung für das Phänomen der Manipulation in der Kunst? Gehen wir zu einer Antikunstform, die ebenfalls als Ware vom Antiestablishment angeboten wird: Pornographie, als Mittel der Gesellschaftskritik und der Befreiung angepriesen, vermag sie ihre Versprechungen einzulösen oder haftet ihr ebenfalls das Odium des Thanatos an? Die Kulturindustrie, die Massenkultur, von der wir hier einzig das Beispiel der Filmkunst und der Pornographie vorführen, regrediert den Menschen. Er reagiert dekonzentriert auf künstlerische Formen, deren Sinnliches einst als Träger eines Geistigen galt, sie hilft ihm, passiv, ja affirmativ die gegebenen sozialen und ökonomischen Verhältnisse zu ertragen, so heißt es in den Ausführungen der kritischen Theorie.[20] Faktoren, die dem politischen und ökonomischen System immanent sind, bewirken diesen Prozeß. Wir haben dem gegenüber weiter oben in Regression und passiver Affirmation Definitionskriterien für den Begriff Manipulation, eine der Natur des Menschen inhärenten Kategorie, nicht also primär als ein dem ökonomischen und politischen System immanentes Phänomen nachgewiesen. So sehen wir in dieser Deutung die Kulturindustrie eher als einen Katalysator denn als die Ursache dieses Zerstörungsprozesses an. Eine Sündenbockstrategie, gleich welcher ideologischer Herkunft, festigt zwar die Identität und damit die soziale Position der jeweils kritisch eingestellten Gruppe, sie hilft aber kaum die Frage, wieso auch im Bereich der Kunst Zynismus auf seiten der Herrschenden und Masochismus auf seiten der Beherrschten die Stabilität des Systems ausmachen, warum die Pazifizierungs-, warum

Propagandastrategien zur Sicherung der eigenen Position in totalitären Systemen gleich welcher Couleur so frappierend ähnlich sind. Ein horizontaler wie vertikaler interkultureller Vergleich läßt durch die Verschiedengestaltigkeit politischer und ökonomischer Systeme hindurch die Konstante der Manipulation erkennen. Auf der Suche nach Klärung der gesellschaftlichen und historischen Verwurzelung des Phänomens wird dessen Ubiquität zunehmend ersichtlich.

Am Beispiel der Erziehung läßt sich sehr gut der Unterschied zwischen Indoktrinierungstechniken, die dem jeweiligen gesellschaftlichen System immanent sind, und Manipulation, die nach unserer These eine kulturelle Konstante darstellt, illustrieren. Die formale Erziehung des Jugendlichen genießt den besonderen Schutz der sozialen Institutionen; Wandel und Neuerung auf dem Gebiet der schulischen und auch universitären Erziehung sind aus diesem Grunde nur so ungeheuer schwierig zu bestellen. Schule und – bis vor kurzem auch – Universität stellen sozusagen geschlossene Systeme dar. Inhalt und Form der hier verwirklichten, für das Fortbestehen jeder Gesellschaft unerläßlichen Kulturvermittlung ist eindeutig definiert und kontrolliert. Im Bereiche dieses geschlossenen Systems kann nun die herrschende Partei autoritär ihren Ideen zur Geltung verhelfen durch Einflußnahme auf Lehrplan, Lehrerausbildung und Gestaltung der Lehrmittel; dies alles jedoch nur *offen*. Gesellschaftlich institutionalisierter Schutz geht hier und einzig hier vor politischem Interesse. Geheime Verführer gibt es im Bereich der schulgebundenen Erziehung nicht, in autoritären Systemen wohl offene Verführung gegen die deklarierte Überzeugung einer Majorität. Außerhalb und jenseits der Schule aber steht der Manipulation nichts im Wege. Das unvorbereitete, unzulänglich sozialisierte Individuum mit nur schwach ausgebildeter Ich-Identität wird hier ein reiches kulturelles Angebot finden, das der weiteren Schwächung seines Ich bis hin zur Selbstzerstörung Vorschub leistet. In der Institution der Schule findet jede Gesellschaft die Aufforderung zur Selbstklärung; Erziehungstechniken, zumindest die schulischen, sind daher systemimmanent. Manipulation aber beginnt außerhalb der Schule, vielleicht schon im Elternhaus, wenn sowohl der Lehrer als auch der Lernende sich der öffentlichen Kontrolle entziehen können, um «den Menschen immerfort an seinem Illusionswillen zu packen, statt ihn gegen Illusionen stark zu machen»[21]. Ein anderes wird hier klar: Erziehung in ihren unterschiedlichsten Techniken ist unerläßlich für kulturelle Existenz und kulturellen Fortschritt; Manipulation ist, obwohl kulturimmanent, kulturfeindlich und fortschrittshemmend, weil auf die Regression der Persönlichkeit zielend.

Einer bequemen und weitverbreiteten Ansicht zur Folge lassen sich die oben skizzierten Probleme, die von der Manipulation und der Manipulierbarkeit des Menschen Zeugnis geben, letzten Endes auf die Existenz der Massenkommunikationsmedien und damit wieder auf rein soziotechnische und sozioökonomische Faktoren zurückführen. Es ist keineswegs *Marshall McLuhan*[22], der als erster diese Ansicht vertreten hat. Die frühe Massenkommunikationsforschung, der angeblichen Omnipotenz der Medien und der Atomisierung des Publikums konfrontiert, hatte schon viel präzisere Vorstellungen von der Wirkung der Medien: sie verglich sie in ihrer Unmittelbarkeit mit denen einer Injektionsspritze.[23] McLuhan hat das Verdienst, diese Vorstellungen zu einem Mythos stilisiert zu haben, der völlig weglenkt von rationaler Analyse.

Nach einer durch die naive empirische Sozialforschung bescherten Periode relativer Euphorie, welche die Harmlosigkeit der Medien propagierte, ist die Diskussion wieder ernster geworden. Interessant an dieser Neuorientierung, die davon ausgeht, daß die Massenkommunikationsmedien langfristig sehr wohl schädliche Effekte haben können, ist die Tatsache, daß sie wie die empirische Sozialforschung fortgeht von einer rein medienorientierten Betrachtung und sich auf den Rezipienten konzentriert. Die empirische Soziologie hatte, was die Wirkungen der Massenkommunikationsmedien angeht, eine recht optimistische Vorstellung. Prädispositionen und sogenannte mediatisierende Faktoren filtern die Einflüsse der Massenkommunikationsmedien, sie sind nie direkt, der Gruppenzusammenhang schützt vor negativen Einflüssen. Unter dem Einfluß der tiefenpsychologischen Forschung ist dieser Optimismus stark gedämpft worden.[24] Offensichtlich besitzt der Mensch je nach Situation in unterschiedlich starkem Maße die Bereitschaft, sich manipulieren zu lassen, die kritische Distanz zu verlieren, affirmativ zu reagieren.

Bei der oft diskutierten Frage, ob und inwieweit die Massenkommunikationsmedien im Bereich der politischen Urteilsbildung eine entscheidende Rolle spielen, wieweit also systemimmanente soziotechnische und sozioökonomi-

sche Faktoren die Bildung einer kritischen Öffentlichkeit, von vielen als das Allheilmittel gegen offene und versteckte Unterdrückung, als Gegenpol einer manipulierten, akklamationsbereiten Öffentlichkeit[25] angesehen, verhindern, vermag die Analyse eines der angesehensten Kritiker vor allzu bequemen und voreiligen Schlüssen warnen. *Charles Wright Mills* definiert diese Öffentlichkeit durch folgende Kriterien: a) die völlige Einbeziehung, die aktive Teilnahme jeden Bürgers an der politischen Kommunikation; es gibt ebenso viele Kommunikatoren wie Rezeptoren; b) die Organisation des Kommunikationsprozesses gestattet die sofortige und unverfälschte Rückmeldung von Reaktionen auf eine öffentlich geäußerte Meinung; c) die aufgrund einer derartigen Diskussion geformte Meinung kann ohne weiteres in Aktion – falls notwendig selbst in eine gegen das bestehende System gerichtete Aktion – umschlagen; d) die politischen Institutionen garantieren die Autonomie dieses Kommunikationssystems und greifen nicht ein.[26]

Wir sehen, von den vier Grundbedingungen kritischer Öffentlichkeit betreffen die ersten beiden direkt die Motivation, die Einstellung, die Persönlichkeitsstruktur jedes einzelnen Menschen. Das Fehlen kritischer Öffentlichkeit einzig den politischen und ökonomischen Institutionen bzw. einem monopolistisch organisierten Massenkommunikationssystem zuzuschreiben, ist daher auch in der Sicht des kritischen Gesellschaftstheorektikers nicht möglich. Die antropologische Konstante läßt sich nicht in eine politische oder ökonomische auflösen. Den logischen Anfangspunkt der Diskussion stellt – dies wird auch bei der Erörterung der öffentlichen Meinung sichtbar – die Natur des Menschen. Die Ursachen der Konflikte und Leiden sollte man eher in der conditio humana als in einer gegebenen gesellschaftlichen Verfassung sehen, ein Gedanke, der die katalytische Funktion gesellschaftlicher Institutionen nicht ausschließt, der aber darüber hinaus eindeutig die Notwendigkeit einer «psychoanalytischen Soziologie»[27] unterstreicht. Dabei sei keineswegs verkannt, daß man auch hier nur zu gültigeren Erkenntnissen vordringt, wenn man sich der historischen Bedingtheit vieler psychoanalytischer Vorstellungen voll bewußt ist.[28]

Dies alles – und damit kommen wir zur zentralen These dieses Exposés – drängt uns zu einer Schlußfolgerung, die wegführt von dem Optimismus, den *Freud* in seiner Schrift «Das Unbehagen in der Kultur» letzten Endes noch zum Ausdruck brachte, indem er die kulturelle Entwicklung des Menschen als mächtigen Gegenpol zu einer selbstzerstörerischen Triebhaftigkeit ansah. Es hat den Anschein, daß der Mensch in seinen kulturellen Leistungen – in seiner materiellen wie immateriellen Kultur – den Todestrieb, das Böse nicht hat überwinden können.

So könnte man – ohne dabei erneut ein holistisches Geschichtsbild aufzuzeichnen – die Kulturgeschichte des Menschen als den andauernden, immer wieder neu angelegten Versuch deuten, die Fehler der Natur, einschließlich seiner eigenen und der von ihm geschaffenen Kultur zu bekämpfen, das hieraus resultierende Leid abzuwehren und inskünftig zu vermeiden.

Für den Bereich des persönlichen Verhaltens zeigt sich, daß der manipulierte Mensch langfristig nicht mehr zu normaler, rationaler Handlung[29] fähig ist und zunehmend zu neurotischen bis hin zu psychotischen Reaktionen neigt.

Die Geschichte seiner Abwehrhandlungen läßt sich darüber hinaus aus den heute bekannten Ideologien und Utopien ablesen. Sie wird auch erkennbar in den verzweifelten Taten vergangener und gegenwärtiger Generationen. Die Dechiffrierung der Ideologien und Utopien wie die Analyse offen praktizierten Widerstandes zeigen aber, daß der Mensch, ob als Intellektueller oder als Mann der Tat in seinen Reaktionen auf die Unvereinbarkeit von Realität und Wunschbild und in seinen Versuchen, mittels manipulativer Techniken Realität und Wunschbild zu versöhnen und das kritische Bewußtsein auszulöschen, gebunden bleibt an die Bedingungen seiner Natur. In die Gegenutopie schleicht sich ebenso der Reflex der menschlichen Natur ein wie in die Utopie. Es wäre interessant, auf diese These hin einmal das gesamte literarische Genre vom Staatsroman bis zur Science Fiction zu untersuchen.[30] Die sozialen Evangelien entpuppen sich bei näherem Hinsehen als Dysangelien, und den sozialen Institutionen gelingt es immer wieder, selbst aus religiösen Heilslehren das Recht auf Terror abzuleiten.

Seit gegen Ende der 50er Jahre *Daniel Bell* und *Edward Shils* die Frage nach dem Ende der Ideologie gestellt haben[31] und der Marxismus oftmals als Sündenbock für die Enttäuschung mit allen anderen Ideologien herhalten muß, seit Ideologie definiert wird als Apologie eines gegebenen gesellschaftlichen Zustandes einschließlich seiner Abschirmung gegen externe Einflüsse[32] ist das Vertrauen in die Abwehrkräfte intellektueller Betätigung rapide gesunken. Ideologie im Dienste des

Konservativismus, Utopie im Dienste der Revolution – an beiden Möglichkeiten einer Antwort auf die Unstimmigkeiten, die Hoffnungslosigkeiten und die Konflikte des gesellschaftlichen Daseins läßt sich das fatale Triebradikal des Menschen, seit Eduardo Weiß Destrudo genannt, diagnostizieren. Bei dem verzweifelten oder überheblichen Versuch, die Fesseln der historischen und sozialen Bedingtheit zu sprengen, haben die Ideologen und Utopisten immer wieder das Arsenal der Unfreiheit durch neue Instrumente der Unterdrückung bereichert. Dieser circulus vitiosus läßt sich so lange nicht durchbrechen, wie der Mensch sich nicht eingehender mit seinen eigenen, naturgegebenen Schwächen auseinandersetzt, sondern stattdessen unabläßlich nach externen, objektiven Bedingungen sucht, die er für sein Unglück verantwortlich machen kann. *Karl R. Popper* hat das sehr eindrucksvoll für die sogenannten holistischen Deutungs- und Besserungsversuche von Platon bis Marx nachgewiesen.[33] Nur schlecht läßt sich in ihnen das totalitäre Weltbild verschleiern. Während Popper sich in seiner Kritik jedoch darauf beschränkt, auf die logische Aporie der Ideologie und Utopie hinzuweisen, die darauf beruht, die Gesellschaft als Ganzes nach einer unmöglichen Methode zu studieren und als Ganzes unter Kontrolle zu bringen,[34] haben wir in diesen Zeilen nachzuweisen versucht, daß die Aporie, die Ohnmacht der ideologischen und utopischen Abwehr ebenso psychischer Natur sein kann.

Eine alarmierende Weise der Abwehr totalitärer Herrschaft in gleich welcher Form – von ihren Anhängern expressis verbis als gegen die Verlogenheit, die Repression, die manipulativen Praktiken des vorherrschenden gesellschaftlichen Systems verstanden – macht sich neuerdings in den westlichen Industrienationen bemerkbar: die totale Negierung des bestehenden Kulturzusammenhangs, der Rückzug aus der Gesellschaft. Daß die Praxis der Abwehr ebenso wie deren theoretische Überhöhung in Ideologie und Utopie letzten Endes totalitär ist wie die von ihr bekämpfte Wirklichkeit, daß es ihr ebenso wenig gelingen konnte, menschliches Dasein vom Hauch der Morbidität und Destruktivität zu befreien, ist den Anhängern der neuen praktischen Abwehr bekannt. Sie bekennen sich zu einer neuen Variante, der gewaltlosen Abkehr von dieser Welt, dem Abbruch jedweden kommunikativen Kontaktes mit der verhaßten Kultur der Väter und der Errichtung einer Antikultur[35] ohne Leistungsprinzip und ohne Eigentum, den Quellen allen Unheils. Es wäre wohl besser von einer Parakultur zu sprechen, weil kein, auch kein negativer Bezug zur Mutterkultur mehr besteht. Und erneut, diesmal allerdings eindringlicher als sonst wird klar, daß die Beschuldigung der anderen von der eigenen Last, die jeder mit sich herumtragen muß, nicht befreit. Eindringlicher und gefährlicher erscheint uns diese Reaktionsform, weil sie die tiefste Form des Bruches, die vollständige Abkapselung von der Umwelt praktiziert. Es geht nicht um das bekannte Problem der sogenannten Subkulturen, die auf die Gesamtkultur sehr häufig einen belebenden Einfluß gehabt haben, sondern um die Errichtung einer Parakultur, welche die letzte Brücke zur Umwelt abbricht. Sie äußerte sich zunächst noch in der Idylle der Blumenkinder, zunehmend aber zeigt sich, daß auch in diesem Versuch der Abwehr des Bösen in der Gesellschaft es dem Menschen nicht gelingt, den fatalen Hang zur Selbstzerstörung zu bannen, solange er ihn immer nur außer seiner selbst und nicht in sich selbst sucht.

Wie viele der Blumenkinder, die auszogen, jenseits der etablierten Gesellschaft das Paradies zu finden, werden noch in den Entwöhnungsheimen oder den Leichenhallen eben dieser Gesellschaft enden, und wie viele Etablierte werden noch dazu beitragen, ihre Söhne und Töchter in Entwöhnungsanstalten und Leichenhallen zu schaffen, um so vereint dieser Erkenntnis ihren Nachweis zu liefern?

[1] Vgl. Ernst Topitsch, Sprachsoziologische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung: ders. (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften (Köln/Berlin 1965) 26ff.

[2] Zu diesem Begriff vgl. Hans Peter Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft (Stuttgart 1968).

[3] Zur eingehenden Diskussion des Identitätsbegriffes vgl. Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1970).

[4] Vgl. Oxford Dictionary of the English Language (London New York 1933) (Artikel «Manipulation») sowie Encyclopédie de l'Académie française (Paris [8]1935) (Artikel «Manipulation»).

[5] Hierzu eingehender Franz Löser, Deontologie – Planung und Leitung der moralischen Entwicklung (Berlin 1966).

[6] Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied/Berlin 1968) Kapitel 7. One Dimensional Man (Boston 1964).

[7] Vgl. Theodor W. Adorno, Soziologie und empirische Forschung, Ernst Topitsch (Hrsg.) 510–525.

[8] Als Beispiel diene Vance Packard, The Hidden Persuaders (New York 1957).

[9] Vgl. Ernst August Esters, Soziale Beeinflussung – eine sozialpsychologische Theorie [Wirtschafts.- und Sozialw. Diss.] (Köln 1960).

[10] Vgl. Charles Wright Mills, The Power Elite (New York 1956) Kapitel 13.

[11] Vgl. Vance Packard, Kapitel 3.

[12] Diese Definition der menschlichen Gesellschaft stammt von Emile Dürkheim, De la division du travail social (Paris [7]1960 [1893]) Vorwort zur 2. Auflage.

[13] Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur (Frankfurt 1955

[1930]) 155ff sowie ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Frankfurt 1969 [1916]).

[14] Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur aaO. 185.

[15] Vgl. Le Groupe C.I.A.M., France, La Charte d'Athènes (Paris 1943 [1933]).

[16] Alexander Mitscherlich, Die Unwirtlichkeit unserer Städte (Frankfurt 1969) 30ff.

[17] Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Th. W. Adorno und G. Adorno (Hrsg.), Walter Benjamin – Schriften (Frankfurt 1955) 374.

[18] Vgl. Robert Hughes (Hrsg.), Film: Book 2 – Films of Peace and War (New York 1962).

[19] «Those movies are designed not to trouble but to reassure; they do not reflect reality, they merely rearrange its elements into something we can bear. They also weaken our ability to deal with the world as it is, ourselves as we are»; Mass Culture and the Creative Artist: Daedalus 88/2 (1960) 375.

[20] Theodor W. Adorno, Dissonanzen (Göttingen 1956) 13.

[21] Alexander Mitscherlich aaO. 82.

[22] Understanding Media: The Extensions of Man (New York 1964).

[23] Vgl. Bernard Berelson et al., Voting (Chicago/London 1963 [1954]) 234.

[24] Vgl. Hans Jürgen Eysenck, Television and the Problem of Violence: Report of the Commitee on Broadcasting II (London 1962) 1116–1120.

[25] Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. (Neuwied/Berlin [2]1965) 238.

[26] Charles Wright Mills aaO. Kapitel 13, Abschnitt 2.

[27] Erik H. Erikson aaO. 194.

[28] Vgl. Herbert Marcuse, Das Veralten der Psychoanalyse: ders., Kultur und Gesellschaft 2 (Frankfurt 1968) 85–106.

[29] Heinz Hartmann definiert wie folgt: «Normal action ... is formed by the ego». On rational and Irrational Action: Geza Roheim (Hrsg.), Psychoanalysis and the Social Sciences I (New York 1947) 361; vgl. Edgar H. Schein, The Chinese Indoctrination Program for Prisoners of War: A Study of Attempted «Brainwashing»: E. E Maccoby et al. (Hrsg.), Readings in Social Psychology (New York [3]1958) 311–334.

[30] Vgl. Wolfgang Schwonke, Vom Staatsroman zur Science Fiction (Stuttgart 1962).

[31] Daniel Bell, The End of Ideology – On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties (New York 1960); Edward Shils, The End of Ideology?: Encounter V/5 (1955) 52–58.

[32] Claus Offe, Leistungsprinzip und industrielle Arbeit (Frankfurt 1970) 9.

[33] The Poverty of Historicism (London 1960) Kapitel I. Abschnitt 7, sowie ders., The Open Society and Its Enemies (London 1945).

[34] The Poverty of Historicism Kapitel III.

[35] Vgl. Theodore Roszak, The Making of a Counter Culture (London 1968).

HEINZ LUTHE

geboren 1938, Doktor der politischen Wissenschaften sowie diplomierter Wirtschaftswissenschafter, ist Privatdozent an der Universität Lausanne sowie Lehrbeauftragter an der Eidgenössischen Technischen Hochschule von Lausanne.

Jacques Pohier

Eindimensionalität des Christentums?

Zum Thema Marcuse und der eindimensionale Mensch

Es gibt mehrere Arten und Weisen, wie man an das Werk von Marcuse herantreten kann. Auch die schlechtest Informierten wissen zumindest, daß es aus einer im Schatten Heideggers angestellten Reflexion über das Denken Hegels entstanden ist; daß es darauf hinzielt, das Beste von Marx und Freud aufzugreifen, unter strenger Kritik an dem, was ihre Nachwelt aus ihnen gemacht hat; und daß seine Analyse der heutigen westlichen Gesellschaft auf eine heftige Anklage und einen dringenden Appell zu ihrer Zerstörung hinausläuft. So weckt seine Lehre in gewissen Kreisen Enthusiasmus, während sie die Mehrzahl beunruhigt. Seine Auswirkung ist so stark, daß sie nach einer kritischen Auseinandersetzung und einer Untersuchung ihrer Voraussetzungen zu rufen scheint. Diese Aufgabe hat mir die Zeitschrift *Concilium* gestellt, vor allem hinsichtlich der Idee des *eindimensionalen Menschen*. Bei der Untersuchung der Gründe für Marcuses Erfolg und der Frage, die er an das Christentum stellt, gewann ich den Eindruck, daß diese Aufgabe, so berechtigt und notwendig sie sein mag, für den Gläubigen und den Theologen, der Marcuses Werk gegenüber steht, nicht die wesentlichste ist, und daß es wichtiger wäre, wenn der Glaube sich gerade von der Dimension aus, in der Marcuses Werk sich entfaltet oder die ihm zumindest seinen Erfolg einbringt, in einer seiner wesentlichen Dimensionen befragen ließe.

I. Das Prophetische bei Marcuse

Dieser Erfolg reicht weit über den Bereich derer hinaus, die über die notwendigen Voraussetzungen verfügen würden, Wert und Bedeutung von Marcuses Thesen auf den Gebieten der Psychoanalyse, des Marxismus, der Wirtschaftswissenschaften, der Politik und Kultur, der Sprachphilosophie und der Naturwissenschaften usw. kritisch zu beurteilen. Er liegt außerhalb des Kreises der

Theoretiker und Praktiker der betreffenden Disziplinen, die diese Thesen häufig reserviert aufgenommen haben, – ja er steht geradezu im Gegensatz zu ihnen. Er reicht sogar über den Bereich der Studenten hinaus, die dabei sind, diese oder jene der genannten Disziplinen zu entdecken, und erfaßt beinah schon den Mann auf der Straße. Es handelt sich hier also keineswegs um einen Erfolg im akademisch-theoretischen Raum. Er rührt von der sehr seltenen Kombination verschiedener Elemente her: des Aufgreifens aller «Mythen» des modernen westlichen Menschen, der Verkündigung daß das Glück möglich ist, und des Aufrufes, dieses Glück zu verwirklichen durch Entlarvung und Abschütteln vorhandener Unterdrückung. Es ist nicht schwer, sich Gehör zu verschaffen, wenn man den Menschen sagt, daß sie nicht glücklich sind, es aber sein können; schwieriger ist es schon, ihre Hoffnungen gegen eine Unterdrückung zu mobilisieren, die man ihnen vor Augen geführt hat; und noch schwieriger ist es, sie zu einer konstruktiven Aufgabe aufzurufen und sie zu ihr hinzuführen. Marcuse hat mehr als das getan, oder vielmehr er hat es auf eine Weise getan, die seinen Erfolg verständlich macht.

Der moderne Mensch hört ständig, daß seine Kultur und Zivilisation Ergebnis der Naturwissenschaften und der Technik, der Produktion und des Konsums, der Dialektik und der Geschichte, der Erforschung und Beherrschung der Beziehungen zwischen Kapital und Arbeitskraft oder zwischen Sexualität und Aggressivität sei. Er glaubt (zweifellos berechtigtermaßen), daß es sich dabei um vollkommen positive Realitäten oder Werte handelt, denen er das Beste seiner Situation verdankt. Und doch ist er nicht glücklich und fragt sich häufig voll Unruhe, ob dieser Mangel nicht gerade auf die genannten Dinge zurückzuführen ist. Andere als Marcuse haben diese Sachlage festgestellt und – die einen die Naturwissenschaften, die anderen die Technik, wieder andere den Marxismus oder die Psychoanalyse beschuldigt. Wenn Marcuse in einem solchen Umfang Gehör gefunden hat, dann weil er keinen «Wert» oder keinen «Mythos» der modernen westlichen Welt ablehnt, sondern ganz im Gegenteil sie alle anzunehmen behauptet, jedoch nicht ohne sie einer radikalen Kritik zu unterwerfen. Ihm geht es nicht darum, den Marxismus oder die Psychoanalyse zu verleugnen, sondern im Gegenteil, sie weiter voranzutreiben als Marx bzw. Freud es getan haben, indem er damit beginnt, zu kritisieren und umzustoßen, was zum Beispiel der sowjetische Marxismus oder die amerikanischen Psychoanalytiker daraus gemacht haben. Naturwissenschaft, Technik, Automation, ja selbst der Konsum, müssen weiter vorangetrieben werden, doch muß dazu zunächst umgestürzt werden, was unsere Gesellschaft daraus gemacht hat. Nichts von dem, was sie bildet, wird ausgespart, und der *eindimensionale* Mensch endet mit dem Ruf zur großen Absage und einer Heraufbeschwörung der Katastrophe der Befreiung. Aber der moderne Mensch braucht nicht dem abzuschwören, was seine Kraft und seinen Stolz ausmacht; denn die Verkehrung all dieser Elemente liegt nur an ihrer «Organisation» und ihrer «Ideologie» in der gegenwärtigen Form der Gesellschaft und des Denkens, aber im Grunde ist «dies alles gut». So kommt es, daß der moderne Mensch der westlichen Welt sich zugleich in seinen Werten bestätigt, zur Revolution gegen die aus ihrer Verkehrung durch Ideologie und Organisation erwachsenen Unterdrükkung gerufen und durch die Verheißung von Glück und friedlicher Existenz verlockt sieht. Denn wenn alle Mythen des modernen Menschen wieder aufgegriffen werden, dann werden es auch die ewigen Mythen der Menschheit: Glück, Friede, glückliche wechselseitige Förderung von Rationalität und Lebensbedürfnissen, Versöhnung mit dem Tod, Erlösung der Unterdrückten, die große Absage, die Befreiung, usw.

Wenn das die Gründe für Marcuses Erfolg sind, so hat der Gläubige sich, wie ich es, gleich der Redaktion von *Concilium*, tun zu müssen glaubte, nicht in erster Linie zu fragen, ob die Voraussetzungen, auf denen dieses Werk beruht, richtig sind. Gewiß, der Philosoph, der Psychoanalytiker, der Wirtschaftswissenschaftler, der Historiker, kurzum die Fachleute der verschiedenen betroffenen Disziplinen, müssen ihr Wissen mit den Thesen Marcuses konfrontieren, und der Theologe kann zweifellos von ihren kritischen Untersuchungen profitieren. Aber die spezifische Aufgabe des Gläubigen, des Theologen, ist notwendig eine andere, und zwar aus zwei scheinbar einander widersprechenden, in Wirklichkeit aber konvergierenden Gründen.

Auf der einen Seite scheint es nämlich, als wäre gar keine Konfrontation zwischen Marcuse und dem christlichen Glauben möglich, einfach weil christlicher Glaube, ja Religion generell, in Marcuses Werk vollkommen fehlen. Das war aber zumindest bei zwei von seinen Hauptinspiratoren, Marx und Freud, keineswegs der Fall. Gleich

Marcuse wollten auch sie die Befreiung des Menschen. Und sie hatten deutlich gemacht, was der christliche Glaube, der sich ebenfalls als Befreiung des Menschen versteht, in ihren Augen an Entfremdungen und Illusorischem an sich hat. Für Marcuse ist nicht allein Gott tot, sondern die Religion selbst ist tot: Sie stellt nicht einmal mehr eine Gefahr für den modernen westlichen Menschen dar, und man braucht sie gar nicht zu kritisieren, denn sie ist überhaupt nicht mehr wirksam. Wenn Marcuse aus keinem anderen Grunde die Aufmerksamkeit der Christen erregen würde, dann zumindest deshalb, weil er zweifellos der erste westliche Philosoph ist, der von Befreiung und Entfremdung spricht und dabei das Christentum mit absolutem Schweigen übergehen kann. Daraus ergibt sich für die Christen die Notwendigkeit einer kritischen und konstruktiven Konfrontation – vielmehr mit sich selbst als mit Marcuse.

Aber auf der anderen Seite und gerade in dem Maße, in dem es um Befreiung geht, ist das Christentum in einer der Dimensionen betroffen, die es als eine der wesentlichsten für sich beansprucht. Viele Schlüsselbegriffe Marcuses: Freiheit, Glück, Leben, Frieden, Unterdrückung usw. sind auch Schlüsselbegriffe des Christentums und genauer gesagt des Christentums, in dem, was es an Prophetischem hat oder haben müßte. Denn gerade mit der Kategorie des Prophetischen ist – wenngleich nicht das Werk Marcuses, so aber doch auf jeden Fall der ihm zufallende Erfolg in Verbindung zu bringen. Die vorhandene Ordnung als überholt kritisieren und geißeln, verkünden, daß sie zerstört wird, daß alle Dinge neu werden und dann menschliches Sehnen und Trachten über alle Erwartung hinaus erfüllen werden, jedoch um den Preis einer Zerstörung der Art und Weise, auf die man dieses Sehnen gegenwärtig erfüllen möchte, – das sind, wenn wir uns zum Beispiel an von Rad halten, einige wesentliche Züge des jüdisch-christlichen Prophetentums. Ja mehr noch: Dieses Prophetentum hat sich nicht damit zufrieden gegeben, eine Utopie zu verkünden, sei sie nun regulierend oder nicht, es hat nachdrücklich darauf bestanden, daß jetzt in die Geschichte eintritt, ja in ihr gegenwärtig ist, was das Angekündigte zu bewirken ermöglicht. Ebenso verkündet Marcuse, ohne die Rolle der Utopie zu leugnen, das Ende der Utopie[1] und will den Menschen der westlichen Welt zeigen, daß bereits jetzt in ihr und in ihrer Kultur vorhanden ist, was ermöglichen wird, sie von der Unterdrückung durch Ideologie und Organisation frei zu machen. Das Christentum ist also in dem Maße, in dem es sich als prophetische Verkündigung der Befreiung versteht, von dem Gebrauch, den man von dem Werk Marcuses macht, betroffen. Und es ist umso tiefer davon betroffen, als die von ihm verkündete Befreiung Ziele, Einsätze und Motivierungen kennt, die von den von Marcuse mobilisierten nicht allein verschieden sind, sondern ihnen häufig sogar widersprechen, da – zumindest wenn man den Propheten Glauben schenkt – Gott Prinzip und Wirker dieser Befreiung ist.

Soll aber das prophetische Christentum dem Erfolg Marcuses Aufmerksamkeit widmen? Handelt es sich nicht nur um eine Modeerscheinung? Selbst wenn dies der Fall wäre, würde es nicht von der Pflicht dispensieren, sich damit auseinander zu setzen. Jeremias und Ezechiel haben von den falschen Propheten gesagt, ihr Wort vergehe schneller als die Blumen auf den Feldern, und doch haben sie nicht geglaubt, sie dürften sie einfach übersehen. Wenn uns im übrigen die Zeit vorausgesagt ist, «in der die Menschen sich von der Wahrheit abwenden und Fabeln zuwenden werden», so lautet die praktische Schlußfolgerung nicht, warten bis die Mode vorüber ist: sondern «das Wort zu verkünden und aufzutreten, sei es gelegen oder ungelegen» (2 Tim 4, 1–4).

Nun bestätigt aber die gesamte prophetische Tradition, daß die erste Sorge der Propheten, wenn sie auch die falschen Propheten entlarvt und bekämpft haben, nicht in diesem Kampf bestanden hat, sondern vielmehr darin, selbst wahre Propheten zu sein. Von Elias bis zu den letzten Schriften des Neuen Testaments haben wir niemals eine Entlarvung der falschen Propheten, bei der es nicht vor allem und hauptsächlich um das Suchen und Streben nach der «wahren Religion», um die Formulierung ihrer Forderungen und die Kritik an ihren Verkehrungen ginge. Der wahre Gottesdienst, das wahre Opfer, der wahre Tempel, das wahre Gesetz – das ist das ständige Anliegen der Propheten, das in der Verkündigung Jesu und der Predigt des Paulus über die Anzeichen und die Verwirklichung der wahren Befreiung den Höhepunkt erreicht. Wenn die Art und Weise, wie man mit dem Denken Marcuses verfährt, tatsächlich an Prophetentum erinnert, so muß der Gläubige jedenfalls fragen, ob es sich dabei um wahres oder falsches Prophetentum handelt. Vor allem aber muß er sich bei dieser Gelegenheit fragen, wie er selbst als Prophet dasteht und was er zu verkünden hat.

Daher bin ich, so sehr mich zum Beispiel eine

Gegenüberstellung von Marcuse und Freud interessieren würde, und obwohl ich als Theologe zweifellos eine theologisch-kritische Abhandlung über Marcuse unter Einbeziehung der von den Spezialisten der verschiedenen betroffenen Disziplinen erarbeiteten kritischen Abhandlungen schreiben möchte, persönlich der Überzeugung, daß meine erste Aufgabe als Gläubiger und Theologe im Dienste des Wortes Gottes nicht darin besteht. Gewiß möchte ich gern wissen, ob der sowjetische Marxismus oder die amerikanische Zivilisation so sind, daß sie die Befreiung des Menschen unmöglich machen; vor allem aber möchte ich wissen, ob die Kirche wirklich die von Jesus Christus verkündete Befreiung verkündet, und ob, was Jesus Christus verkündet hat, wirklich eine Befreiung ist. Zweifellos möchte ich wissen, ob der amerikanische oder der sowjetische Mensch ein eindimensionaler Mensch ist; vor allem aber muß ich wissen, ob der christliche Mensch ein eindimensionaler Mensch ist. Und wenn er es ist – ob es sich dabei nur um etwas Faktisches handelt oder, tiefergreifend, um etwas Grundsätzliches? Das ist keineswegs die Frage, die Marcuse stellt und auch gewiß nicht eine Frage, die man ihm stellen kann. Und doch ist es für mich die wichtigste Frage, die ich mir im Hinblick auf ihn zu stellen habe, und zweifellos die einzige, die sich selbst zu stellen, Marcuse einem Christen helfen kann.

II. Die Eindimensionalität des Christentums

1. Zusammen mit der ganzen heutigen Philosophie hindert Marcuse uns, die Frage nach der Eindimensionalität des Christentums in Formulierungen zu stellen, die sich allzuleicht zur Reduktion auf das Ideologische anbieten. Hier genügt es nicht, sich die Frage – beispielsweise nach dem «Horizontalismus» und «Vertikalismus» im Christentum zu stellen oder sich zu fragen, ob die Transzendenz Gottes und der Beziehung des Menschen, der Welt und der Geschichte zu Gott, den Forderungen dieser Transzendenz entspricht, die genau genommen vollkommen anders ist, und deren Zerstörung und Entleerung durch die Eindimensionalität der heutigen Ideologien Marcuse aufdeckt. Denn es kommt wenig darauf an, was im Namen der Ideologie behauptet wird, wenn die Praxis das Gegenteil von dem Behaupteten hervorbringt. Marcuse hat übrigens sehr gut gezeigt, daß das Festhalten an ideologischen Aussagen in einer geistigen und gesellschaftlichen Organisation, die praktisch entgegengesetzte Ziele verfolgt, das subtilste aber wirksamste Werkzeug zu ihrer inhaltlichen Entleerung ist. Ausgangspunkt und das, wonach zu fragen ist, sind also vielmehr die konkreten und historischen Haltungen und Verhaltensweisen des Christentums in unserer heutigen westlichen Gesellschaft dem Geld, der Produktion und Wirtschaft, der Macht, der Politik und der Revolution, dem Krieg und dem Frieden, der Sexualität und der Aggressivität usw. gegenüber; aber auch die Art und Weise, wie es in seiner konkreten und historischen Praxis auf Gott, auf das Heil, auf die Kirche, usw. Bezug nimmt. Mit anderen Worten: Worauf es hier ankommt, sind nicht zunächst die Texte oder Abhandlungen, auch nicht die des Evangeliums, des Lehramtes, der Oberhirten, der Theologen oder der Gläubigen, sondern die Praxis des Christentums.

2. An diese Praxis können wir – beispielsweise – unter Verwendung einer Unterscheidung herantreten, die zu den «Leitmotiven» Marcuses gehört, nämlich der Feststellung dessen, was die qualitative von der quantitativen Verschiedenheit trennt. Marcuse zeigt, daß alle «Änderungen» und «Fortschritte», auf die unsere Gesellschaft ihre Kräfte und Hoffnungen richtet, rein quantitativ sind: mehr Geld, mehr Komfort, mehr Konsumgüter, mehr Technik und Wissenschaft, mehr Demokratie und Sozialismus, mehr Sexualität, mehr Freiheit. Aber dieses *Mehr* versteht sich immer im Sinne einer gleichen Art von Beziehung zu dem, worum es gerade geht, und aus einer gleichen Konzeption. Überdies aber wird jedes Verlangen nach Änderung dieser Beziehung oder dieser Konzeption gleich annektiert und umgekehrt zugunsten der Beibehaltung beider durch Konzentration auf die Förderung eines quantitativen *Mehr*. Was zustande gebracht werden muß, ist also eine qualitative Änderung, die über die «große Absage» an die vorhandene Organisation und Ideologie dieser Beziehungen gehen und sich auf die durch das herrschende System bewirkte Unbefriedigung und auf den Willen zu einer qualitativen Änderung stützen muß. Das Christentum muß sich somit die Frage stellen, ob es ein Faktor qualitativer oder nur ein Faktor quantitativer Änderung ist. Auch hier nützt es nichts, auf amtlichen Beteuerungen zu fußen, die unschwer erklären können, daß das Christentum seinem Wesen nach ein Faktor qualitativer Änderung ist, da es das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, zu seiner Geschichte und sich selbst in Frage stellt: Zu beachten und in Rechnung zu stellen ist die Praxis.

3. Tut man dies, so sieht man sich unter anderem zu der Frage veranlaßt, ob hinsichtlich der Konsumgüter, des Geldes, der Produktionsmittel, des Kapitalismus und des Sozialismus, das Christentum nicht ganz konkret mit der Problematik der quantitativen Änderung verknüpft ist, und ob sich die habituell praktizierte und vertretene christliche Moral nicht mit Änderungen auf der Ebene des Mehr und Weniger begnügt. Man verlangt von dem Besitzer von Kapital oder Produktionsmitteln, daß er sich etwas weniger an den Profit klammert, betont aber dabei weiterhin den positiven Wert des Profits. Man fordert den Arbeiter auf, weniger anspruchsvoll zu sein, betont aber weiterhin den positiven Wert der Sozialisierung. Man fordert die reichen Länder auf, zu einem gewissen Besitzverzicht bereit zu sein, und ermutigt die armen Länder, sich um eine gewisse Verringerung der Armut zu bemühen. Man sucht, die Auswüchse des Kapitalismus und die des Sozialismus zu mäßigen. Man kann sehr gut immer wieder allen sagen, sie müßten auch an die geistigen Güter und die Dinge «droben» denken – man bleibt, was die «materiellen» Güter anbetrifft, doch mit jenen Praktiken und Ideologien solidarisch, die man vor allem auf der Ebene des Mehr und Weniger zu modulieren sucht. Und doch hat sich von den ersten und frühesten Propheten des Alten Testamentes an bis zu den letzten Autoren des Neuen (um einmal mit ihnen aufzuhören) der jüdisch-christliche Glaube stets als radikale Kontestation des «weltverhafteten» Verhältnisses des Menschen zur Welt gezeigt. Was im Alten und im Neuen Testament an Prophetischem ist, hat stets das Verhältnis des Reichen, aber auch des Armen zu Geld und Besitz radikal in Frage gestellt, indem es «etwas anderes» an die Stelle setzte.

Gewiß sollte man sich ernstlich fragen, ob dieses «etwas anderes» für den Menschen mehr eine Entfremdung als eine Befreiung und eine qualitative Änderung ist, oder – mit der gesamten Theologie der irdischen Wirklichkeiten – ob diese qualitative Änderung, die das Christentum herbeiführen mußte, wirklich anderer Art ist, als die qualitativen Änderungen, die von den Vertretern nicht-christlicher Menschenbilder herbeigeführt werden (wir haben hier das Problem des «spezifisch» Christlichen in seinem ganzen Umfang); vor allem aber sollte man sich ernstlich fragen, ob das Christentum ist – oder nicht –, was es zu sein vorgibt, wenn es nicht als radikales Prinzip des Urteils (und gegebenenfalls der «großen Absage») der etablierten Ordnung in Sachen Armut und Reichtum gegenübertritt, sondern sich mit der Rolle des Moderators für wirtschaftliche Beziehungen begnügt, und sich dabei durch sein Anliegen der Abschwächung und Mäßigung am Ende zu deren Erhalter und Bewahrer macht. So geht es für uns mehr noch als um eine Konfrontierung mit Marcuse um eine Selbstkonfrontierung mit der Predigt des Amos, des Isaias, Johannes des Täufers und Jesu, sowie mit dem Schrei, der aus dem Volk der Kinder Gottes emporsteigt. Und das verweist uns mehr noch als auf mehr oder minder messianische, eschatologische oder apokalyptische Utopien auf die Frage, ob wir glauben – oder nicht –, daß von Gott und in Jesus Christus in das Hier und Jetzt unserer Geschichte das hineingekommen ist, was in den Menschen und in seine Welt das Prinzip jener anderen «Dimension» hineinlegt und ihre faktische Verwirklichung ermöglicht.

4. Dieselbe Art von Fragen stellt sich hinsichtlich dessen, was Marcuse Befriedigung der Lebensbedürfnisse allgemein, insbesondere im Bereich der Sexualität und dem des Eros, nennt. Nur eine sehr oberflächliche Lektüre von Marcuse würde erlauben, was er darüber gesagt hat, auf einen simplen Appell für eine größere sexuelle Freiheit und für eine größere Befriedigung der Lust allgemein zu reduzieren. Denn auch hier geht es ihm weniger um eine quantitative als um eine qualitative Differenz. Was von den einen als Hypererotisierung unserer Gesellschaft gebrandmarkt und von den anderen als eine sexuelle Befreiung begrüßt wird, erscheint ihm als das gerade Gegenteil dessen, was eine echte Entfaltung der Sexualität erfordert. Er erblickt darin vielmehr eine Hypertrophie, die daher rührt, daß die «libido» oder allgemeiner die Lust und der «Eros» aus allen anderen Dimensionen der Existenz beseitigt worden sind und nun kein anderes Wirkungsfeld mehr offen haben als das der Sexualität. Er kritisiert daher nachdrücklich, daß man die Befriedigung durch «Sublimierung»[2] solcher Bedürfnisse, wie sie ästhetisches, kulturelles und politisches Schaffen oder Arbeit bieten, durch das einfache Jagen nach dem ersetzt, was unmittelbar, immer schneller und mehr die aktuelle Form der auf Sexualität reduzierten oder von einer ebenso entarteten wie krankhaft übersteigerten Sexualität verseuchten Lebensbedürfnisse zu befriedigen vermag, aber auch hier noch, ohne diese aktuelle Form in Frage zu stellen, ja – schlimmer noch – indem man jeden inneren Antrieb, sie besser und anders zu leben, entsublimiert. Auch hier läuft das quantitative *Mehr* auf eine Aufhebung des qualitativen *Mehr* oder zu-

mindest dessen, was qualitativ anders wäre, hinaus. Die Sexualität, wie sie unsere Gesellschaft «kultiviert», ist Reduzierung des Eros auf Eindimensionalität.

Zwei Arten von Fragen stellen sich hier der christlichen Praxis. Auf der einen Seite, ebenso wie beim Thema Reichtum und Armut, ob sie ein echtes kritisches Prinzip für die gegenwärtige Beziehung des abendländischen Menschen zu Sexualität und Lust darstellt, das am Ende zu einer Kontestation dieser Beziehung führen würde, wie dies offenbar einst in der griechisch-römischen Kultur gewesen ist, oder ob sie vor allem als eine Art Moderator auftritt, der hier etwas weniger (weniger «Erotisierung», weniger «sexuelle Freiheit») und dort ein wenig mehr fordert (mehr «Achtung» vor der Frau, dem Kind, der Familie), aber ohne den Gesamtbereich in Frage zu stellen, den sie nur korrigiert, indem sie ihn adaptiert, während sie sich zugleich ihm adaptiert.

Auf der anderen Seite könnte man sich fragen, ob die christliche Moral nicht ebenfalls und aus für sie spezifischen Gründen dahin führt, den Eros und die Lust aus den meisten Dimensionen der menschlichen Existenz zu vertreiben und sie auf die Sexualität zu konzentrieren, zum Schaden dieser wie jener. Zwar hat die christliche Moral nicht zu allen Zeiten die Bedeutung der wissenschaftlichen und technischen, ästhetischen und kulturellen, wirtschaftlichen und politischen usw. Tätigkeit für den Menschen unterbewertet. Aber trägt sie, wenn sie diese Tätigkeiten als Pflichten (Gott wie dem Menschen gegenüber) oder Forderungen der Natur (oder der «Übernatur») darstellt, der Tatsache genügend Rechnung, daß der Mensch, wenn er sich all diesen Tätigkeiten widmet, nicht allein seine Pflicht tut und seiner Berufung gerecht wird, sondern sein Glück und seine Lust findet, und das Glück und die Lust der anderen schafft? Dieses Thema müßte für das Christentum umso wesentlicher sein, als seine Theologie der Schöpfung ihm vor Augen führen müßte, daß der Mensch auf diese Weise auch das Glück und die Lust Gottes schafft. Ist es gewiß, daß diese Ausklammerung des Eros so sehr dem Wesen der Agape entspricht, das heißt dem, was von Gott kommt, wenn der Mensch wirklich von Gott her sein Glück und seine Lust zu allem finden kann, was seine Situation ausmacht? Mit anderen Worten: Achtet die christliche Moral wirklich so, wie sie sich vorstellt, die Absicht Gottes mit dem Menschen, wenn sie die Dynamik des Eros verdächtigt oder ausklammert und ihm als einziges Feld das der Sexualität zuweist? Man hat um so mehr Grund, sich diese Frage zu stellen, als eine solche Haltung und Verhaltensweise, wie bei dem von Marcuse in der heutigen westlichen Gesellschaft aufgedeckten Prozeß, zu einem Verständnis der Sexualität führt, in dem die Rolle der Lust nicht unproblematisch ist, mag es sich nun um ihre Überbesetzung oder ihre Unterdrückung handeln.[3]

5. Ähnliche Fragen, wie wir sie eben zu den Themen Sexualität und Eros, Besitz und Genuß der Güter, gestellt haben, ließen sich in vielen anderen Bereichen der christlichen Praxis stellen, zum Beispiel zu allem, was die konkrete Haltung und Verhaltensweise in der Frage nach Autorität und Gehorsam, Autonomie und Freiheit, Macht und Regierung, sowohl in der Welt wie in der Kirche selbst, betrifft. Auch sie würden dazu führen, daß man sich fragt, ob das Christentum wirklich diese «andere Dimension» gegenwärtig setzt, als deren Zeuge es sich versteht, oder ob es nur mehr oder weniger Komplice jener berechtigtermaßen von Marcuse kritisierten Eindimensionalität ist und so in einer Problematik einfacher quantitativer Änderung auf der Ebene des Mehr und Weniger die Radikalität der qualitativen Änderung, die seinen Beitrag charakterisieren müßte, entschärft. Man müßte sich ferner fragen, ob die christliche Praxis nicht zugleich die Absicht Gottes selbst eindimensional macht. Aber man würde dabei auf zwei Einwände treffen, die einem unvermeidlich in den Sinn kommen, wenn es darum geht, näher zu bestimmen, welches die ursprüngliche Dimension des Christentums ist, und wie sie sich in den verschiedenen Dimensionen der menschlichen Situation artikuliert. Befassen wir uns also abschließend damit.

Was wir in den vorhergehenden Abschnitten gesagt haben, könnte den Anschein erwecken, als werde es weder der ursprünglichen und unreduzierbaren Originalität und Erstrangigkeit Gottes, wie des Verhältnisses des Menschen zu Gott gerecht, noch der Tatsache der Sünde, die von dem «weltlichen» (im johanneischen Sinne des Wortes) Gebrauch der Welt herrührt. Aber wenn die christliche Praxis jede Entleerung dieses Verhältnisses zu Gott bestreiten soll, die das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt «eindimensional» machen würde, muß sie ebensogut jede Idee von Gott bestreiten, die ihrerseits das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt eindimensional machen würde, indem sie es in seinem Verhältnis zu Gott aufgehen ließe. Denn das Paradox von Gottes

Schöpferhandeln besteht gerade darin, daß es dem Menschen seine Dimension als Mensch und der Welt ihre Dimension als Welt gibt. Nichts kann weniger eindimensional sein, als diese Schöpfertätigkeit Gottes, die ganz im Gegenteil, den Raum des Menschen und der Welt ausweitet. Das Aufgehenlassen der Welthaftigkeit der Welt und der Menschlichkeit des Menschen in ihrer Beziehung zu Gott ist ebensowenig christlich wie die Reduzierung Gottes auf den Menschen und auf die Welt.

Was die Sünde anbetrifft, so besteht sie tatsächlich darin, daß der Mensch sich zum Mittelpunkt macht anstelle Gottes selbst. Die christliche Botschaft überführt also den Menschen der Sünde und ruft ihn auf, der Sünde zu sterben. Aber interpretiert die christliche Moral die Offenbarung über die Sünde nicht in einer recht eindimensionalen Form, wenn sie darin den Vorwand findet, die befreiende Kraft dieser Offenbarung zu entkräften und sich mit einer Art Kompromiß mit der Sünde zu begnügen? Der Kern dieser Offenbarung besteht nicht darin, daß es immer Sünde gegeben hat, weil der Mensch in seinen Wurzeln Sünder ist; so wahr dies sein mag – die Offenbarung ist zunächst Kontestation der Sünde und Befreiung von ihr. Wenn man ein entsprechendes politisches Vokabular verwenden will (und die Propheten des Alten und Neuen Testamentes halten uns nicht davon ab), so könnte man sich fragen, weshalb die Bezugnahme auf die Sünde in der konkreten historischen Praxis des Christentums allzu häufig dazu herhalten mußte, in mehr oder weniger reaktionärer Form die Bemühungen des Menschen um Befreiung zu diskreditieren, während sie doch in Wirklichkeit wohl von allen christlichen Bezugnahmen die revolutionärste ist, da sie die Verpflichtung enthält, die Ordnung der Dinge umzukehren, notfalls mit Gewalt («wenn deine Hand dich zur Sünde verführt, so schlag sie ab»). Und ebenso wie der Glaube an die Schöpfung sich selbst verrät, wenn er den Raum des Menschen und der Welt einengt und eindimensional macht, den der Schöpferplan Gottes weit gemacht hat, ebenso kompromittiert sich der Glaube an die Offenbarung über die Sünde und die Erlösung davon selbst und Gott, wenn er sie interpretiert, als setzten sie den Befreiungsbemühungen, in denen sich die Heilstat Gottes entfaltet, Grenzen. Auch hier gehört die Differenz nicht der quantitativen Ordnung – mehr oder weniger Befreiung – an, sondern der qualitativen: Gott ist es, der von der Sünde erlöst.

Auch hier müssen wir wie bei den verschiedenen Punkten, in denen wir uns nach der Eindimensionalität des Christentums gefragt haben, feststellen, daß, angesichts des Werkes von Marcuse und des ihm bescherten Erfolges, die dringendste Aufgabe der Christen nicht darin besteht, seine Grundlagen und Voraussetzungen zu untersuchen, sondern sich aus den Grundsätzen des eigenen Glaubens nach der Art und Weise fragen zu lassen, auf die sie aus ihm leben. Und die einzige Antwort, die sie geben können, ist nicht die ihrer Ideologie – und sei es in der Form eines *Credo*, sondern die ihrer Praxis. Es kommt auf dieses Zeugnis an und nur auf dieses Zeugnis, ob sie beweisen können oder nicht, daß ihr Glaube nicht eindimensional ist, wenn es zutrifft, daß die Liebe Gottes zu den Menschen es nicht ist.

[1] H. Marcuse, Das Ende der Utopie (Berlin 1968).

[2] Wir setzen das Wort «sublimiert» ebenso wie weiter oben «libido» und «Eros» in Anführungszeichen, um anzuzeigen, daß Marcuse sie in einem von dem klassischen Verständnis Freuds abweichenden Sinne gebraucht.

[3] Wir möchten auf unsere Untersuchung über dieses Thema verweisen: J.-M. Pohier, Recherches sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne: RSPhTh 54 (1970) 3–23 und 201–226.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JACQUES-MARIE POHIER

geboren am 23. August 1926 in Etrépagny (Frankreich), Dominikaner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an den Fakultäten von Le Saulchoir sowie an der Universität von Montreal. Er ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor der Philosophie, Vize-Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir und außerordentlicher Professor an denselben Fakultäten. Er veröffentlichte u.a.: Psychologie et Théologie (Paris 1967).

Karl-Wilhelm Merks

Sozialkybernetik oder Sozialethik

Überlegung zur Rationalität menschlichen Handelns

Die ständig wachsenden Möglichkeiten des Menschen, Gestaltung und Geschick der Welt und seiner selbst in die eigene Hand zu nehmen, stellen ohne Zweifel eines der Kernprobleme für die heutige Ethik dar. Denn nicht nur verlangen bislang unter weitgehendem Konsens nach bestimmten Argumentationsmustern gelöste Einzelfragen nach neuen Überlegungen zu ihrer sittlichen Bewältigung.[1] Sondern neben der Findung konkretmaterialer Handlungsnormen wird die normative Bestimmung und Gebundenheit menschlichen Handelns grundsätzlich erneut und in verschärftem Maße zum Problem. Der Mensch, der die Welt und sich selbst immer weniger in Unmittelbarkeit als Natur-Vorgegebenheiten, vielmehr als durch sich selbst vermittelt erfährt, als sein eigenes Werk, muß nicht nur die Frage nach der Unmittelbarkeit bestimmter materialer Normen seines Handelns, sondern die nach der Unmittelbarkeit von Verantwortlichkeit im Handeln überhaupt stellen. Denn immer mehr zeichnet sich die Möglichkeit ab, Teile eines bisher ethosgeregelten Handelns durch manipulative Eingriffe in einen konfliktfreien Automatismus des Wohlverhaltens umzuprogrammieren.[2] Zwar mag die planvolle Durchsetzung eines Weltentwurfs, der grundsätzlich ohne Ethos auskäme, irreal sein, doch muß er schon in seiner bloßen Denkbarkeit eine vertiefte Reflexion auf die ethischen Grundlagen menschlichen Tuns herausfordern. Im übrigen – unabhängig davon, wieweit eine solche Totalverfügung des Menschen über den Menschen ein «futurible»[3] ist, stellt ihre bereits mögliche partielle Verwirklichung,[4] die in einer solchen Vorstellung lediglich zu Ende gedacht ist, der Ethik die gleiche Frage: die Frage nämlich, ob und wieweit menschliches Handeln überhaupt ethisches Handeln ist und sein muß.

Die Natur des Menschen, in ihrer Bedeutung für eine *materiale Normfindung* bereits als wandelbare und je neu auszulegende Größe erfahren, erscheint nun in ihrer *Ethos-Struktur* selbst als modifizierbar oder aufhebbar. Damit aber sind wir erneut und radikal konfrontiert mit dem Problem der Bedeutung des Vorgegebenen (der Natur) für die Normbestimmtheit menschlichen Handelns.

I. Sozialkybernetik und Planungsideologie

Zunächst müssen wir uns einige Klarheit verschaffen über den Charakter jener Verfahrensweisen, die die Ethik in die genannte Krisis gebracht haben, um so den in ihrem Namen erhobenen oder in ihnen implizierten Anspruch beurteilen zu können.

Die Erfolge, die planender Vorgriff und manipulierendes Eingreifen zu verzeichnen haben, beruhen im wesentlichen auf der Übernahme von naturwissenschaftlichen Methoden oder der Anlehnung an sie. Diesen Sachverhalt hat H. Ryffel in einem Aufsatz zu Problemen der Biotechnik[5] gut charakterisiert: Voraussetzung für einen solchen «technischen» Umgang des Menschen mit der Welt ist der Typus der «Tatsachenwissenschaft». «Sie ist ... in entscheidender Weise dadurch charakterisiert, daß sie aus der Fülle des Wirklichen das streng Identifizierbare, die ein für allemal gegebenen ‹Tatsachen› gleichsam herausschneidet. Das Identifizierbare ist das beliebig Feststellbare, im Experiment Wiederholbare, und zugleich das Quantifizierbare und Meßbare. Die Wirklichkeit kann so in Tatsachen zerlegt und aus Tatsachen aufgebaut werden. Die Erklärung besteht in der Rückführung auf Tatsachen, und künftige Tatsachen können auf Grund ebenfalls identifizierbarer Verknüpfungen (oder genauer: Koexistenzen) von Tatsachen vorhergesagt werden. Die Möglichkeit der Vorhersage ist prägnantester Ausdruck des Typus ‹Tatsachenwissenschaft›.»[6]

In der Isolation einzelner Daten und Bezüge also, die grundsätzlich wiederholbar sind, gelingt im Hin und Her von Theoriebildung und empirischer Forschung die Erkenntnis von Strukturzusammenhängen, Wirkweisen und den ihnen zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten. Gleichzeitig wird es möglich, das so Erkannte in Anwendung zu bringen und in Vorschau und Planung die Wirklichkeit – nach dem Maßstab eben einer solchen Durchdringung ihrer Natur – vom eigenen Willen abhängig zu gestalten und zu verändern.

Durch Übernahme einer derartigen Verfahrensweise im Bereich des Lebendigen, in der biologischen, psychologischen und soziologischen Forschung, gelingt dort ebenso die Erkenntnis gesetzmäßiger Zusammenhänge und daraus folgend, in der Ausnutzung dieser Erkenntnisse, das planmäßige Herbeiführen angestrebter und vorausberechneter Ergebnisse, so daß zur herkömmlichen Produktionstechnik jetzt Biotechnik, Psychotechnik und Soziotechnik hinzukommen.[7]

Innerhalb eines derartigen auf durchgängige Rationalisierung bedachten und technisch-manipulativ interessierten Zugangs zum Bereich des Lebendigen nun gewinnen die unter dem Namen Kybernetik zusammengefaßten[8] Theoriebildungen und ihnen korrespondierenden Techniken an Bedeutung, in denen biologische Organismen, Menschen und Gesellschaften als «dynamische selbstregulierende Systeme» oder Systeme von Systemen betrachtet werden.[9] Als solche sind sie nämlich einer streng theoretischen und formalisierten Behandlung grundsätzlich zugänglich, die – als «reine Kybernetik» – dann in einer «angewandten Kybernetik» ähnlich praktisch bedeutsam wird wie die reine in der angewandten Mathematik.[10] Wie H. Denzer bemerkt, «(gründet) die besondere Fruchtbarkeit des kybernetischen Ansatzes für die Humanwissenschaften im Vergleich zu den herkömmlichen Techniken ... in der Isomorphie des kybernetischen Modells und der Wirklichkeit von individuellen und sozialen Systemen. In biologischen und sozialen Systemen spielt Regelung in Kreisprozessen mit Rückkopplungs- und Homoöstasiemechanismen eine bedeutende Rolle».[11] Von Anfang an im übrigen war die Kybernetik als für den Bereich des Lebendigen anwendbar gedacht, wie der Titel von Norbert Wieners 1948 erschienenem Buch zeigt, das für die Entwicklung der Kybernetik zu einer eigenen Disziplin von zentraler Bedeutung war: «Cybernetics – or Control and Communication in the Animal and the Machine».[12]

Freilich in den Sozialwissenschaften[13] stößt die Anwendung des Programms auf bedeutende Schwierigkeiten, die teils wissenschaftsorganisatorischer Art (Entwicklung operationaler Techniken) und damit auf lange Sicht wohl behebbar, teils grundsätzlicher Natur sind, z. B. die hohe Komplexität der Systeme; die Kurzfristigkeit der auf sie einwirkenden oder in ihnen sich abspielenden Prozesse; der Einfluß des Beobachters auf die beobachteten Phänomene.[14] N. Wiener selbst hat diese Schwierigkeiten klar zum Ausdruck gebracht.[15] Von daher sind es höchstens relativ kleine Ausschnittprozesse, die im strengen Sinn einer kybernetischen Simulation und Theoretisierung zugänglich sind, für komplexere gesellschaftliche Strukturen und Prozesse oder gar die gesellschaftliche Totalität hat die Beschreibung durch kybernetische Modelle allenfalls heuristischen Wert.[16]

Von daher ist natürlich auch eine auf derartiger Simulation beruhende Planung und Manipulation als totale Sozialkybernetik wohl keine echte Möglichkeit. Gleichwohl lassen sich kleinere konkrete Probleme unter isolierter Behandlung bevorzugter Relationen angehen: z.B. die Aufstellung von Unternehmenszielen, von Produktions- und Vermarktungsplänen; überhaupt wirtschaftlich-technische Optimierungsprobleme; die Beeinflussung des Verhaltens von Wählern; die internationale Krisenbewältigung in Einzelaspekten, wie z.B. bezüglich strategischer Probleme.

Dabei liegt der Wert kybernetischer Simulationen nicht in einer eindeutigen Prognosemöglichkeit, sondern im Aufzeigen denkbarer, d.h. mehr oder weniger wahrscheinlicher Entwicklungen. Immerhin richtet man aber nach auf diese Weise ermittelten Daten in wachsendem Maße wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Planungen aus.[17] Für deren langfristiges systematisches Betreiben hat sich geradezu fast eine neue Disziplin gebildet, die sogenannte «Futurologie», deren Bedeutsamkeit, falls man sie am Umfang der zu ihr veröffentlichten Literatur bemessen will, hoch eingeschätzt wird.[18] Sie beschäftigt sich mit so gut wie allen Gesellschaftsaufgaben: mit Bevölkerungswachstum, Ernährung, Umweltschutz, technischer Entwicklung, Wirtschaft, Verkehr, Städtebau, Raumordnung, Bildung, Freiheit, aber auch mit den biologischen, medizinischen, psychologischen Lebensbedingungen, mit der Forschungsplanung selbst und, in jüngster Zeit, mit den Problemen der Friedensforschung.[19]

Es steht außer Zweifel, daß alle diese Bestrebungen in wachsendem Maße zu dem führen können, was man als Sozialkybernetik bezeichnen könnte. Wir wollen den Begriff als eine Chiffre fassen für das Gesamt (objektiv oder subjektiv) wissenschaftlich begründeter manipulativer Einflußnahmen auf die Gesellschaft und die sie konstituierenden Individuen mit dem Ziel, einen geplanten gesellschaftlichen Zustand zu erreichen. Dabei kann man mit W. Korff[20] Soziokybernetik und Sozialkybernetik unterscheiden, von denen die erstere eine im Voraus festgesetzte Gestalt der

Gesellschaft unter Ausschaltung der Entscheidungspotenz der Betroffenen anzielen würde, während die zweite diese gerade als Korrekturferment erhalten möchte. Das Ziel wäre einmal die unkritische soziale Angepaßtheit, zum andern die soziale Kritikfähigkeit und Verantwortung. Die Frage, welche von diesen beiden Möglichkeiten in der Konsequenz einer wachsenden Verplanung liegt, ist durchaus umstritten.

Zwar sieht man eine Chance darin liegen, daß gerade hochkomplexe, in unserm Fall politische Systeme zu ihrer Selbsterhaltung auf systemimmanente reflexive Mechanismen, d.h. kritisches Selbstbewußtsein angewiesen seien.[21] Und die Futurologen selbst wissen, daß sich «Futurologie nicht auf Prognose und Planung im einzelnen beschränken darf, sondern darüber hinaus auch eine zukunftsorientierte Philosophie impliziert», die «vor allem auch Vision und Kritik»[22] bedeutet, mit andern Worten, daß eine «kritische Futurologie» nötig ist, die gegenüber einer nur die gegenwärtigen Zustände prolongierenden «wirtschaftlich-technischen Futurologie» in schöpferischer Phantasie nicht nur die optimale Durchführung bisheriger Problemlösungen besorgt, sondern überhaupt neue Lösungsmodelle entwirft (z.B. statt eines Wettrüstens neue Schutzsysteme, statt einer Erfüllung des Autobedarfs neue Verkehrsformen).[23]

Andererseits aber wird die Gefahr gesehen, man könne in Überschätzung der Leistungen der Kybernetik und dem Unvermögen, ihre Grenzen zu erkennen, einer Planungsideologie verfallen. Man befürchtet gleichzeitig mit einer Konfliktausschaltung durch Automatismen und sachliche Zwänge eine Erstarrung und Erneuerungsunfähigkeit der gesellschaftlich-politischen Dynamik; oder man sieht in der Kybernetik das raffinierte Manipulationsinstrument, das die Herrschaft bestimmter Gruppen garantiert (Argumente, die auch in der Polemik zwischen «kapitalistischen» und «sozialistischen» Systemen je nach Gebrauch vorgebracht werden können).[24] Symptome für ein Vordringen derartiger Möglichkeiten sieht W.-D. Narr[25] in einem neuen «Jargon der Technologie», in dem Ausdrücke wie «Systemzwang», «Sachzwang» und «Integration» einen hervorragenden Platz einnehmen. Sie enthüllen ein Denken, für das das gesellschaftliche, politische und ökonomische Geschehen nach unausweichlichen Gesetzmäßigkeiten abläuft, in denen für politische Entscheidungen kaum noch Platz ist. «Dieser neue, überall anzutreffende Jargon suggeriert eine Gesellschaft, die gemäß den von den Sozialwissenschaften erkannten gesellschaftlich-ökonomischen Gesetzmäßigkeiten ‹sachgerecht› gesteuert werden kann. Der Jargon verheißt zugleich ein neues festgefügtes Weltbild, das vorgibt, auf erkannten Gesetzen zu ruhen, und das sich ohne Ideologie unmittelbar in der Gesellschaft verwirklichen lassen soll.»[26]

Zwar wird das Systemdenken auch von Narr in seinem heuristischen Wert gesehen; doch steht es in der dauernden Gefahr, seinen Hypothesencharakter zu verlieren zugunsten irgendeiner Ontologisierung, d.h. der Gleichstellung von System und Wirklichkeit.[27] Das, was man zunächst in die Definition «System» einbringt, verwandelt sich unter der Hand bei der Anwendung des Systembegriffs in eine Sollforderung. «Man definiert etwa das System als selbsterhaltendes und in der Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse Stabilität bewahrendes und folgert dann für jedes Gesellschaftssystem, daß Selbsterhaltung und Integration die nötigsten und obersten Ziele und Eigenschaften seien, eben die Ziele und Eigenschaften, die man zuvor zur Definition des zuerst zu untersuchenden Gesellschaftssystems benutzt hat.»[28]

Auf solche Weise wird natürlich im Grunde jedes Gesellschaftssystem gerechtfertigt oder rechtfertigbar.[29] Eine solche Adaptationsfähigkeit des Systemsbegriffs liegt z. T. in dem, was in einem gewissen Sinn seine Stärke ausmacht, der Generalisierungs- und Formalisierungsmöglichkeit: solche Formeln sind notwendig mit allem möglichen füllbar.[30]

II. Der Mythos der Rationalität

Neben seiner großen Anwendungsbreite liegt die Stärke des kybernetischen Modells in der in ihm durchgeführten völlig rationalisierten Betrachtungsweise. An diesem Anspruch der Rationalität aber, der für das theoretische Modell gilt, partizipiert allzu leicht auch die mit ihm gleichgesetzte Wirklichkeit, und zwar nicht nur in ihrem Ist-Zustand (d.h. insofern sie durch das Modell beschrieben wird), sondern zu Unrecht auch in ihrem Soll-Zustand, d.h. dem – wo dies geschieht – ungerechtfertigterweise aus dem Modell gefolgerten Gleichgewichts- und Stabilitätspostulat. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß gerade mit dem Argument der Rationalität eben dieses Postulat, ja jedes Postulat, von vorneherein die «Richtigkeit» auf seiner Seite hat, zumal in einer Zeit, in

der weitgehend «der exakte Beweis ... zum obersten und ausschließlichen Kriterium der Wahrheit aufgerückt (ist)».[31]

Nun wird man wahrlich nicht der Argumentationskraft von «Rationalität» widersprechen wollen. Freilich, ein Argument kann nur so weit tragen, wie seine vorgängige methodische Selbstbeschränkung es erlaubt. Insofern aber kann die in der Mathematisierung (Kybernetisierung) liegende Rationalität allenfalls beansprucht werden für die Modellbildung und die damit erfolgte Beschreibung von Systemen, die, insofern sie korrekt ist, rational ist. Und allenfalls partizipieren an dieser Rationalität Prognose und Planung, insofern sie eben die Konsequenz entdeckter Gesetzmäßigkeit sind. Der Soll-Zustand an sich als gesollter richtiger Zustand kann aus derartiger Rationalität überhaupt keine Rechtfertigung erfahren. Er liegt außerhalb einer den Zusammenhang von Mitteln und Ziel für gegebene oder hypothetische Ziele erfassenden Methodik. Das Ziel wird nur insofern in die rationale Bewältigung einbezogen als es (mögliche) Folge bestimmter Mittel ist, nicht aber, insofern es *als Ziel gesetzt wird.*

Nun liegt freilich eine solche Ausweitung in der Konsequenz einer geistigen Haltung, die nur der Erkenntnis des empirisch-positiv Gegebenen und seiner Gesetzmäßigkeiten den Charakter von Wissenschaftlichkeit = Rationalität zuspricht. Entweder schließt eine solche Auffassung, die wir in den verschiedenen Positivismen (bis hin zum neopositivistischen Strukturalismus) finden, alle Fragen der wertenden Stellungnahme als rational nicht zu bewältigen aus ihrer Fragestellung aus, oder aber sie wird, in Verkennung des Eigenbereichs normativer Wirklichkeit, zu eben jener Extrapolation führen. Beide Konsequenzen entspringen der gleichen Wurzel, nämlich der einseitigen Bewertung positiver Rationalität, die zur Rationalität schlechthin erklärt wird. Daher hat eine jede Kritik des positivistischen Ansatzes bei dieser Behauptung zu beginnen.

Zwar haben zweifellos gerade auf Grund ihrer Beschränkung «die exakten Methoden viel Subjektivismus in unseren Auffassungen zum erstenmal durchschaut und ausgeschaltet – eine Tatsache, von der sowohl unser Weltbild wie unsere Selbsterkenntnis wesentlich profitiert haben».[32] Doch wenn diese methodische Beschränkung zum Ideal erhoben wird[33], bedeutet dies nicht nur eine Verkennung der Wirklichkeit, sondern in selbstgewählter Exilierung die Resignation der Vernunft, zum Gesamt der Wirklichkeit prinzipiell Zugang haben zu können.[34] Es bedeutet zumal den Verzicht auf eine rationale, d.h. vernunftgemäße Durchdringung eben jenes Bereiches der menschlichen Handlungswirklichkeit – des Wertens, des Zielsetzens –, der seine Rechtfertigung nicht aus dem «Kalkül des Machbaren» als solchem nehmen kann, der aber zentral für die Handlungswirklichkeit ist.[35] «Die Selbsterfahrung weigert sich einfach zu leugnen, daß auch im Werten Vernunft, und zwar eine das Dasein je auslegende und entwerfende Vernunft am Werke ist.»[36] Jedenfalls kann sich die gegenteilige Stellungnahme selbst nicht mehr auf die positive Vernunft berufen: ein solcher Anspruch exklusiver Vernünftigkeit ist nicht begründbar. Infolgedessen muß unmißverständlich betont werden, daß in jeglicher Form manipulativen Weltverfügens der Anspruch der Rationalität die Zweck-Mittel-Relation nicht aus dem Auge lassen darf und sich konsequenterweise qua positive Vernunft gerade nur auf die Mittel zum Zweck erstrecken kann, um sie in eine optimale Relation zu eben diesem zu bringen. In besonders klarer Form zeigt sich diese notwendige Beschränkung dort, wo zunächst ihr Gegenbeweis zu sein scheint: im Automatismus bestimmter Ziele aus dem «Sachzwang» der eingesetzten Mittel: in diesem Grenzfall begibt sich die positive Vernunft ihrer weltbewältigenden Funktion zugunsten eines neuen Fatalismus.[37] Freilich muß eine solche Konsequenz naheliegend sein, wo Durchdringung und Begründung der Zielsetzung aus der Vernünftigkeit ausgeschlossen werden.

III. Die normative Vernunft

Wir wollen nun im Folgenden einige Überlegungen zur normativen, handlungsregelnden Vernunft anstellen. Gerade von hier aus werden sich gewisse Konsequenzen für unsere Problematik ergeben. Von vorneherein wird man sagen müssen, daß die Gestalt der Handlungsvernunft in Methodik und Argumentation nicht ihr Maß finden kann an der positiven Vernunft, die auf das, was «ist» und auf die Weise, wie es ist (struktural und kausal), beschreibend und erklärend ausgerichtet ist, während sie selbst eine Rechtfertigung erbringen soll für das, was «richtig», das, was «gesollt» ist. So ist zunächst einsichtig, daß sie nicht von jener her ihre Einschränkung erfahren kann, sondern daß eher jene ein Sonderbereich innerhalb der allumfassenden vernünftigen Zugänge des Menschen zur Wirklichkeit ist. Inso-

fern ist praktische Vernunft nicht ein immer mehr zugunsten positiver Vernunft auflösbarer «Rest»[38].

Die praktische, handlungsregelnde Vernunft muß, sofern sie sich erweisen lassen will, einige Bedingungen erfüllen, die wir an Vernünftigkeit überhaupt – unabhängig von jeder positivistischen Verengung – stellen müssen: etwa erwarten wir, daß sie realitätsbezogen sein muß; daß sie in sich Kohärenz und Konsequenz (System) besitzt; daß sie grundsätzlich kommunikabel ist, d.h. im Hin und Her von Aufweis, Diskussion und Kritik Realitätsbezogenheit und Kohärenz zu erweisen vermag.

Von diesen Anforderungen wollen wir die erste ein wenig näher kennzeichnen, da gerade der Realitätsbezug als wesentliches Element, ja fast als Synonym für Rationalität gilt. Da die praktische Vernunft in der menschlichen Handlungswirklichkeit normsetzend tätig wird, d.h. für den *Menschen* etwas als «richtig» und «gesollt» erweisen will, muß sie auf die menschliche Realität bezogen sein. Eben diese Realität aber ist dem Menschen auf verschiedensten Wegen unter verschiedensten Aspekten zugänglich:[39] so erfährt er sich als ein Wesen, das ist und das um sich selbst weiß; als ein Wesen, das strebt und das will und das sich in seinem Streben und Wollen gespalten weiß, in verschiedene Richtungen gerissen; er erfährt sich als der, der in diese Strebungen Ordnung bringt und bringen muß – und der die Fähigkeit dazu hat. Er erfährt sich als der, dem die Welt, ja er selbst zur eigenen Möglichkeit und zur Aufgabe wird. Er weiß sich als der, der seine Natur als Vorgegebenheit übersteigt, und lernt als seine Natur gerade die Notwendigkeit seines Selbst-aus-sich-selbst-Werdens in eigener Verfügung kennen. Und wenn er sich erfährt als derjenige, der seine Selbstverfügung endgültig machen kann, so weiß er doch, daß es eben seine eigenen entfalteten Möglichkeiten sind, die ihn hierzu in die Lage versetzen: daß *er* es ist, der aus sich seine Zukunft schafft. Er erfährt sich aber auch als ein Wesen, dessen Natur seine kultürlich-gesellschaftliche Formung ist, ein Wesen,das in natürlichen Zwängen lebt, aus denen es sich durch Kultur befreit, sich damit neuen Zwängen auslieferND, die es selbst schafft und wieder übersteigen kann; d.h. er erfährt, daß er eine Geschichte hat, die er selbst macht, eine Geschichte seiner Freiheit. Und schließlich erkennt er, daß er all dies eben in einer Selbst*deutung* von sich sagt und sich ebenso als Notwendigkeit verstehen kann.

Daß der Mensch dies alles weiß, und daß er es miteinander in Einklang zu bringen sucht, daß er sich sein Bild von sich macht, eine Theorie, die *alles* über sich Gewußte enthält, einschließlich der Bedingungen dieses Wissens selbst, *das* ist seine Vernunft, das ist der Mensch als Vernunft. Gerade aber *als Deutung* enthält diese Vernunft schon eine erste Stellungnahme und Wertung, indem der Mensch ein Bild irgendwo zwischen den Grenzen von Freiheit und Notwendigkeit ansiedelt. Und wenn er nun seinem Handeln Maße setzt, so tut er es als Vernunft: vermittelnd zwischen seinem Sein und seinem Streben, indem er Ordnung schafft nach dem Maß dessen, was er ist, was er in seinem Sein selbst jeweils neu als Möglichkeiten seines Seinkönnens erkennt; und indem er die geschaffene Ordnung immer wieder vor seiner Vernunft rechtfertigen, sie als seiner Wirklichkeit, die aber je ein Werden ist, entsprechend erweisen muß.

Auf Grund dieser Überlegungen muß sich die handlungsregelnde Vernunft geradezu in ihrer *Nicht-Absolutheit* als Vernunft, d.h. dem Wesen der Wirklichkeit entsprechend, erkennen und kann eine aus positiver Vernunft beanspruchte Festlegung da, wo sie erfolgt, gerade als nicht realitätskonform erweisen.

Freilich ist mit dieser Offenheit handlungsregelnder Vernunft an sich noch nicht viel gesagt, denn gleichzeitig muß sie in concreto normativ werden. Dabei ist es eine der Kernfragen, wieweit sie sich material-konkret an schon existente menschliche Wirklichkeit binden muß, wieweit die natürlich-kulturelle Disposition Grenzen für Handlungsentwürfe darstellt, deren Respektierung sich damit als vernunftgemäß erweisen lassen müßte. Wir sind hier zurückverwiesen auf die Frage, ob sich in der menschlichen Entwicklung Konstanten zeigen, deren Verletzung menschliche Vernunft als falsch, d.h. vernunftwidrig behaupten würde. Zweifelsohne hat man derartige Konstanten in der Geschichte anerkannt, aus denen dann eine vernünftig-vorgängige Normativität gefolgert wurde.[40] Für uns heute hat sich das Problem durch die Einsicht in die Geschichtlichkeit menschlicher Natur wesentlich kompliziert. Ohne die schwierige Frage hier beantworten zu wollen, wieweit sich in aller kulturellen Formung Naturales durchhält, kann man aber sagen, daß eben in jener kulturellen Formung selbst sich Tendenzen herausgebildet haben, die zu einem gewissen Konsensus über das dem Menschen Zukommende geführt haben, das, so formal es auch gefaßt ist, dem menschlichen Ordnungsschaffen einen bestimmten Rahmen

setzt. Wir können es zusammenfassen in der Sicht des Menschen als Person, die ihre eigene Würde hat, für die die Vernunft bestimmte Ansprüche als angemessen ansieht (Menschenrechte) und deren Durchsetzung sie daher als ihre Aufgabe erkennt: mit den Mitteln, die dem Menschen zur Gestaltung seiner Welt zur Verfügung stehen, und das heißt für unsere Zeit: auch mit den Mitteln, die die positive Wissenschaft dem Menschen eröffnet hat.

IV. Sozialkybernetik als Befreiung zur Sozialethik

Meines Erachtens kommen wir von einer solchen – in der vorliegenden Form natürlich nur bruchstückhaft und unvollkommen – in wenigen Zügen skizzierten Anthropologie zu einigen Konsequenzen für den gesamten Fragenkomplex von positiver Vernunft und Ethik sowie der sittlichen Berechtigung menschlicher Verfügungsgewalt.[41]

1. Der Mensch kann seine Freiheit immer nur in seinen eigenen Grenzen erobern. Er ist Zwängen, Gesetzmäßigkeiten natürlicher und kulturlich-gesellschaftlicher Art unterworfen.[42] Gerade hier kann ihm die positive Vernunft mit ihrem gesamten Instrumentarium zu einer realen Sicht, ja zur Freisetzung seiner eigenen Möglichkeiten helfen: indem sie die gesetzmäßigen Züge menschlicher Existenz aufdeckt, notwendig zu Zwängen führende Handlungsmuster als solche entlarvt; indem sie Modelle – und gerade kybernetische Modelle – entwickelt, in denen Zwanghaftigkeit und Offenheit zum Übersteigen durchexperimentiert und so der wertenden Vernunft die Voraussetzungen ihrer Reichweite erhellt werden.

2. Überall da, wo Manipulation den Menschen in seiner stellungsnehmenden Potenz unmöglich macht, dient sie nicht dem Aufbau des Menschen und kann daher unter keinen Umständen gerechtfertigt sein. Eine solche Forderung ergibt sich nicht aus irrationalen Spekulationen, sondern ist die Konsequenz rationaler Durchdringung der menschlichen Wirklichkeit selbst, die in empirisch erfaßbaren Daten sich niederschlägt. Die Berufung auf irgendeine Sachgesetzlichkeit mißachtet die Tatsache, daß der Mensch es ist, der seine Welt macht. Jean-Paul Sartre hat daher völlig recht: «L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais *ce qu'il fait de ce qu' on a fait de lui.*»[43] Die Möglichkeit eines Fortschrittes selbst kann nur in der Wahrung eben dieser Offenheit des Menschen liegen.

3. Freilich – in seiner Disposition auf eine humanere Zukunft hin ist der Mensch gerade wegen der menschlichen Gestalt seiner Freiheit, d.h. ihrer Einbindung in wirkmächtige Strukturen auch auf deren gesetzmäßige Gestaltung in manipulativem Verfügen angewiesen. Dies gilt nicht nur für den herkömmlichen Bereich der Technik oder den komplizierten Mechanismus moderner Wirtschaft, die nur noch durch massive Eingriffe in ihrem Ablauf gesichert und hier besonders vor Auswucherung, Fehlentwicklungen und Machtansprüchen bewahrt werden können. Dies gilt nicht nur für das Erreichen humanerer Zustände durch medizinische Forschung und Sozialhygiene. Dies gilt für alle Lebensbereiche des Menschen bis hin in die Mitte seiner Persönlichkeit, dort wo er in seiner Meinungs- und Entscheidungsfreiheit getroffen ist. Die Komplexität modernen Daseins erfordert eine lenkende Vereinheitlichung, zumal auch in ihrer demokratischen Spielform: ohne eine gewisse Angepaßtheit ist das menschliche Zusammenleben nicht gewährleistet. Hier hat man sich z.B. die Kenntnisse zunutze zu machen über die Auswirkungen bestimmter Informationen auf die Meinungsbildung und die Verhaltensweise der Betroffenen.[44] Die konformierende Funktion, die früher durch Erziehung, öffentliche Sitte u.ä. wahrgenommen wurde, ist heute z.T. durch andere «Mechanismen» ersetzt.

4. Wenngleich es das Bestreben sein muß, derartige Mechanismen transparent zu machen, sie durch eine wachsende Rationalität (= Einsichtsfähigkeit), wenn nicht voll zu ersetzen, so doch in ihrem Ausmaß einzuschränken: so hat ein solches Bestreben doch immer zu berücksichtigen, daß der Mensch eben nicht reine ratio ist. Gerade die empirische Forschung hat uns die irrationalen Komponenten seines Verhaltens aufgezeigt. So sehr daher eine Erziehung zur umfassenden Vernünftigkeit des Handelns, eine Erziehung weg von den gesellschaftlichen Zwängen zur freien, sittlich-verantworteten Tat die Aufgabe ist, so wird doch zuweilen ein Konflikt eintreten zwischen der Forderung nach Aufklärung zu rationalem Tun und der Notwendigkeit momentaner Lenkung: dies nicht nur etwa in der Behandlung emotional bestimmter Massen. Ein besonders deutliches Beispiel ist der von O. von Nell-Breuning kürzlich angesprochene Komplex der Verantwortlichkeit von Sachberatern, die, obschon um eine sachgerechte Lösung ex professo angegangen, die Auswirkung ihres sachlichen Vortrags auf die Adressaten mitbedenken müssen und in gewisser Weise die Wahrheit, die sie zu sagen haben, nur «in tropfenweiser Dosierung» mitteilen können,

da sie nur so auf lange Sicht eine sachgerechte Diskussion erreichen.[45]

5. Es zeigt sich hier, daß eine *ethische* Bewältigung derartiger Situationen unerläßlich ist. Dies gilt zunächst für die in solchen Entscheidungen stehenden Experten; das gilt für die nach ihren Vorschlägen ihr Handeln gestaltenden Politiker; das gilt insgesamt für das Publikum als kritische Instanz. Nur die ethische Frage als solche (d. h. daß die Frage nach dem *Richtigen* gestellt wird) vermag bei der Ambivalenz technischer Daten deren Einsatz auf Besserung der menschlichen Bedingungen hin zu lenken. Umgekehrt vermag sie vom Ziel eben dieser Besserung aus den Einsatz zu rechtfertigen. Doch ist die ethische Haltung selbst rückgebunden an ihre sozialen Bedingungen, von denen sie sich abhebt und die sie selbst wiederum zu schaffen und zu verändern hat.

Damit kann Lenkung und Planung keineswegs grundsätzlich der Würde des Menschen widersprechen: die sozialen Bedingungen für Freiheit, Humanität und Sittlichkeit zu schaffen, heißt nicht dem Wesen des Menschen zuwiderhandeln, sondern es zu seiner eigenen Würde bringen. Freilich kann umgekehrt die Schaffung dieser sozialen Voraussetzungen niemals genügen, insofern sie selbst des Menschen Werk sind und immer mehr werden. Das heißt aber, daß die ethische Bewertung ihnen je schon voraus sein muß, und zwar – will sie wirksam sein – in ihrer intersubjektiven Ausweisbarkeit als Vernunft, die das Woraufhin zu rechtfertigen weiß.

Einer solchen Sicht wird die *theologische* Ethik die in Christus offenbar gewordene Vorstellung Gottes über die Wirklichkeit des Menschen als Ziel der menschlichen Menschwerdung zuordnen. Als theologische *Ethik* wird sie es als in der Fluchtlinie menschlicher Vernunft liegend, d. h. als der Vernunft angemessenes Ziel zu erweisen suchen müssen,[46] das sich noch einmal in den Strukturbedingungen menschlicher Wirklichkeit, die auch Christi Wirklichkeit war, erfüllen muß.[47]

[1] Ich verweise nur auf einige Beispiele aus dem medizinischen Bereich: etwa die Maßnahmen zur Lebensverlängerung Schwerkranker; die Todzeitfeststellung im Zusammenhang mit Organtransplantationen; das Selbstverfügungsrecht bei Transplantationen oder medizinischen und pharmazeutischen Experimenten; Feststellung des Lebensbeginns für die Fragen von Antikonzeption und Schwangerschaftsabbruch.

[2] Am radikalsten würde diese Möglichkeit durchgeführt werden können in einer umfassenden Manipulation der genetischen Struktur des Menschen. Vgl. hierzu: Menschenzüchtung. Das Problem der genetischen Manipulierung des Menschen, hrgg. von F. Wagner (München 1969).

[3] Vgl. zu diesem von Molina aus «futurum» und «possibile» geprägten Begriff (s. K. Sontheimer, Voraussage als Ziel und Problem moderner Sozialwissenschaft: Weltgespräch 10 [Anm. 18] S. 51, Anm. 16) B. de Jouvenel, L'art de la conjecture (Monaco 1964) Die Kunst der Vorausschau (Neuwied und Berlin 1967) 33–35.

[4] Vgl. z.B. die Möglichkeiten künstlicher Insemination (zumal bei der durch «Samenbanken» möglichen langfristigen Planung). Zu den sozialen Auswirkungen vgl. H. Ryffel, Probleme der Biotechnik in soziologischer Sicht: Arzt und Christ 11 (1965) 193–211, 202ff.

[5] H. Ryffel aaO.

[6] H. Ryffel aaO. 194.

[7] So unterscheidet H. Ryffel aaO. 195.

[8] Für einen gedrängten Überblick vgl. H. Stachowiak und H. Denzer, s. v. Kybernetik: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, hrgg. von der Görres-Gesellschaft, 10. Bd., 2. Erg.-Bd. (Freiburg ^{6}1970) 576–596; vgl. auch H.-J. Flechtner, Grundbegriffe der Kybernetik (Stuttgart 1966 [^{2}1967]) 1–11.

[9] Vgl. G. Klaus, Kybernetik in philosophischer Sicht (Berlin 1961) 27: «Kybernetik ist die Theorie des Zusammenhangs möglicher dynamischer selbstregulierender Systeme mit ihren Teilsystemen.» Zit. nach H.-J. Flechtner aaO. 10, Anm. 2, der selbst definiert: «Kybernetik ist die allgemeine, formale Wissenschaft von der Struktur, den Relationen und dem Verhalten dynamischer Systeme.» Ebd. 10.

[10] Vgl. hierzu die Bemerkungen H.-J. Flechtners aaO. 11.

[11] aaO. 584.

[12] Dt. Übers. d. 2. Aufl., Düsseldorf und Wien 1963 = rde (Reinbek bei Hamburg 1968): Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung in Lebewesen und Maschine.

[13] Vgl. für die Anwendung in den Humanwissenschaften die Übersicht bei H. Denzer aaO. 584ff.

[14] Vgl. H. Denzer aaO. 584ff.

[15] aaO. (Ausg. rde) 191ff.

[16] Vgl. die zurückhaltende Beurteilung bei K.-D. Opp, Kybernetik und Soziologie (Neuwied und Berlin 1970). Ein politisches System als Ganzes kybernetisch zu beschreiben, unternimmt K. W. Deutsch, The Nerves of Government: Models of Political Communications and Control (New York ^{2}1966) = Politische Kybernetik. Modelle und Perspektiven (Freiburg 1969). Vgl. hierzu D. Senghaas, Sozialkybernetik und Herrschaft: Atomzeitalter 9 (1967) 386–399 und die kurze Besprechung von H. Denzer aaO. 593. Vgl. auch D. Senghaas, Systembegriff und Systemanalyse. Analytische Schwerpunkte und Anwendungsbereiche in der Politikwissenschaft: Zeitschrift für Politik N. F. 15 (1968) 50–64.

[17] Vgl. zur allgemeinen Beurteilung: H. Denzer, Kybernetische Planung und politische Ordnungsform: Zeitschrift für Politik N. F. 15 (1968) 65–86.

[18] Neben A. Baumhauer, u.a., Material zum Thema Futurologie, Prognostik, Planung, hrgg. von der Politischen Akademie Eichholz 1968 seien nur einige neueste Erscheinungen in Deutschland genannt: O. K. Flechtheim, Futorologie. Der Kampf um die Zukunft (Köln 1970); Weltgespräch 10, Möglichkeiten und Grenzen der Zukunftsforschung (mit Beiträgen von H. Klages, H. Mohr, K. Sontheimer, P. Hünermann) (Wien-Freiburg 1970); zu konkreten Aufgaben z.B.: H. Wagenführ, Industrielle Zukunftsforschung (München 1970); R. Waterkamp, Futorologie und Zukunftsplanung (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970); R. Jungk, (Hrg.) Technologie der Zukunft (Berlin, Heidelberg, New York 1970); K. Steinbuch (Hrg.), Systems 69, Intern. Symposium über Zukunftsfragen (Stuttgart 1970).

[19] Vgl. K. Kaiser, Friedensforschung in der Bundesrepublik (Göttingen 1970) bes. 212–215.

[20] W. Korff, Aporien einer «Moral ohne Schuld»: Concilium 6 (1970) 413–422, 420f.

[21] D. Senghaas, Sozialkybernetik und Herrschaft aaO.; vgl. auch ders. (in einer Antwort auf den unten zitierten Beitrag W.-D. Narrs): Widerspruch: Atomzeitalter 9 (1967) 525–527; kritisch dazu: W.-D. Narr, Widerspruch. Sozialkybernetik und Aufklärung: ebd. 727 bis 730.

[22] O. K. Flechtheim aaO. 202; vgl. das ganze Kapitel «Ideologie, Utopie und Futurologie» 199–230.

[23] Vgl. hierzu R.Schwager, Futurologie: Orientierung 34 (1970) 167–170; ferner H. Klages, Aufgaben und Ziele der Zukunftsforschung: Weltgespräch 10 (Anm. 18) 9–19.

[24] Vgl. H. Denzer: Staatslexikon (Anm. 8) 593f.

[25] W.-D. Narr, Systemzwang als neue Kategorie in Wissenschaft und Politik: Atomzeitalter 9 (1967) 400–412.

[26] W.-D. Narr aaO. 401.

[27] W.-D. Narr aaO. 404ff.

[28] W.-D. Narr aaO. 404, vgl. auch K.-D. Opp. aaO. 45, Anm. 30

[29] Narr sieht eine Gefahr des Systemdenkens vor allem in seiner Möglichkeit als «Apologie des Status quo eines jeweiligen speziellen Gesellschaftssystems» und als «Offensive für einen Status quo als konzentrierte Form der Machtausübung» (406).

[30] Vgl. W.-D. Narr aaO. 403f.

[31] W. Rohrer, Ist der Mensch konstruierbar? (München 1966) 15f.

[32] W. Rohrer aaO. 14.

[33] Auf die dürftigen Ergebnisse positivistischer Sozialwissenschaft weist H. Sontheimer aaO. 40f hin: «Soziologie als Gesetzeswissenschaft zeichnet sich darum, sofern es sie gibt, durch zwei Merkmale aus: Sie erhebt Trivialitäten, jedermann einsichtige Allgemeinheiten in den Rang wissenschaftlicher ‹Gesetze›, oder sie flüchtet sich in Abstraktionen, die für das Verständnis konkreter sozialer Sachverhalte so gut wie nichts besagen, in ihrem sprachlichen Gewand hingegen das Air höchster, wenn auch sterilisierter, Wissenschaftlichkeit atmen.»

[34] Zur grundsätzlichen Kritik der Ausweitung der «Wertfreiheit als soziologischer Arbeitsnorm» zu einer «positivistischen Gesinnungsnorm» vgl. die abgewogene Darstellung von W. Korff, Empirische Sozialforschung und Moral: Concilium 4 (1968) 323–330; ferner ders., Aporien einer «Moral ohne Schuld» (Anm. 20) 419ff.

[35] Es ist hier auf den finalen, intentionalen Charakter menschlichen Handelns und die daraus folgende besondere Interpretation des Satzes «agens omne propter finem agit» für den menschlichen Bereich zu verweisen.

[36] W. Korff: Concilium 4 (1968) 325.

[37] Über das Ungenügen der «Sachzwänge», politische Entscheidungen zu ersetzen, vgl. K. Lompe, Wissenschaftsorganisation und Zukunftsbewältigung: Zur Theorie der Praxis, hrgg. von P. Engelhardt OP (Mainz 1970) 175–202, bes. 183ff.

[38] Für die Teilung der Vernunft in eine theoretische und praktische ist demgegenüber die unvoreingenommenere Vorstellung zu wählen, in der nicht die Abhängigkeit dieser von jener oder jener von dieser postuliert wird, sondern zunächst ihre jeweiligen Strukturformen untersucht werden. Mit der Art, wie man sie einander zugeordnet und in der menschlichen Vitalität verwurzelt sieht, vollzieht man nämlich bereits eine bedeutsame anthropologische Stellungnahme.

[39] Die folgenden Gedanken wollen nicht systematisch verstanden sein. Vor allem verzichten sie auf eine Herleitung und Deutung des Phänomens «Sollen», wenngleich aus der Gedankenführung hervorgehen dürfte, daß wir – unbeschadet der Frage eines absoluten Sollensanspruchs – auch das Sollen selbst in der Natur des Menschen grundgelegt sehen, so daß Sollen und Sein in der Vernunftnatur Mensch nicht prinzipiell auseinanderfallen. Für wichtige Aspekte einer anthropologischen Grundlegung der Normativität vgl. H. Ryffel, Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie. Philosophische Anthropologie des Politischen (Neuwied, Berlin 1969) bes. 103ff; 299ff.

[40] Ich verweise auf die verschiedenen Formen des Naturrechtes: für die thomistische Tradition vgl. J. Th. C. Arntz, Die Entwicklung des naturrrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus: F. Böckle (Hrg.), Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf 1966) 87–120.

[41] Als Beispiel dafür, wie derartige Überlegungen übersetzt werden können in konkrete Entscheidungshilfen, vgl. F. Böckle, Ethische Aspekte der Organtransplantation beim Menschen: Studium Generale 23 (1970) 444–459.

[42] Dies gilt freilich nicht im Sinne von totaler Determination: es handelt sich um «überpersönliche Lebens-Bedingungen», nicht «überpersönliche Lebens-Ursachen» des Menschen, deren Produkt oder Funktion er immer nur wäre. Vgl. H. Thielicke, Können sich Strukturen bekehren?: Zeitschrift f. Theol. und Kirche 66 (1969) 98–114, 104.

[43] Jean-Paul Sartre répond: L'arc 30 (1966) 95.

[44] Wieweit derartige Lenkungstechniken nötig sind, ist durchaus nicht klar; jedenfalls hat eine ethische Beurteilung dies zu berücksichtigen. Daß aber eine simple Manipulationsfurcht nicht genügen kann, hebt Chr. Wagner, Sozialkybernetik als permanente Aufgabe der Kirche: Concilium 4 (1968) 341–348, zu Recht hervor.

[45] Vgl. O. von Nell-Breuning, Wenn der Politiker die Wahrheit nicht wissen will. Die Situation zwischen Sachverstand und Politik (Auszug in: Publik Nr. 47 vom 20. 11. 1970 S. 15). Über die Relation zwischen Wissenschaft und Politik vgl. ferner K. Lompe aaO.

[46] Dieses Ziel müßte zumindest als eines der sich der menschlichen Vernunft als sinnvoll eröffnenden Ziele grundsätzlich erweisbar sein, wenn christliche Ethik auch in ihrem proprium menschliche Möglichkeit sein soll.

[47] Von daher kann die in der biblischen Botschaft geforderte «Bekehrung des Herzens» nicht im Gegensatz stehen zur Reform der «Strukturen». Sie zeigt nur die Richtung an, die der Fortschritt des Menschen nehmen muß; sie zeigt, wie Thielicke es sagt, «daß die Bekehrung des menschlichen Herzens ... in der Strategie Gottes den Schlüsselpunkt bildet» (aaO. 114).

Thomas Garrett

Manipulation und Massenmedien

In unserem Beitrag soll nicht versucht werden, eine allgemeine Ethik der Manipulation zu entwickeln. Es geht uns in erster Linie darum, die Fakten deutlich zu machen, die bei der Anwendung ethischer und moralischer Grundsätze auf die Manipulation durch die Massenmedien Presse, Rundfunk und Fernsehen in Rechnung zu stellen sind. Zum zweiten sollen einige praktische Gesichtspunkte der Auswirkung der Massenmedien auf die Bildung von Wertvorstellungen gegeben werden. Zum dritten möchten wir darauf hinweisen, wie sehr darauf zu achten ist, was die Schaffung alternativer Kommunikationsmittel und die Beseitigung dessen, was manche als gegen ethische Grundsätze verstoßende Manipulation ansehen, für einen Preis verlangt.

Die Massenmedien sind so sichtbar und so öffentlich, daß wir ihnen eine große Macht zuschreiben. Und doch bilden sie nur einen von vielen Faktoren, die unsere Wahrnehmungen, Werturteile und Entscheidungen beeinflussen. Überdies ist es sehr schwierig, die Auswirkungen der

Presse, des Rundfunks und des Fernsehens von den bedeutend stärkeren Wirkungen von Familie, Lebensform, sozialen Institutionen und formaler Bildung zu trennen. Die Auswirkungen der Medien variieren schließlich nach der geistigen Differenziertheit ihres Publikums, dem Zusammenhang, in dem sie «ankommen», und der gesamten Persönlichkeitsstruktur des Lesers, Hörers oder Zuschauers.

Insgesamt verstärken die Massenmedien vorhandene Ideen und Wertvorstellungen. In einer ziemlich großen Zahl von Fällen können sie unterschwellige Dispositionen katalysieren und ihr Publikum dazu bringen, daß es explizit macht, was vorher nur unklar empfunden wurde. In sehr wenigen Fällen verursachen die Massenmedien echte geistige Umwandlungen. Die Seltenheit tiefgreifender Umwandlungen sollte uns jedoch nicht überraschen. Grundlegende habituelle Auffassungsformen und Wertvorstellungen bilden einen Teil unserer Persönlichkeit. Sie leisten jeder Änderung, speziell einer schnellen Änderung, Widerstand. Überdies besteht in Gesellschaften, in denen der Betätigung der Medien Freiheit gegeben ist, immer ein gewisses Maß Konkurrenz der Medien untereinander, die dazu führt, daß ihre Konsumenten von vielen Fragen mehr als eine Seite sehen können und tatsächlich sehen.

Mitglieder eines Konsumentenkreises interpretieren, was die Medien bieten, in den Vorstellungen und Begriffen ihres sozialen Kontextes und mit Hilfe von «opinion makers» bzw. «opinon leaders» (= Meinungsmacher, Meinungslenker) oder «gate keepers» (= Torwächter), die zu dem jeweiligen unmittelbaren Freundeskreis gehören. Die Rolle dieser «opinion leaders» liefert uns einen wichtigen Schlüssel für die Art und Weise, wie soziale Mechanismen die Massenmedien daran hindern, die Meinung und die Bildung von Wertvorstellungen zu beherrschen. Der «gate keeper» oder «opinion leader» gehört zu einer kleinen Gruppe von Freunden oder Bekannten. Er spezialisiert sich, indem er sich auf einem oder mehreren Gebieten (Sport, Mode, Politik, Religion, Wirtschaft) auf dem laufenden hält. Die Gruppe achtet seine Meinung und verwendet sie für die Bewertung dessen, was die Massenmedien bringen. Häufig bestimmt die Meinung des «gate keeper», ob die Gruppe überhaupt bestimmte Massenmedien konsumiert. Autorität und Macht des «gate keeper» beruhen auf seinem Sachverständnis. Er liest mehr über das betreffende Thema und steht in Kontakt mit anderen «gate keepers» in seinem Spezialgebiet. Seine bessere Information gestattet ihm, der Information der Medien gegenüber eine Mittlerstellung zu versehen und ihr Verständnis zu modifizieren. Dadurch werden also Manipulationsversuche kritisch betrachtet und teilweise aufgedeckt.

Nicht allein die «opinion leaders» sondern auch die Gewohnheiten der Konsumenten beim Lesen, Hören oder Zuschauen und das Wissen um die «media conventions» (= den betreffenden Medien je eigentümliche – oder als eigentümlich empfundene – Darstellungsformen und Gestaltungsmittel) beschränken ihre manipulative Macht. Im allgemeinen setzen sich die Menschen nur oder vornehmlich dem Einfluß derjenigen Medien aus, die die Welt in ihnen annehmbaren Kontexten darstellen. So wird etwa allgemein die Zeitung gelesen, die den eigenen politischen Standpunkt des Lesers vertritt. Schon Kinder entwickeln einen gewissen Sinn für «media conventions», mit dessen Hilfe sie den jeweiligen Inhalt deuten. So weiß das gesunde Kind, daß die Brutalitätsorgien des Wildwestfilms Phantasie sind, und bleibt von ihnen relativ unbeeindruckt. Auf der anderen Seite aber würde eine Gewaltszene in einer Familienkomödie gegen diese «convention» verstoßen und daher im tiefsten störend wirken. Kurzum – selbst Kinder nehmen die Mitteilung der Massenmedien nicht unkritisch und losgelöst aus ihrem Kontext auf.

Vielleicht wird nun jemand einwenden, bei all dem seien die Auswirkungen so verbreiteter Techniken wie die der Erzeugung subliminaler Eindrücke und die der Tiefen-Motivierung außer acht gelassen: Die Methode der unterschwelligen Eindrücke sollen das Publikum durch blitzartige Einblendungen beeinflussen, die so kurz sind, daß der Betrachter sie nicht bewußt wahrnimmt. Die Tiefenmotivierung will an Motive appellieren, deren Vorhandensein der Zuschauer sich nicht bewußt eingesteht. Leider oder vielmehr Gottseidank zeigt die Forschung, daß sie so unvorhersehbare – wenn überhaupt irgendwelche – Auswirkungen haben, daß sie für Zwecke der Manipulation nutzlos sind. Weil die Auswirkungen in der Häufigkeit und in ihrem Wesen dem Zufall unterworfen sind, riskiert der Manipulator, der sein Geld für solche Techniken einsetzt, daß nichts dabei herauskommt, oder gar ein dem erwünschten entgegengesetzter Effekt.

Trotz der begrenzten Wirkungen der Massenmedien im Sinne von Meinungswandlungen, gibt es verschiedene Effekte, die zwar allgemein un-

beabsichtigt sind, aber durchaus bewußt und gezielt zur Schaffung der Voraussetzungen für eine Manipulation gebraucht werden können. Wir wollen darauf zu sprechen kommen unter den Stichworten «Privatisierung, Vereinfachung, Hervorhebung und Tempo-Effekte».

Privatisierung oder Zurückdrängung in den privaten Bereich liegt vor, wenn die Massenmedien und andere Kommunikationsformen den Hörer, Zuschauer oder Leser mit derartigen Informationsmengen überschütten, daß er sich davon bedroht fühlt. Das gilt vor allem, wenn die Berichte nicht allein zahlreich, sondern untereinander widersprüchlich sind: Um Überladung oder eine Art Verdauungsstörung zu vermeiden, schränken die einzelnen Konsumenten nicht allein ihren Informationskonsum, sondern ihre Beteiligung an den aktuellen Öffentlichkeitsfragen ein. In den USA haben die zahlreichen und einander widerstreitenden Berichte über den Vietnamkrieg bei vielen Menschen eine solche Auswirkung. Das würde der Regierung freie Hand gegeben haben, wenn nicht die junge Generation, die weniger private Interessen und Verantwortungen hat, doch engagiert geblieben wäre. Wäre diese Wirkung dagegen mehr oder weniger allgemein geworden, so wäre damit die Diskussion über die sittliche Beurteilung des Krieges zum Schweigen gebracht worden.

Aus zwei Hauptgründen tendieren die Massenmedien dahin, Fragen zu *vereinfachen*. Zeitliche und räumliche Begrenzung machen ausführliche Behandlungen schwierig und kostspielig. Das gilt vor allem im Falle der elektronischen Medien, Rundfunk und Fernsehen – da bei ihnen die Zeit drastisch begrenzt ist. Zum zweiten entfremden Komplexität und intellektuelle Differenzierung nur zu leicht weite Kreise der primitiveren Konsumenten. Selbst in einem Land mit einer hohen Bildungsquote ist die Mehrzahl der Bevölkerung nicht im Umgang mit einer auf hoher Ebene stehenden Analyse geübt. Im Falle kommerzieller Medien aber bedeutet die Entfremdung weiter Publikumskreise eine Verringerung des Ertrages, da es eben dieses Publikum ist, das die Medien ihrem Auftraggeber verkaufen. Die Wurzel des Problems aber ist nicht das Profitdenken, sondern das Wesen der Medien und das Bildungsniveau ihrer Konsumenten.

Zumindest in den USA verleihen die Massenmedien einen Status, indem sie Streitfragen und Einzelpersönlichkeiten der Öffentlichkeit vorstellen und sie so *hervortreten* lassen. Selbst ungünstige Äußerungen über eine Einzelperson verleihen Status und Prestige. Auf diese Weise kann auch ein Gangster oder ein ehebrechendes Filmsternchen von der Publicity profitieren. Die Fähigkeit, einzelne Fragen und Menschen herauszustellen, versetzt die Medien aber andererseits in die Lage, die Aufmerksamkeit von deren Fragen und Problemen abzulenken. Oder um es anders zu formulieren: Die Medien besitzen eine große Macht über die Prioritäten der öffentlichen Aufmerksamkeit und des öffentlichen Interesses. So bringen zum Beispiel Regierungen schlechte Nachrichten mit Vorliebe in Perioden, in denen die Medien die Aufmerksamkeit auf andere Punkte konzentriert halten; und die Jungrevolutionäre schaffen genügend dramatische Ereignisse, um die Aufmerksamkeit der Medien und damit des Publikums zu fesseln.

Ganz gewiß *steigern* die Massenmedien das *Tempo* der Änderungen und der Reaktionen, ganz einfach indem sie die zur Übermittlung und Verbreitung einer Nachricht erforderliche Zeit verkürzen. Aus zwei Gründen ist das kein uneingeschränkter Segen. Zum ersten, weil andere soziale Mechanismen beträchtlich langsamer arbeiten, so daß die Massenmedien Erwartungen wekken, die nicht unmittelbar erfüllt werden können. Das Endergebnis ist häufig Enttäuschung und Unruhe. Zum zweiten sind rasche Reaktionen sehr oft emotional und unsachlich, auch wenn die Information des Mediums noch so adäquat und wahrheitsgemäß sein mag. Wenn diese Information entweder in der Übertragung oder in der Aufnahme allzusehr vereinfacht oder verzerrt ist, können daher rasche Reaktionen geradezu verheerend wirken. Von denen, die soziale Unruhe zu schaffen, wie auch von denen, die die Öffentlichkeit von intensiverer Beschäftigung mit bestimmten Dingen abzulenken wünschen, kann der Zeitfaktor im manipulativen Sinne verwendet werden.

Einfluß auf Werturteile

Auf Grund dessen, was wir oben gesagt haben, können wir schließen, daß im allgemeinen Presse, Rundfunk und Fernsehen die in einer bestimmten Gesellschaft gültigen, wenn nicht gar öffentlich vertretenen Werte widerspiegeln und verstärken. Das kann gut oder schlecht sein, je nachdem um was für Werte es sich handelt, ist aber allgemein nicht als Manipulation anzusehen. Der Privatisierungseffekt jedoch könnte, geplant und gezielt, zur Verringerung des tätigen Interesses an sozia-

len Werten eingesetzt werden. Der Hervorhebungseffekt kann dazu verwendet werden – und wird tatsächlich oft dazu verwendet –, banalen Dingen einen Status zu geben und von tieferen abzulenken. Auf die Dauer kann die ständige Publicity, die dem Sensationellen, Exzentrischen, Ungewöhnlichen gegeben wird, die Wertekonstellation verschieben, vor allem wenn die Bevölkerung bereits dazu neigt, die publizierten Werte zu bewundern.

Hervorhebung plus Vereinfachung bieten jedoch die große Möglichkeit für die Manipulation von Wertvorstellungen an. Diese Möglichkeiten lassen sich ausgezeichnet veranschaulichen an dem Beispiel der Diskussion über die Abtreibung in den USA.

Die Berichte betonen die Rechte der Mütter, verringern die des ungeborenen Kindes und lassen fast vollkommen die Rechte des Vaters fallen. Kurzfristige Güter werden hervorgehoben, während von langfristigen Auswirkungen auf die Gesundheit der Mutter, Verfügbarkeit medizinischer Hilfen und Notwendigkeit, den Wert des Lebens allgemein zu schützen, wenig gesagt wird. Um das Problem ungewollter Schwangerschaften zu dramatisieren, werden Opfer von Notzucht und Inzest, sowie die Fälle solcher Frauen, bei denen mit der Geburt von mißgestalteten Kindern zu rechnen ist, in den Vordergrund geschoben. Nur wenig wird von der Frau gesagt, die eine Abtreibung aus sozialen Gründen wünscht, oder um sich den Pflichten der Mutterschaft zu entziehen.

Obwohl ein guter Teil der Vereinfachung auf das Wesen der Medien und das Bildungsniveau ihrer Konsumenten zurückzuführen ist, bilden Vereinfachung plus Hervorhebung in einem solchen Falle die Werkzeuge wohlorganisierter Gruppen, deren Public-relations-Fachleute in der Linie der Absichten der betreffenden Gruppen liegende Vereinfachungen für die Massenmedien fabrizieren. Wenn die letzte Quelle des vereinfachten Berichtes dem Publikum oder seinen «opinion makers» unbekannt ist, erhält der betreffende Bericht eher den Status objektiver Darstellung, als das weniger kreditwürdige Etikett eines Interessen dienenden Plädoyers. So kann die Verheimlichung der Quelle der Kommunikation ebenfalls manipulative Wirkungen bekommen. Eine solche Manipulation braucht keine schwerwiegenden Konsequenzen zu haben, wenn alle betroffenen Gruppen gleich gut organisiert sind. Leider aber sind Organisation und Geldmittel nicht immer gleich verteilt, mit dem Ergebnis, daß die öffentliche Diskussion über entsprechende Fragen häufig mit ungleichen Mitteln geführt wird.

Es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Manipulation hier nicht allein von dem Wesen der Medien herrührt, sondern von dem Zusammenhang, der in einer bestimmten Gesellschaft zwischen den Medien und anderen Formen der Macht besteht. Dieser Punkt verdient eine besondere Betonung, damit nicht die Besitzer der Medien direkt verantwortlich gemacht werden für alle diese Manipulationen.

Ein derartiges Hochspielen verbunden mit einer entsprechenden vereinfachten Darstellung der Sachverhalte kann die Wertvorstellungen der Medienkonsumenten nicht ändern, manipuliert aber ganz gewiß die Werturteile über konkrete Einzelfragen. Zunächst werden unter solchen Umständen die Urteile auf der Grundlage einer inadäquaten Wertbesetzung gemacht. Zum zweiten erfolgen sie auf der Grundlage von Tatsachen, die nur in einer begrenzten Zahl von Fällen wahr sind. Das Urteil tendiert dann zu allem Unglück noch zur Verallgemeinerung.

Obwohl wir das Problem der Hervorhebung und der Vereinfachung vom Standpunkt der Wirkungen der Massenmedien aus betrachtet haben, fordert die Billigkeit von uns zuzugeben, daß dieses Problem universal ist. Eine ähnlich vereinfachte Morallehre in der Kirche hat nur zu oft die Verstöße gegen die Keuschheit und Verletzungen rein kirchlicher Gesetze hochgespielt. Die Geschichte, die in unseren Schulen gelehrt wird, ist oft wenig besser als Propaganda, die die Tugenden des eigenen Volkes einseitig hervorhebt und seine Untugenden zu erwähnen vergißt. Die Ethik der Manipulation sollte also ebensogut auf Predigt und Unterricht angewandt werden wie auf die Kommunikation durch die Massenmedien.

Weitere moralische Überlegungen

Über die moralische Qualität der Manipulation durch die Massenmedien kann man sich kein Urteil bilden, ohne die konkreten Alternativen auf individueller wie auf sozialer Ebene zu erwähnen. Oder, um es anders zu sagen: Wir müssen der Versuchung widerstehen, eine Handlung oder eine Institution zu verurteilen, weil sie nicht den aufgrund eines abstrakten Ideales aufgestellten Kriterien entspricht. Vor allem aber müssen wir vor Alternativen und angeblich idealen Verfahren auf der Hut sein, die aus der Nähe betrachtet zu noch größeren Übeln führen können.

Gelegentlich operieren die Massenmedien gleich anderen Kommunikationsmethoden auch mit Furcht oder Scham, um die Menschen zu guten Handlungen zu bewegen. Derartige Motive brauchen in Wirklichkeit gar nicht das Beste zu sein, ja sie können zu einer Einengung der Freiheit führen. Sie sind keineswegs ideal. Doch praktisch werden viele nur auf solche Motive reagieren. Der Einsatz solcher Motive fördert insgesamt ein Wachstum, und sie sollten nicht ohne weiteres verurteilt werden. Zugleich aber muß eingeräumt werden, daß in vielen Fällen die Massenmedien gleich anderen Kommunikationsmethoden die Intelligenz, die Bedürfnisse und das menschliche Potential vieler ihrer Konsumenten systematisch unterschätzt haben. Weil eine solche systematische Angleichung an das niedrigere Niveau eines Publikums die Vereinfachung steigert und zu mancher Einengung der Freiheit führt, sollten die Voraussetzungen, auf denen sie beruht, periodisch überprüft werden.

Die ernstesten Probleme liegen in Versuchen, nicht einzelne Sendungen, sondern das Gesamtsystem der Massenkommunikation zu ändern. Vorschläge und Pläne für solche Änderungen gibt es viele, doch sind sie nicht selten sehr schlecht konzipiert. Das ist nicht weiter überraschend, da diese Pläne oft von denen kommen, die sich daran stoßen, daß durch die Massenmedien manche ältere Mittel sozialer Kontrolle überholt und schwerer zu handhaben sind als früher.

In Gesellschaften, in denen die Massenmedien relativ frei sind, zerstören sie das früher von Regierung, Schule und Kirche geübte Informations- und Bildungsmonopol. Sie erschweren es, Dinge geheimzuhalten, oder die Menschen gegen beunruhigende Fragen oder neue Erfahrungen abzuschirmen, die einen den Inhabern der Macht feindlichen Änderungsvorgang einleiten könnten. In der Vergangenheit haben manche die höhere Bildung und das Reisen aus ganz ähnlichen Erwägungen kontrollieren wollen. Wir müssen zwar zugeben, daß die Berührung mit neuer oder bisher geheimer Information das Gleichgewicht der Macht stören und bisweilen soziale Unruhe verursachen kann, andererseits aber die freie Kommunikation der Zensurierung oder Beschränkung der Erfahrung einer Bevölkerung auf solche Aspekte der Wirklichkeit, die den *status quo* stützen, zweifellos vorzuziehen ist. Aus diesem Grund sollte eine gesunde Sozialethik Pläne zur Beschränkung der Manipulation durch Unterstellung der Medien unter Regierungskontrolle oder durch eine Vielzahl von gesetzlichen Bestimmungen ablehnen oder doch zumindest mit gesteigertem Argwohn betrachten.

Bemühungen zur Kontrolle der Manipulation durch Kontrolle der Medien leiden vor allem an einem Mangel: Sie übersehen die reale Lösung. Die einzige reale Chance, schädliche Manipulationen durch Massenmedien wie durch die Inhaber der Macht oder durch das Erziehungssystem in Grenzen zu halten, besteht darin, die Konsumenten dieser Medien in der Aufdeckung und Ablehnung solcher Manipulation einzuüben. Die Werkzeuge für eine solche Einübung stehen zur Verfügung, sind aber weithin in den Volksschulen noch nicht gelehrt worden. Der Grund dafür liegt klar auf der Hand. Die Werkzeuge, die dazu verwendet werden, das Publikum zur Entdeckung von Manipulation durch die Medien zu erziehen, können auch gegen amtliche Lehrbücher, Lehrer, Politiker, Prediger und Pseudo-Fachleute auf den verschiedendsten Gebieten eingesetzt werden.

Klarheit über Sinn und Bedeutung der Worte und Begriffe, Analyse der Inhalte, vor allem aber logisches Denken, können vor Manipulation schützen. Filmseminare leisten schon seit geraumer Zeit gute Dienste in der Aufklärung der Menschen über die Techniken, die zur Informationsvermittlung mit Hilfe von Bildern verwendet werden. Ähnliche Methoden, die zu kritischem Hören und Lesen anleiten, müßten in größerem Umfang eingesetzt werden. Doch wären solche Schulungen der rationalen Fähigkeiten zu ergänzen durch eine Art Übung des Empfindungsvermögens, die den Menschen ihre Emotionen und die Art und Weise, wie sie geweckt werden, bewußt machen und sie über die Kriterien aufklären, an Hand derer sie entscheiden können, ob die jeweilige Emotion objektiv gerechtfertigt ist.

Eine solche Erziehungsbemühung wäre wirklich revolutionär. Daher stößt sie auch bei denen auf Widerstand, die Angst haben vor der Realität, der Änderung und der Macht des Verstandes. Ohne eine solche Erziehung aber werden wir niemals an das moralische Problem der Manipulation – nicht allein durch die Massenmedien, sondern im gesamten modernen Leben – herangeführt.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THOMAS GARRETT

geboren in New York, Katholik. Er studierte an der Gonzaga University und am Weston College sowie an der Päpstlichen Universität Gregoriana und an der Universität Freiburg (Schweiz), ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie, beigeordneter Professor für Ethik an der Scranton University. Er veröffentlichte u.a.: Ethics in Business (1963), Problems and Perspectives in Ethics (1968).

José Díez-Alegría

Manipulation und Freiheit in der Kirche

Am 17. Februar 1950 hat Pius XII. in einer hochwichtigen Ansprache an den Internationalen Katholischen Pressekongreß erklärt: «Die öffentliche Meinung ist die Mitgift jeder normalen Gesellschaft, die sich aus Menschen zusammensetzt, welche sich, ihres persönlichen und gesellschaftlichen Verhaltens bewußt, innig mit der Gemeinschaft, deren Mitglieder sie sind, verbunden fühlen. Sie ist überall das natürliche Echo und der mehr oder weniger spontane gemeinsame Widerhall, den die Ereignisse und die aktuelle Situation in ihrem Geist und in ihrer Urteilskraft finden.» Darauf gestützt verurteilte Pius XII. in deutlicher Anspielung an die totalitären Regimes und die Diktaturen «den Fall ..., wo die öffentliche Meinung in einer Welt schweigt, aus der die gerechte Freiheit verbannt ist, und wo nur die Meinung der an der Macht befindlichen Parteien, die Meinung der Führer oder der Diktatoren, ihre Stimme hören lassen darf. Die Stimme der Bürger auf ein erzwungenes Stillschweigen zu reduzieren, ist in den Augen aller Christen ein Attentat auf das natürliche Recht des Menschen, eine Verletzung der Weltordnung, die Gott eingerichtet hat.» Zum Schluß seiner Ansprache äußerte sich der Papst über die Funktion der öffentlichen Meinung in der Kirche: «Zum Schluß wollen wir noch ein Wort über die öffentliche Meinung im Schoß der Kirche (natürlich in den Dingen, die der freien Diskussion überlassen sind) hinzufügen. Das braucht die nicht zu verwundern, die die katholische Kirche nicht oder nur schlecht kennen. Denn schließlich ist auch sie eine lebendige Körperschaft, und es würde etwas in ihrem Leben fehlen, wenn in ihr die öffentliche Meinung fehlte – ein Fehlen, für das die Schuld auf die Hirten sowohl wie die Gläubigen zurückfiele.»[1]

Die zuletzt zitierten Worte können irgendwie als prophetisch angesehen werden. Sie bilden eher den Niederschlag dessen, was Papst Pius XII. über das, was die Kirche zu sein hat, dachte, als eine Beschreibung dessen, was die Kirche im Jahre 1950 in Wirklichkeit war. Man kann sich heute fragen, ob Pius XII. den Kreis der «Dinge die der freien Diskussion überlassen sind», nicht allzueng zog. Schwerer wiegt jedoch der Umstand, daß in den fünfziger Jahren sowohl bei den Laien als auch bei den Klerikern praktisch sozusagen keine öffentliche Meinung bestand. Obschon diesbezüglich bei der Kirche nicht genau die gleiche Lage bestand, wie bei den totalitären oder diktatorischen staatlichen Regimes, läßt sich doch mit einiger Berechtigung behaupten, daß in der Kirche bloß die Ansicht der führenden Leute sich zu Gehör bringen durfte. Mit dem Zweiten Vatikanum begann sich diese Lage zu ändern. Das Unverständnis, auf den der neue Kurs stößt, und der überlaute Alarm, den man gegen ihn erhebt, bestätigen jedoch, daß die Kirche es vorher nicht gewohnt war, in einer gesunden Atmosphäre öffentlicher Meinungsbildung zu leben. Die Tatsache, daß es in der vorkonziliaren Kirche an einer echten öffentlichen Meinung fehlte, weist uns darauf hin, daß diese Kirche nicht aus Gläubigen bestand, die sich «mit der Gemeinschaft, deren Mitglieder sie sind, innig verbunden fühlen».

Die vorkonziliare Kirche glich der soziologischen Struktur ihrer Geisteshaltung nach eher einer «Masse» als einer «Gemeinschaft». Zwar ist auch die «Masse» irgendwie Träger einer Form öffentlicher Meinung. Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine echte öffentliche Meinung, sondern um das Ergebnis der für die Massenpsychologie bezeichnenden Reaktionen: emotionales Mitgerissenwerden, Potenzierung gleichlaufender Impulse und Annullierung von Divergenzen, Unmöglichkeit einer persönlichen Kritik.

Eine echte öffentliche Meinung setzt wohl einen kollektiven Meinungsbildungsprozeß voraus, fußt aber auf persönlichen Bewertungen, auf einem Meinungsaustausch, auf echter Selbstkritik in bezug auf die Wirklichkeiten des Gesellschaftslebens. Diese Selbstkritik (im Rahmen vielfältiger Interkommunikation) ist von allen Gliedern vorzunehmen, die als Personen die menschliche Gemeinschaft konstitutieren.

Das Bestehen einer echten öffentlichen Meinung in der Kirche setzt voraus, daß die Laien am Leben der Kirche nicht weniger aktiv, umfassend und kritisch mitbeteiligt sind als die Priester, da sonst das Gottesvolk wenigstens nach einer wichtigen, entscheidenden Seite hin auf das Niveau einer bloßen «Masse» hinabsinkt.

Heute kommt es in der Kirche zu einem Druck von seiten der Laien, die am Leben der Kirche voll mitbeteiligt sein wollen. Dieses Phänomen ist sehr positiv zu bewerten, da sich darin ein wesent-

licher, unerläßlicher Fortschritt der Kirche als «Gemeinschaft» und als «Volk» (Gottesvolk) ankündigt. Doch dieser Prozeß geht nur unter Schwierigkeiten vor sich, weil die Starrheit der überkommenen Strukturen diesem Verlebendigungsvorgang überaus starken Widerstand entgegensetzt.

Unter Schwierigkeiten und entgegen einer ganz anders geprägten Tradition übernahm die Kirche Hollands eine Pionierrolle in der aktiven, kritischen Eingliederung der Laien in das Leben der Kirche. Ein wichtiger Schritt war die am 1. November 1963 vollzogene Gründung eines Pastoralinstituts, das sich zum Ziele setzt, pastorale Entscheidungen der kirchlichen Autoritäten vorzubereiten und nach Prüfung des Urteils der Fachleute und der Ergebnisse des Studiums und der Forschung in dieser Richtung zu beraten. Die Bischöfe suchen «in der Kirche Hollands die notwendige Verbindung zwischen den höheren Leitungsinstanzen einerseits und den Priestern und den Gläubigen anderseits zu fördern».[2]

Im Jahre 1966 kam es im Prozeß der Verlebendigung der öffentlichen Meinung in der Kirche zu wichtigen Ereignissen: zu einem sehr negativen und zu einem sehr positiven Geschehnis. Das negative Ereignis bestand im Ausbruch des Konflikts zwischen Kardinal Florit und der Isolotto-Pfarrei in Florenz. Das positive Ereignis war die offizielle Eröffnung des Pastoralkonzils der Holländischen Kirchenprovinz, die am 27. November stattfand. Das Holländische Pastoralkonzil ist der positivste Fortschritt, der bis jetzt auf dem Weg des Dialogs und der Mitbeteiligung auch der Laien in der Kirche vor sich gegangen ist. Es bedarf hier keiner ausführlichen Kommentare.

Der Fall von Isolotto ist ein schreckliches Beispiel für die dem Dialog entgegenstehenden Hindernisse, die sich aus der Starrheit der überkommenen Strukturen und aus einem gewissen traditionellen Vorgehen ergeben können. Im Juni 1966 äußerten einige Laien des Isolotto kritische Bemerkungen über die von den «comitati civici» gemachte Wahlpropaganda, die sich auf die Pfarreistrukturen der Kirche stützte. Kardinal Florit forderte den Pfarrer des Isolotto unter Drohungen auf, die Gläubigen seiner Pfarrei öffentlich zu desavouieren.[3] Dies erscheint als sehr schwerwiegend, wenn man bedenkt, daß die Isolottogemeinde eine der wenigen Pfarreien war, denen es gelang, eine wirkliche kirchliche Gemeinschaft zu schaffen. Im September des gleichen Jahres ließ sich der Kardinal nicht zu einer Unterredung herbei, die eine Gruppe von Gläubigen des Isolotto mit ihm halten wollte, und er antwortete auf einen von mehr als fünfhundert Gläubigen unterzeichneten Brief nicht.[4]

Das Jahr 1967 brachte ein kirchliches Ereignis, das für einen Fortschritt in Richtung auf die «Gemeinschaft» des Gottesvolkes sehr wichtig ist: den Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat (der vom 11.–18. Oktober zu Rom stattfand). In einer Ansprache anläßlich der Messe vom 16. Oktober warnte Papst Paul VI. vor dem Gedanken, «inskünftig zwei parallele Hierarchien (eine Hierarchie der Laien und eine solche der Bischöfe) zuzulassen, als ob zwei nebeneinanderbestehende Organismen das immense Werk der Heiligung und Rettung der Welt besser zu gewährleisten vermöchten». Was die Laien am Kongreß anstrebten, war jedoch nicht die Schaffung einer Doppelhierarchie, sondern zweckmäßige Instrumente, um den Dialog auf allen Ebenen zu führen und die Laien an einem gründlicheren Beratungs- und Informationsprozeß mitzubeteiligen, der die Entscheidung effektiv beeinflußt. Dies setzt voraus, daß die Instrumente, durch welche die Laien im Dialog präsent sind, unabhängig und voll repräsentativ sind. Es ist als negativ zu bewerten, daß diese Vorschläge der Laien bei der Hierarchie auf solches Mißtrauen stießen. Ich führe hier das Memorandum an, das am 15. Oktober 1967 von der Versammlung der Chefdelegierten des Kongresses approbiert und am 17. Oktober den Teilnehmern der Bischofssynode unterbreitet wurde:

«Viele Laien wünschen heute lebhaft, sich an der Ausarbeitung der Richtlinien zu beteiligen und an den mit der Sendung der Kirche gegebenen Verantwortlichkeiten wirklich teilzuhaben. Um dies zu erreichen, sind die notwendigen Kommunikationswege vorzusehen, welche die Abwicklung eines gründlicheren Beratungs- und Informationsprozesses ermöglichen. Dadurch wird das Leben der Kirche bereichert und ihre Funktion gegenüber der Welt effizienter werden. Die wünschbare beiderseitige Beteiligung wird sich an gewisse unerläßliche Bedingungen halten müssen:

– auf den verschiedenen Organisationsstufen der Kirche sollten repräsentative Strukturen geschaffen werden, wie sie beispielsweise in einigen Ländern bereits im Entstehen begriffen sind, während andere Länder sie noch nicht aufweisen;

– durch diese Strukturen würde sich die Stimme des Episkopates und der Laienschaft geltend machen, was den Wert der gemeinsamen Arbeit vermehren würde;

– die Laien würden auf dem Weg der Wahl in diese Strukturen abgeordnet;

– diese Strukturen sollten den verschiedenen Ländern entsprechend verschieden sein; sie sollten aber auf jeden Fall eine möglichst große Wirksamkeit besitzen und zunächst die Arbeit der bereits bestehenden Strukturen fördern;

– alle diese Strukturen sollten vom Geist totaler und loyaler Offenheit und von gegenseitigem Vertrauen beseelt sein;

– sie könnten erst zu voller Wirksamkeit gelangen, wenn ihnen konkrete Erfahrungen vorausgehen, die notwendigerweise in Form von Versuchen gewonnen werden müssen, weshalb sie als Experimente eingeführt werden sollten;

– diese Organismen sollten sich mit den Fragen befassen, die sich heute in Kirche und Welt stellen – und die den Keim der Zukunft in sich tragen –, und nicht sosehr mit den Problemen der Vergangenheit.»[5]

Für die Schwierigkeiten, die sich der Existenz einer echten öffentlichen Meinung in der Kirche entgegenstellen, ist eine neue Episode des Konflikts zwischen Kardinal Florit und der Gemeinde von Isolotto bezeichnend. Sie ging im September 1968 vor sich. Am 14. September hielt eine Gruppe junger Leute in friedlicher Kontestation die Kathedrale von Parma besetzt, um über die Armut, den Platz der Laien in der Kirche, das autoritäre Gebaren der Hierarchie, die Bindung der Kirche an die etablierte wirtschaftliche und politische Gewalt zu diskutieren. Die jungen Leute wurden von der Polizei, die um Eingreifen ersucht worden war, aus der Kirche vertrieben. Am 22. September bereitete die Gemeinde des Isolotto einen Brief vor, worin sie sich mit den jungen Christen von Parma solidarisch erklärte. Die Erklärung zog den guten Glauben der betreffenden Personen nicht in Zweifel, protestierte aber dagegen, daß die Kirche mit den oppressiven Strukturen Kompromisse eingeht und sich nicht der Lage der Armen und Unterdrückten annimmt. In der Erklärung äußerten die Unterzeichner ihre Enttäuschung über die Haltung des Papstes und des Bischofs von Parma, die die Tat der jungen Christen streng mißbilligt hatten. Die Erklärung wurde von hundertfünfzig Personen, u.a. auch vom Pfarrer, unterzeichnet. Am 30. September schrieb Kardinal Florit an den Pfarrer und forderte ihn auf, entweder sich von der Erklärung zu distanzieren oder dann sein Amt als Pfarrer niederzulegen.[6]

In den Jahren 1968/69 hielt das Bistum Hildesheim eine Diözesansynode ab. Es fanden drei Sessionen statt: die erste vom 13. bis 17. Mai 1968, die zweite vom 5. bis 9. Mai 1969 und die dritte vom 17. bis zum 19. November 1969. Obwohl man sich mit der Vorbereitung auf die Synode nicht wenig Mühe gemacht hatte, war die Beteiligung des Kirchenvolkes nicht immer befriedigend. Man hatte auf eine systematische Befragung der Katholiken nach ihrer Meinung über die Beratungsgegenstände verzichtet. Die Diözesanverwaltung engte die Mitbeteiligung der Laien und deren spontane Meinungsäußerung ein.[7]

Die Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland richteten an den Klerus und die Gläubigen ein Pastoralschreiben (das am 1. März 1970 verlesen wurde) über die (in Vorbereitung stehende) gemeinsame Synode der Diözesen der deutschen Bundesrepublik. Vom 3. bis 5. Januar 1971 hat in Würzburg eine konstituierende Sitzung stattgefunden. Eine Vollversammlung ist auf Ende 1972 vorgesehen. Im Bischofsbrief äußert sich das Bestreben nach einer effektiven Mitbeteiligung der Laien. Gleichzeitig läßt er aber auch die Schwierigkeiten ahnen sowie die Gefahr, daß der bürokratische Apparat die Spontaneität der Mitbeteiligung hemmen könnte.[8]

Diese Erfahrungen und Schwierigkeiten lassen uns die am Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat gestellten Forderungen positiv bewerten. Es werden tiefgreifende Strukturänderungen nötig sein, damit in der Kirche ein echter Dialog möglich wird unter tatsächlicher, ernsthafter Mitarbeit der Laien. Keine Struktur wird jedoch gewährleisten können, daß die öffentliche Meinung in der Kirche lebendig bleibt, wenn nicht unterhalb der Strukturen die Spontangruppen blühen, die Bewegungen, die von der Basis ausgehen.

Die gegenwärtige Bewegung von Spontan- und Kontestationsgruppen ist deshalb an und für sich ein positives Element, obschon in konkreten Fällen sich Vorbehalte anbringen lassen.

Die Spontangruppen sind kirchliche Einheiten, die durch eine übereinstimmende Meinung miteinander verbunden und nicht in einen territorialen oder hierarchischen Rahmen eingespannt sind (sei es, daß sie weder der Initiative der Hierarchie entspringen noch um eine Approbation institutioneller Art von seiten der Hierarchie ersuchen, sei es, daß sie sich um die Hierarchie überhaupt nicht kümmern und sich zu einer Untergrundgemeinde konstituieren). Der innere Zusammenhang der Gruppen wird durch reale Bande funktionaler Identität erhalten. Man hat schon viele Gruppen

dieser Art in den Vereinigten Staaten, Frankreich und Chile erforscht. Auch in Italien, Spanien, Brasilien, Kolumbien usw. bestehen solche Gruppen.[9]

Eine Möglichkeitsbedingung echter öffentlicher Meinung in der Kirche besteht darin, daß es in dieser Spontangruppen – selbst sehr kritisch eingestellte – geben kann, die nicht gezwungen sind, sich in die Klandestinität zu flüchten, und daß der Stimme dieser Gruppen auf der Ebene der offiziellen, organisierten Strukturen der Kirche Gehör geschenkt wird.

Ein interessantes Experiment war das Colloquium, das am 7. März 1970 in Roeselare im Bistum Brügge (Belgien) stattgefunden hat und von der «Offenen Versammlung von Priestern und Laien von Westflandern» organisiert worden war.[10] Der Gedanke, die «Offene Versammlung» zu gründen, tauchte am 27. Dezember 1968 anläßlich einer Zusammenkunft von Priestern verschiedenen Alters und verschiedener Herkunft auf, welche die Notwendigkeit empfanden, die dynamischen Kräfte, die an der Basis der Christengemeinden existieren, zu einer Gruppe zusammenzufassen. Man hatte dabei nicht die Absicht, eine Gruppe von Rebellen zu schaffen, sondern man wollte mit den Personen zusammenarbeiten, welche sich der Probleme, die sich heute im Leben der Welt und der Kirche stellen, bewußt sind. Es ging darum, die Mitverantwortung und Mitbeteiligung am Leben der Kirche furchtlos und im Geist der Freiheit zu fördern. Man suchte die sterile Isolierung zu sprengen.

Seit ihrem Beginn im Jahre 1969 übt die «Offene Versammlung von Laien und Priestern Westflanderns» ihre Tätigkeit sowohl in Ortsgruppen als auch in Vollversammlungen aus, die am 8. Februar, 19. April und 20. September 1969 stattgefunden haben.

Das «Colloquium» von Roeselare wollte weit über die «Offene Versammlung» hinaus eine Plattform sein, auf der alle Gruppen (Jugendgruppen, Diskussionsgruppen, soziale Organisationen, Familiengruppen, Pfarreiräte, Priestergruppen, Ortsgruppen der Offenen Versammlung) einander begegnen können. Das «Colloquium» sollte auch Personen offenstehen, die zufällig, unabhängig von einer Gruppe, zu ihr hinzugestoßen waren.

Am Colloquium vom 7. März 1970 wurde das Endergebnis einer Umfrage vorgelegt und man diskutierte über Fragen des konkreten Vorgehens. Die Teilnehmer am Colloquium orientierten sich am Bild einer «Kirche, die auf den Füßen und nicht auf dem Kopf geht». Man betonte deshalb die Wichtigkeit der kleinen Gruppen. Die Gruppen haben die Funktion, für den Glauben zu zeugen; sie können an der Vorbereitung der Predigten mitarbeiten und mit dem diözesanen Pastoralrat in Verbindung stehen. Das Colloquium stellte fest, daß die bestehenden Pfarreistrukturen den Erfordernissen einer «Glaubensgemeinschaft» (die Kirche als gemeinsam gelebter Glaube) nicht entsprechen. Die kleinen Gruppen wären auch der geeignete Ort für ein engagiertes Christentum, das für den Dialog mit den «Nichtpraktizierenden» offen ist. Sie sollten sich nicht abschließen, sondern in Verbindung stehen mit der umfassenderen Gemeinschaft und dieser dienen. Dies setzt hinwieder voraus, daß die umfassendere Struktur ihre Perspektive ändert und für das, was von der Basis herkommt, aufnahmebereit ist. Was diesen Punkt betrifft, so betrachten viele die tatsächlichen Möglichkeiten der bestehenden Pfarreistruktur mit Pessimismus.

Ein anderer Punkt, der vom Colloquium von Roeselare hervorgehoben wurde, ist die Notwendigkeit, daß die Christengemeinde in Geisteseinheit über konkrete Probleme nachdenkt, worin es um Gerechtigkeit und Frieden geht, und dabei eine dem Evangelium entsprechende Haltung einnimmt. Daran fehlt es sehr. Hier kommt es stark auf die Mitarbeit der Laien an.

Der pastorale Dienst der Hierarchie und des Lehramtes muß so gestaltet werden, daß er sich mit der Freiheit, der Mitbeteiligung aller und der echten öffentlichen Meinung verträgt, die in der Kirche (in den Kirchen) existieren müssen, damit die Christengemeinde nicht eine «Masse» von Gläubigen ist, sondern ein «Volk Gottes». Es muß wieder eine Situation geschaffen werden, worin die «Institution» (mit ihren hierarchischen Elementen) im Dienst der «Gemeinde» steht.

[1] Herder-Korr. 4 (1949/50) 313–331 (die zitierten Stellen S. 313f; 316).

[2] Vgl. das Sammelwerk: Una Chiesa che rischia. Strutture sperimentali per una chiesa di popolo (Roma-Brescia 1969) 42 (Riskante Kerk. Vijf jaar Pastoraal Instituut van de Nederlandse kerkprovincie (Amersfoort 1969).

[3] H.-D. Bastian (Hrg.), Experiment Isolotto (München-Mainz 1970) 34–37.

[4] ebd. 31–33.

[5] Vgl. Raymond Brêchet, Le troisième congrès mondial pour l'apostolat des laics: Etudes 327 (1967/2) 679–694.

[6] Experiment Isolotto aaO. 87–93.

[7] Vgl. Die Synoden in Hildesheim und Meißen: Herder-Korr. 24 (1971/1) 5–7.

[8] Vgl. Der Bischofsbrief zur bundesdeutschen Synode: Herder-Korr. 24 (1970/4) 172–173.

[9] Vgl. Rocco Caporale, Il doloroso travaglio sotteraneo della nascita di una nuova chiesa: Le due Chiese (IDOC-Mondadori 1969) 147–158.

[10] Ich verdanke diese Informationen dem Informations- und Dokumentationszentrum IDOC, Roma, via S. Maria dell'anima 30.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ DIEZ-ALEGRIA

geboren am 22. Oktober 1911 in Gijón (Spanien), Jesuit, 1943 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie und des Kanonischen Rechts, Professor für Sozialwissenschaften an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Er veröffentlichte u.a.: La libertad religiosa (Barcelona 1965), Actitudes cristianas ante los problemas sociales (Barcelona 1967).

Franz Böckle
August-Wilhelm von Eiff

Das Experiment in der klinischen Forschung

Die Experimentalität gehört zu den hervorstechendsten Eigenschaften der modernen Wissenschaft und der darauf basierenden Technik. Sie kennzeichnet auch weitgehend die moderne Medizin. Für die methodisch-systematische Betreuung kranker Menschen ist die Medizin zwar normativ geprägt. In diesem normativen Rahmen bringt sie aber immer mehr technische und biologische Verfahren zur Anwendung. In letzter Zeit wurde der technologische Organersatz sowohl durch Transplantation von lebensfähigen Organen wie durch Einbau von Kunstprothesen (künstliche Gefäße, künstliche Gelenke, künstliche Regelsysteme) vielfach diskutiert. Weniger sensationell, aber nicht weniger bedeutungsvoll ist die Pharmakologie. Da nur bei einem Teil der Krankheiten der ätiologisch-pathenogenetische Prozeß bekannt ist, kann nur ein Teil der heute durchgeführten Pharmakotherapie als kausal angesprochen werden. Bei vielen krankhaften Zuständen ist man noch auf eine symptomatische Behandlung angewiesen. Unabhängig jedoch davon, ob die Therapie als kausal oder symptomatisch angesehen werden muß, besteht die Notwendigkeit einer strengen Prüfung der Pharmaka, und zwar im Hinblick auf ihren therapeutischen Effekt wie auch auf ihre Nebenwirkungen. Die schweren Fruchtschädigungen, die vor einiger Zeit bei Einnahme von Arzneimitteln durch schwangere Frauen beobachtet wurden, ließen die Weltöffentlichkeit aufhorchen. Die Arzneimittelprüfung fand das Interesse aller. Soeben ist einer der größten Prozesse der deutschen Nachkriegsgeschichte (Contergan-Prozeß) zu Ende gegangen. Dabei erkannte man, daß ein neues Mittel kaum genug nach allen Seiten hin abgesichert werden kann.

Eine wirksame Prüfung ist aber wiederum nur durch ausgedehnte experimentelle Versuchsreihen möglich. Hier werden die Grenzen zwischen Therapie und Experiment notwendig fließend. Das fordert vom klinisch tätigen Arzt nicht nur erprobte Methoden, sondern auch eine erhöhte *berufsethische Verantwortung* (I.), von uns allen aber eine entsprechende *sozialethische Einsicht* und Bereitschaft (II.).

I.

Die klinische Prüfung neuer Arzneimittel stellt den Arzt vor ein doppeltes berufsethisches Postulat: Er soll den Patienten soweit wie möglich vor Schaden bewahren[1] und er soll zugleich dessen freie Entscheidung und Mitwirkung sichern.[2] Beim gleichzeitigen Verlangen nach einem möglichst unverfälschten Prüfungsergebnis treten die beiden Forderungen nicht selten in einen gewissen Gegensatz. Das Postulat eines ausdrücklich gegebenen und mit einer vorbehaltlosen Aufklärung des Patienten verbundenen freiwilligen Einverständnisses macht eine reale, zu zuverlässigen Ergebnissen führende Prüfung unmöglich. Ohne zuverlässige Erprobung läßt sich aber keine effiziente Schadenverhütung erreichen. Diese Interessengegensätze können nur durch eine vernünftige Güterabwägung ausgeglichen werden.

1. Nil nocere salus aegrotorum suprema lex! Nicht schaden ist das oberste Gesetz jeder Therapie; das gilt auch für die experimentelle Arzneimittelprüfung. Schaden kann dem Patienten nicht nur durch unerwünschte Nebenwirkungen entstehen; es wäre bereits ein schädigender Nachteil, wenn ihm um der Prüfung eines neuen Mittels willen, ein bewährtes Mittel vorenthalten würde. Beide Aspekte verlangen Beachtung.

a) Man könnte sich zunächst auf den Grundsatz einigen, daß dem Patienten in den Untersuchungsreihen nichts vorenthalten werden darf, was in seiner Wirksamkeit bereits bewiesen ist. Das Pro-

blem wird bei Reihenuntersuchungen akut. Zur Prüfung der Heilwirkung eines bestimmten Medikamentes ist eine kasuistische Betrachtung ungenügend. Die erforderlichen statistischen Untersuchungen werden durchgeführt, indem entweder Vergleiche angestellt werden mit andern Kranken, die auf eine andere Weise behandelt werden (interindividueller Vergleich) oder indem man bei lange sich hinziehenden Krankheiten beim selben Patienten in verschiedenen Perioden verschiedene Mittel anwendet (intra-individueller Vergleich). Dabei spielt die Verabreichung von völlig wirkungslosen Scheinpräparaten («Placebo») eine wichtige Rolle; sie wurde 1932 von Paul Martini (Bonn) zum ersten Mal angewandt und ist heute ganz allgemein üblich. Sehen wir zunächst von der Bewertung einer bewußten Täuschung ab, so bleibt das Problem, wie man vermeiden kann, daß dem Patienten durch die Erprobung ein wirksames Therapeutikum vorenthalten wird. In der Praxis wird dabei folgendermaßen verfahren:

Bei chronischen Erkrankungen, bei denen es oft sehr schwer ist, ein homogenes Kollektiv aufzustellen, verwendet man – wie gesagt – den intraindividuellen Vergleich. Dieser gliedert sich in drei Phasen: die Vorbeobachtungs-, die Medikamenten- und die Nachbehandlungs-Phase. Sofern man nun gegen die betreffende Erkrankung noch kein wirksames Medikament kennt oder das Absetzen eines Mittels für einige Zeit völlig unbedenklich ist, kann das neue Medikament mit Placebo verglichen werden. Der Patient erhält während der ersten und der dritten Phase ein Placebo. Das Verhalten der interessierenden Körperfunktionen während dieser Zeit wird dann mit dem entsprechenden Verhalten in der Medikamentenphase verglichen. Kennt man aber bei der zu prüfenden Krankheit bereits ein wirksames Medikament, dann muß dieses Medikament während aller drei Versuchsphasen verabreicht werden, in der 1. und 3. Phase als alleiniges Medikament und in der zweiten zusammen mit dem zu prüfenden neuen Mittel. In diesem Fall wird also die Kombination des neuen mit dem alten Präparat mit der alleinigen Gabe des alten verglichen. So muß der Patient in keinem Fall auf eine nutzbringende Therapie verzichten.

Bei akuten Erkrankungen gestaltet sich der Vergleich von entsprechenden Kollektiven (der interindividuelle Vergleich) in analoger Weise. Entweder wird ein Kollektiv, dem das neue Mittel verabreicht wird, mit einem Placebo-Kollektiv verglichen oder mit einem Kollektiv, das ein bereits bewährtes Mittel erhält. Im letzteren Fall geht es also darum, zu prüfen, ob das neue Medikament statistisch gesichert noch besser ist als ein als wirksam bekanntes Präparat. Während aber beim intra-individuellen Vergleich dem einzelnen Patienten keine wirksame Therapie vorenthalten wird, ist das beim Gruppenvergleich eventuell der Fall. Es bleibt die Möglichkeit, bei Unwirksamkeit des neuen Medikamentes den Versuch abzubrechen und das altbewährte Mittel einzusetzen. Man kann aber auch methodisch so vorgehen, daß ein Kollektiv mit bewährter Medikation mit einem Kollektiv verglichen wird, das kombiniert mit einem bewährten und dem neuen Mittel behandelt wird.

b) Das bisher geschilderte Verfahren erlaubt eine kritische Beurteilung der Wirksamkeit neuer Medikamente in einer Versuchsanordnung, die dem Patienten möglichst keine wirksame Therapie vorenthält. Die *entscheidende Frage*, ob das neue Medikament *keine schädlichen Nebenwirkungen* hat, ist damit noch nicht berührt. Bevor wir die Methode darstellen, müssen wir uns aber bewußt machen, daß es kein wirksames Medikament ohne Nebenwirkungen gibt. Jedes wirksame Medikament kann bei einer entsprechenden Überdosierung eine tötliche Wirkung haben, und bestimmte Nebenwirkungen müssen oft in Kauf genommen werden (z. B. Haarausfall bei den Cytostatika). Der Erstuntersucher am Menschen steht nun sachlich vor der Frage, ob die bisher durchgeführten Tierexperimente genügend Sicherheit bieten, daß bei einer bestimmten Dosierung keine *unerwünschten* Nebenwirkungen auftreten. Es besteht kein Zweifel, daß in manchen Ländern die Vorschriften über vorausgegangene Tierexperimente so streng sind, daß mit einer sehr hohen Wahrscheinlichkeit die Resultate solcher Versuche als brauchbare Grundlage für die Anwendung am Menschen gelten können. Die Gesetzgebung in den verschiedenen Ländern ist freilich unterschiedlich. Jedoch darf man aufgrund der jüngsten Erfahrungen mit Medikamenten, die eine Genschädigung hervorgerufen haben, damit rechnen, daß die zuständigen staatlichen Behörden überall eine noch erhöhtere Sorgfaltpflicht anwenden. Der nun ohne Klärung endgültig abgebrochene Contergan-Prozeß in Deutschland hat freilich auch verdeutlicht, wie schwierig die Probleme der Erbschädigung sind und daß man im gegebenen Fall nicht mit absoluter Sicherheit behaupten kann, die Untersuchung an einem Versuchstier durchgeführt zu haben, das im speziellen Fall das richtige Modell für die menschliche Situation darstellt. Bevor nun Medi-

kamente, die im Tierexperiment so sorgfältig wie möglich geprüft wurden, im klinischen Experiment zum Einsatz kommen, stellt sich für die jeweils verantwortlichen Pharmakologen die Frage, ob in einer pilotstudy am Menschen ein Vorversuch gemacht werden soll. Oft stellen sich hierfür Mitarbeiter des pharmazeutischen Werks freiwillig zur Verfügung, freilich fast nie zu einem länger dauernden Experiment. Daher wird nach einem geeigneten Kollektiv für solche Voruntersuchungen Ausschau gehalten. Verschiedene Gruppen werden vorgeschlagen und unterschiedlich auch herangezogen (freiwillige Strafgefangene oder Departements mit bestimmten Erkrankungen). Voraussetzung für solche Versuchsreihen ist immer die durch hinreichende Aufklärung erreichte Zustimmung der Versuchspersonen. Sie alle müssen Freiwillige sein und kein wie immer gearteter Zwang darf bestehen. Diese Forderung ist bei Strafgefangenen wegen der damit meist verbundenen Erleichterung gar nicht unproblematisch. Doch ergeben sich bei andern Kollektiven ähnliche Einwände. Man darf aber nicht vergessen, daß irgendwann und irgendwie die Prüfung vom Tierexperiment auf den Menschen übergehen muß. Dies aber kann sinnvollerweise nicht gleich durch eine volle Freigabe des Medikaments geschehen, sondern fordert zuerst entsprechende Probereihen. Wenn die tierexperimentellen Untersuchungen keinerlei Kontraindikation geliefert haben, so ist dies wohl dem erfahrenen Kliniker, der mit der gebotenen Umsicht vorgeht, zuzugestehen. Ein Zweifel an der Erlaubtheit solcher Voruntersuchungen wäre nur unter dem Aspekt erlaubt, daß man dem Tierexperiment die richtige Modellsituation abspricht. Oder man erhebt Bedenken gegen die Freiwilligkeit; dies aber soll uns im nächsten Punkt beschäftigen.

2. Unser bisheriger Gesichtspunkt war ausschließlich die Verhütung irgendeiner Schädigung des Patienten. Das zweite Postulat richtet sich auf *die freie Zustimmung der Versuchsperson;* und wir haben einleitend bereits auf die Schwierigkeit hingewiesen, daß eine vorbehaltlose Aufklärung der Patienten das Ende einer realen, zu zuverlässigen Ergebnissen führenden Untersuchung bedeuten könnte. Hier liegt das Problem mit der konkreten Frage, über was denn eigentlich der Kranke vor seinem Einverständnis aufgeklärt werden müsse und wieweit er sogar bewußt getäuscht werden dürfe. Oft hört man, die Freiwilligkeit fordere eine völlige Aufklärung über alle möglichen Nebenwirkungen. In einer pilotstudy kann dies logischerweise gar nicht geschehen, sonst wäre dieser Versuch überhaupt nicht notwendig! Aber auch bei der allgemeinen klinisch-therapeutischen Prüfung ist eine Aufklärung aus naturwissenschaftlichen Gründen immer dann unmöglich, wenn die zu untersuchenden Körperfunktionen psychisch beeinflußbar sind. Das trifft nicht immer zu: So unterliegen Veränderungen des Blutbildes höchstens geringfügigen emotionellen Einflüssen, so daß diese unberücksichtigt bleiben können. Wenn daher ein Medikament zur Neubildung von roten Blutkörperchen geprüft werden soll, ist der Vergleich mit einem Scheinpräparat überflüssig, d.h. in solchen Fällen würde eine völlige Aufklärung des Patienten über den Versuchsablauf die klinische Analyse nicht stören. Alle Funktionen jedoch, die vom autonomen Nervensystem gesteuert werden, können durch Fremd-Suggestion und autosuggestive Einwirkungen in einem Ausmaß beeinflußt werden, das erheblicher ist als der zu erwartende Medikamenteneffekt. In diesem Falle würde die Kenntnis des zu verabreichenden Medikamentes eine Analyse unmöglich machen. Die Annahme, ein Beruhigungsmittel zu bekommen, könnte allein schon genügen, die autonomen Funktionen so zu verändern, als wenn ein wirksames Medikament verabreicht worden wäre. In solchen Fällen muß also der Effekt des Medikamentes mit dem Effekt eines Plazebos verglichen werden. Um autosuggestive Einflüsse wirklich auszuschalten, darf der Patient aber auch nicht wissen, daß er ein Scheinpräparat erhält. Nur im langdauernden intra-individuellen Versuch könnte man den Patienten um Zustimmung bitten, daß er ein Placebo erhalte. In diesem Fall dürfte er nur über den entsprechenden Zeitabschnitt nicht orientiert sein. Die Unwissenheit des Patienten über das zu verabreichende Medikament wird als *Blindversuch* bezeichnet. Da aber auch die Vorstellung des Arztes über die eventuelle Wirkung eines Medikamentes das körperliche Verhalten eines Patienten beeinflussen kann, verwendet man meistens die Technik des doppelten Blindversuchs, wobei nicht nur der Patient, sondern auch der behandelnde Arzt über die zu verabreichende Medikamentation im unklaren ist. In diesen Fällen steuert eine übergeordnete Instanz, die keine unmittelbare Kenntnis des Verhaltens des Patienten hat, den ganzen Versuchsablauf. Nur diese Instanz allein weiß darum, welcher Gruppe der einzelne Kranke im Versuch zugeteilt ist oder welches Mittel er in einer gerade laufenden Beobachtungsperiode erhält.

Diese Hinweise zeigen deutlich, wie die volle Aufklärung der Versuchsperson und das Interesse an einer möglichst objektiven Prüfung unerwünschter Nebenwirkungen sich offensichtlich widerstreiten. Aus diesem Dilemma kann man nur herauskommen, wenn man die Forderung nach Aufklärung darauf reduziert, daß der Patient allgemein orientiert wird, daß man ein neues Mittel versuchen und für ihn jedes ernsthafte Risiko gewissenhaft ausschließen wolle. Wir meinen, daß eine daraufhin gegebene Zustimmung den Arzt zum Handeln voll berechtigen sollte. Der Kranke braucht gewiß nicht eigens über die verschiedenen Phasen und Wirkweisen oder über die allgemeinen Risiken einer Behandlung orientiert zu sein.

Das Problem der Täuschung spielt aber nicht nur in der klinisch-therapeutischen Forschung, sondern in einer großen Zahl psycho-physiologischer Experimente am Menschen eine entscheidende Rolle. Die von den Juristen geforderte Aufklärung der Versuchsperson über Art und Risiko eines Experimentes ist hierbei nur in bezug auf das Risiko möglich. Eine Aufklärung über die Problemstellung würde das Experiment als solches unmöglich machen. An einem Beispiel soll dies exemplifiziert werden. Jahrzehntelang war es bekannt, daß die Körpertemperatur des Menschen morgens niedrigere Werte zeigt als am Nachmittag. Dieses Phänomen wurde als Einwirkung kosmischer Faktoren gedeutet, da sich z.B. auf einer Schiffsreise die Körpertemperaturen jeweils der Ortszeit anpassen. Über die Art dieser kosmischen Faktoren war man sich im unklaren. Aufgrund verschiedener Beobachtungen hatten wir seinerzeit angenommen, daß auch diese Körperveränderungen von geistig-psychischen Faktoren gesteuert werden und daß die Anpassung der Temperaturrhytmik mit dem Zeitbewußtsein des Menschen im Zusammenhang stehe. Die experimentelle Beantwortung dieser Frage machte eine Bewußtseinstäuschung der Versuchsperson über die Problematik notwendig. Wenn man den Versuchspersonen vor einem solchen Experiment gesagt hätte, daß eine Untersuchung über das Zeitbewußtsein stattfände, wäre eine Täuschung des Zeitbewußtseins – Voraussetzung für die Lösung dieser Frage – nicht möglich gewesen. Unter diesen Umständen baten wir damals zwei Studentinnen, an einem siebentägigen Versuch in einer Klimakammer teilzunehmen, in der die Wirkung eines neuen Medikamentes gegen «Wetterfühligkeit» erprobt werden sollte. In der Vorbesprechung wurde den beiden freiwilligen Versuchspersonen klar gemacht, daß sie während der Dauer des Versuchs niemals über die Wetterlage orientiert sein dürften, da sonst autosuggestive Einflüsse die Untersuchung vegetativ beeinflussen könnten. Aus diesem Grund war auch die Mitnahme eines Radios unerlaubt, da das zufällige Anhören eines Wetterberichtes den Versuchsablauf stören könnte. Den Versuchspersonen wurde erklärt, daß wir nach einer Vorbeobachtung nach drei Tagen am 4. Tag das neue «Wettermedikament» injizieren würden, das als unerwünschter Nebeneffekt leider auch eine hypnotische Wirkung hätte. Über die wahre Problemstellung wurden lediglich die beiden Väter der Versuchspersonen, die selbst Naturwissenschaftler waren, orientiert.

Während des siebentägigen Aufenthaltes in der Klimakammer, wurden alle Zeitgeber, d. h. alle Faktoren, die das Zeitbewußtsein beeinflussen können, eliminiert. So erhielten die Versuchspersonen, die während dieser Zeit unter völlig gleichartigen optischen und akustischen Bedingungen bei Tag und Nacht auf einer Couche liegend die Zeit verbrachten, alle drei Stunden gleiche Menge Eiweiß, Kohlehydrate und Fett und gleiche Flüssigkeitsmengen. Die Art der Zubereitung der Nahrung wurde dabei vom Versuchsleiter gelost, so daß eine warme Nahrung um 2.00 h nachts oder morgens um 7.00 h verabreicht werden konnte. Bei beiden Versuchspersonen wurden nun während des ganzen Versuchs laufend die Körperfunktionen gemessen. Am 4. Tag wurde ihnen statt eines neuen Medikamentes das seit langem erprobte Kurznarkotikum «Evipan» injiziert. Während der zwanzigminütigen Narkose wurden die Armbanduhren der beiden Versuchspersonen um neun Stunden verstellt. Die Hypothese, daß das Zeitbewußtsein die Körperrhythmik beeinflusse, konnte in den folgenden Tagen bestätigt werden. Die Körpertemperatur paßte sich nämlich der getäuschten Zeit an. Gleichzeitig verschwand jedoch die alte Körperrhythmik nicht vollständig, so daß eine biphasische Kurve entstand, aus der die wahre und die getäuschte Zeit abzulesen war. Die beiden offensichtlich bestehenden Komponenten des Zeitbewußtseins, ein bewußter und ein unbewußter Anteil, wurden durch dieses Experiment dissoziiert und somit sichtbar gemacht.

Solche und ähnliche Experimente machen deutlich, daß Täuschung geradezu zur inneren Gesetzmäßigkeit all jener Prüfungen gehört, die suggestive Elemente ausschließen sollen. Man darf wohl annehmen, daß die Zustimmung freiwilliger Personen zu solchen Tests auch die Einwilligung

zu dieser immanenten Gesetzmäßigkeit umschließt. Dies freilich erfordert die volle Verantwortung des Versuchsleiters für das ihm entgegengebrachte Vertrauen.

II.

Die imponierenden Fortschritte der modernen Medizin sind ohne die entsprechende Entwicklung der Naturwissenschaften nicht denkbar. Die methodische Grundlage des naturwissenschaftlichen Fortschritts ist das Experiment. Soweit das Experiment die *außermenschliche Wirklichkeit* betrifft, wirft es – zumindest direkt – *keine ethische Probleme* auf. Ein besonderes Problem entsteht erst, wenn der Mensch selbst als Objekt der Naturwissenschaften erscheint. Dies aber ist im Bereich der modernen Medizin unausweichlich. Ja, wir können sagen, alle Fragen ärztlicher Ethik wurzeln letztlich in der Tatsache, daß das *Objekt*, an dem mit naturwissenschaftlich begründeter Methode gehandelt wird, dem Arzt als ein *Subjekt*, eine Person gegenüber steht. Es gibt eine neue Begriffsbildung, die das deutlich zum Ausdruck bringt; man spricht in diesem Zusammenhang von «Anthropotechnik». Gemeint ist damit eine besondere Weise im Umgang «mit den Lebensvorgängen und der lebendigen Substanz des Menschen»[1]. Die Eigentümlichkeit dieses Umgangs liegt in der Methode der exakten Wissenschaften begründet; sie heben aus der Fülle des Wirklichen das streng Identifizierbare heraus. Sie vollziehen einen notwendigen Prozeß der *Isolierung*; die Wirklichkeit wird zerlegt in quantifizierbare und meßbare Tatsachen, die beliebig festgestellt und im Experiment wiederholt werden können. Das Identifizierbare ist aber für die Tatsachenwissenschaft zugleich das Kalkulierbare, denn künftige Tatsachen können auf Grund ebenfalls identifizierbarer Verknüpfungen von Tatsachen vorhergesagt werden: Das Identifizierbare wird grundsätzlich zum «Machbaren» (H. Feyer). Der technischen Lenkung und Umgestaltung eröffnen sich damit zumindest im Bereich der verobjektivierbaren biologischen und soziologischen Bedingungen des Menschen ungeahnte Möglichkeiten, aber auch Gefahren. Sie hängen mit der eben bezeichneten Isolierung zusammen. Sie kennzeichnen auch die moderne Medizin. Die Entwicklung und der Gebrauch moderner Arzneimittel beruht auf einer langen Reihe gezielter Isolierungen (Isolierung der Erreger von der Krankheit, Isolierung vom «Natur»-Bereich durch Vollsynthetisierung). Dietrich von Oppen sieht in der *Pflege des Prinzips der Isolation* «eine grundlegende ethische Notwendigkeit unserer modernen Welt».[2] Wir brauchen dazu die innere Freiheit, uns immer wieder aus eingefahrenen Denkgewohnheiten, aus Wunschdenken und aus persönlicher Eitelkeit zu lösen. Vor allem muß aber die mit der Isolierung verbundene Gefahr einer Verfehlung der Wirklichkeit gesehen werden. «Abstrahieren und isolieren heißt *ausblenden*. Ausblendung aber ist nur um Haaresbreite von der *Verblendung* getrennt. Die Wirklichkeit läßt sich nicht wirklich in isolierte Stücke zerlegen. Sie ist ein Geflecht von vielfältigen und nicht wirklich voneinander lösbaren Bezügen. Das moderne isolierende und in isolierten Modellen konstruierende Bewußtsein steht immer in Gefahr, das zu übersehen und die notwendige Ausblendung zur Verblendung werden zu lassen».[3] Mir scheint, daß von Oppen damit den Kern des ethischen Problems trifft, der mit der Anthropotechnik im weiten Sinn des Wortes verbunden ist. Die manipulative Technik muß sich nicht nur über sich selbst durch eine stete Kontrolle ihrer Effizienz Rechenschaft geben, sie muß sich auch fragen, ob sie völlig frei ihrem immanenten Zug folgen dürfe. Gerade weil der wissenschaftliche Fortschritt einer radikalen Versachlichung des Gegenstandes zu verdanken ist, erhebt sich die Frage, in welchem Maß diese Versachlichung möglich und richtig ist, so daß darüber das eigentliche Ziel, die Besserung der «condicio humana» im umfassenden Sinn nicht verloren geht. So birgt die für das Experiment am Menschen erforderliche Reduktion des Gegenstandes auf bestimmte Data die große Gefahr in sich, über dieser methodisch bedingten Einschränkung den letzten Zweck des Experimentes aus dem Auge zu verlieren und «Wissen» und «Herrschaft» nicht um des konkreten Menschen, sondern um ihrer selbst willen anzustreben und auszuüben. Von daher wird man das medizinische *Experiment am und mit dem Menschen grundsätzlich als frag-würdig betrachten* müssen. Es darf jedenfalls nicht allein an seiner wissenschaftlich-technischen Durchführbarkeit seine Grenze finden. Man muß sich aber ebenso hüten, das Experiment grundsätzlich gegenüber der Therapie abzugrenzen und nur letztere für zulässig zu halten. Ein Fortschritt in der Therapie ist notwendig auf Experimente angewiesen. So brauchen wir Kriterien, die innerhalb der Experimente selbst eine Grenze zwischen zulässig und unzulässig erlauben. Diese Überlegung wird um so dringlicher, wo das Experiment nicht als ultima ratio an einem konkreten Patienten zu seiner an-

sonsten aussichtslosen Rettung durchgeführt wird, sondern wo man im Hinblick auf künftige therapeutische Möglichkeiten experimentiert. *Versuche an kranken und gesunden Menschen, die nicht unbedingt diesen selbst zugute kommen, überschreiten jedenfalls eine individual personale Betrachtung des Menschen und müssen darum von einem erweiterten sozialen Gesichtspunkt aus beurteilt werden.* Die herkömmliche Berufung auf das sogenannte Totalitätsprinzip, d. h. die Rechtfertigung eines Eingriffs durch seine Bedeutung für den ganzen Leib, reicht hier nicht aus. Sie vermag, mindestens in der traditionellen Form,[4] nur die individuelle Seite des Problems zu erfassen. Schon längere Zeit sind allerdings Überlegungen angestellt worden, um aus dieser individualistischen Einseitigkeit herauszukommen, ohne die Integrität des Individuums einfach zu opfern.[5] Mit Recht hat neuestens M. Marlet darauf hingewiesen, daß das im medizinischen Experiment implizierte Interesse des konkreten Patienten, der allgemeinen Volksgesundheit und des wissenschaftlichen Fortschritts an einer *Gesamtsicht der menschlichen Person* orientiert und normiert werden müsse. Die verschiedenen Interessen haben ihre je eigene innere Begrenzung; sie müssen an der «geistleiblichen Ganzheit» der Person wie auch an der «Verwirklichung des totalen Menschseins in der Persongemeinschaft» bemessen werden.[6] Dem Totalitätsprinzip selbst liegt doch die Einsicht zugrunde, daß der Mensch sich nicht von unten, vom Teil her, sondern von seiner Ganzheit als personale Leib-Geist(-Seele)-Einheit verstehen muß. Nun hebt gerade die heutige anthropologische Erkenntnis den Werdecharakter der Person hervor, die in der Auseinandersetzung mit ihrer Herkunft, ihrer Geschichte und ihrer Umwelt sich selbst entwirft und verwirklicht. Im Umgang mit der Welt und mit sich selbst entdeckt sie erst ihre wahren Möglichkeiten. Insofern ist der Mensch «in seiner Welt ein experimentelles Wesen»,[7] das in seinem Handeln erst es selbst wird. Die technische Entwicklung der Moderne ist einerseits Ausfluß einer solchen Erkenntnis und wirkt anderseits zurück auf deren Akzentuierung und Ausweitung. So kann Integrität als vorgegebene Größe kein Kriterium sein, vielmehr ist ein solches nur zu finden in einer Totalitätsschau des Menschen, die aber selbst auf die weitern Erfahrungen und Erkenntnisse hin offen sein muß, die dem Menschen sein «Wesen» tiefer erschließen. Totalitätsschau kann darum zu Recht als Spannungsverhältnis zwischen der über sich erfahrenden und sich vor ihm auftuenden Wahrheit des Menschen charakterisiert werden.

In einer solchen Selbstverwirklichung aber erfährt sich der Mensch als notwendig in die größere Gemeinschaft eingeordnet. Er weiß sich in seinem Tun und Erkennen in die menschliche Gesellschaft eingefügt und wird sich so seiner sozialen Bedingtheit wie auch seiner Verantwortlichkeit bewußt. Insofern muß eine individualistische Begrenzung der Berechtigung des medizinischen Experiments zu einer notwendig verengten Schau führen. Das gilt nicht weniger für eine entpersonalisierte Sicht, die den personalen Charakter der menschlichen Gemeinschaft aus dem Auge verliert. Das wissenschaftliche, das medizinische Experiment, das «nur die konzentrierte Form, die Verdichtung dieser notwendigen Konfrontierung des Menschen mit sich selbst als vorgegeben und als Auftrag» ist,[8] muß daher, wiewohl einer gewissen Autonomie der wissenschaftlichen Forschung gehorchend, gleichwohl seinen tiefen Sinn und seine Norm «in der Grundbezogenheit auf den Dienst an der Selbstverwirklichung der Gemeinschaft des Menschen in seiner Welt»[9] finden. Die Berechtigung des Experimentes ergibt sich also aus seiner Bedeutung «für den Menschen als eine sich in der Begegnung mit dem Mitmenschen verwirklichende Person».[10]

Mit dieser Formulierung des Kriteriums wird ein Doppeltes ausgesagt: Erstens, die Berechtigung von Experimenten am Menschen ergebe sich allein aus der Sorge um das Wohl eben dieses Menschen; und zweitens, dieser Mensch dürfe aber nicht individualistisch verstanden werden, als ob der Einbezug eines Menschen in ein Experiment seine Berechtigung nur gerade aus dem diesem Individuum erwachsenden Vorteil herleite. Person sagt eben mehr als individuierter Selbstand. *Person* ist ein *sozialer Begriff* und wird wesentlich durch seine Relation mitdefiniert. Selbstand und Relation schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig zum Wesen der Person. Die katholische Morallehre müßte unseres Erachtens noch viel konsequenter von diesem Personverständnis ausgehen. Viele traditionelle Aussagen der Handbücher und auch des Lehramtes gehen noch von einem viel zu individualistischen Menschenbild aus. Dies kommt teilweise aus der Sorge um die leibliche und sittliche Integrität des Individuums. Aber gerade dieser Schutz bedarf in sittlicher Hinsicht einer genauen Differenzierung. Was es zu sichern gilt, ist die Selbstverantwortung mit der freien Entscheidung des Individuums. Die Bereitschaft zu Experimenten darf nicht durch Täuschung erschlichen und schon gar nicht durch

direkten oder indirekten Druck erreicht werden. Wo die freie Zustimmung eingeschränkt oder übermäßig beeinflußbar ist (Debile, Kinder, Gefangene), ist darum höchste Vorsicht geboten. Anderseits umschließt aber nun dieses Recht auf eigene freie Entscheidung nicht ohne weiteres die *sittliche* Freiheit, sich dem Experiment zu entziehen. Im Gegenteil, es besteht unter Umständen die sittliche Pflicht, d.h. ein Sollensanspruch, der sich an die freie Entscheidung richtet, sich zum Wohl der menschlichen Gemeinschaft an notwendigen Untersuchungsarbeiten mitzubeteiligen. Es scheint uns ein dringendes Gebot der Stunde, statt sich einseitig gegen Manipulation im klinischen Betrieb zu wehren, sich der sozialen Pflicht auch in diesem Bereich bewußt zu werden und durch Interesse und Selbstbeteiligung jeder «manipulativen» (= Freiheit verfremdenden) Beeinflussung den Wind aus den Segeln zu nehmen.

[1] Zu dieser Begriffsbestimmung vgl. H. Ryffel, Probleme der Biotechnik in soziologischer Sicht: Arzt und Christ 11 (1965) 193–212.

[2] Vgl. Dietrich von Oppen, Ethische Fragen um das moderne Arzneimittel: Zeitschr. f. Evang. Ethik 9 (1965) 241.

[3] v. Oppen ebd.

[4] Die traditionelle Sicht des Totalitätsprinzips (= TP) betont, daß der Eingriff dem Träger des Gliedes zugute kommen muß. Exponent dieser Auffassung ist L. Bender (Organorum humanorum transplantatio: Angelicum 31 [1954] 139–160; ders. Dominium in corpus eiusque partes: Palestra del Clero [1957] 69–75) aber auch die traditionellen Handbücher (Merkelbach, Noldin-Schmitt-Heinzel [^{31}1957]). Diese Autoren grenzen die Geltung des TP nur auf den «Körper» des Menschen ein. Damit wird nicht einmal die individuelle Seite erschöpfend erfaßt; denn die personalen Bedürfnisse gehen bereits erheblich über die rein körperlichen Gegebenheiten hinaus In der amerikanischen Literatur (G. Kelly, Pope Pius XII. and the Principle of Totality: Theol. Studies 16 [1955] 373–396; ders., The Morality of Mutilation: Theol. Studies 17 [1956] 322–344) wird darum betont, daß die ganze Person und nicht nur der Körper Bezugspunkt des TP sein müsse. Pius XII. hat in seiner Ansprache v. 9. September 1958 an die Teilnehmer des Collegium Internationale Neuro-Psycho-Pharmacologicum (Utz-Groner 5427–5445, bes. 5440) diese Ansätze mitaufgenommen (vgl. dazu Notes on Moral Theology: Theol. Studies [1947] 48, 51, 54 u.ö.).

[5] Im deutschsprachigen Raum wird zunächst in Fragen der Organverpflanzung nicht auf das TP zurückgegriffen, sondern einfach von der Liebe als Rechtfertigung ausgegangen (J. F. Groner: Festschrift für Th. Müncker, Hrsg. v. R. Hauser und F. Scholz [Düsseldorf 1958] 194–200; R. Egenter: Festschrift für W. Schöllgen. Hrsg. v. F. Böckle und F. Groner [Düsseldorf 1964] 142–153 mit dem «alter ego» in Organtransplantation). Neue Ansätze zum TP werden im Hinblick auf d. Problem der Geburtenregelung versucht: 1964, G. Ermecke: Dokumentation der KNA, Nr. 33/1964 (12. Aug. 1964) – er bezieht die soziale Verfaßtheit des Menschen so mit ins Personganze, daß Eingriffe («Anpassungsbehandlungen») als zum Wohl des Betroffenen geschehen durch das TP gerechtfertigt werden. 1965, R. Egenter: Münchener Theologische Zeitschrift 16 (1965) 167–178, wählt die Person als Kriterium, auch in ihrer Beziehung zum Nächsten. 1966, A. Hamelin: Concilium 2 (1966) 362–368, bezieht den analogen Geltungscharakter des TP im Gemeinschaftsbereich ein und durchbricht damit etwas die Fixierung seit Pius XII., daß das TP auf das moral. Ganze keine Anwendung finde. Die beiden Aufsätze von A. Regan: Studia Moralia III [1965] 320–361 und Studia Moralia V [1967] 179–200, gehen vom exklusiven Charakter des TP aus: wenn Organtransplantation erlaubt sein soll, muß sie vom TP her zu rechtfertigen sein. Er sieht die Person nicht nur in der Einheit von Leib-Geist, sondern als intersubjektive Größe, so daß die Möglichkeit einer Rechtfertigung nicht ausgeschlossen werden muß. Das führt J. G. Ziegler: Trier Theol. Zeitschr. 77 (1968) 153–174, zu der zusammenfassenden Darstellung, das TP habe (erzwungen durch den Fortschritt und das gewandelte Selbstverständnis des Menschen) eine physische, eine personale und schließlich eine altruistische (intersubjektivistische) Deutung erfahren.

[6] Vgl. M. Marlet, Medizinische Experimente am Menschen?: Orientierung 33/2, Zürich, 31. 1. 1969, S. 21. Diese Forschungen bilden nach ihm auch den Rahmen sowohl für die neueren Richtlinien medizinischer Forschung: Nürnberger Richtlinien für die medizinische Forschung, 19. Aug. 1947; Declaration of Helsinki: Recommendations guiding doctors in clinical research adopted by the World Health Organisation in 1964, ferner für den von Pius XII. am 14. Sept. 1952 in Rom an die Teilnehmer des 1. Internationalen Kongresses für Herzpathologie des Nervensystems gehaltenen Vortrag «Die sittlichen Grenzen der ärztlichen Forschungs- und Behandlungsmethoden».

[7] Marlet ebd.

[8] Marlet aaO. 22.

[9] Marlet ebd.

[10] Marlet ebd. Dieses Ergebnis stimmt genau mit der Entwicklung überein, wie wir sie oben (Anm. 5) dargestellt haben. Vgl. auch vier Aufsätze von R. Kautzky: Die Bedeutung d. Person des Menschen in der modernen medizin. Wissenschaft: Arzt und Christ 10 (1964) 162–176; Die Verletzung der körperl. Integrität in der Sicht ärztl. Ethik: Arzt und Christ 11 (1965) 32–52; Der Arzt u. der menschl. Leib: Arzt und Christ 13 (1967) 135–148 und: Technischer Fortschritt u. ethische Problematik in d. modernen Medizin: Concilium 5 (1969) 371–378.

FRANZ BÖCKLE

geboren am 18. April 1921 in Glarus (Schweiz), 1945 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Chur, an der Päpstlichen Universität Angelicum sowie an der Universität München, ist Doktor der Theologie und Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn. Er veröffentlichte u.a.: Gesetz und Gewissen (1965), Grundbegriffe der Moral (1966).

AUGUST VON EIFF

geboren am 15. August 1921 in Darmstadt, studierte an der Universität Tübingen, promovierte und habilitierte in Medizin, ist Professor an der Universitätsklinik Bonn und Präsident der Abteilung innere Krankheiten des neuro-vegetativen Systems und Psychosomatik.

Thomas McMahon

Manipulation und Konsumgüter

Vor etlichen Jahren hat Erich Fromm festgestellt, die heutige Gesellschaft konzentriere sich auf den Markt, wo Kenntnis und Manipulation der Kunden für die Steigerung des Absatzes von Konsumgütern maßgeblich sind. Fromm hat ganz richtig beobachtet, daß Manipulation von Dingen und Manipulation von Menschen ganz unterschiedliche Wirkungen hervorbringen. Dinge können manipuliert werden, ohne daß dadurch ihr Wesen geschädigt wird. Doch den Menschen kann man nicht manipulieren, ohne ihm Schaden zuzufügen. Manipulation degradiert den Menschen zur «Dinghaftigkeit» und bewirkt folglich Selbstzerstörung. Des Menschen unmittelbares Ziel ist Selbstverwirklichung, wobei er frei ist, zwischen Alternativen zu wählen, auch in seinen Entscheidungen über den Konsum von Gütern. Um dieses Ziel zu erreichen, braucht der Mensch Freiheit von Kontrolle und Manipulation (psychologische Freiheit) ebenso wie Freiheit zur Wahl (philosophische Freiheit) derjenigen Konsumgüter, die ihm zur Selbstverwirklichung behilflich sind. Eine Umkehrung des Prozesses – das heißt eine Unterordnung des Menschen unter die Konsumgüter – wäre Manipulation und Degradierung des Menschen in seiner Teilhabe an Gottes Herrschaft. Wenn Fromm recht hat, ist der Markt manipulativ. Wir wollen in diesem Beitrag versuchen, uns über diese Behauptung ein Urteil zu bilden und einigen der Probleme nachzugehen, denen sich die heutige Gesellschaft beim Erwerb von Konsumgütern gegenüber sieht.

Zuerst soll unser Beitrag das Verhältnis zwischen Quantität («Dinghaftigkeit») und Qualität (Freiheit) im Zusammenhang mit dem Markt und seiner Teilhabe an der Herrschaft Gottes sichtbar machen. Als Zweites soll die Theorie der Motivierung durchleuchtet werden, die die Manipulatoren verwenden, um den Konsumenten zu beeinflussen. Zum dritten soll der Unterschied zwischen Tatsachen und Information im Zusammenhang mit der Kaufentscheidung geklärt werden. Und schließlich soll versuchsweise eine praktische Regel als Mittel zur Hemmung der Manipulation und zur Entwicklung einer echten Selbstverwirklichung im Erwerb von Konsumgütern vorgelegt werden, die wir «significant disclosure – Bekanntgabe des Wesentlichen» nennen wollen.

Teilhabe an der Herrschaft: Quantität und Qualität

Dadurch, daß er in jeder Phase menschlicher Tätigkeit Änderung bewirkt, nimmt der Mensch an Gottes Herrschaft teil. John Milhaven hat geschrieben: «Teilhabe an Gottes Herrschaft bedeutet, daß es Sache des Menschen ist, an den Ereignissen tätig zu werden.» Die Umwandlung von Rohstoffen in Konsumgüter ist ein Beispiel für die Teilnahme des Menschen an der Herrschaft Gottes unter einem streng quantitativen Aspekt. Wenn Rohstoffe die Stadien der Produktion bis hin zu nützlichen Konsumgütern durchlaufen, nehmen sie dabei zu an Wert (Begriff des «Wertzuwachses») und gewinnen damit auch eine qualitative Dimension. Während Quantität den Gesetzen der Mathematik unterliegt (Addition, Subtraktion), steht Qualität in Beziehung zu Arten und Graden.

In der «erwerbsorientierten Gesellschaft» der Westlichen Zivilisation stellt vollkommene Quantifikation durch totalen Erwerb und Konsum von Konsumgütern das Optimum dar. Die quantitative Betrachtungsweise beruht auf der Annahme, daß Verfügbarkeit und Gebrauch von Konsumgütern – das heißt der Quantität von Gütern – unmittelbar eine positive Änderung im menschlichen Lebensstandard bewirkt und damit sein Leben in qualitativer Hinsicht hebt. Diese aufsteigende Progression sucht, was gestern Luxus war, heute zur Annehmlichkeit für jedermann und morgen zur Lebensnotwendigkeit werden zu lassen. So geht die quantitative Betrachtung der Konsumgüter aus von der Prämisse: «Je mehr (quantitativ), desto besser (qualitativ).»

Soweit die Industrie Rohstoffe in brauchbare Konsumgüter umwandelt, nimmt der Geschäftsmann teil an Gottes Herrschaft durch mit-schöpferische Tätigkeit. Doch die Fähigkeit des Geschäftsmannes, sein eigenes Wertsystem dem Verhalten des Konsumenten einzuflößen, weist darauf hin, daß das Geschäft über die Quantität hinaus zur Qualität reicht. «Konsumgut» wird von verschiedenen Theoretikern des «management» als «ein Bündel Befriedigungen» definiert. Der Begriff der Befriedigung ist sehr subjektiv und hängt

ab von den Wertvorstellungen des Konsumenten. Die Marktforschung stellt diese qualitative Dimension des Verbrauches in Rechnung, indem sie die Wertvorstellungen des Konsumenten zu entdecken und, wenn erforderlich, für den Erwerb von Gütern zu ändern sucht. Die Konsumenten können in ihrer Wertordnung manipuliert werden, so daß die Frage, wie und in welchem Grade Konsumgüter Maßstab für die wahren Bedürfnisse und Wünsche des Menschen sind, beantwortet wird durch die Motivationstheorie, deren sich die Wirtschaft bedient.

Motivationstheorie

Viele Wirtschaftstheoretiker machen sich Abraham Maslows Motivationstheorie der «Hierarchie der Bedürfnisse» zu eigen. Maslow behauptet, es gebe fünf Grundbedürfnisse, die das menschliche Verhalten motivieren: (1) das psychologische, (2) das Sicherheitsbedürfnis, (3) das Zugehörigkeits- und Liebesbedürfnis, (4) die Selbstschätzung, (5) die Selbstverwirklichung. Wenn ein Mensch eine Gruppe von Bedürfnissen erfüllt, wird er durch die nächst höhere motiviert. Bedürfnisbefriedigung spielt daher in der Motivierung eine wichtige Rolle. Befriedigte Bedürfnisse, so stellt Maslow immer wieder fest, hören auf, motivierend zu wirken. Und Motivation hängt ab von Wertstrukturen, die zugleich subjektiv und qualitativ sind.

Maslows Theorie besagt, daß eine Aufwärtsbewegung im Quantitativen (zum Beispiel Größe und Typ des Autos) ein Ansteigen des Lebensstandards, zumindest vom Standpunkt des Verbrauches aus, widerspiegelt. In einer erwerbsorientierten Gesellschaft entwickeln die Konsumgüter die Tendenz, Quantität (mehr) zu Qualität (besser) in Beziehung zu setzen, wenngleich nicht, beides zu identifizieren. In dem Versuch, das Bedürfnisniveau der verschiedenen Konsumentengruppen festzusetzen, weckt die Wirtschaft bei den Konsumenten Motive für höhere Bedürfnisniveaus durch Reklame und Werbung. Diese Art, an den kaufenden Konsumenten heranzutreten, besagt einschlußweise, daß ein Mensch *sein muß*, was er *kauft*. (Damit haben wir im Grunde eine Umkehrung des Maslowschen motivierenden Bedürfnisses der «Selbstverwirklichung», das besagt: Was ein Mensch sein *kann*, *muß* er sein). Die Marktforschung hat zum Beispiel ergeben, daß Verbraucher hohe Qualität mit hohen Preisen gleichsetzen, vor allem unter Minderheitsgruppen, bei denen das Motiv wirksam wird, ihr Bedürfnisniveau zu heben, indem sie die teureren Markenerzeugnisse erwerben (so etwa die farbige Bevölkerung in den USA). Durch Anerkennung ihres Erfolges durch Ihresgleichen (das heißt durch Anerkennung ihres höheren Lebensstandards) kann eine Person sich in ihrer Selbsteinschätzung und ihrem Bewußtsein, «dazu zu gehören», stärken. Dem Konsumenten äußere Symbole als Motive zum Erwerb von Gütern suggerieren, erzeugt Selbsttäuschung und wird damit zu einer verfeinerten Form von Manipulation. Richtig angewandt, sollte die Motivationstheorie dahingehend wirken, daß sie den Konsumenten frei macht für die Selbstverwirklichung. Zuverlässige Information über Konsumgüter bildet eine der Hauptvoraussetzungen für dieses Ziel.

Information

In einer Gesellschaft von Konsumenten von Massenprodukten, die in Massen angeboten und vorverkauft werden, reduziert genaue Kenntnis von Produkt, Preis, Werbung und Verteilungs- und Verkaufsstellen (nämlich des sogenannten «marketing mix») die Manipulation auf ein Mindestmaß und schafft eine der Grundvoraussetzungen für eine moralisch gültige, wohlinformierte Entscheidung in einem Käufer-Verkäufer-Vertrag. Die Information betrifft das *Was* des «marketing mix» und wird wesentlich für den Konsumenten. Dagegen antwortet die Motivation (des Interesses an einem Artikel) auf die Frage, *weshalb* ein Konsument ein bestimmtes Produkt erwirbt. Diese Unterschiedlichkeit der Zielsetzungen beim Käufer und Verkäufer polarisiert die Bemühungen, ihre Beziehung zueinander zu einem Ausgleich zu bringen. Der Verkäufer monopolisiert die Informationsquelle. Durch Zurückhalten von Information, durch Übertreibung von Ansprüchen oder Irreführen von Statistiken, kann der Verkaufende unschwer den Käufer manipulieren, der *aus* oder *in* Unkenntnis kauft. Indem er das *Was* kontrolliert und das *Weshalb* betont, verringert der Verkäufer effektiv die Kenntnis und damit auch die Freiheit des Käufers beim Kauf. Kurzum: Der Verkäufer manipuliert den Käufer.

Außer hinsichtlich des *Was* und des *Weshalb* divergieren Käufer und Verkäufer auch in der Einstellung der Kenntnis gegenüber. Der Verkäufer neigt dazu, Daten oder Fakten zu verbreiten. Der Käufer sucht nur nach der Kenntnis, die für ihn von Nutzen ist, um eine wohlinformierte

Entscheidung zu treffen. Das heißt: Konsumenten suchen Information. Überdies sind Daten oder Fakten quantitativ, Information ist qualitativ. So bedeutet Information zugleich Art und Grad. Sodann sucht der Käufer Information, die ihm hilft, sich ein Werturteil über das betreffende Konsumgut und die Befriedigung zu bilden, die er durch seinen Erwerb sucht. Daten und Fakten dagegen sind nur soweit von Nutzen, wie sie in Qualität, Preis oder Dienstleistung mit anderen Produkten verglichen werden können. Die Bedeutung dieser Unterscheidung wird sichtbar in den Berichten von Verbrauchergruppen, in denen Produkte getestet und nach vorher festgelegten Kriterien bewertet werden. Und schließlich ist diese Unterscheidung von Daten und Information eine Herausforderung an die traditionellen sittlichen Normen, daß «der Verkaufspreis der gerechte, angemessene Preis» ist und daß «der Verkäufer nur wesentliche Mängel bekanntgeben muß». Diese traditionellen Normen haben sich in einer Marktsituation entwickelt, die leichten Zugang zu weiteren Informationen gab. In einer Wirtschaft der Massenangebote, in der die Kenntnisse der genannten Voraussetzungen vom Verkaufenden kontrolliert werden und der Käufer keine weitere Informationsmöglichkeit besitzt, ist eine wirksamere Norm erforderlich. Die «Bekanntgabe des Wesentlichen» («significant disclosure») sucht dem heutigen Informationsbedürfnis gerecht zu werden.

Die «Bekanntgabe des Wesentlichen»

Marktaustausch setzt als erstes voraus, daß der Einzelne fähig ist, zutreffende Werturteile zu bilden. Eine weitere Voraussetzung der Wirtschafts- und Preistheorie ist, daß die Käufer vernunftgemäß handeln. Der Preis stellt für gewöhnlich ein Urteil über den Tauschwert dar. Um jedoch ein Werturteil auf dem Markt abgeben zu können, muß ein Mensch informiert sein und einverstanden mit dem Gegenstand des Austausches und den vertraglichen Abmachungen.

Das zugrundeliegende ethische Prinzip ist nicht, daß es gut oder besser ist, nützliche Kenntnis mitzuteilen. Die maßgebliche Norm ist, daß der Käufer ein *Recht* besitzt, die Konsumgüter und Kaufbedingungen zu kennen, um urteilen zu können über einen Tauschwert. Wenn der Verkäufer Massenmedien einsetzt und der Käufer in einer Weise auf sich selbst angewiesen bleibt, die ihm die Möglichkeit verschließt, weitere Information zu erhalten, ist damit die Freiheit des Käufers eingeschränkt, und er befindet sich beim tatsächlichen Vertragsabschluß in einem schweren Nachteil. Zwar ist der Käufer seinerseits verpflichtet, sich zu unterrichten, ehe er handelt, aber die Beweislast dürfte doch wohl beim Verkäufer bleiben, der dem Käufer nicht für zusätzliche Information zur Verfügung steht.

Wenn ein Verkäufer bewußt und willentlich die zur Information des Käufers notwendige Kenntnis verfälscht, verringert oder vorenthält, verstößt er gegen die einzigartige Würde des Individuums. Dann manipuliert der Verkäufer den Käufer tatsächlich. Er handelt unsittlich. Wenn ein Mensch, weil er nicht über genügend Information für ein Werturteil verfügt, ein Produkt zurückweist, so kann er doch seinen Bedarf nicht unbegrenzt zurückstellen. In dringenden Situationen, wenn psychologische oder Sicherheitsbedürfnisse bedroht sind, muß der Käufer schließlich irgendein Produkt erwerben. Damit ist er vom Verkäufer in eine Situation gebracht, in der er gezwungen wird, einen Kompromiß zu schließen.

Das ethische Grundproblem der Manipulation beim Erwerb von Konsumgütern dürfte sich folglich auf die Art und Menge der Kenntnis konzentrieren, die im freien Austausch von Werten zwischen Kontrahenten als Information mitgeteilt wird.

Die traditionelle Ethik stellt in diesem Zusammenhang eine negative Norm auf: Der Verkäufer muß wesentliche Mängel bekanntgeben. Als wesentlicher Mangel kann das Fehlen einer Eigenschaft oder Qualität bestimmt werden, das den Käufer davon abbringen würde, ein Konsumgut zu erwerben. Obwohl immer subjektive Elemente im Spiele sind, kann von wesentlichen Mängeln objektiv dann gesprochen werden, wenn sie mit dem Verwendungszweck des betreffenden Konsumgutes zusammenhängen (etwa Mängel am Getriebe eines Kraftwagens). Nicht-wesentliche Mängel brauchen indessen nicht mitgeteilt zu werden, wenn der Käufer den Verkäufer nicht danach fragt. In einer Gesellschaft des Konsums von Massenangeboten kann keine Frage gestellt werden, weil keine weiterreichende Information verfügbar ist.

Hier scheint eine positivere Norm notwendig zu sein. Geschäftliche Transaktionen, die genügend Information für ein richtiges Urteil über den Tauschwert geben, lassen die Menschenwürde steigen durch eine verantwortliche Entscheidungsfindung. Sie wirken selbstverwirklichend. Eine

Norm dafür sollte daher einen Zusammenhang zwischen Information und Freiheit sichtbar machen. Dem Käufer sollten die Art und der Grad von Information verfügbar gemacht werden, die ihm eine angemessene Freiheit im Austausch eröffnen. Diese Norm wäre das Gegenteil, die Antithese zu dem Prinzip: *Caveat emptor!*

Eine allgemeine Norm, die diese beiden Aspekte einbezieht, könnte man «Bekanntgabe des Wesentlichen (significant disclosure)» nennen. Sie wäre etwa so zu formulieren:

Der Käufer ist zu informieren über die Vertragselemente und die Fakten, die normalerweise für einen Austausch auf dem freien Markt erforderlich sind, so daß Käufer und Verkäufer unter gleichen Bedingungen im Rahmen eines Marktes ihren Austausch tätigen können.

Kenntnis ist «wesentlich», wenn sie dem Käufer eine wichtige Tatsache mitteilt. Oder um es in bereits gebrauchten Begriffen auszudrücken: Fakten oder Daten sind wesentlich, wenn sie die nötige Information für das Urteil des Käufers über den Tauschwert vermitteln. Ein Beispiel für eine derart wesentliche Information, die nicht gegeben wird, ist die in Warenhäusern übliche Zahlungsweise mit einem Revolving-Kredit. Hier wissen die Käufer nicht, daß sie 18% bis 36% Zinsen im Jahr auf noch nicht bezahlte Konsumgüterkäufe berechnet bekommen, je nach dem Warenhaus und seiner Berechnungsmethode.

Auf Märkten von Massenproduktion und bei der Kaufform der Selbstbedienung verläßt der Käufer sich in erster Linie auf Massenmedien und ihre Informationen. In manchen Industriezweigen sind heute Etikette, Verpackung und Reklame – früher das Feld des Kaufmanns, der sein Produkt kannte – der Ersatz für Information. Wenn der Käufer ein verpacktes Produkt vom Regal des Supermarktes nimmt oder nach Katalog ein Konsumgut bestellt (Sears, Quelle), trifft er faktisch ein Werturteil, das auf der Kenntnis basiert, die er durch Kommunikationsmedien erworben hat. So folgt dann dieser Kenntnis die Absicht, sich im Austausch gegen einen Preis in Geld Befriedigung eines Bedürfnisses zu verschaffen. Darüber hinaus aber treiben komplexe emotionale Reaktionen auf das durch die Kommunikationsmittel Mitgeteilte den potentiellen Käufer, weiter zu suchen oder fertig vorgelegte Werturteile zu bestätigen.

Beim Tauschwert handelt es sich letztlich um einen Vertrag zwischen Personen – seien es einzelne oder korporativ auftretende. Im Unterschied zu den persönlich abgeschlossenen Verträgen der klassischen Wirtschaft, wie Adam Smith sie im Auge hatte, stellt die moderne Situation des Marktes der Massengüter eine Wandlung des Verfahrens dar – bewirkt durch den technologisch denkenden Menschen –, das der Verkäufer seit Beginn des 20. Jahrhunderts nach und nach eingeführt hat. Während er den Grundsätzen der klassischen Wirtschaft folgt, hat der Verkäufer nun einen vorher festgesetzten Preis, vorher bestimmte Produkte und durch Massenmedien vorher verkaufte Konsumgüter. Er kontrolliert den Strom der Information über Produkt, Qualität, Preis und Service. Diese Verschiebung in der Praxis des Verkaufs hat ein Ungleichgewicht zwischen Käufer und Verkäufer geschaffen. Daher muß der Verkäufer, der für diese Wandlung verantwortlich ist, auch die Verantwortung für die Beschaffung der Information für den Käufer auf sich nehmen, die sich in seine Wertideen für einen ethisch einwandfreien Wertaustausch einbauen läßt. Ebensowenig weiß der Käufer, der einen Bankkredit zum angegebenen Zinssatz von 6% aufnimmt, daß er mit den Bearbeitungskosten, der Versicherung und sonstigen Zusatzkosten im Endeffekt auf über 11% Zinsen kommt. Wenn diese Fakten freigegeben werden, sind die Kunden in der Lage, einen Vergleich zwischen den Methoden und Praktiken der verschiedenen Gesellschaften anzustellen und eine echte Wahl zwischen Alternativen zu treffen. Dasselbe Prinzip steht auch hinter der Forderung, die Preise für Konsumgüter nach allgemeingültigen Maßeinheiten festzusetzen (Gramm, Pfund, Kilo, Zentimeter, Meter usw.) und nicht anhand derart unklarer Größen- und Mengenbestimmungen wie «Familien-», «Groß-», «Super-» und «Standard-» packung.

Dennoch erfordert das «Bekanntgeben des Wesentlichen» gar nicht eine erschöpfende Klarlegung aller Daten und Fakten. Denn das würde allzuleicht zu einem nicht mehr überschaubaren Durcheinander führen. Der Käufer ist für gewöhnlich nicht in der Lage, wichtige Information von nutzlosen Fakten zu unterscheiden. Er wird mit einer Flut von Daten überschüttet, die er nur schwer in sein Wertsystem einordnen kann. Leistungstabellen von Versicherungsgesellschaften, komplette Indikationen und Kontraindikationen für den Gebrauch von Medikamenten und genaue Aufzählung der chemischen Zusammensetzung verschiedener Produkte der Nahrungsmittelindustrie sind Beispiel für eine derartige erschöpfende Bekanntgabe, die für den Durchschnittsverbraucher keine oder nur eine geringe Bedeutung hat.

Dagegen können wesentliche Fakten in die Wertordnung des Verbrauchers eingeordnet werden. Hier sehen wir erneut: Die Quantität der Fakten darf nicht mit der Qualität der Information gleichgesetzt werden.

Der Begriff der «Billigkeit», in einem weiteren Sinne gebraucht, zeigt deutlicher als das präzisere Wort «Gleichheit», daß Vorteile in der Wettbewerbssituation sowohl auf seiten des Verkäufers wie des Käufers es sehr schwierig, wenn nicht gar unmöglich machen, zu einer strengen Gleichheit zu gelangen. Doch sollte auf beiden Seiten genügend Geschäftsfähigkeit vorhanden sein, daß man zu einem frei getroffenen Einverständnis gelangt. So unterscheidet sich also Kaufen und Verkaufen in der Marktsituation von heute beträchtlich von einem Werteaustausch von Individuum zu Individuum. Es gibt bestimmte Voraussetzungen, die das System des Austausches auf dem Markt regeln: Angebot und Nachfrage, Preislenkung, Freihandel auf Gegenseitigkeitsbasis, internationale Abkommen. Die Umweltfaktoren variieren nach den sich ändernden Zeitverhältnissen der umfassenderen sozio-ökonomischen Struktur.

«Bekanntgabe des Wesentlichen» könnte als Prinzip einer legalistischen Ethik wirken, da es in einer Gesetzesterminologie formuliert ist. Doch besteht hier ein wesentlicher Unterschied. Die «Bekanntgabe des Wesentlichen» hat als Quelle ihres Verpflichtungscharakters die Würde der menschlichen Person und das Recht dieser Person zu freiem Handeln. Der Verkäufer trägt zur Ausübung dieses Rechtes bei, wenn er zuverlässige Kenntnis für richtige Werturteile mitteilt und sie nicht beschränkt oder kontrolliert. Außerdem überwindet dieses Prinzip der «Bekanntgabe des Wesentlichen» die im geschäftlichen Leben viel praktizierte «mini-max»-Ethik, die fordert, daß gesetzliche Mindestnormen zu ethischen Maximalzielen werden. Im Wesentlichen reduziert diese «mini-max»-Methode die geschäftliche Ethik auf die streng positive Gesetzlichkeitstheorie, derzufolge menschliche Rechte und Gerechtigkeit keine andere Letztinstanz kennen als das Bürgerliche Recht. Der Einzelne ist verloren der «kompensatorischen Macht» (John Galbraight) der allmächtigen Regierung, der allmächtigen Geschäftswelt und der allmächtigen Gewerkschaften gegenüber, wie die Thalidomid-Episode, die Bergwerkskatastrophen und sonstigen Unglücksfälle in der Vergangenheit gezeigt haben.

Die «Bekanntgabe des Wesentlichen» stellt die Wahrheit tatsächlich weniger optimistisch dar, insofern sie irgendwo zwischen den verwickelten Diagrammen, die quantitativ bestimmen, wie weit man gehen darf, ehe sie zur Lüge wird, und der Angabe nutzloser zusätzlicher Fakten und Daten liegt. Der Akzent liegt indessen nicht darauf, wie der Geschäftsmann möglichst viel herausbekommen kann, indem er möglichst wenig sagt. Er liegt vielmehr auf der Bestimmung der Information, die der Bildung des Werturteils beim Käufer am besten dient. Anpassung an den Einzelfall wird dabei zu einer Nebenverpflichtung auf seiten des Verkaufenden. Im Zweifelsfalle dürfte die Verpflichtung, die Rechte des Käufers zu achten, die Notwendigkeit in sich schließen, mehr Information zu bieten – und nicht allein Fakten –, so daß auf keinen Fall die Freiheit des Käufers geschmälert wird.

Und als Allerwichtigstes schafft das Prinzip der «Bekanntgabe des Wesentlichen» eine positive Haltung der Menschenwürde des Verbrauchers gegenüber und verringert die Manipulation auf ein Mindestmaß. Wenn christliche Ethik fordert, den Menschen in vollem Sinne menschlich zu machen als sich selbst verwirklichende Person, so bedeutet die praktische Anwendung des Prinzips der Bekanntgabe des Wesentlichen nur einen weiteren Versuch, dieses Ziel zu erreichen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THOMAS McMAHON

geboren am 4. September 1928 in Chicago, Viatorianer, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Päpstlichen Universität Angelicum sowie an der George Washington University, ist Doktor der Theologie, dozierte bis 1969 Moraltheologie an einer Theologischen Ausbildungsstätte seiner Kongregation. Zur Zeit setzt er seine Studien fort und ist Beigeordneter Herausgeber der American Ecclesiastical Review. Er veröffentlichte Arbeiten zu ethischen Fragen.

Eugen Kogon

Bedeutung der Opposition in der Parteien-Demokratie

Die Geschichte kennt bis in die neuere Zeit Opposition nur in der Form des Widerstandes. Ihn hat indes, vor der Demokratie von heute, kein Herrschaftssystem je geduldet. Opposition vollends als alternatives Denken und Verhalten, und dies sogar als eine Institution der Politik, gibt es erst seit dem Aufkommen der modernen Parteindemokratie.

Hier deutet sich der Unterschied der Motivation aus gegensätzlichen Grundauffassungen an. Widerstand, wenn nicht einfach im Kampf um Macht praktiziert, war stets, ganz besonders im europäischen Mittelalter, Aktion gegen Unrecht. Als kategorialen Vorgang der politischen Ethik hat ihn auch die Lehre jener Zeiten, bis hin zur Rechtfertigung des Tyrannenmordes, aufgefaßt. Trat die Legalität tiefgreifend, anhaltend und nicht mehr normal veränderbar in Gegensatz zur Legitimität, so war die Pflicht zur Loyalität aufgehoben; es trat das ursprüngliche Recht in Kraft, die wahre Legitimität, das heißt ein gerechtes Regime herzustellen, auch wenn dies, äußerstenfalls, in Illegalität geschehen mußte; Treue konnte nicht schwerem Unrecht gelten, schon gar nicht auf Dauer. Illegale Legitimität gegen illegitime Legalität war eine nicht seltene Erscheinung der Politik von vormals. (Solche Erfahrung wäre der Auffassung vom Beamten- und Soldateneid unter modernen Diktaturen nützlich: Wer ihn geleistet hat, ist, wenn die Voraussetzungen es erfordern und Aussicht auf Herstellung der Grundgerechtigkeit besteht oder geschaffen werden kann, zum Widerstand nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet!)

Doch gab es innerhalb der geltenden Ordnungen, wenn sie erfüllten, was sie sollten, keinen Grund zu nonconformen Ideen und gar Handlungen. Politik war Vollzug des Richtigen, das Richtige aber war in der Weltanschauung, religiös überdies sanktioniert, vorgegeben. In ihrer Idealstruktur waren die gesellschaftlichen Verhältnisse unveränderlich stabil, – dies unter anderm erlaubte die enorme, oft genug abenteuerliche Dynamik der Auseinandersetzungen und der Expansion, ohne daß, lange Zeit, die Generalordnungen zerbrachen.

Noch in den diktatorialen Vorstufen der Demokratie von heute, im Cromwellianer- und Jakobinertum, wirkte die Sicherheit, das Richtige in der Politik zu wissen, mächtig mit: im einen Fall, vor der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, als göttliche Bibelgewißheit der Rotjacken und ihrer gewählten Offiziersführung, im andern Fall, zu Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts, als philosophische Aufklärungsgewißheit der Robespierre-Minderheit. Die Revolutionäre, die der Demokratie den Entwicklungsweg öffneten, indem sie das feudalistische Regime erschütterten, wußten sich im Vollbesitz der Wahrheit und des Rechtes: ihre Antwort auf Opposition gegen ihre eigene Opposition, mochte es sich um wen immer handeln, war daher der Terror aus Überzeugung von der Notwendigkeit.

Die Parlamente des Spätmittelalters und der beginnenden Neuzeit dürfen nicht in unmittelbare Kontinuität mit den Fortbildungen in die heutige Repräsentationspraxis gesetzt werden, – sie waren ständische Körperschaften. In ihnen, wie früher schon in den Beschlußgremien des Anfangs- und Hochfeudalismus, gab es jederzeit Interpretationsdebatten; in ihnen trat der fundamentale und der okkasionelle Interessenwiderstreit der institutionalisierten Rang- und Leistungsgruppen zutage. Doch konnte es immer nur darum gehen, die Modalitäten des von allen gleichermaßen metaphysisch postulierten Allgemeinwohls zu bestimmen. Als, in den Denkzusammenhängen der Renaissance, die politische Philosophie die Prämissen vertauschte: die ehrwürdig-alte Auffassung, daß das Ganze stets den Vorrang vor dem Partikularen haben müsse, wurde von der Einsicht verdrängt, daß die *singuli* nicht die Realisationen – «Ausgliederungen» – der *corpora*, der *universitates* seien, sondern umgekehrt deren Realisatoren, daher ihrerseits die maßgebende gesellschaftliche Größe, da war dem modernen Pluralismus ideengeschichtlich der Boden bereitet. *Homo ipsi sibi lex est*, verkündete Giovanni Pontano, der Gründer der Neapolitanischen Akademie. Emanzipation kraft autonomer Vernunft war damit zum Entwicklungsgesetz der Geschichte erklärt. Die Kontrakt-Praxis des frühkapitalistischen Bürgertums war vorangegangen; Nikolaus Cusanus hatte systematisch die Lehre von der notwendigen Konkordanz der *opposita* entwickelt. Das Allgemeinwohl,

nun nicht mehr unveränderbar als *lex divina, aeterna et naturalis* vorgegeben, in der *lex positiva* auszuführen, wurde zum Ergebnis, das in rationaler Erwägung jeweils festzustellen, sodann als Kompromiß der Auffassungen und Interessen zu verwirklichen war. Die kapitalistische Generalmaxime der Ertrags- und Gewinnmaximierung nach dem ökonomischen Prinzip («höchste Leistung bei geringstem Aufwand») wirkte intensivst und nachhaltigst in den allgemeinen Rationalitätsprozeß mit ein.

Das Bürgertum als die *clasa discutadora*, wie Donoso Cortés es nannte, hat im Gefolge der drei Revolutionen, der Glorreichen Englischen, der Amerikanischen und der Französischen, die die Menschen- und Bürgerrechte proklamierten, die ständischen Vertretungskörperschaften in Tribünen der argumentativen Begründung und Kontrolle der Herrschaftsakte durch politische Parteien verwandelt. Im behördlich unbehinderten Wettbewerb der Meinungs- und Willensströmungen sollte sich das Richtige als das Zweckmäßige erweisen. Das «freie Spiel der Kräfte» war in der bürgerlichen Honoratiorendemokratie zwar durch faktische Privilegien im Besitz, im Commerz, im Connubium und in der Bildung, somit ökonomisch, sozial, kulturell und politisch klassenreguliert, aber unweigerlich setzten die neuen Prinzipien – so insbesondere das des allgemeinen, gleichen, geheimen und direkten Wahlrechts –, die industriewirtschaftlichen Effekte und die Organisation der gegensätzlichen Interessen sowie der gesamtgesellschaftlichen Transformationsabsichten die «Demokratisierung der Demokratie» in Gang.

Seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts hat sich auf solche Weise, teils evolutiv, teils revolutionär, das System herausgebildet, das, idealtypisch, auf den folgenden Generalannahmen beruht: Begabungsgleichheit jeder sozialen Schicht, so daß es keine Status-, nur mehr Funktionshierarchie gibt, die in der Positionsbesetzung auswechselbar ist. Für niemanden schafft die gesellschaftliche Schichtenzugehörigkeit vor dem Gesetz Rechtsunterschiede. Es herrscht Chancengleichheit für alle vergleichbaren individuellen Begabungen, die demokratische Gesellschaft ist prinzipiell aufstiegsoffen. Die Selbstbestimmung der individuellen und organisierten gesellschaftlichen Kräfte hat im Zweifelsfall vor jeder Einschränkung den Vorrang. Die pluralistische Gesellschaft und der pluralitäre Staat sind personalistischen Charakters, das heißt, die Ordnungen sind im gesellschaftlichen Wesen der Person angelegt, die zu Bestand und Entfaltung ihrer bedarf. Übereinstimmung ist durch Wettbewerb der einander fördernden Qualitäten zu erzielen. Als entwickelbare Anlage verfügt jedes normale Individuum über genügend Verstand, um zu unterscheiden und zu vergleichen, Gefühl, um in individueller Solidarexistenz zu empfinden, Willen, um zu entscheiden und mitzuentscheiden, Gedächtnis, um geschichtlich zu sein, sittliche Begabung, um sich normgerecht verhalten zu können. Folglich kommt jedermann das Recht zu (der Anspruch), sich nach seinen Fähigkeiten und Neigungen zum eigenen und zum gesellschaftlichen Nutzen zu entfalten, konkret: sich in Verbänden zu gesellen, in Berufen tätig zu sein, für die er die besondere, konstante, nachgewiesene Eignung besitzt, sich allgemein zu bilden und spezifisch ausgebildet zu werden, sich, damit die Entfaltung solcher Art stattfinden kann, zu schützen und geschützt zu werden – unter anderm durch zureichendes Privateigentum und Teilnahme an den herrschaftlichen Verfügungsmöglichkeiten.

Über die Modalitäten, wie dies optimal zu verwirklichen sei, gibt es keine absolute Allgemeinverbindlichkeit; es ist eine Frage der jeweiligen, also wechselnden Zweckmäßigkeit – geschichtliche Aufgabe unter veränderlichen Bedingungen. Die Realisationserfordernisse im einzelnen formulieren von Etappe zu Etappe die Parteien in ihren Programmen und «Plattformen»; ihre Politik ist, innerstaatlich und international, auf die notwendigen und die wünschenswerten Existenzmöglichkeiten gerichtet.

Angewandt führen die demokratischen Axiome zu einer doppelten logisch-politischen Konsequenz. Die erste ist, daß jedermann von einem bestimmten erklärten Reifestadium an die Qualität zuerkannt erhält, die allgemeinen Zweckmäßigkeiten der Gesellschaft entweder selbst zu erkennen oder zumindest sich so darüber aufklären zu lassen, daß er sie in ihrer generellen Tragweite erfaßt; ferner über die Lösungen mitzubefinden, mit anderen Worten, zur Entscheidung zwischen den Zweckmäßigkeiten, die sich bieten und die bis zur Klärung erörtert werden, sei es durch Mitargumentation, sei es durch überlegte Erteilung einer Vertretungsvollmacht, beizutragen. Die zweite logische Konsequenz ist die Erfahrungskehrseite der ersten: Niemand hat eine Garantie, das Zweckmäßige tatsächlich zutreffend zu erkennen und zu entscheiden, da die Kategorie der Geschichte, das heißt der gesellschaftlichen Entwick-

lung, und dies vollends in unserer Zeit, von einer Größe und Kompliziertheit ist, daß sie sich, zwar nicht in Teilen und Aspekten, wohl aber in toto, der Fassungskraft einzelner Personen und Gruppen entzieht. Jeder Standpunkt und jeder gesellschaftliche Standort ist in Hinsicht auf jedes Problem von allgemeiner Bedeutung notwendigerweise partiell. Und was die Interessen betrifft, so kann sich der Mensch als differenziertes Wesen niemals mit Andersdifferenziertem, besonders wenn es außerdem, wie meist, ideologisch verfestigt ist, vollständig gleichsetzen. Die Zweckmäßigkeiten können daher in der freiheitlichen Demokratie nicht zum Rang von absolut verbindlichen Wahrheiten erhoben, ihre Annahme (wohl ihre gesetzlich fixierte, jedoch prinzipiell veränderbare Regulierungsfunktion!) darf nicht unter Sanktion gestellt werden. Geschieht es, so befindet man sich alsbald auf dem Weg zum Totalitarismus, in dem «das Ganze» als Wahrheit festliegt und seinen einheitlichen Ausdruck der Erkenntnis auf Entscheidung hin findet; die zuständigen Instanzen vollziehen sie, der totalitären Doktrin gemäß, mit voller Zuverlässigkeit. («Die Partei hat immer recht».)

Die von den demokratischen Prämissen her zu statuierende prinzipielle Ungewißheit der politischen Erkenntnisse und Entscheidungen besagt nicht, daß es keine verbindlichen Wahrheiten gebe; sie sagt nur: Es gibt keine in den geschichtlichen Zusammenhängen als noch so richtig erscheinende oder als richtig erfahrene Zweckmäßigkeit, die mit dem Anspruch unbedingter und unveränderlicher Verbindlichkeit für jedermann, also mit der Forderung auf absoluten Annahme- und Ausführungszwang auftreten könnte und dürfte, wenn das in der Individual- und Gruppenautonomie begründete System der somit pluralistischen Demokratie nicht von innen her aufgehoben werden soll.

Die logische und praktische Notwendigkeit solcher Konsequenz für den Bestand der freiheitlichen Demokratie ist unschwer einzusehen, solange es sich nicht um normative Regelungen von letzter existentieller Bedeutung handelt – um die Fragen der Menschenwürde, der Ehe, der Tötung ... der deklarativen – nicht der imperativen – Verfassungsartikel des Regimes selbst. Je umfassender die Freiheit, desto größer die Gefahr ihrer Selbstaufhebung. Doch helfen dagegen nicht Gesetze, die sich im Widerspruch zu den Generalprämissen befänden, sondern nur moralische Überzeugungen, die halten – die eingehalten werden. Ihre Grenzen müssen der Freiheit inhärent sein, sie darf sich nicht im Subjekt selber, das aus ihr lebt, zerstören. Daher ist Erziehung zur Demokratie nicht nur Wissenssache.

Drei universale Praktiken konstituieren sodann das Herrschaftssystem der Individual- und Gruppenautonomien.

Die grundlegenden Generalforderungen «Gleichheit vor dem Gesetz» und «Gleichheit der Chance für jede vergleichbare Begabung» ergänzen sich durch den Grundsatz «Keine allgemeingültige Verfügung ohne gesetzliche Regelung» zur sozialen Rechtsstaatlichkeit. Der durchgreifende Schutz vor Willkür bezweckt die Sicherung der durchgreifenden, alle Möglichkeiten umfassenden Förderung.

Die Argumentation, zweitens, besorgt den Prozeß der Auseinandersetzung von den verschiedenen Standorten aus, die durch die Interessen, die Herkunft, die Erziehung, die Denk- und Verhaltensüberzeugungen bestimmt sind. Im Partikularen muß das Allgemeine gefunden werden – durch die Diskussion der Staatsbürger selbst aufgrund kontinuierlicher, vielfältigster Information, sowie insbesondere durch die Debatten der Vertretungskörperschaften.

Läßt sich die Argumentation sozusagen als der Blutkreislauf der Demokratie bezeichnen, so die Toleranz als ihr Rückgrat: die Bereitschaft, das, was Diskussion und Kompromiß nicht aufzulösen vermögen: das – jedoch begründet – Andersartige, zu tragen, weil in der freiheitlichen Auffassung das gesellschaftlich Richtige nur eine Kombination aus dem Eigenen und dem Anderen sein kann. Die Integration zum Allgemeinen als der generellen Existenz- und Entfaltungsbedingung des Besonderen vollzieht sich politisch aus dem Konkret-Einzelnen, das in der res privata verschieden und widerspruchsvoll bleibt. Auch ist das gesellschaftliche Ganze nicht statisch und in sich stets gleich: es wechselt, so daß das Andere das morgen vielleicht Brauchbarere, das besser Geeignete sein kann.

Opposition ist in der pluralistischen Demokratie infolgedessen eine ihr innewohnende Notwendigkeit; sie stellt «die andere Möglichkeit» dar, die man braucht, um die richtige als die für die gegebene Situation beste Möglichkeit herauszufinden; um ferner eine Reserve für die nächste Gelegenheit zu haben, in der eventuell das Andere «paßt». Opposition ist für die Parteiendemokratie das prinzipiell alternative Denken. Ohne die Bereitschaft, sich jeweils den Gegensatz zu Bewußtsein zu bringen und seine Möglichkeiten zu erwägen,

kann das pluralitäre System nicht als solches funktionieren.

Opposition ist daher in der Entstehung des modernen Parlamentarismus förmlich zum Recht erhoben und institutionalisiert worden. In den vordemokratischen Zeiten galt die Notwendigkeit der Einschmelzung von Opposition um der vorgegebenen geltenden Ordnungen willen, die nicht in Frage zu stellen waren; in den totalitären Regimen von heute wird sie, sofern sie sich nach erfolgter Abstimmung als «irrende Minderheit» erwiesen, nicht selbst unterwirft, sondern Fraktion bilden möchte, um der Einheit der politischen Aktion willen, die nicht gefährdet werden darf, liquidiert. In der pluralistischen Demokratie hingegen hat die Mehrheit zwar, wenn doch jedermann die zureichende Qualität zur Selbst- und Mitbestimmung besitzt, die Wahrscheinlichkeit für sich, im Wege der Argumentation das Richtige als das Zweckmäßige ausfindig zu machen; ihre Meinung und ihr Wille gelten daher – doch nicht absolut und nicht für immer, da man aus Erfahrung weiß, daß Mehrheiten irren und Minderheiten recht haben können. Die Mehrheit muß folglich veränderbar, austauschbar, ablösbar sein. Es geschieht einerseits im Prozeß der ungehinderten öffentlichen Meinungsbildung, anderseits im Wege der Wahl, die feststellt, ob sich die vorherrschenden Tendenzen geändert haben.

Nun kann jedoch, das weiß jedermann, keine Rede davon sein, daß das pluralitäre System in der geschichtlichen Wirklichkeit so funktioniert, wie hier dargestellt. Das Ideal ist eine produktive Utopie: in ihrem Namen ist Enormes an zivilisatorischen Verwirklichungen erreicht worden. Aber es haften der Demokratie sichtbare, spürbare, greifbare Unvollkommenheiten und Fragwürdigkeiten an. Der Bürger hat nicht nur Freiheit von früheren Abhängigkeiten erlangt und Freiheit zu außerordentlichen neuen Möglichkeiten gewonnen, er ist auch ixfach, jetzt mehr und mehr global, in Zusammenhänge verstrickt, die er weder zu durchschauen noch gar zu kontrollieren vermag. Weit hinter den Erfordernissen heutiger Aufklärung ist die politische Bildung zurückgeblieben. Und zunehmend verführt in den Hochindustrieländern das beinahe von Tag zu Tag reichere Konsumgüterangebot den politischen Sinn nicht Weniger zu der täuschenden Verwechslung, commodities seien der Gehalt der Freiheit, auf nichts anderes als auf sie komme es an. Die parlamentarischen Vertretungen selbst, nirgendwo sonderlich im Ansehen, erweisen sich in vielem als ohnmächtig, rechtzeitig und richtig Prioritäten zu setzen, vorausschauend Entscheidungen zu treffen. Sie unterliegen den Experten der Verwaltungen und der intervenierenden Verbände. Die Parteien ihrerseits agieren und operieren vielfach in einem besorgniserregenden Stil. Sie lassen, je in ihrem Land, die Demokratie vor sich hertreiben – unerneuert, die Verfügungsmacht, die Methoden und die Apparate den Zeitbedürfnissen nicht oder zumindest nicht genügend angepaßt. Die personelle Regeneration ist oft nicht die beste. Es droht die Kontrolle der gesellschaftlichen Entwicklung der politischen Repräsentanz zu entgleiten.

Alle diese Gründe treiben die anarchischen, antiparlamentarischen Kräfte, die vielerorts in den Ländern der westlichen Demokratie, teilweise als Außerparlamentarische Oppositionen, turbulent tätig geworden sind, dazu an, systematisch Mißmut und Unsicherheit zu verbreiten. Einer tiefgreifenden und anhaltenden ökonomischen Krise wäre das System an mehreren Stellen vermutlich nicht gewachsen; sowohl die faschistische als auch die kommunistische Gefahr wäre gegeben. Die positiv orientierten innerparlamentarischen und innerparteilichen Oppositionen stehen, über ihre immer aktuelle und unmittelbare Funktion hinaus, vor der dringenden Aufgabe, die vorherrschenden Kräfte zu Ergänzungs- und Anpassungsreformen zu bewegen, die die freiheitliche Demokratie im industriewirtschaftlichen Entwicklungsstadium urbanisierter Massenbevölkerungen, deren Probleme internationalisiert sind, aktionsfähig zu erhalten.

EUGEN KOGON

geboren am 2. Februar 1903 in München. Er studierte an den Universitäten von München, Florenz und Wien, ist Doktor der politischen Wissenschaften, emeritierter Professor der Technischen Hochschule Darmstadt und freier Mitarbeiter am deutschen Rundfunk und Fernsehen. Er veröffentlichte u.a.: Der Jurist in der Politik (Frankfurt 1969), Die Rolle des Antikommunismus in der deutschen Politik (Olten 1970).

Bericht

André Dumas

Die Entwicklung in der Sozialethik des Ökumenischen Rates seit Genf 1966

1. Der Hintergrund

Lange Zeit hindurch wurde der Ökumenismus von den dogmatischen und ekklesiologischen Fragen beherrscht, um es genauer zu sagen: seit dem Rückgang der Bewegung des Sozialchristentums nach der Stockholmer Konferenz von 1925 bis zum Ende der großen Epoche der Erneuerung der Dogmatik, die mit dem Namen von Karl Barth verbunden ist, aber auch mit den Namen von Rudolf Bultmann, Visser't Hooft und Reinhold Niebuhr. Das Ende dieser Periode ist schwer zu bestimmen, denn glücklicherweise hat das dogmatische Denken niemals aufgehört, praktisch engagiert zu sein, und sei es auch nur aufgrund der Konfrontation mit dem Nazismus und aufgrund des sozialen Gedankens, der immer die Notwendigkeit einer theologischen Begründung im Bewußtsein gehalten hat. Es bleibt jedoch festzustellen, daß die Jahre um 1960 einen Wendepunkt darstellen: Im Mittelpunkt des Interesses stehen nun die Welt, die Gesellschaft, ihre Entwicklung und ihre Zukunft, während vorher «Offenbarung, Kirche und Theologie» – um den Titel einer kleinen Schrift von Barth aus dem Jahre 1934 aufzunehmen – die drei Hauptthemen des ökumenischen Denkens gebildet hatten. Der Periode 1930–1960, welche von dogmatischen Fragen beherrscht war, gehen also Perioden voraus bzw. folgen ihr, die einander in Denkstil und konkreten Themen sehr unähnlich sind, jedoch in ihrem sozialethischen Interesse übereinkommen. Kehren wir nun in einer Art Pendelbewegung zurück zu einem neuen Sozialchristentum – mag dieses auch weniger idealistisch sein als das frühere – oder erleben wir nun die außerkirchliche Verlängerung der unmittelbar vorausgehenden dogmatischen Periode? Eine Antwort auf diese Frage ist weder unmittelbar evident noch überhaupt leicht. Jedenfalls ist es diese Problematik, an der wir diese Überlegungen ausrichten wollen.

Es ist wohl bekannt, daß bis zur endgültigen Errichtung des Ökumenischen Rates auf der Konferenz von Amsterdam im Jahre 1948 zwei Bewegungen, die eine mehr sozial, die andere mehr kirchlich, getrennte Aktivitäten entfaltet haben und parallele Konferenzen gehalten haben: die «Bewegung für praktisches Christentum» («Life and Work») in Stockholm 1925 und in Oxford 1937, die Bewegung für «Glaube und Kirchenverfassung» («Faith and Order») in Lausanne 1927 und in Edinburgh 1937. Seit ihrer Verschmelzung werden die beiden Bewegungen mehr oder weniger weitergeführt in zwei Abteilungen des Ökumenischen Rates: «Kirche und Gesellschaft» und «Glaube und Kirchenverfassung». Es blieb die Frage: Würde es zu einem wirklichen Austausch kommen zwischen denen, die ganz von der Leidenschaft für die Welt in Anspruch genommen sind, und denen, die sich auf die Erneuerung der Kirche konzentrieren? Wir werden sehen, daß «Kirche und Gesellschaft» mehr und mehr nach theologischen Normen sucht, während «Glaube und Kirchenverfassung» sich den sozialen Dimensionen des Leibes Christi zuwendet. Im Schnittpunkt beider Bewegungen treffen wir auf Themen wie das Wirken Gottes in Natur und Geschichte, das Menschliche im Licht der Christologie und der Pneumatologie, die Beziehung der christlichen Traditionen zur kulturellen Umwelt. Aber bevor wir zu diesen unausweichlichen Schnittpunkten kommen, ist es in der Perspektive dieses Artikels von Wichtigkeit, den Weg der Sozialethik innerhalb des Ökumenischen Rates zu rekonstruieren, indem wir in kurzen Zügen skizzieren, welche Hilfen und welche Schwierigkeiten sich aus dem Hintergrund seiner Geschichte seit der Konferenz von Stockholm 1925 bis zu der von Genf 1966 ergaben.

Die Konferenz von Stockholm im Jahre 1925, die sich auf Anregung und unter Vorsitz von Erzbischof Söderblom versammelt hatte, stand ganz im Zeichen der großen Strömung des Sozialchristentums und seiner Bemühungen, die Gemeinschaftsdimension der christlichen Botschaft im Lichte des Gottesreiches wieder zu entdecken und sichtbar zu machen. «Der Gemeinschaft der Völker eine Seele geben», «Begegnung mit dem Messias vermitteln, aber ohne Messianismus der Kirchen und ohne den Messianismus ohne Messias dieser Welt», dieser Art waren die Visionen und Schlagwörter, die diese große Versammlung be-

herrschten, die voll des Staunens darüber war, daß sie die Universalität der Kirche jenseits der historischen Spaltungen wiederfand, die aber zweifellos reichlich blind war für das, was die neuen Dimensionen der Welt sein sollten. Stockholm fügt sich ganz in die Zeit kurz nach dem großen Kriege, von dem man gerne glauben wollte, daß es der letzte gewesen sei. Andererseits verwirrt der Atheismus der gerade zum Siege gekommenen bolschewistischen Revolution die Erwartungen der Sozialchristen, die gerne die Versöhnung zwischen dem praktischen Christentum und der Hoffnung der Völker begrüßt hätten. Eine brennende theologische Frage beherrscht die Debatten: Was ist das Wesen des Reiches Gottes? Ist es evolutiv, progressiv? Inkarniert es sich in den Bemühungen der Gesellschaft, die Predigt Jesu auf das Leben anzuwenden, so wie zum Beispiel der große amerikanische Baptistentheologe des «Social Gospel», Walter Rauschenbusch, glaubte? Oder ist das Reich, von dem das Neue Testament redet, transzendent, eschatologisch, qualitativ ganz anders als jede Gesellschaft und jede Kultur, wie es die neue westliche Theologie vertrat, die von Karl Barth ausging? Rauschenbusch war 1918 gestorben. Im selben Jahre veröffentlichte Barth seinen Kommentar zum Römerbrief. Stockholm ist ein Wendepunkt, der für die einen die Reinigung der christlichen Botschaft bezeichnet, welche sich von allen kulturellen Werten unterscheidet, während andere darin die Gefahr einer innerdogmatischen und innerkirchlichen Einkapselung sehen. Aus der Entfernung gewinnt man den Eindruck, Stockholm habe eine große Glut entfacht, aber ebenso, daß es eine Versammlung war, die sich nur ungenügend der neuen ideologischen Konflikte wie auch der theologischen Proteste bewußt war. Stockholm wollte sozial sein, aber es blieb in einer zu großen Sentimentalität stecken.

1937 in Oxford ist der Hintergrund ganz anders. Ein neuer Krieg zieht herauf. In Deutschland herrscht der Nationalsozialismus, und die evangelische Kirche wird durch die «Bekennende Kirche» aufgefordert, sich zu entscheiden. Übrigens nimmt Oxford zwei deutsche Beiträge auf: einen von Dietrich Bonhoeffer gezeichneten für die inoffizielle Bekennende Kirche, einen anderen von Eugen Gerstenmaier für die etablierte evangelische Kirche. Das Thema der Konferenz ist eines der klassischsten Themen der Geschichte des Christentums überhaupt: «Kirche, Gemeinschaft, Staat». Wie kann man die Ordnungen Gottes aufgrund seiner Schöpfung, seiner erhaltenden Langmut und seiner Wiederkehr voneinander unterscheiden? Wie kann man die Gesellschaft in der Verantwortung vor Gott organisieren zu einer Zeit, da der totalitäre Staat nicht nur die umfassende Autonomie in seiner Gesetzgebung beansprucht, sondern vor allem die Souveränität seines Willens in allen Bereichen der Existenz geltend macht? Oxford läßt es sich angelegen sein, in diesem Zusammenhang eine genauere Begriffsbestimmung der Legitimität des Staates gegenüber der widerrechtlichen Autoritätsanmaßung und der Verkehrung zum Unrechtsstaat zu geben.

Wenig später bricht der Krieg aus. Man muß nun warten, bis die Waffen wieder schweigen, ehe man die Überlegungen zur konkreten Bedeutung jener «verantwortlichen Gesellschaft» wieder aufnehmen kann, welche die Konferenz von Amsterdam zu ihrem sozialen Leitmotiv machen wird, im Gegensatz zum individualistischen Laisser-faire der kapitalistischen Gesellschaft wie zum anonymen Dirigismus der kommunistischen Gesellschaft.

Dennoch bleibt Amsterdam im Banne der unmittelbaren Nachkriegssituation. Der Ost-West-Konflikt, dessen Hauptkampflinie mitten durch Europa geht, polarisiert hier alle Debatten. Erst bei der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 wird man wieder die wirklich weltweiten Dimensionen der Verantwortung der Kirchen für eine Epoche erfassen, in der die Spaltung zwischen Industrienationen und «Dritter Welt» viel gewichtiger wird als der mittlerweile schon ruhiger werdende kalte Krieg zwischen den beiden großen Nuklearmächten: den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion.

Im Hintergrund der Sozialethik des Ökumenischen Rates erkennen wir also drei teils einander ablösende Elemente: 1. die Verkündigung und die Zeichen des Reiches Gottes auf Erden mit einer hochgemuten Hoffnung, daß die Kirchen die Herzen der von Kriegen gequälten Völker wiederzugewinnen vermöchten, der Völker, die von neuen internationalistischen, pazifistischen und sozialistischen Hoffnungen bewegt wurden, aber doch noch sehr stark zerspalten waren durch nationale Bindungen und die verschiedenen Reaktionsweisen auf die Sozialrevolution; 2. der Versuch einer Bestimmung der Weisungen Gottes für die Handhabung der Predigt der Rechtfertigung durch die Kirche und der Wahrung der Gerechtigkeit durch den Staat; 3. schließlich eine Ethik der Verantwortung innerhalb der Gesellschaft, die konkreter sein mußte als die Ethik der Erwar-

tung des Reiches und bewegender als die Ethik einer Einschärfung der Schöpfungs- und Erhaltungsordnung. Es ist bezeichnend, daß diese drei Sozialethiken darauf abzielen, vor Gott Verantwortung zu übernehmen für eine Gesellschaft, die bedroht ist von Gefahren, Krieg, Diktaturen, ideologischen Verabsolutierungen, wirtschaftlicher Ungleichheit, daß aber keine von ihnen sich in eine Auseinandersetzung gestellt sieht mit entscheidenden Veränderungen, die so weit gehen, daß sie die Zukunft der Menschheit schlechthin vernichten und den Begriff der sittlichen Wahlmöglichkeiten undenkbar machen könnten.

Obwohl nun unsere Epoche schließlich und endlich weniger bedroht ist von Gefahren, die mit völliger Gewißheit hereinzubrechen drohen, als es etwa die Epoche von Stockholm war mit ihren noch nicht vernarbten Wunden des Krieges 1914 bis 1918 und der Revolution von 1917, und sicherlich weniger als die Epoche von Oxford mit dem herankommenden Krieg von 1939–1945 und dem Aufstieg der Faschismen, zweifellos auch als die Epoche von Amsterdam mit dem Kalten Krieg zwischen den Machtblöcken und dem Schrecken von Hiroshima in der Erinnerung – trotz alledem fühlt die Sozialethik der Kirchen und der Christen sich paradoxerweise gerade heute konfrontiert mit grundlegenden inneren Erschütterungen. Den Grund dafür sehe ich in den beiden Motiven, welche die im Jahre 1966 von der Abteilung «Kirche und Gesellschaft» des Ökumenischen Rates in Genf veranstaltete Konferenz beherrschen werden: Ist es möglich, daß die Christen sich nicht nur anpassen, sondern aktiv an den wirtschaftlichen und sozialen Revolutionen teilnehmen? Lassen die wissenschaftlichen und technologischen Revolutionen den Menschen und unter ihnen den Christen die Möglichkeit, sittliche Entscheidungen zu treffen, die nach formulierbaren Normen zu treffen sind? Mit einem Wort: Sind die Christen Randsiedler oder handelnde Subjekte in den tiefgreifenden Wandlungsprozessen unserer Zeit? Während früher die Sicherung einer bedrohten Ordnung herrschendes Prinzip war, dominiert heute die Reflexion über die in vollem Gange befindlichen Revolutionen. Daraus folgt, daß die Sozialethik weniger von Schöpfungs- und Erhaltungsordnung reden wird, dafür aber umso mehr von der Eschatologie, wie sie in den Grenzbereichen der Futurologie und der Utopie wirksam ist.

2. Die Genfer Konferenz von 1966

Wenn also über Stockholm die Vision vom Reiche Gottes stand, wenn das Nachdenken über die Ordnungen den Mittelpunkt der Konferenz von Oxford bildete, so ist der Ruf nach einer Theologie der Revolution die Herzmitte der Referate und Diskussionen von Genf. Die Gesamtstimmung ist weniger optimistisch als die von 1925, aber doch weniger tragisch als die von 1937. Fürs erste – und auch trotz des Krieges in Vietnam – scheint die Welt nicht unmittelbar vor einer Katastrophe zu stehen: die Besitzer der nuklearen Macht wissen, daß sie total sein würde. Auf weite Sicht aber gehen wir unaufhörlich auf eine wachsende Teilung der Welt zwischen den Nutznießern und den Geschädigten des technologischen Wandels zu. Im 19. Jahrhundert haben die Kirchen als Gesamtheit gegenüber der Bildung eines Arbeiterproletariats im Inneren der sie umgebenden Gesellschaft sich nicht zum Handeln aufraffen können. Eingekapselt in ihrem Konservatismus, ihr Genügen findend im Pietismus, haben die etablierten Kreise der christlichen Gesellschaft es versäumt, sich der sozialen Entwicklung bewußt zu werden. Sie haben damit den Grund gelegt für ein zweifaches Bündnis: Gott und die Ordnung und folglich also auch Atheismus und Revolution. Sollte es nicht ebenso gehen im 20. Jahrhundert, wenn zwei Drittel der Menschheit zum auswärtigen Proletariat des ersten Drittels werden, das industrialisiert, rationalisiert und in beständigem wirtschaftlichem Wachstum begriffen ist und das zufällig mehr oder weniger dem geographischen Umkreis der alten Christenheit entspricht? Die gesamte Genfer Konferenz von 1966 läßt sich erklären aus dieser Frage auf weite Sicht, welche uns gestellt wird von der Welt in technologischer Entwicklung, urbaner Konzentration und äußerem Wohlstand – mit ihrer Kehrseite von Stagnation, ja Regression in den Ländern der Bevölkerungsexplosion, der sozialen Instabilität und kulturellen Frustration.

Das ist der Grund, warum der impulsgebende Kontinent in Genf Lateinamerika war, wo mehr als irgendwo anders eine alte historische christliche Gesellschaft täglich aufs neue konfrontiert ist mit der wachsenden Unterentwicklung. In Genf ging mir auf, daß das alte Europa zu sehr eingekapselt ist in seine traditionelle Kultur, um in der Ebene weltweiter Veränderungen der technischen Zivilisation handeln zu können, daß Nordamerika in seinem Inneren erschüttert ist durch die Entdek-

kung der Einsamkeit und manchmal auch der Sterilität und der aus der Neuartigkeit seiner Rolle resultierenden Hilflosigkeit gegenüber seiner Stellung als Supermacht, daß Afrika fast völlig von seinen eigenen Problemen beansprucht wird (Aufbau unabhängiger Staaten auf der Basis von Stammesunterschieden und trotz des herrschenden Neokolonialismus), daß schließlich Asien eine Reihe verschiedenartigster Situationen darbietet, ein erfolgreiches, aufgeklärtes und nahezu nihilistisches Japan, ein Indonesien, welches das Opfer eines furchtbaren und verwirrenden nationalistischen Fiebers ist, Indien wohl weniger international inspirierend als noch vor zwanzig Jahren, China als der unglückseligerweise große Abwesende der Genfer Konferenz, dessen Wortführer sich aber unter gewissen Vertretern der Dritten Welt fanden, die voller Bewunderung waren für seine puritanische Strenge und seine Autarkie, obgleich sie sich über seinen Beitrag für die nächste Zukunft keine Illusionen machten. Osteuropa wäre vielleicht am besten gerüstet gewesen, um eine allgemeingültige Lagebetrachtung zu bieten, welche die im christlichen Glauben aufgenommene Erfahrung mit der Revolution eingebracht hätte. Aber noch lasten zu sehr äußere und innere Zwänge auf diesen Kirchen des Ostens, als daß sich ihre Reflexion mit wirklich schöpferischer Freiheit entfalten könnte. Darum erschien allen in Genf das provozierende und ungeduldige Lateinamerika als der führende Kontinent, der im Aufgang seiner Hoffnung lebt, während so viele andere nur die Schwierigkeiten ihrer Vergangenheit vorzuweisen haben. «Revolution» war das Losungswort des von ihm dargestellten Christentums, dem alles daran liegen muß, die etablierte Unordnung zu bekämpfen – und sei es selbst mit Gewalt – und den Armen und Leidenden zu zeigen, daß Gott sich in Jesus Christus mit ihrer Forderung identifiziert. Lateinamerika lieferte Genf seine zentrale Frage: Gibt es eine Theologie der Revolution?

Man muß die in dieser Frage enthaltene doppelte Schwierigkeit unterstreichen. Zunächst eine Schwierigkeit der Terminologie. Mit dem einen Wort «Revolution» kann man wenigstens drei untereinander sehr verschiedene Situationen umschreiben. Revolution im radikalen Sinne des Wortes bedeutet einen gewaltsamen Umsturz, der durch die Ablösung der bisherigen wirtschaftlichen Machtverhältnisse und ihrer politischen Garanten den ausgebeuteten Massen eine neue Zukunft eröffnet. Der Marxismus hat der Revolution ihren Platz angewiesen in der Regelung des Eigentums an den Produktionsmitteln, und er hat ihren Vollstrecker im Proletariat als dem kollektiven Subjekt der Geschichte gesehen, welches dazu bestimmt ist, diese Geschichte in seine Verantwortung zu übernehmen und ihre Gegensätze aufzulösen. Das war bei zahlreichen Teilnehmern der Konferenz ohne Zweifel der prägnante Sinn des mit dem Wort Revolution Gemeinten. Sie übersahen jedoch nicht die unausweichlichen Fragen: Ist das Eigentum immer noch der entscheidende Platz für die Ausübung der Macht? Sind an seine Stelle nicht die technische Fähigkeit und der Kontrollapparat getreten? Wie läßt sich im übrigen vermeiden, daß die Revolution zu einer nicht mehr zu beherrschenden Gewalt ausartet und daß sie nicht zum Instrument einer umfassenden falschen Sicherung wird? Bei vielen anderen bezeichnete das Wort «Revolution» vor allem die beschleunigten technologischen Veränderungen. In ihren Augen besteht die wahre Revolution unserer Zeit eher in der fast unbegrenzt verfügbaren Energie als in einem allzu formal bleibenden Wandel der politisch-wirtschaftlichen Strukturen. Die Wissenschaft also und nicht das Proletariat ist im Grunde genommen das handelnde Subjekt der Geschichte, und im Blick auf die Wissenschaft müssen wir dieselben Fragen stellen wie der Marxismus, aber auf einer ganz anderen Ebene: Wie können wir ihrer verborgenen Gewalttätigkeit Herr werden? Wie können wir sie wieder in einen geschichtlichen Rahmen einordnen, in dem ihr Funktionieren weder autonom noch inhuman ist? Wenn es die größte Sünde ist, nicht alles zu wissen, was möglich ist, und nicht alles zu nützen, was man weiß, wie läßt sich dann erreichen, daß das Wissen sich paart mit einer Liebe, die darauf achtet, daß jede Gesellschaft und jede Person immer nur Teil eines größeren Ganzen sind? Das Wort Revolution weckte schließlich ein drittes Echo: die Revolution all derer, die nicht nur mehr Konsumgüter wollen, sondern besser leben, besser hören, besser sprechen und besser verstehen wollen. Aufgrund ihrer umfassenden und noch nicht durch Erfolgsdenken beschränkten Sichtweise gab die Jugend dem Wort Revolution den Sinn einer mehr affektiven als strikt politisch-ökonomischen oder wissenschaftlich-technologischen Revolte. So gab es also wenigstens drei «Ideologien» der Revolution. Genf bewegte sich nicht ohne Verwirrung zwischen allen dreien und glich damit der heutigen Welt, in welcher der Protest ebenfalls sowohl

politischer als struktureller und subjektiver Art ist.

Wie aber – und dies ist die zweite Schwierigkeit – kommen wir nicht zu einer Ideologie, sondern zu einer Theologie der Revolution? Gott ist von der christlichen Tradition zu oft als Garant einer ontokratischen Ordnung verstanden worden. Jeder Ungehorsam gegenüber dieser Ordnung wurde zum Ungehorsam gegenüber Gott selbst. Nichtsdestoweniger erinnert uns die Eschatologie daran, daß die Theologie an sich der Zukunft der Welt zugewandt ist. Gott erneuert das Angesicht der Erde. Er kündigt mehr die Stadt an, die kommt, als daß er die bestehende beschützen würde. Der Sauerteig der Eschatologie erfüllt die Theologie mit der Dynamik des Werdens. Nun aber muß dieses Werden durch die enge Pforte des Kreuzes und der Auferstehung, des Leidens mit den Unterdrückten und der Hoffnung gegen alle Hoffnung hindurch. Das Kreuz ermöglicht teilnehmende Identifizierung und macht wachsam gegenüber einer das Bestehende verabsolutierenden Identität. Eine Ideologie der Revolution läuft stets Gefahr, sich selbst zum Götzenbild zu machen. Eine Theologie der Revolution müßte es verstehen, die Nähe der Liebe zu leben, ohne die Distanz des Urteils zu fliehen. Die Konferenz von Genf hat besonders dank der Arbeiten von Richard Shaull und H. D. Wendland das Gespräch über den Bedeutungsgehalt der derzeitigen Revolutionen und der ihnen gewidmeten Theologie eröffnen können. Ich sage «eröffnen», denn wir dürfen hier nicht nachgeben, weder einer Begriffsverwirrung noch einer theologischen Mode. Ein weites Arbeitsfeld tut sich auf in folgenden Themenbereichen: Beziehungen zwischen Eschatologie und schöpferischem revolutionären Elan, zwischen Gewalt des Wortes und Gewalt der Massen, zwischen der Beherrschung der Natur, wie sie dem Menschen in der Bibel verheißen ist, und der technologischen Allmacht, zwischen dem Protest der Liebe und dem Protest der Subjektivität.

Unter diesem beherrschenden Forschungsmotiv einer Theologie der Revolution hat die Konferenz von Genf vor allem vier Themenbereiche bearbeitet:

a) Der wirtschaftliche Bereich: Im 19. Jahrhundert hatte das Proletariat zu seiner Verteidigung gegen die Bedrückung durch das Kapital zunächst nur seine Arbeitskraft, dann aber nach und nach das Korrektiv des Nationalstaates, welcher die Einkommensteuer entwickelte. Wie könnte nun im 20. Jahrhundert in Analogie zu jener Situation die Dritte Welt ihre Rolle als Produzent von Rohstoffen dazu nützen, neue Regeln für den internationalen Handel aufzustellen, welche sie in den vollen Genuß der ihr eigenen Wettbewerbschancen bringen würde? Zweitens: Ist eine internationale Einkommenssteuer, die von übernationalen Organismen verwaltet würde, realisierbar? Dies sind zwei Hauptbedingungen dafür, daß die wirtschaftliche Ungleichheit überwunden werden kann. Die Kirchen müssen durch die öffentliche Meinung einen Druck auf ihre Regierungen ausüben, denn alle Maßnahmen der zwischenkirchlichen und internationalen Hilfe bleiben unzureichend ohne solche Strukturveränderungen. Wenn wir versäumen, hier einzugreifen, gehen wir dem Hunger und der Verzweiflung entgegen.

b) Der politische Bereich: Max Kohnstam hat mit allem Nachdruck hingewiesen auf den Wert des Gesetzes als Ausdruck berechtigter Zwangsmaßnahmen gegen Partikuläregoismen und – unter den gegebenen Umständen – einzigen Faktor des Fortschritts, während das Vakuum der Institutionen und der Idealismus einseitiger Abrüstungsmaßnahmen den nationalen Egoismen freien Lauf lassen würden. Dennoch kann das Gesetz in einer Periode revolutionärer Veränderungen nicht ein starres und unersetzbares Recht bilden. Das politische Problem besteht also darin, den vollen Wert des Gesetzes zur Geltung zu bringen, ohne es zu fixieren. Der Staat stellt weniger und weniger eine isolierte Größe dar. Wir befinden uns in einem Übergang von der beherrschten Demokratie zur selbst herrschenden Demokratie. Wir erleben auch überall in der Welt eine erschreckende Verselbständigung der Macht, welche die demokratische Beteiligung an der öffentlichen Verantwortung behindert. Im politischen Bereich hat man diesem Konflikt zwischen den Völkern und den technokratischen oder bürokratischen «Eliten» damit beikommen wollen, daß man sich bemühte, die gesetzliche Ordnung zu stärken, aber auch dadurch, daß man «Identitätsquellen» der Massen in Rechnung stellte, wie es etwa Ideologien, Nationalismen oder in gewissen Ländern der Dritten Welt selbst die Bindung der brachliegenden Energien durch die Bildung von bewaffneten Volksstreitkräften sein können.

c) Der internationale Bereich: Die heutige Welt ist gekennzeichnet durch die Teilung in Einflußzonen und den Willen jedes Volkes, zu seiner eigenen Identität zu kommen. Dies bedeutet eine gewisse «Aussicht» auf Stabilität und eine ständige Gefahr des Verharrens beim status quo, ohne

Rücksicht auf Gerechtigkeit und Freiheit noch auf den Willen der Völker, die von dieser Teilung betroffen sind. Die dritte Welt hat für eine größere Mobilität plädiert, während die Industrienationen ihre Aussichten auf wirtschaftliches Wachstum mittels Beibehaltung der etablierten Ordnung verteidigten. Der latente Konflikt zwischen dem Willen zum Umsturz und der herrschenden Macht wurde nur noch größer infolge der Schlappen, welche die internationale Ordnung durch die offenen Krisen in Vietnam, Rhodesien und Südafrika erlitt. Wird die Wahrscheinlichkeit der Ausbreitung von Kernwaffen einen genügend einsichtigen Beweis dafür darstellen, daß die Beschränkung der nationalen Souveränitäten sich als unausweichliche Bedingung für ein Überleben der Menschheit aufdrängt? Überdies: werden die mit der Zeit unausweichlichen Veränderungen möglicherweise durch gewaltlose Guerillataktik erreichbar sein oder aber nur durch eine Operation kontrollierbarer offener Gewalt, die immer noch weniger schädlich ist als eine unaufhörliche verschleierte Gewalt?

d) Schließlich der Bereich der Beziehungen zwischen Individuum und Gruppe: Von der urbanen Konzentration ist die ganze Erde betroffen. Im Jahre 1800 lebte 1,4% der Weltbevölkerung in Städten mit mehr als 20000 Einwohnern. Im Jahre 1950 waren es 21% Im Jahre 2050 werden es wahrscheinlich 90% sein.

Nun bringt diese Konzentration neben bemerkenswerten technischen Möglichkeiten und einem die Entwicklung des Menschen zur Person begünstigenden Pluralismus auch die Gefahr der Vermassung und der Vereinsamung mit sich, die Gefahr, daß nicht integrierte Menschen an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, die Gefahr zunehmender psychischer Verwundbarkeit, der Überlastung durch die Anforderungen der vermehrten Mobilität und die Gefahr bürokratischer Schwerfälligkeit. Hier müssen die Kirchen eine schöpferische Rolle übernehmen. Wenn die Kirchengemeinden dem Bilde der dörflichen Stabilität entsprachen, deren traditionellen Mittelpunkt sie bildeten, wie sollen sie sich dann der großen Stadt anpassen können, wo sie oft nichts anderes darstellen als anachronistische dörfliche Gettos, die soziologisch eine Randexistenz führen, wenn sie auch einen Geist des Konformismus pflegen. Gott, von dem die Kirche Zeugnis ablegen will, müßte das Erneuerungszentrum einer Welt werden, in der die Revolutionen, eine nach der anderen, in den Versuchungen der Macht und in der Passivität des Konsumstrebens versumpfen. In Genf war es beeindruckend feststellen zu können, daß der Grundsatz einer politischen Verantwortung des Christen allgemein bejaht wurde, da der Christ ja in der Nachfolge Jesu Christi, wie ihn Bonhoeffer beschrieben hatte, derjenige ist, welcher, indem er Widerstand leistet, Verantwortung für die Wirklichkeit übernimmt, um schließlich durch seine Unterwerfung Gottes Heil in ihr gegenwärtig werden zu lassen. So verbinden sich Widerstand und Unterwerfung miteinander, ohne einander ausschließende Begriffe zu bleiben, in der Gestalt von Verantwortung und Gebet, profaner Aktion und geistlicher Überzeugung, Politik und Verklärung. Aber wenn auch dieser Grundsatz von allen anerkannt wurde, so war im Gegensatz dazu ein großes Schwanken bezüglich der Ebene des Privatlebens festzustellen. Die Entschiedenheit des Engagements für die öffentlichen Belange verband sich mit einer großen Unsicherheit bezüglich der Normen für das Leben des Individuums. Hier haben wir eine umgekehrte Situation zu der des 19. Jahrhunderts, wo im Bereich der persönlichen Tugenden der Moralismus regierte, während sich ein verlegenes Schweigen ausbreitete, sobald gesellschaftliche Strukturen ins Spiel kamen. Heute organisiert sich die Gruppe, aber das Individuum schwankt zwischen Vergnügen und Nihilismus, Überfluß und Langeweile, Massenkommunikation und unkommunikabler Einsamkeit. Die Schwäche der Genfer Konferenz war vielleicht, daß sie sich fast ausnahmslos auf wirtschaftliche, politische und internationale Probleme konzentrierte, ohne der Leere genügend Beachtung zu schenken, welche die Oberflächenideologien ebenso zurücklassen wie die Technologie ohne ideologischen Nährboden.

3. Die theologischen Fragen in Sagorsk und Uppsala 1968

Die Konferenz von Genf, welche ein unermeßliches Arbeitsfeld in Angriff genommen hatte und welche die erste ökumenische Konferenz gewesen war, auf der mehr Laien als Theologen vertreten waren, ließ also eine Reihe von Fragen offen und unentschieden. Ich hebe drei von ihnen besonders hervor: Läuft eine Theologie der Revolution nicht Gefahr, lediglich eine umgedrehte Theologie der Ordnung zu sein, ebenso konformistisch gegenüber neuen Strömungen in der Welt wie die erstere und ohne wirkliche prophetische Freiheit? Läßt sich die Sozialethik der Christen allein auf der Basis von

sozio-ökonomischen Analysen bestimmen, und wie kann sie das Hören auf Schrift und Dogmatik in ihre Methode einordnen? Schließlich: wenn der Ökumenismus die kirchlichen Fragen hinter sich läßt und sich «säkularisiert» im vollen und nicht reduzierten Sinne des Wortes, das heißt, wenn er total in alle Dimensionen der Gesellschaft eintaucht, welcher Mittelpunkt läßt sich dann ausmachen für alle seine Fragestellungen, die sich ständig noch vermehren? Das Bedürfnis nach einer wenigstens teilweise ausreichenden Antwort auf diese drei Fragen wurde vor der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates im Juli 1968 in Uppsala als äußerst dringlich empfunden. Tatsächlich erlebte der Rat ein ständiges Wachsen der Zahl seiner Mitgliedskirchen, vor allem seitens der missionarischen Gemeinschaften vom Stil der Pfingstler, die bis dahin jeder Art von etablierter kirchlicher Institution äußerst reserviert gegenübergestanden hatten. Gleichzeitig wuchsen die Spannungen im Inneren des Rates. Ich erwähne zwei von ihnen, die in den Bereich der Sozialethik fallen: der Protestantismus bejaht, oft in der lärmenden Art eines Neubekehrten, der vom Pietismus und Dogmatismus befreit ist, die Säkularisierung der modernen Welt, während die Orthodoxie im Gegenteil durch die Sakralisierung dem Druck der umgebenden Gesellschaft widersteht, vor allem in den Ländern des Ostens; daher die Furcht, daß zwei so gegensätzliche Reaktionsweisen gemeinsame Aussagen über die Verantwortung des Christen in der Gesellschaft unmöglich machen könnten. Überdies erfahren die alten Kirchen Europas und Nordamerikas eine innere Krise durch die Abwanderung lebendiger Kräfte aus den Gemeinden in überzeugendere profane Aktivitäten, während die jungen Kirchen Asiens und Afrikas oft noch einen missionarischen Aufschwung zu verzeichnen haben. Daher die zweite Furcht, daß die neuen Strömungen der Theologie, namentlich die Theologie der Revolution, der Säkularisierung und der Welt nichts anderes seien als eine Kompensierung der ekklesiologischen Schwäche, als eine Flucht nach vorne ohne lebendige geistliche Fundamente.

Die theologische Konsultation, die im März 1968 im berühmten Kloster Sagorsk bei Moskau stattfand, hat diese drei durch die Konferenz von Genf untereinander verzahnten und zu Spannungsquellen im Inneren des Rates gewordenen Fragen aufgegriffen: Theologie der Revolution, Interpretationen und Kriterien, Neuzentrierung der Sozialethik.

In Sagorsk hat man bemerkt, daß die sogenannte «Theologie der Revolution» einen weniger reaktiven, emotionalen und mehr analytischen und auch selbstkritischen Gehalt annehmen müßte. In der Tat gibt es in der heutigen Welt nicht eine Revolution schlechthin, sondern Revolutionen von sehr verschiedenem Charakter, je nach dem, ob man sich in einer vor- oder nachrevolutionären Gesellschaft befindet oder auch je nach dem, ob die sozialen Gegensätze objektiv erdrückend oder nur subjektiv den Atem beschwerend sind. Tatsache ist, daß überall die ausgebeuteten oder frustrierten Massen darauf drängen, an den Entscheidungen teilzuhaben, während die technokratische und bürokratische Konzentration dahin tendiert, den Massen die geheimen Schaltstellen der Macht zu entziehen, indem sie immer häufiger aus der Demokratie eine abstrakte und formale Größe macht. Das Sozialgefüge befindet sich in einem Spannungszustand zwischen der Tatsache, daß die Massen den Glauben an die traditionellen Hierarchien verloren haben, und Prozessen, deren Anonymität in den entwickelten Ländern das Empfinden verstärkt, jeden bestimmenden Einflusses beraubt zu sein. Die bereits erfolgte wirtschaftliche und soziale Revolution kann dieses Unbehagen nicht automatisch unterdrücken. Was die technologischen Revolutionen betrifft, so sind diese weit entfernt davon, neutral zu sein, trotz ihrer scheinbaren wissenschaftlichen Objektivität und ihrer heilsamen Notwendigkeit, sich mit den Problemen der Zukunft zu befassen, und sei es auch nur aufgrund der Bevölkerungsexplosion. In der Tat zerstören die technologischen Revolutionen die ihnen vorausgehenden Gleichgewichtsverhältnisse, ohne daß sie – aufgrund des ihnen eigenen atemberaubenden Konkurrenzkampfes und der von ihnen hervorgebrachten Abhängigkeit von den Spitzentechniken – dazu kämen, ein neues Gleichgewichtsgefüge herzustellen. Weder die ökonomischen noch die technologischen Revolutionen stellen also an sich ein Allheilmittel dar. Das Wort Revolution läuft im 20. Jahrhundert Gefahr, ein Fetischwort zu werden, wie es das Wort Demokratie im 19. Jahrhundert war. Dennoch behält das Wort eine herausfordernde Kraft, weil es den untragbaren Widerspruch zwischen der Fülle der verfügbaren Mittel und ihrer ungerechten oder unzureichenden Verwendung zum Ausdruck bringt.

Eine Theologie der Revolution wird diese Revolution nicht sakralisieren, gleich wie die Ordnungen des alten status quo fälschlicherweise sakra-

lisiert worden sind, sondern sie wird vor allem Ausdruck sein für die Dynamik der Teilnahme der Christen an den nötigen Veränderungen, weil Gott uns voraus ist als Anruf und Verheißung und nicht hinter uns steht als Bremse und Garantie. In diesem Sinne können alle menschlichen Revolutionen gedeutet werden als eine Bemühung der Welt, in der Geschichte etwas zum Ausdruck zu bringen von der totalen eschatologischen Erneuerung, die von Gott verheißen ist. Andererseits sind die Christen in dem Wissen, daß diese eschatologische Endgültigkeit in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi schon begonnen hat, frei von jeder Verabsolutierung der Revolution. Das treibt sie konsequenterweise dazu, sich nicht von der Revolution verzaubern zu lassen. «Nicht verabsolutieren» bedeutet nicht sich zu enthalten, sondern fähig zu sein, auch die Kehrseite der revolutionären Vorgänge zu sehen. So ist zum Beispiel die Gewalt, die sich als unvermeidbar und notwendig erweisen kann, auch eine Quelle der Zerstörung, der Grausamkeit und des Schmerzes. Eine Theologie der Revolution wird alsso die Aufgabe haben, das eschatologische Gefälle der Geschichte und die Unfähigkeit dieser Geschichte, ihre eigene Eschatologie zu sein, zu deuten. In der Tat: genau so, wie es gefährlich war und ist, die «Ordnung der Geduld und des Gerichts», wie der Staat sie darstellt, mit einer «Schöpfungsordnung» zu verwechseln, ebenso gefährlich wäre es, die «Ordnung der Ungeduld und der Hoffnung», wie die Revolution sie darstellt, mit der neuen Schöpfung zu verwechseln. Die Theologie der Revolution wird also die gleiche Rolle berechtigter Anerkennung und heilsamer Kritik gegenüber der Revolution üben müssen, wie sie eine gute Theologie vom Staat gegenüber der staatlichen Gewalt üben muß. Dennoch darf das christliche Urteil angesichts der Revolutionen nicht derart ausgewogen sein, daß es in eine klug-verhaltene Unterstützung des status quo ausartet, während Millionen von Menschen zerstörerischen Gesellschaftsstrukturen unterworfen bleiben.

Kommen wir nun zum Problem der Interpretation und der Kriterien. Im allgemeinen treffen wir hier auf zwei verschiedene Methoden.

1. Die sogenannte dedukutive Methode. Sie geht vom Schriftzeugnis aus und leitet daraus Ordnungen von immerwährender Gültigkeit und Grundprinzipien für das Leben der Gesellschaft ab. Dennoch wird diese deduktive Ethik vor allem auf gesellschaftlicher Ebene nur mühsam konkret. Sie spricht so, als wenn ein Mensch immer der Nächste des anderen Menschen wäre, während doch die Strukturen einen dem anderen fremd machen. Überdies läuft diese Ethik Gefahr, Prinzipien zu verewigen, während die Situationen sich wandeln.

2. Daher bei vielen Christen heute der Rekurs auf eine sogenannte induktive Methode: den Willen Gottes inmitten des Zusammenhanges von neuen Situationen und Problemen zu bedenken suchen und dann von ihnen ausgehend wieder zur Bibel und zur Theologie zurückzukehren. Diese Methode relativiert die bisher eingenommenen Standpunkte in dem Maße wie der Glaube nicht von uns fordert, Prinzipien zu verabsolutieren und zu verewigen, wie er aber andererseits Schluß damit macht, diese Prinzipien doch nur sehr relativ zu befolgen, vielmehr im Gegenteil in einem wenn auch stets relativen Kontext einen absoluten Gehorsam übt.

Die Gefahr der deduktiven Ethik aber ist es, das Gebot Gottes in der soziologischen Analyse versinken zu lassen und gleichzeitig die Norm und die Entscheidung zugunsten des Akzeptierens bloßer Gewohnheiten und faktischer Entwicklungen zu unterdrücken. Das ist der Grund, warum die Konsultation von Sagorsk eine dialektische Verbindung in der Anwendung der beiden Methoden empfiehlt, die eine Beziehung herstellt zwischen dem Gehorsam gegen Gott und dem sachlichen Verhalten gegenüber der Situation. Abgesehen davon, daß diese Sachgerechtigkeit dem Gehorsam eine größere Chance zu wirksamer und barmherziger Inkarnation sichert, gibt sie auch die Möglichkeit, diesen Gehorsam auf seine Echtheit zu prüfen, zu kritisieren und zu korrigieren, indem sie ihn hindert, sich an Prinzipien festzuklammern, die auf die Dauer töten und an der Wirklichkeit vorbeigehen. Es wäre also zu wünschen, daß es zu einer interdisziplinären Zusammenarbeit käme zwischen den Humanwissenschaften und der Theologie, die auf der Ebene der Autorität keineswegs in Konkurrenz zueinander stehen müssen, vielleicht aber konvergieren können auf der Ebene der angesprochenen Wirklichkeit und überdies einander ergänzen im Bereich der Aufstellung des Themenkatalogs und bei der Forcierung der Entscheidungen.

In Sagorsk hat sich schließlich auch das neue Thema herausgeschält, das der Ökumenische Rat als Koordinationsmittelpunkt für die Arbeit seiner verschiedenen Abteilungen gewählt hat. Auf den ersten Blick scheint es sich um ein äußerst unbestimmtes und fast abgegriffenes Thema zu

handeln: das Humanum, das Menschliche. Nichtsdestoweniger liegt es genau im Schnittpunkt zahlreicher Untersuchungen. In der Theologie erleben wir eine Konzentration auf die Menschlichkeit Gottes, welche – ohne seine Transzendenz zu leugnen – das Warum der Schöpfung, der Inkarnation und der Neuschöpfung bezeichnet, ganz wie im Sinne der Bibel der Bund mit dem Menschen und für den Menschen das Herzstück von Gottes Plan ausmacht. Dies beinhaltet eine gewisse Zweitrangigkeit der Ekklesiologie zugunsten der Anthropologie, denn die Kirche ist Dienerin und keineswegs Königin der Menschheit. In ähnlicher Weise erkennen die Wissenschaften, die Technologie, die Wirtschaft und die Politik, daß das Humanum sich aufdrängt als konkretes Kriterium eines Wissens, das sich sonst auf abstrakte Weise in alle möglichen Richtungen hinein vermehren würde (denken wir nur an das Raumabenteuer, das nur allzu leicht zum Raumfahrtalibi wird), als Kriterium einer Macht, die ihre gleichzeitig schreckeneinflößenden und doch unnützen Selbstschutzmaßnahmen unablässig vermehrt (denken wir an den wahnsinnigen Rüstungswettlauf der Supergroßen, der von den Allerkleinsten nachgeahmt wird), und schließlich als Kriterium gegenüber einem Wollen, das die Erde ohne überzeugenden Sinn verwüstet. Das Humanum muß also das letzte Kriterium einer transzendentalen Theologie und einer immanentistischen Wissenschaft sein. Das Humanum ist nicht eine Evidenz, auch nichts etwas Erworbenes, sondern etwas, wonach wir suchen und fragen. Die Christen wenden sich Jesus Christus nicht nur deswegen zu, daß er sie Gott erkennen lasse, sondern auch, damit er sie den Menschen erkennen lasse. In seinem Gehorsam und in seiner Freiheit, seinem Tod und seiner Auferstehung verwirklicht sich die menschliche Existenz. Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen wird eine offene Möglichkeit aufgrund dessen, der jeden Vorrang ebenso aufhebt wie jede Schuld. Er setzt die Verantwortung eines jeden nicht außer Kurs. Er öffnet sie vielmehr. Er sperrt nicht ab. Er verpflichtet zum Einsatz. Er reiht nicht rücksichtslos ein. Er befreit. Dieses Thema des Menschlichen ist umso wichtiger als heute die Marxisten wie die Naturwissenschaftler entdecken, daß es noch nicht erledigt ist und dringend der Bearbeitung bedarf, nachdem man eine Zeit lang geglaubt hatte, die wirtschaftlichen oder technologischen Revolutionen lösten von selbst die Schwierigkeiten des Menschen. Erst die Verwirklichung des Menschlichen wird den Grundsatzerklärungen der Kirchen Glaubwürdigkeit vor der Welt verleihen, denn ohne diese Verwirklichung würden Grundsatzerklärungen moralistisch und idealistisch, abstrakt und autoritär, und das heißt unwirksam erscheinen.

Dies waren die drei Hauptsachen, um die sich in Sagorsk unmittelbar vor der Vollversammlung in Uppsala die theologische Reflexion über die Sozialethik drehte. Über die Konferenz von Uppsala werde ich nur weniges sagen, weil ihre Thematik den Rahmen unseres Vorhabens sprengen würde. Ich will nur festhalten, daß die orthodoxen Kirchen sich vor allem an den großen sozialen und politischen Fragen (Entwicklung, Friede, Technologie, Futurologie) interessiert zeigten, während die protestantischen Kirchen sich mit Fragen des persönlichen Lebens befaßten, die zu weit außerhalb des Horizonts der Genfer Konferenz lagen (Stilformen christlichen Lebens, Zusammenwachsen der Generationen, konstruktiver Machtgebrauch, persönliche Verantwortung in den Sozialgefügen). Wenn die Spannungen zwischen «Säkularisten» und «Ekklesiozentrikern» auch bis Uppsala und nachher angedauert haben, so haben sie doch nirgends zum Bruch geführt. Die Einheit der Kirche läßt sich nicht außerhalb der Einigung der Menschheit – die aber weder Uniformierung noch Synkretismus ist – verstehen. Daher rührt die Wichtigkeit der interdisziplinären Untersuchungen, welche die Abteilung Kirche und Gesellschaft nach dem Abschluß von Uppsala weiter verfolgt und über die ich nun noch einige Worte sagen möchte, bevor ich an den Versuch einer umfassenden Bewertung gehe.

4. Wissenschaften und Futurologie

Die Revolutionen, in die wir uns hineingestellt sehen, betreffen nicht nur die schweren Behinderungen und schreienden Ungerechtigkeiten, die uns aus der Vergangenheit überkommen sind (wie Rassismus und Unterentwicklung), sondern auch die beeindruckenden, wenngleich noch nicht völlig klar umrissenen Veränderungen, welche die Zukunft für uns bereithält. Darum hat die Abteilung «Kirche und Gesellschaft» ihre Arbeit auf eine ökumenische Studie konzentriert, die den Titel trägt «Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer Welt wissenschaftlich begründeter Technologie». Diese Studie wurde von dem im August 1969 in Canterbury versammelten Zentralkomitee gutgeheißen.

Eines der ersten Ergebnisse dieses neuen Studienprogramms war das Zusammentreten einer internationalen Forschungskonferenz in Genf im Juli 1970, deren Bilanz zwar Früchte zu verzeichnen hatte aufgrund ihrer Herausforderungen, zugleich aber enttäuschte aufgrund der Unzulänglichkeit ihrer ethischen Antwort auf die Anfrage der Wissenschaften.

Diese Forschungskonferenz über die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in der technologischen Welt führte Fachleute der Ökologie, der Demographie, der Biologie, der Urbanisierung und der Informationskunde mit Kirchenmännern und Theologen zusammen.

Die in Genf versammelten Gelehrten vermittelten ein Bild von den aufsehenerregenden Sprüngen, welche die Grundlagenforschung der Technologie ermöglicht und welche diese auf dem Gebiet der Ernährung, der Manipulierung und Planung der Menschheit einsetzt.

Theoretisch kann der Hunger durch die Kultivierung der Ozeane überwunden werden. Hybride Reisarten ermöglichen in Zukunft Südostasien die achtfachen Erträge gegenüber den bisherigen Ernten. Seit einem Jahr können wir schon bei Embryos nicht nur schwerwiegende Chromosomenverschlechterungen, sondern auch die verschiedensten metabolischen Störungen feststellen. Die Vereinigten Staaten schließlich verzehnfachen alle drei Jahre ihre Kapazität an Computern. Das sind nur einige wahllos herausgegriffene Beispiele aus einem Wald von Entdeckungen, die sich nur noch beschleunigen durch den Wettlauf der Forschungsteams wie durch die Schnelligkeit in der Durchführung der Rechenoperationen. Der berühmte Satz von Oppenheimer: «95% der Gelehrten der gesamten Weltgeschichte leben in unseren Tagen» erhält seinen vollen Klang erst dann, wenn man bedenkt, daß sich diese Aussage sicherlich nicht auf Künstler, Philosophen und Theologen ausdehnen ließe.

Woher dann diese Dringlichkeit in den Anfragen der Wissenschaftler, die sich gleichzeitig an die Politiker und an die Kirchen wenden? Ich sehe zwei Gründe dafür: Der Ökologie kommt zu Bewußtsein, daß sie an ein Ende gekommen ist, und die Technologie ist von einem Gefühl der Hinfälligkeit befallen.

Zunächst das Ende: Die Zeit der Renaissance, da man die Erde entdeckte, um ihre Reichtümer auszubeuten, scheint abgelaufen zu sein. Die Zeichen häufen sich, daß wir uns keine alles verwüstende Cowboywirtschaft mehr leisten können, sondern daß die Erde als Ganzes eine Art Raumschiff darstellt, das auf keine anderen Reserven zählen kann als die, welche es mit sich führt seit dem ersten Impuls, dem es sein Entstehen verdankt. Es sind die am meisten entwickelten Nationen, die als erste entdecken, daß ihnen eine Gegenrechnung aufgemacht wird für den Mißbrauch der Umwelt, entsprechend dem Satz, der in den Diskussionen immer wiederkehrte: «Ein heutiger Amerikaner zerstört im Durchschnitt zehnmal so viel von der Natur wie ein Inder es tut». Nach Professor Ehrlich wäre das ökologische Gleichgewicht der Erde unrettbar zerstört, wenn die übrige Welt sich in gleichem Maße entwickelte, wie der Westen sich schon entwickelt hat.

Wir beginnen erst, mit tödlichen Zusammenbrüchen beim Wettlauf um die Entwicklung zu rechnen, und mehr und mehr finden wir uns nicht an der Schwelle eines gebieterischen Zwanges zu einer Industrialisierung im Übermaß, sondern vielmehr vor äußerst schwierigen Kollektiventscheidungen: entweder weiterhin am industriellen Wettbewerb teilzunehmen, aber sich dadurch selbst zu vernichten; oder seine Umgebung zu schützen, aber dann wirtschaftlichen Rückschritt in Kauf zu nehmen.

Die Veränderungen in der Bevölkerungszahl sind der am meisten sichtbare Faktor in dieser weltumspannenden Ökologie. Professor Ruprecht erinnerte daran, daß die Erschütterung des Gleichgewichtes zwischen Geburtenzahl und Sterblichkeit in Europa (und nicht in China!) nach 1750 begonnen hat (die damalige Wachstumsrate betrug 0,5% jährlich, was bloß eine Verdoppelung der Bevölkerung in je 150 Jahren bedeutete). Die europäische Wachstumsrate steigt pfeilartig an von 1820 bis 1830 (1,9%), sinkt wieder ab, erreicht dann zwischen 1900 und 1910 ihr Maximum (2,1%). Sie wird für Europa, eingeschlossen die U.d.S.S.R. zwischen 1970 und 1985 0,8% und von 1985 bis 2000 0,7% betragen. Für eben diese Perioden sagt man für die anderen Gebiete der Erde folgende jährlichen demographischen Wachstumsraten voraus: Asien 2 und 1,7; Lateinamerika 2,9 und 2,6; und für beide Perioden zusammen: Nordamerika 1,5; Afrika 2,7%. Das Wachsen des Bewußtseins, daß wir ökologisch und demographisch an ein Ende gekommen sind, fordert also unausweichliche gemeinsame Entscheidungen von höchstem Schwierigkeitsgrad.

Überdies erweist die Technologie sich als eine sehr zerbrechliche Größe. Ihr Bedürfnis nach höchstmöglicher Sicherheit hat äußerst kost-

spielige Auswirkungen. Einfacher gesagt: Eine aufs äußerste verfeinerte Technologie macht den Menschen abhängig von einer Vielfalt von Apparaturen, deren plötzlicher Ausfall das Leben zum Chaos machen würde, vor allem in den Großstädten, wo sich in fortschreitendem Maße die Mehrheit der Bevölkerung der verschiedenen Gebiete konzentriert. Es ist diese technologische Entwicklung, welche revolutionäre Bewegungen in der Arbeiterschaft der Industrieländer ziemlich unwahrscheinlich macht, da diese heute schon etwas mehr zu verlieren hat als bloß ihre Ketten. Die Eigengesetzlichkeit eben dieser technologischen Entwicklung stellt die Entwicklungsländer vor eine sehr komplizierte Aufgabe, denn sie fordert einen kostspieligen Konsum heraus, während es doch gleichzeitig ihre erste Aufgabe bleibt, autoritär Ersparnisse zu bilden. In all dem ist die Technologie kein neutrales Hilfsmittel. Sie wird zur Quelle der Fragilität für die ideologische Festigkeit, für das wirtschaftliche Gleichgewicht und für die politische Stabilität der verschiedenen Länder.

Erreichen eines Endpunktes und Fragilität sind anscheinend eher als Expansion und unbegrenzte Möglichkeiten die Schlußfolgerungen, welche diese Versammlung von Fachwissenschaftlern ziehen zu müssen glaubte. Dennoch schlug keiner von ihnen einen künstlichen Entwicklungsstop vor. Sie legten vielmehr eine Reihe von präzisen Fragen vor, die ich hier lediglich kurz aufzählen will.

Aus dem Blickwinkel der Demographie: Kann man über die Frage einer Optimalzahl der Weltbevölkerung verhandeln? Kann man in diesem Bereich eine rein nationale Politik machen, ohne dem Verhältnis zwischen Bevölkerungsdruck, geographischen Möglichkeiten und technologischem Potential in den Nachbarländern Rechnung zu tragen? Ist die Wissenschaft in der Lage, hier die öffentliche Meinung und nationalistische Politik zu beeinflussen? Ist es Sache internationaler Organisationen, von Regierungen oder von Eltern über die ideale Kinderzahl pro Familie zu entscheiden, und auf welche Kriterien soll sich diese Entscheidung gründen? Muß man die Geburtenbeschränkung zur Pflicht machen, wenn individuelles und soziales Optimum in Konflikt geraten? Welche Methoden sind ethisch berechtigt, wenn dem sachlichen Ziel der Vorrang über individuelle Wünsche und Bewußtseinslage eingeräumt wird? Und schließlich: wie sind die wachsenden Erschwerungen der Emigration zu beurteilen, die ebenfalls ein Zeichen dafür sind, daß der Begriff der Grenze, die sich öffnen läßt, mehr und mehr verdrängt wird vom Begriff der Sperrlinie, die verteidigt werden muß? Wenn der Begriff der Qualität des Lebens die Übermacht gewinnt über den Begriff der Quantität des Lebens, wie sollen wir dann auch unsere Moral eines bedingungslosen Respektes vor dem Leben wandeln zu einer Moral des verantwortlichen Einschreitens zugunsten seiner Qualität, ohne deswegen einen Eugenismus zu üben, der uns daran gewöhnen würde, körperliche oder geistige Schwäche zu mißachten?

Aus dem Blickwinkel der Ökologie: Das sogenannte natürliche Gleichgewicht (wir sprechen lieber vom gewohnten Gleichgewicht, um jede Sakralisierung zu vermeiden, welche die Natur mit der Schöpfung verwechselt) funktioniert durch Phänomene einer Rückwirkung, welche die Art den ihr zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln anpassen. Nun bleibt der Mensch, ungeachtet all seiner Technologie, auch eine animalische Art. Es müßten also bewußt geschaffene neue Kontrollen an die Stelle der alten, passiv übernommenen Erscheinungen von Rückwirkung treten. Wir leben genau in der Übergangsperiode zwischen zwei Zeiten, in der bisherige Rückwirkungen abgeschafft sind und neue Kontrollmechanismen noch nicht vorhanden sind. Die Species Mensch ist das Endprodukt einer Entwicklung, welches mit allem, was ihm unmittelbar dient, rivalisiert, und das daher dazu neigt, seine Umwelt aufs äußerste zu vereinfachen.

Wie läßt sich hier eine Moral entwerfen für diesen Kampf zwischen der Vielfalt der Natur und der zerstörerischen Ausnützung durch den Menschen? Warum also die von der Vernichtung bedrohten Arten zu erhalten suchen: aus ästhetischem Interesse (sie sind schön); aus moralischen Erwägungen (sie haben ein Recht auf Leben); aus wissenschaftlicher Sorge (sie stellen eine Quelle genetischen Materials dar oder sichern eine gewisse ökologische Stabilität)? Haben wir also die bunte Fülle der Naturwelt zu erhalten oder verleiht die Anthropozentrik der biblischen Offenbarung uns eine Oberhoheit, die sich nur allzu schnell in Anmaßung verkehrt?

Aus dem Blickwinkel der Biologie: Wie schwer muß eine Anomalie sein, damit man sie als eine zu schwere Last für jedes menschliche Lebewesen im Embryonalzustand betrachten muß? Wie kann man gegenüber Menschen, die Träger von Genen sind, von denen man weiß, daß sie

verdorben sind, noch Ratschläge über Fragen der Zeugung verschwenden, welche sie eines Besseren belehren sollen? Weiß man, was die wünschenswerten Charaktere sind, wenn es um die Auswahl von Keimmaterial geht? Wenn man schon dazu käme, die genetische Identität seiner Nachkommenschaft vollständig zu lenken, welche Kriterien hätte man dann für eine richtige Wahl? Könnte man den einzelnen Menschen völlige Freiheit lassen in der Bestimmung des Geschlechtes ihrer Nachkommenschaft? Welche Unterscheidung ist zu machen zwischen Kontrolle und Manipulation?

Aus dem Blickwinkel der Auswirkungen der Technologie auf das Leben in städtischer und industrieller Umgebung: Wie kann man zu echter Machtübertragung kommen, da doch bis jetzt die Technologie die weniger entwickelten Länder in den Dienst der entwickelten Länder stellt und so neue Formen politischer, technischer und finanzieller Abhängigkeit schafft? Die Antwort ist nicht einfach, denn sie schließt ein eine gleichzeitige Stärkung nationaler politischer Strukturen, die Bildung wirksamer regionaler Gruppierungen und übernationale Kontrollen und Finanzierungsmaßnahmen.

Noch zwei andere Elemente kommen ins Spiel: Ein Nachlassen der Erfüllung im Bereich der falschen Bedürfnisse und die Schaffung neuer kommunitärer Formen, die weiträumiger sind als die von der urbanen Konzentration abgesetzte und erstickte kleine Familie, die aber andererseits auch weniger massiv und weniger formell sind als die gewerkschaftlichen oder politischen Repräsentativsysteme.

Mir scheint, daß die Theologie in Genf zu bescheiden gewesen ist gegenüber den Humanwissenschaften, die sich der ethischen Tragweite ihrer Fragen so sehr bewußt sind. Die Theologie hat sich allzu viel Zeit damit gelassen, daran zu erinnern, daß die Offenbarung keine buchstäblichen Rezepte liefert, daß die Natur nicht die aus Gottes Händen hervorgegangene Schöpfung ist und daß der Glaube von der Wissenschaft keine Bedrohung zu fürchten braucht. Die Theologie ist seit den Zeiten Galileis und Darwins immer ein wenig die Angeklagte der Wissenschaft geblieben, während wir doch längst in einer ganz anderen Zeit leben, in der die Wissenschaft sich nach der Weisheit ihres Vorgehens fragt.

Das Wissen bemächtigt sich des Universums, aber es muß sich fragen, wo seine Macht dann bleibt. Andererseits wäre die Weisheit nur ein anachronistisches Gerede, wenn sie nicht wüßte, zu welchen konkreten Punkten des Wissens ihr Urteil gewünscht wird. Jedenfalls sehen wir, wie heute die alte Rivalität zwischen Theologie und Wissenschaft von einem ersten Ansatz zu einem Dialog zwischen Wissen und Weisheit abgelöst wird. Ich möchte deutlich machen, daß man hier drei Linien verfolgen sollte:

1. Die Männer der Wissenschaft möchten eine Begleitung nicht in betreff der Grenzen, innerhalb derer ihnen eine Forschung gestattet ist, sondern in betreff der Entscheidungen, die mit der Verwendung ihrer Entdeckungen verbunden sind. Was den Menschen unter allen Arten der Lebewesen unterscheidend kennzeichnet, ist wohl diese Fähigkeit der Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten. Frei sind wir, alles zu erkennen, aber nicht alles zu wollen. Der Hauptvorwurf der Jugend gegen die Technologie ist, daß diese so tut, als wenn sie für die Zukunft ein neues Naturgesetz aufstellen könnte, das in ihrem unbeschränkten und unkontrollierten Wachstum bestehe. Vielleicht sind wir auf dem Wege dazu, eine neue Ethik des Gebotes wiederzuentdecken: es gilt nicht, Ehrfurcht vor der Natur zu haben, denn diese Natur ist allenthalben zu Kultur, künstlichem Machwerk und Geschichte geworden; es gilt vielmehr, Herr zu werden über die Errungenschaften der Technik, deren Ausbreitung ebenso zerstörerisch werden könnte wie der ungemeisterte Geburtenüberschuß. Wenn hier jemals Anweisungen erlassen werden müssen, so könnten sie nur unter Beteiligung sowohl von Wissenschaftlern wie von Theologen und Politikern formuliert werden. Im Sinne der Bibel ist ein Gebot tatsächlich nicht ein unabänderliches Prinzip, sondern eine Entscheidung und eine Gehorsamspflicht in einer konkreten zeitlich und räumlich bedingten Situation.

2. Die Wissenschaft stellt der Theologie die Frage nach der Schöpfung. Es war das Verdienst von Professor Marsch, hier an die Perspektiven von Teilhard de Chardin zu erinnern, wonach die Schöpfung das der Welt Vorausliegende ist, das immer umfassender und immer mehr «zerebralisiert» wird bis zu jenem endgültigen Umfangen, das die Mystik Teilhards die Rekapitulation in Christus nennt. Aber der Dialog konnte hier kaum mehr als einen ersten Anfang nehmen. Schon daß Teilhard genötigt war, sich auf zwei Arten von Energie zu berufen, die tangential-mechanische und die radial-zielgerichtete, zeigt, daß wir noch nicht aufgehört haben, uns zwischen schlechten Dualismen und falschen Harmonisierungen herum-

zuschlagen. Der Begriff der Schöpfung will hier sicherlich nicht im biblischen Sinne Kausalität besagen, sondern Namengebung, Dazwischenkunft einer Initiative. Gott schafft, indem er den Menschen, den Mond, die Sonne, die Hügel, die Ozeane, die Pflanzen, die Fische und alle Tiere beim Namen ruft. Geschaffen werden, das heißt bei seinem Namen gerufen werden. Schöpfung liegt näher bei Berufung als bei Hervorbringung. Daher die große Frage: Die Welt als Schöpfung erkennen, bedeutet gleichzeitig eine Antropozentrik aufgrund der Berufung des Menschen und ebenso eine Theozentrik aufgrund der dem Kosmos gesetzten Bestimmung. Im technischen Sinne ist die Welt für den Menschen gemacht, wenn der Mensch auch durch eine Art liturgischen Vollzugs die Welt um Gottes Willen lieben kann. Die Welt als Schöpfung erkennen, bedeutet, über ihre Nützlichkeit für uns hinaus ihre Güte und Schönheit für Gott gelten zu lassen. Es sollte also jemand verstehen, mit Worten, in denen sich sowohl der Weise wie der Christ wiedererkennt, die Verbindung zwischen Ökologie und Liturgie herzustellen.

3. Schließlich bedeutet die Rede von der «Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer technologischen Welt» nicht ohne weiteres schon, daß von der Hoffnung gesprochen wird. Zukunft ist hier das Ungewisse an dem, was kommt, Hoffnung dagegen die Macht, die in der Erwartung liegt. Mit dem Begriff Zukunft läßt sich teilweise Neugier verbinden, mit dem Begriff Hoffnung dagegen nur Liebe. Man kann eine Zukunft haben, ohne irgendetwas zu erwarten, und dies ist zweifellos die geheime Bedrohung jeder rein technischen Futurologie. Hoffen aber kann man auch, ohne seine Zukunft vorauszusehen.

Wenn die Technologie irgend etwas zu tun hat, so ist es dies, daß sie Möglichkeiten darbietet. Wenn die Theologie irgend etwas zu sagen hat, so ist es dies, daß sie sich mit Furcht und Zittern zu ihren Gewißheiten bekennen muß. Denn wir leben nicht eine unablässige Zukunft, sondern eine Gegenwart, in der wir wählen können möchten, in welcher Weise wir am besten die Menschen lieben, die nach uns kommen.

Rückkehr zum Sozialchristentum oder Theologie der künftigen Gesellschaft?

An sich wäre es nötig gewesen, ebenso über andere Bereiche zu sprechen, in denen die Abteilung «Kirche und Gesellschaft» des Ökumenischen Rates ihre Arbeiten fortgesetzt hat. Ich denke besonders an die Begegnungen zwischen Christen und Marxisten, an Probleme, die mit der Unterentwicklung gestellt sind, welche zusammen mit Vertretern der katholischen Kirche im Rahmen von SODEPAX aufgegriffen wurden, schließlich auch an die Bekämpfung des Rassismus, die in der letzten Zeit viel Aufregung in den Mitgliedskirchen erzeugt hat, nachdem der Ökumenische Rat sich entschlossen hatte, einer gewissen Zahl afrikanischer Befreiungsbewegungen finanzielle Unterstützungen für ihre Sozialarbeit zu gewähren. Trotzdem habe ich es in den Grenzen dieses Beitrags vorgezogen, mich an die großen Konferenzen zu halten, welche Leitlinien für die sozialethische Reflexion abgesteckt haben, und die Auswertung zu konzentrieren auf die Zukunft der Wissenschaft und die neuen Probleme, welche sie der Theologie stellt.

In der Tat bilden Marxismus, Unterentwicklung und Rassismus Bereiche von oft tragischer Bedeutung, welche unserer christlichen Verantwortung in der Gesellschaft aus der Vergangenheit überkommen sind, während mir schien, daß die Konfrontation zwischen wissenschaftlichen und technologischen Mächten einerseits und ethischer Verantwortung andererseits zweifelsohne die Frage der Zukunft ist. In einem Augenblick, in dem unsere Welt sich immer stärker bevölkert, immer stärker aufgerüstet ist und auch immer verzweifelter und enttäuschter, frage ich, wie ich in Erwartung der nächsten Zukunft entscheiden soll.

Zu Beginn dieses Artikels habe ich festgestellt, daß wir seit 1960 in eine neue Epoche eingetreten sind, in der die Theologie sich die Frage nach der hoffnungslosen Zukunft unserer zeitgenössischen Welt stellt, und ich habe mich gefragt, ob wir zu einem Sozialchristentum zurückkehren, wie es der Erneuerung der dogmatischen Theologie vorausgegangen war, oder ob wir damit eine außerkirchliche Fortsetzung der großen Periode der Wiederentdeckung der Theologie erleben.

Mit einem Wort: Verlassen wir die Theologie um der Soziologie willen, kehren wir von Karl Barth zu Ernst Troeltsch zurück, oder kommen wir nun dazu, auf den wiedergefundenen theologischen Grundlagen eine Sozialethik für die Welt von morgen zu formulieren? Vollzieht sich ein – geistlich und kulturell immer schädlicher – Bruch zwischen zwei Generationen, die einander nicht mehr verstehen, oder wird die Theologie der Welt Nahrung aus der Theologie der Offenbarung

empfangen? Seien wir ehrlich: die Gefahr des Bruches erscheint nicht größer als die Hoffnung auf einen positiven Umsetzungsprozeß.

Darum scheint mir im Rahmen des Ökumenischen Rates wie in allen Kirchen heute nichts wichtiger als eine interdisziplinäre Arbeit, bei der die Theologie sich eingeladen und herausgefordert sieht, aufzuzeigen, wo für sie und die ganze Menschheit die freien und verpflichtenden Verantwortlichkeiten liegen, die Gott uns aufgibt in dieser Welt, insofern sie gesegnete Schöpfung ist und nicht einfachhin Prozeß, das heißt Notwendigkeit und Verhängnis.

Nach den langen Bemühungen um die verschiedenen Formen der Geschichtstheologie, ist ein neues Überdenken der Theologie der Schöpfung die Aufgabe, welche uns allen der derzeitige Stand der Gesellschaft und der Wissenschaft stellt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANDRÉ DUMAS

geboren 1918 in Montauban (Frankreich), 1950 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Montpellier sowie an den Theologischen Fakultäten von Montpellier, Paris und Basel, ist Lizentiat der Philosophie, hat ein Diplom in Griechisch und Deutsch und kann zum Doktorat der Theologie zugelassen werden. Er ist Professor für Philosophie und Moral an der Reformierten Theologischen Fakultät von Paris und veröffentlichte u.a.: Le contrôle des naissances. Opinions protestants (Paris 1964), Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer (1967).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Nico Versluis

Gesellschaftliche Leugnung des Todes

«Sie reden jetzt zwar von einem Tabu – aber wer sagt eigentlich, daß es ein Tabu ist?» So reagierte ein Arzt auf die Frage eines Journalisten, warum Ärzte so oft mit «Außenstehenden» nicht über Fragen sprechen wollen, die Sterben und Tod betreffen. Der Arzt hatte wahrscheinlich recht. Allzu leicht wird aus der Zurückhaltung von Menschen, die mit dem Tod wirklich konfrontiert werden, die Folgerung gezogen, der Tod werde mit unnötiger Heimlichkeit umgeben. Vielleicht wünschen manche Ärzte darüber nicht zu reden, weil sie das Sterben ihrer Patienten als deren eigene Lebensvollendung respektieren wollen, über die man keine Berichte wie über interessante Themen für Zeitung oder Rundfunk herausgibt. Vielleicht ist es auch einfach so, daß der Arzt, der zur Lebensrettung und Lebenserhaltung ausgebildet wurde, nicht gern vom Sterben spricht, weil das doch immer ein Scheitern der medizinischen Wissenschaft zu sein scheint. Schließlich darf nicht ausgeschlossen werden, daß der Arzt wie jeder andere Mensch, der sich noch mitten im Leben stehen fühlt, nicht imstande ist, das Todesereignis in seine Erfahrung zu integrieren und seine Gedanken darüber in allgemeinverständliche, unfachliche Sprache zu kleiden. Denn wir können zwar den beschuldigenden Finger gegen unsere Wohlstandswelt erheben, in der alles zum Leben hin orientiert ist, so daß wir dem Tod nicht mehr ins Auge zu sehen wagen – in Wirklichkeit wissen wir aber, daß auch die Weisheit derer, die über den Tod ehrlich zu denken oder zu sprechen versuchen, nicht viel größer ist als die Weisheit jener Menschen, die lieber von ihm schweigen.

Letztere Bemerkung kann zugleich als Warnung dienen bei der hier folgenden Übersicht über die Veröffentlichungen der letzten Jahre zum Thema der Verdrängung des Todes aus unserer Gesellschaft und unserm Erleben. Wer ein solches Thema anschneidet, könnte leicht in den Verdacht kommen, das sogenannte «Tabu des Todes» endlich einmal mutig durchbrechen zu wollen. Tatsächlich wird sich zeigen, daß die meisten Autoren, die unsere Auffassungen und Haltungen gegenüber Tod und Sterben erforscht haben, ebensowenig wie jeder andere imstande waren, uns mit dem Tode so vertraut zu machen, daß wir damit

neu Rat wüßten. Das ist übrigens nicht verwunderlich, weil in dieser Dokumentation hauptsächlich kulturkritische, soziologische und psychologische Studien zur menschlichen Haltung gegenüber Sterben und Tod erwähnt werden, nicht aber philosophische oder theologische Überlegungen über das Wesen des Todes – oder über sein Unwesen: Vollendung des Daseins, unvermeidliche und zugleich undurchschaubare Tatsache oder Durchgang zum Jenseits.

Aber selbst wenn wir der philosophischen und theologischen Interpretation des Todes mehr Aufmerksamkeit hätten widmen können, wäre er für uns nicht zugänglicher geworden, als er jetzt ist. In einem jüngst erschienenen Artikel schreibt *E. Schillebeeckx:* «Ob man nun das Wort *absurd* gebraucht oder etwa den vorsichtigeren Ausdruck *grundhafte Doppeldeutigkeit* – der Tod fällt voll und ganz außerhalb des menschlichen Handelns; er trägt in sich kein einziges Versprechen, enthält kein Heil und keine Erwartung. Der Tod *überfällt* den Menschen, er überkommt ihn in dem Aktwert, den er während seines Lebens aufgebaut hat und der er *ist*».[1] Das kommt darauf hinaus, daß der Mensch für den Tod eigentlich keinen rechten Platz findet. Es fällt niemandem leicht, das unumwunden und mit aller Deutlichkeit anzuerkennen. Dadurch entsteht wahrscheinlich auch der Prozeß der Todesleugnung, der nach Meinung mehrerer Autoren für unsere heutige westliche Zivilisation charakteristisch ist.

Der verdrängte Tod

Der Begriff «todleugnende Epoche» kommt – wenn auch nicht mit diesem wörtlichen Ausdruck – zum ersten Mal in der Studie «The concept of death» von *Fr. Borkenau* vor[2] und wird seitdem des öfteren zur Charakterisierung der modernen Lebenshaltung gebraucht, in der für den Gedanken an den Tod kein Platz mehr ist. Es gehört sogar zum festen Thema einer bestimmten modernen Kulturkritik, daß der Tod in unserer auf Produktion und Fortschritt eingestellten Gesellschaft an den Rand gedrängt wird. Man spricht nicht von ihm und denkt an ihn möglichst wenig. Das Sterben wird nach Kräften ins Krankenhaus verlegt, wo es durch unpersönliche Gänge und endlos viele Türen von der Welt der Lebenden abgeschirmt wird. Der Tod wird verdrängt, sagen diese Kritiker, und wenn man davon spricht (in den Tageszeitungen, wenn die Verkehrsopfer gemeldet werden, oder in Fernsehen und im Film), wird er dazu benutzt, auf solch indirekte Weise zur Vorsicht zu mahnen oder oberflächliche Sensationen hervorzurufen – eine Art des Umgangs mit dem Tode, dem der amerikanische Soziologe *G. Gorer*[3] den Namen «Todespornographie» gegeben hat.

Die These, der Tod werde aus unserer Gesellschaft verdrängt, findet man mit aller Deutlichkeit bei dem deutschen Ethiker und Theologen *H. Thielicke* in einer schon älteren Publikation «Tod und Leben».[4] Thielicke meint dort, im weltlichen Dasein spiele der Tod in der Öffentlichkeit sozusagen überhaupt keine Rolle mehr; die Krankheit als Symptom der Vergänglichkeit sei so gut wie ganz in die Kliniken verbannt; Film und Theater seien nur Spiegel des gesunden Lebens; symbolisch (für die Verdrängung des Todes) sei die Tatsache, daß in unseren Städten und damit in der eigentlichen Öffentlichkeit keine Leichenzüge mehr durch die Straßen ziehen, sondern diese nur noch im Getto der Friedhöfe vorkommen.[5]

Bedenklich für diese Art allgemeiner Aussagen ist, daß sie nicht nur Diagnosen eines Zeitphänomens sind, sondern gleichzeitig eine Anklage enthalten, für welche die Diagnose nur ungenügenden Anlaß bietet. Es mag wahr sein, daß die öffentliche Meinung in unserer Gesellschaft von der Orientierung auf wirtschaftliches Wachstum und auf Lebensaussichten beherrscht wird, innerhalb derselben Gesellschaft wird jedoch durchaus – wenn auch in speziellerer Hinsicht – einer gediegenen Sorge für die Sterbenden Aufmerksamkeit geschenkt und den Problemen, vor die uns der Tod stellt. Wir weisen hier nur auf die medizinische Forschung, die Heilkunde, die Gerontologie und auf die Seelsorge für die Sterbenden hin. Trotzdem muß man zugeben, daß (verglichen mit früheren Zeiten) der Tod als wichtiger Zug des Lebens aus unserer Gesellschaft verschwunden ist. Sterben ist zu einem Privatgeschehen geworden. Der Sterbende und seine unmittelbare Umgebung erhalten von der Gesellschaft wenig Hilfe, um dieses Ereignis zu bewältigen. Denn so mächtig die Gesellschaft auf theoretischem und technischem Gebiet auch ist, gegenüber dem Tod muß sie versagen und schweigen. Worin liegt dafür die Ursache und welche Folgen bringt das mit sich?

In seinem Artikel «Soziologische Aspekte des Todes»[6] bringt *Chr. von Ferber* das moderne Verhältnis zum Tode in direkten Zusammenhang mit der Säkularisierung des Weltbildes und dem Entstehen der bürgerlichen Zivilisation und Bildung. Obwohl er das bezüglich der Säkularisierung nicht

näher darlegt, ist es offenbar seine Meinung, daß mit der Entwicklung der Naturwissenschaften die Sicht auf das Jenseits für den Menschen verdunkelt wurde. Die Erinnerung an den Tod als Anfang des eigentlichen Lebens hatte damit zum großen Teil seinen Reiz verloren. Chr. von Ferber stützt sich in diesem Punkt auf *A. Toynbee*, der in dem Sammelwerk «Man's death»[7] die sich wandelnden Haltungen gegenüber dem Tod in der westlichen Welt ebenfalls mit dem Wachstum des naturwissenschaftlichen Denkens in Zusammenhang bringt. Für Toynbee bedeutet das nicht nur, daß der Gleichmut, mit dem die Menschen der Zeit vor 1800 an das Leben im Jenseits glaubten, sich in Zweifel und mühsames Glauben gewandelt hat; sondern auch, daß der Tod, nachdem er jahrhundertelang eine religiöse, unantastbare Wirklichkeit gewesen ist, zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung werden konnte.

Mit der Säkularisierung fällt (nach Chr. von Ferber) das Aufkommen der Bürgerklasse zusammen, die gegen die bis dahin herrschende klerikale Weltanschauung aufzutreten beginnt, in welcher der Gedanke an den Tod eine große Rolle spielte und die Relativität des Lebens auf dieser Erde stark betont wurde. Für die Analyse dieser bürgerlichen Lebensanschauung beruft er sich auf eine Studie von *B. Groethuysen*.[8] Groethuysen zeigt, daß es während des Emanzipationsprozesses, in dem sich die Bürgerklasse aus der kirchlichen Vormundschaft zu befreien sucht, nicht gelungen ist, das Todesproblem innerhalb der neuen Lebensanschauung zu lösen. Innerhalb der bürgerlichen Auffassungen, die auf Wohlstand und Erfolg gerichtet waren, gab es wenig Gelegenheit, über die äußersten Grenzen des Daseins zu reflektieren. Man wußte hinsichtlich des Todes nichts anderes zu tun, als diesen unbesprochen zu lassen oder ihn zu leugnen. Groethuysen schreibt, die entwickelten Laien hätten den Tod nicht wahrhaft säkularisiert; es sei ihnen nicht gelungen, die Vorstellung vom Tod in die Ganzheit des neuen Bewußtseins zu integrieren; das Problem des Todes sei nicht gelöst worden. In dem im übrigen so klaren Bild, das sich das bürgerliche Bewußtsein geschaffen hat, bleibe etwas Dunkles, etwas Unbekanntes ... Das Problem des Todes als solches gerate mehr und mehr in den Hintergrund; das Bewußtsein sterben zu müssen, verliere für das Leben immer mehr seine zentrale Bedeutung ... Der Bürger sei ein Kind dieser Erde; sein Leben sei ihm genug. Also bekämpfe er den Primat des Todes.[9]

Der Gedanke an den Tod wird also in der bürgerlichen Weltanschauung in Klammern gesetzt, weil von ihm für eine gesellschaftliche Karriere kein Heil zu erwarten ist, und dieser Gedanke sogar einen negativen Einfluß auf die hochgerühmte Arbeitsamkeit und den Fortschrittsglauben haben könnte. Nichtsdestoweniger besteht die Todesdrohung unvermindert weiter, auch als gesellschaftliche Wirklichkeit, zumal für die aufkommende Arbeiterklasse, für die der Tod, zusammen mit Krankheit und Hunger, zu den festen Risiken des Daseins gehört. Die Bedrohung mit dem Tode gehört nach Marx sogar zu den physischen Zwangsmitteln, mit denen der hochkommende Kapitalismus das Proletariat in Fesseln legt und unterdrückt. Erst von dem Augenblick an, in dem alle Gruppierungen der Gesellschaft am zunehmenden Wohlstand teilhaben und die gesellschaftlichen Grundrechte für alle garantiert werden, entsteht eine Situation, in der eine ganze Gesellschaft nach Leben und Zukunft hin orientiert werden kann. Der Tod spielt in einer solchen Gesellschaft keine gesellschaftliche Rolle mehr und wird in den Privatbereich verlegt, in die Kirchen und Krankenhäuser. Von Ferber setzt sogar voraus, die «Privatisierung» des Sterbens diene dazu, im Getriebe der Gesellschaft einen der unvorhersehbarsten Faktoren auszuschalten und damit einen «ungehinderten Verlauf» des technisch-industriellen Prozesses möglich zu machen.[10]

Auf *eine* Frage geht Chr. von Ferber leider nicht ein: Welchen Zusammenhang gibt es zwischen einer Gesellschaftsauffassung, in der Sterben und Tod die bestehende Gesellschaftsordnung nicht mehr wesentlich beeinflussen, und dem Entstehen der Kriege? Zu dieser Frage lassen sich zwar Vermutungen anstellen: über die Entwertung des Menschen, wenn sein Sterben kaum noch zählt; über das Manipulieren mit dem Tode durch ein System, das sich auf Kosten von allem selbst instandzuhalten versucht; über die Götzenverehrung kollektiv-menschlicher Gewalten mit dem dazugehörigen Ritual von Krieg und Menschenschlächterei – aber eine wissenschaftlich verantwortliche Analyse dieses Zusammenhangs habe ich in der Literatur nicht gefunden. Nur A. Toynbee[11] widmet seine Aufmerksamkeit dem «Tod durch Krieg» als einem Akt religiöser Verehrung. Der Gott, zu dessen Ehre dieser religiöse Akt vollzogen wird, ist dann die gesellschaftliche Macht eines Teils der Gattung Mensch.

Was bisher gesagt wurde, kann die Meinung klären, daß die westliche Gesellschaft den Tod

leugnet. Man geht einen Schritt weiter, wenn man sagt, daß unsere Zivilisation den Tod *verdrängt*. Hinweise darauf findet man in der Unfähigkeit von Ärzten und Familienmitgliedern, mit dem Sterbenden offen über sein nahes Ende zu sprechen; in der schablonenhaften Sprache, die wir benutzen, den Tod eines Menschen mitzuteilen; im Isolieren der Sterbenden in Krankenhäusern und Kliniken usw. Diese Verdrängung kann zweifach interpretiert werden: entweder als ein kollektiver Prozeß, in dem aus unseren Auffassungen alles ausgeschieden wird, was sie zur Diskussion stellen und bedrohen könnte; oder als Ergebnis der Todesfurcht, die es in jedem Menschen gibt. Soziologen wie Chr. von Ferber entscheiden sich für die erste Interpretationsmöglichkeit, während ein mehr psychologisch orientierter Autor wie *J. Hinton* vor allem die Todesfurcht beachtet: die Furcht vor dem Schmerz, der vielleicht damit zusammenhängt, und vor allem die Furcht vor dem Abschied, der unwiderruflich damit zusammengeht.[12] Dabei ist ein wichtiger Punkt, daß vor allem die psychologische Forschung nachgewiesen hat, wie die Furcht vor dem Tode in der persönlichen Erfahrung bestimmt nicht in allen Bevölkerungsgruppen gleich groß ist. Abgesehen davon, daß die Furcht zunimmt, je mehr man sich einen Tod durch Gewalt oder einen schmerzhaften Tod vorstellt (fast jeder wünscht sich einen schnellen und schmerzlosen Tod), gibt es einen deutlichen Unterschied zwischen jüngeren und älteren Menschen. Hinton erwähnt eine Untersuchung unter Studenten über ihre Haltung gegenüber dem Tod. Mehr als 90 von 100 Befragten sagten, sie dächten selten an ihren eigenen Tod, während bei einer gleichen Untersuchung unter älteren Menschen nur 30–40 von 100 zugeben, daß sie den Tod außerhalb ihres Denkens zu halten versuchen.[13] *J. Munnichs* hat eine Untersuchung unter alten Menschen angestellt, aus der hervorgeht, daß die Mehrzahl der alten Menschen damit vertraut ist, daß ihr Leben zu Ende geht, und sie diese Endlichkeit auch akzeptieren. Bei dieser Untersuchung zu der sich hundert alte Menschen zur Verfügung stellten, zeigte sich, daß nur eine kleine Gruppe von sieben den Tod fürchtete; die Mehrheit von 55 alten Menschen erlebte die Endlichkeit als vertraute Erscheinung; 8 Befragte hatten noch keine endgültige Stellung bezogen, und eine ansehnliche Gruppe von 30 war nicht fähig, die Endlichkeit sinnvoll zu interpretieren; deshalb wich sie dem Gedanken daran aus oder sie lehnte ab, daran zu denken.[14]

Die Ergebnisse dieser und anderer psychologischer Untersuchungen nuancieren die sozialphilosophische These, der Tod werde aus unserer Gesellschaft ferngehalten und verdrängt. Trotzdem widerlegen sie diese These nicht, weil darin nicht geleugnet wird, daß das Sterben für jeden Menschen einzeln ein Ereignis ist, mit dem er ins reine wird kommen müssen. Behauptet wird lediglich, daß bei dieser «Verarbeitung» des Sterbens die einzelnen an der Gesellschaft kaum Halt finden, weil diese das Problem des Todes unverarbeitet liegen läßt und die volle Verantwortung für seine Lösung den Sterbenden und ihrer unmittelbaren Umgebung überlassen hat.

Der natürliche Tod

Nun wären zum letzteren wieder die rechten Nuancen nötig, weil in unserer Gesellschaft doch durchaus versucht wird, Alten und Sterbenden bei Verarbeitung dieser Verantwortung zu helfen. Bevor wir jedoch darauf näher eingehen, soll zuerst eine ziemlich tiefgreifende Kritik an der Meinung vorgelegt werden, daß der Tod heutzutage verdrängt werde.[15] *W. Fuchs* hat eine sehr ausführliche Literaturstudie geschrieben, in der er zeigt, daß man bei dem Vorwurf gegen unsere Kultur, sie lasse den Tod unbesprochen und bagatellisiere ihn sogar, von der Voraussetzung ausgeht, daß der Gedanke an das Sterben notwendig sei, um dem Leben vollauf Wert und Würde zu geben. Ganz auf der Linie einer langen theologischen und philosophischen Tradition geht man davon aus, daß eine Gesellschaft, die der Sterblichkeit und Vergänglichkeit des Menschen wenig Aufmerksamkeit schenkt, einen wesentlichen Aspekt des Daseins außer Betracht läßt.

Fuchs ist sich klar darüber, daß die Bräuche um Sterben und Begräbnis zum Teil auf jahrhundertelange Überlieferung zurückgehen, die ohne weitere Überlegung akzeptiert wird und kaum zeigt, daß das Problem des Todes von uns recht verarbeitet wird. Gerade weil im Begräbnisritual noch so viele archaische Elemente mitspielen, können wir daran nicht ablesen, wie sich der westliche Mensch zum Tode verhält. Bei einem Begräbnis fallen wir in Worte und Riten zurück, die unserer wirklichen Auffassung vom Sterben kaum mehr entsprechen.

Diese wirkliche Auffassung ist (nach Fuchs), daß der Tod das normale, natürliche Ende eines Lebens ist, das durch biologische Ursachen zustande gekommen und dem durch solche Ur-

sachen auch ein Ende gesetzt wird. In der westlichen Kultur wird der Tod nicht aus der Erfahrung verdrängt, sondern er wird rationalisiert und relativiert. Der Mensch hat gelernt, daß ihm von der Natur eine Grenze gesetzt wird und daß seine Lebenskräfte – aufgrund der angeborenen Endlichkeit – mit zunehmenden Jahren abnehmen und schließlich erlöschen. Der Tod entsteht aus natürlichen Ursachen; er bedeutet das Aufhören biologischer Lebensprozesse, mit dem auch alle anderen Lebensprozesse zu Ende gehen. Was übrigbleibt, ist ein Ding, eine Leiche. So sagt Fuchs.[16] Er fügt aber sofort hinzu, daß diese Meinung nur annehmbar ist, wenn eine wichtige Bedingung erfüllt wird. Habe man nämlich einmal eingesehen, meint Fuchs, daß die Menschen aufgrund natürlicher Prozesse sterben müssen und alle anderen Todesursachen nicht aus dieser biologischen Notwendigkeit hervorgehen, sondern mittelbar oder unmittelbar auf besondere Lebensumstände zurückgehen, dann stellt sich die Forderung, daß der natürliche Tod auf jeden Fall möglich gemacht wird. Die Institution der Gesellschaft muß derart sein, daß der Mensch die Lebensdauer erhält, die ihm zukommt. Ohne gesellschaftliche Bemühung kann es den natürlichen Tod für alle nicht geben. Insofern umschließt der Begriff «natürlicher Tod» ein Postulat und hat er einen gesellschaftskritischen Inhalt. Er verlangt eine Gesellschaftsorganisation, in welcher der gewaltlose Tod die Regel ist oder zumindest zur Regel werden kann. Es muß für jeden Menschen möglich werden, seine Kräfte bis zum Ende zu gebrauchen, und ohne einschränkende Gewalt, Krankheit oder vorzeitigen Tod seine biologischen Möglichkeiten bis an ihre Grenze zu erleben. Wie sollte man anders von einem natürlichen Tod reden können! Also kommt durch diese inhaltliche Bestimmung des natürlichen Todes als eines Lebensendes ohne Gewalt die bürgerliche Hoffnung auf eine friedliche Entwicklung der Gesellschaft zu ihrem Recht. Soweit die Darstellung bei Fuchs.[17]

Fuchs macht sich selbst den Einwand, ob die Tatsache, daß in unserer Gesellschaft das Thema Tod gemieden wird und sogar Angst und Aufregung hervorruft, nicht gegen seine These spreche. Er gibt diese Tatsache zu, mit der auch jene arbeiten, die unserer Zivilisation vorwerfen, den Tod verdrängen zu wollen; er meint aber, daß die Hemmungen, die auftreten, sobald es um den Tod geht, aus dem Gewaltcharakter zu erklären sind, den das Sterben meistens noch hat. Der Tod kann – wenn auch in abnehmendem Maße – in allen Lebensaltern eintreten. Unter alten Menschen, bei denen die Lebenskurve sich einer natürlichen Grenze zuneigt, sind diese Hemmungen und Ängste offensichtlich weniger groß; manchmal fehlen sie sogar ganz.

Fuchs, der in seiner Studie Gedanken von *H. Marcuse*[18] weiterverfolgt, zeigt dieselbe Relativierung des Todes, wie wir sie bei Marcuse finden. Der Tod wird hier seiner Transzendenz als «der Herr», der alles vom Menschen Geschaffene wieder in Frage stellt, entkleidet und wird auf ein Geschehen reduziert, mit dem man sich versöhnen kann. Nach Marcuse hängt die Möglichkeit dieser Versöhnung unmittelbar mit dem Verschwinden des repressiven Charakters unserer Gesellschaft zusammen; nach Fuchs mit der Aufhebung des gewaltsamen Todes durch Hunger, Krankheit, Unglück und Krieg. Man kann fragen, ob die Lösung des Todesproblems, die von diesen Autoren vorgeschlagen wird, gerade weil sie eine allgemeine Lösung ist, nicht der individuellen Erfahrung des einzelnen Menschen immer widersprechen wird, da sich die Person doch «ihrem Tod», nicht dem Tod im allgemeinen gegenübergestellt sieht. Mit dem Tod, den die Natur uns allen auferlegt, kann man zwar noch ins reine kommen; weniger leicht mit dem Tod, der mich allein überkommt.

Die Verteidiger der These, daß unsere Gesellschaft den Tod verdränge, könnten deshalb mit einigem Recht sagen, eine Theorie wie die von Fuchs sei eine Bestätigung ihrer Meinung, daß unsere Kultur einer echten Konfrontation mit dem Tod aus dem Wege geht. *Corn. Verhoeven* weist eben darauf hin: «Der allgemeine Gedanke an den Tod hat kaum Beziehungen zum Tod. Er kann von der Erfahrung der Sterblichkeit so weit entfernt sein, daß er eher eine Flucht vor dem Gedanken an den eigenen Tod oder höchstens eine Zulassung dieses Gedankens in einer unschuldigen Gestalt genannt werden muß ... Man denkt an den Tod im allgemeinen, um nicht an den eigenen Tod zu denken».[20]

Zu der Studie von Fuchs muß man deswegen sagen: Der Versuch, den Tod derart zu entmythisieren, daß einer Erfahrung der Sterblichkeit und damit der Verdrängung des Todes jeder Inhalt genommen würde, ist nicht gelungen. Für den einzelnen Menschen bleibt der Tod – wie *natürlich* dieser Tod auch sein mag! – eine Bedrohung und ein Störenfried. Von daher wird verständlich, daß wir den Gedanken an den Tod und dem Kontakt

mit ihm entfliehen. Das wird von allem bestätigt, was aus verschiedenen Untersuchungen über den Umgang mit Sterbenden in Krankenhäusern und Pflegeinstituten bekannt geworden ist. In diesen Situationen, wenn die Konfrontation mit dem Tode unausweichlich wird, zeigt sich zugleich deutlich, daß wir mit dem Tod keinen Rat wissen.

Das Krankenhaus

Es ist charakteristisch für wirtschaftlich gut entwickelte Länder mit hoch spezialisierter Gesundheitspflege, daß dort die meisten Menschen in Krankenhäusern sterben. In sog. Entwicklungsländern sterben die Menschen zu Hause, in ihrer vertrauten Umgebung; in den westlichen Ländern in Krankenhäusern oder besonderen Pflegeinstituten für Alterspatienten, wo das Letzte getan werden kann, um das Sterben aufzuschieben oder zu erleichtern. Im Jahre 1963 starben in den Vereinigten Staaten 53 von 100 Menschen in einem Krankenhaus; außerdem eine große Zahl in besonderen Pflegeinstituten. Diese Entwicklung hat dazu geführt, daß die Außenwelt gegen das Sterben abgeschirmt ist. Die Gesundheitspflege in Krankenhaus oder Klinik ist «intramurale» Gesundheitspflege. Auch das Sterben vollzieht sich vornehmlich «intramural».

Das hat natürlich Konsequenzen für die Sterbenden, die am Ende ihres Lebens in eine streng organisierte Umgebung wie ein Krankenhaus gebracht werden, wo sie, fern von ihrer vertrauten Umwelt, von meist unbekannten und oft wechselnden Ärzten und Pflegern abhängig sind. Über diese moderne Art und Weise des Sterbens haben die amerikanischen Soziologen *B. G. Glaser* und *A. L. Strauß* mehrere ergreifende Studien geschrieben.[21] Die Verfasser haben die vielen verschiedenen Arten der Verhaltensweisen und Haltungen studiert, die rings um das Sterben von Patienten entstehen: bei den Patienten selbst, bei Ärzten und Pflegepersonal, bei der Familie, von denen jeder auf eigene Art in das Geschehen einbezogen wird. Mehrere Jahre haben sie minutiöse Felduntersuchungen in einer Anzahl amerikanischer und europäischer Krankenhäuser vorgenommen. Aus diesen Untersuchungen ist u.a. mit aller Deutlichkeit zutagegetreten, daß Krankenhäuser, je besser sie medizinisch und technisch für die Bekämpfung von Krankheiten ausgerüstet sind, offenbar desto weniger imstande sind, adäquate Sterbehilfe zu geben. Die Übung macht Ärzte und Pfleger vor allem fähig zur medizinischen und fachlichen Pflege der Sterbenden, nicht aber gleichzeitig zum psychologischen und menschlichen Geleit, dem man sich – zumal wenn das Sterben immer mehr ins Krankenhaus verlegt wird – trotzdem nicht entziehen kann. Die Folge ist, daß Ärzte und Pfleger in Sachen Sterbehilfe meistens genau so hilflos sind wie die meisten Laien, und dadurch erwecken sie den unwiderruflichen Eindruck, den Sterbenden und seine Familie in ihrem Kummer und ihrer Hilflosigkeit allein zu lassen. Ein Krankenhaus ist oft ein Sterbehaus, schreiben die Verfasser. Das bedeutet auch Verantwortung vor und nach dem Sterben des Patienten. Dieser Verantwortung ist man offenbar häufig nicht gewachsen.

Wahrscheinlich ist es nötig, auch außerhalb der Krankenhauswelt diesem Problem mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die intramurale Gesundheitspflege mit ihrer hochentwickelten medizinischen Technik hat das Sterben verwandelt. Das bringt Konsequenzen für das Krankenhauspersonal mit sich, aber auch für die Gesellschaft, die diese neue Art und Weise des Umgangs mit dem Tod wird integrieren müssen und die Verantwortung für die Sterbenden nicht zu leicht auf das Krankenhaus abschieben darf.

Man stößt hier auf die Schwierigkeit, daß dazu eine beiderseitige Offenheit bei Arzt und Patient, aber auch bei Arzt und Familie nötig wäre, die manchmal nicht möglich ist und manchmal nicht gewünscht wird. Viele werden die Sterbehilfe lieber dem Arzt überlassen, weil er großes Vertrauen genießt, aber auch, weil sie selbst kaum eine Antwort auf die Fragen wissen, vor die sie das Sterben stellt. Man vergißt dabei leicht, daß es diese Fragen auch für die Ärzte und Pfleger gibt, so daß man bezüglich ihrer Fähigkeiten, den Sterbenden eine rechte Hilfe zu geben, nicht zu optimistisch sein sollte. Um dieser unbefriedigenden Situation ein Ende zu machen, wird seit Jahren auf eine offene Diskussion dieser Probleme gedrängt, wobei auch zur Sprache kommen muß, wie und wann der Arzt den unheilbar kranken Patienten über seinen wahren Zustand aufzuklären hat.

Eine Zusammenfassung dieser Diskussion findet man bei *E. Ansohn*.[22] Der Verfasser analysiert zuerst die verschiedenen Motive, warum man dem Todkranken über den Ernst seiner Lage Klarheit geben soll oder nicht. Ferner stellt er fest, daß Zögern oder Ablehnung, dem unheilbar Kranken die Wahrheit zu sagen, insofern sogar berechtigt sind, als dem Patienten mit einer bloßen Mitteilung von seinem nahenden Ende tatsächlich nicht

geholfen wäre. Wahrheit am Krankenbett ist niemals einfach Ankündigung des Sterbens. Die Absicht dabei ist, daß der Kranke seiner Sterblichkeit ins Auge zu sehen wagt und über seine stets stärker werdende Vermutung mit anderen zu sprechen wagt. Keinesfalls darf er belogen werden und darf man ihn mit beruhigenden Bemerkungen, daß alles halb so schlimm sei, in Unwissenheit lassen.

Ansohn ist der Ansicht, der Mensch habe ein Recht auf die Wahrheit, daß sein Tode nahe ist, und seine Persönlichkeit werde nicht respektiert, wenn er nicht die Möglichkeit hat, seinem Tod ins Auge zu sehen. Wenn die Ärzte ihren Patienten die Wahrheit oft trotzdem nicht zu sagen wagen, spielt neben Barmherzigkeit gegenüber dem Kranken, dem man nicht alle Hoffnung nehmen will, auch die dazu fehlende Fähigkeit eine Rolle. Der Arzt ist in dieser Hinsicht Kind einer Zeit, in der für eine Gesellschaft, die auf Beherrschung der Natur eingestellt ist, der Tod die große Betriebsstörung ist. Für den Menschen, der durch den gewaltigen Fortschritt auf allen Gebieten optimistisch in die Welt schaut, ist er ein Strich durch die Rechnung. Deshalb will man lieber nicht an ihn denken und will ihn aus dem Bewußtsein verdrängen. Der Kranke will nicht «sterben», sondern «gestorben werden», schreibt Ansohn; und die den Sterbenden umgeben, sind hilflos und unfähig, den Prozeß, den er durchzumachen hat, mit ihm zu teilen. Auch der Arzt kennt diese Unfähigkeit von uns allen, ruhig und vertrauensvoll die Todesangst zu verarbeiten, so daß man dazu imstande wird, dem Sterbenden bei der Vollendung seines Lebens zu helfen. Er steht in Gefahr, das Bett des Kranken zu meiden – wie Pfleger und Seelsorger –, sobald die auf Lebenserhaltung gerichtete Hilfe nichts mehr nützt.

Sterben ist ein einsames Ereignis geworden. Aber je schwerer uns der Glaube an die Unsterblichkeit fällt, desto wichtiger wird es für den Sterbenden, daß er bis in sein Sterben hinein auf seine Mitmenschen rechnen kann, um gemeinsam mit ihnen sein Leben abzurunden und an der Aufmerksamkeit, die man ihm schenkt, die Bedeutung abzulesen, die es gehabt hat. Um diese wichtigen Gesichtspunkte darzulegen und zugleich jedem, der mit Sterbenden zu tun bekommt, eine Handreichung zu bieten, sind kürzlich mehrere Studien über die Sorge für die Sterbenden erschienen.[23]

Der Sammelband «Counseling the Dying» enthält Arbeiten mehrer amerikanischer Psychiater und erfahrener Krankenhausseelsorger, die in vielen Jahren mit den verschiedenen Arten des Sterbens Bekanntschaft machen konnten. Das Buch ist für alle gedacht, die beruflich mit Sterbenden in Berührung kommen; es wurde geschrieben, um zu einer gewissen Professionalisierung der Sterbehilfe zu kommen. Die Methode, die von den Autoren dafür vorgeschlagen und ausgearbeitet wird, ist die der Beratung. Weil für diese Methode ein gesunder Kontakt mit dem Sterbenden Bedingung ist, wird viel Wert auf die Analyse der verschiedenen Haltungen gegenüber dem Tod gelegt, die beim Berater eine Rolle spielen können. Der Arzt hat gelernt, Leben zu bewahren. Er sieht den Tod zunächst organisch und biologisch. Der Psychiater und klinische Psychologe stehen von Berufs wegen dem Tod als allgemein-menschlichem Phänomen neutral gegenüber. Der Seelsorger ist überzeugt von der reichen Bedeutung des Lebens, das nicht vom biologischen Sterben überflutet werden darf. Diese Haltungen müssen unterschieden werden. Außerdem muß jeder Berater damit rechnen, daß er von der eignen Angst vor dem Tode in seinem Kontakt mit dem Patienten gehemmt werden kann. Eine solche Furcht blockiert die Beziehung und nimmt dem Berater die Aussicht auf ein Gespräch, in dem er die speziellen Bedürfnisse des Sterbenden erforschen kann. Das Buch von Bowers schenkt deshalb den gesellschaftlichen Tabus, mit denen das Thema «Tod» umgeben ist, sehr viel Aufmerksamkeit. Während der Tod überall um uns her erfahren wird, haben wir Mauern gegen eine gesunde Diskussion um seine Bedeutung für Mensch und Gemeinschaft aufgerichtet. Wie oft sehen wir vor dem Fernsehen, wie immer wieder derselbe Mann ermordet wird – als ob der Tod nichts Endgültiges wäre. Wir tun, als ob wir die Umstände beherrschten, wenn wir vermeiden, über den Tod zu sprechen. Der Sterbende, der in dieser unwirklichen Atmosphäre lebt, weiß nicht, ob und wie er seine Probleme zur Sprache bringen soll; und die ihm helfen könnten, sind unter dem Einfluß dieses gesellschaftlichen Klimas ebenso zurückhaltend. Das vertieft die Isolierung und Einsamkeit des Sterbenden, was man dann nachher mit der Meinung rechtfertigt, Sterben sei ein persönliches Ereignis; aber all das beseitigt nicht, daß sich unsere Kultur mit dem Tod keinen Rat weiß. Wenn der Berater diesen Widerstand gegen den Tod einmal erkannt und verarbeitet hat, ist eine Verbindung möglich, die dem Sterbenden emotional und psychisch helfen kann. Bowers und ihr Team sind durch Erfahrung zur Überzeugung gekommen, daß man den Patienten, indem man

mit ihm über sein Sterben spricht, wenigstens aus seiner Isolierung löst und von dem Gefühl befreit, er tue durch das Sterben etwas sozial Unverantwortliches. Aber dieses Sprechen hat außerdem das Ergebnis, daß bei Kranken und Alten oft unvermutete Kräfte und ihr Glaube frei werden.

Dieselbe positive Erfahrung bei ehrlicher Sterbehilfe machte *E. Kübler-Ross*, eine Psychiatrin, die in der Universitätsklinik Chicago «Seminare» mit sterbenden Patienten hielt. Sterbende haben anscheinend oft ein außerordentliches Bedürfnis nach offenem, menschlichem Gespräch über das Leben und das Ende des Lebens, bei dem in ihnen Kräfte auftauchen oder sich gegenwärtig zeigen, die sowohl ihnen selbst wie vor allem auch ihrer Familie den Abschied erleichtern können. Wichtig ist, daß Frau Kübler-Ross dabei den verschiedenen Stadien Beachtung schenkt, die der Sterbende durchlaufen muß, um den Tod in seine Erfahrung integrieren zu können. Der Grundgedanke ihres Buches ist, daß Sterbende einen Prozeß durchmachen müssen, der mit dem Prozeß von Trauern und Loslassen zu vergleichen ist, den die Zurückbleibenden nach dem Tod eines geliebten Menschen durchmachen müssen. Bei Schematisierung dieses Prozesses lassen sich darin fünf Stadien unterscheiden. Erstes Stadium ist das Stadium der *Leugnung:* Der Patient glaubt einfach nicht, daß sein Leben zu Ende geht. Obwohl diese Leugnung meistens nicht durchgehalten wird, muß der Patient auf dem Weg zu einer allmählichen Bejahung noch durch das Stadium der *Wut* oder des Zorns hindurch; der Patient läßt diese Wut an seiner Umgebung aus, als ob er mit allem abrechnen wolle, was ihm in diesem Augenblick, auch aus der Vergangenheit, querliegt. Das dritte Stadium, das nach Kübler-Ross weniger bekannt ist, nennt sie das *Stadium des Feilschens:* Der Patient versucht, im Tausch für eine Verlängerung seines Lebens, vor allem mit Gott zu einer Transaktion zu kommen. Dem folgt das vierte Stadium: Der Patient kann seine Krankheit oder Erschöpfung nicht mehr leugnen und wird *verdrießlich;* es ist wichtig, daß seine Umgebung ihm während dieser Phase der Depression die Möglichkeit gibt, seinen Verdruß zu äußern und man ihn nicht mit allerlei beruhigenden Bemerkungen daran zu hindern sucht. Diese Depression ist nötig, damit der Kranke das letzte Stadium, die *Bejahung* erreichen kann. Die Autorin macht die Bemerkung, daß man diese Annahme nicht als ein Glücksstadium sehen darf. Es ist, als ob der Schmerz verschwunden und der Kampf gekämpft sei, «eine letzte Ruhe vor dem langen Zug», wie ein Kranker es einmal formulierte. Gleichzeitig ist dies die Periode, in der eine Familie für gewöhnlich mehr der Hilfe und des Verständnisses bedarf als der Patient selbst.

Solche Studien sind nicht deshalb wichtig, damit wir Einsicht in den Sterbeprozeß erhalten, sondern vor allem auch, weil sie auf die Möglichkeiten hinweisen, wie man einen Sterbenden durch eine beharrliche Kommunikation vor Einsamkeit bewahren kann. Die Einsamkeit, in der Kranke und Alte mit ihren Sorgen und Zweifeln sich selbst überlassen bleiben, ist eine traurige Folge der Verdrängung des Todes, die wir alle fördern und an der wir alle mitarbeiten. Diese Folgen werden nicht durch eine noch perfektioniertere Pflege und ärztliche Versorgung beseitigt – auf diesem Gebiet ist unsere Gesellschaft zu grosen Opfern und Leistungen bereit –, sondern vor allem dadurch, daß wir mehr in dem Bewußtsein handeln, daß auch Menschen, die zum Sterben kommen, bis zum letzten Augenblick ihres Lebens Mensch sind und zur Gesellschaft der Lebenden gehören! Als solche haben sie ein Recht darauf, daß wir uns mit ihren Problemen befassen.

Das Schweigen brechen

Aus dieser Literaturübersicht wird klar geworden sein, daß dieser Sterbehilfe zwar in der Soziologie, Gerontologie und Psychiatrie Beachtung geschenkt wird. Die Entwicklung in unserer Gesellschaft ist die, daß man das gewaltlose Sterben ins Krankenhaus und in die Pflegeinstitute verlegt hat. Damit wurde das Sterben in einem kleinen Kreis unmittelbar Betroffener isoliert. Anderseits bietet diese Entwicklung auch Möglichkeiten zu einer intensiveren und beruflich bewältigten Sterbehilfe, wenn Ärzte, Pfleger und Seelsorger darauf vorbereitet würden. Sowohl die Arbeiten von Glaser und Strauß wie die von Browne und Kübler-Ross enthalten eine Reihe von Anregungen in dieser Richtung. Aus diesen Gründen kann man – wenn man an den Beitrag der sozialen Wissenschaften denkt – kaum verstehen, daß die Probleme um Tod und Sterben mit Schweigen übergangen werden.

Neben den Sozialwissenschaften kann auch die Theologie einen wichtigen Beitrag zur Durchbrechung des Stillschweigens leisten, mit dem man in unserer Kultur den Tod umgibt. Für viele sind die vertrauten Vorstellungen, die sie von Gott oder vom Himmel hatten, in eine Krise geraten. In dieser Krise ist der Glaube an Gott manchmal

ganz verloren gegangen oder oft die Aussicht auf ein Leben nach dem Tode problematisch geworden. Damit wurde auch jedes Wort über den Tod und vor allem das Sterben schwieriger. Die Sinngebung des Sterbens, wie sie jahrhundertelang durch die christliche Verkündigung der Auferstehung gegeben wurde, ist wegen fehlender akzeptierter Begriffe und Symbole in ernste Schwierigkeiten geraten. Es wird denn auch nur wenig über den Tod gepredigt, was wiederum zur Folge hat, das viele ihm unvorbereitet gegenüberstehen, wenn die Sterbestunde anbricht. Man könnte daraus schließen, daß auch die Theologie an der allgemein empfundenen Hilflosigkeit teilnimmt, sinnvoll vom Tode zu sprechen.

Obwohl Letzteres nicht ganz ausgeschlossen werden darf, müssen wir doch auch den vielen theologischen Studien über das christliche Verständnis des Todes gerecht werden, die während der letzten Jahre erschienen sind. Es geht über den Rahmen dieser Dokumentation hinaus, darauf näher einzugehen. Wir wollen nur hinweisen auf die von *M. de Wachter* zusammengestellte Bibliographie «Dood – Hiernamaals – Verrijzenis» (Tod – Jenseits – Auferstehung): «Bijdragen» (Zeitschrift für Philosophie und Theologie) 28 (1967) 321–330 und, für die Literatur nach 1966, auf die Sondernummer «Leven ondanks de dood» (Leben trotz Tod): Tijdschrift voor Theologie 10 (1970) 343–452.

[1] E. Schillebeeckx, Leven ondanks de dood in heden en toekomst Tijdschrift v. Theol. 10 (1970) 426.

[2] In R. Fulton, Death and Identity (New York 1965) 42–56.

[3] G. Gorer, Death, Grief and Mourning (New York 1967).

[4] H. Thielicke, Tod und Leben (Tübingen [2]1946).

[5] AaO 72–73.

[6] Ch. von Ferber, Soziologische Aspekte des Todes: Zeitschr. f. ev. Ethik 7 (1963) 338–360.

[7] A. Toynbee, Man's concern with death (London 1968).

[8] B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich (Halle/S. 1927).

[9] AaO. 130ff.

[10] AaO. 351.

[11] Ebd.

[12] J. Hinton, Dying (Harmondsworth 1967). S. auch Fulton aaO. 79ff.

[13] AaO. 23.

[14] J. Munnichs, Ouderdom en eindigheid, een bijdrage tot de psycho-gerontologie (Assen 1964). Vgl. Munnichs, Leven en eindigheid = Mens en Medemens 66 (Utrecht/Antwerpen 1965).

[15] W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft (Frankfurt 1969).

[16] AaO. 71.

[17] AaO. 72.

[18] Vgl. H. Marcuse, The ideology of death: H. Feifel, The meaning of death (New York 1959) 64–76. Siehe auch Eros and civilisation (Boston 1955).

[19] C. Verhoeven, Het grote gebeuren (Utrecht 1966).

[20] AaO. 281.

[21] B. G. Glaser und A. L. Strauss, Awareness of dying (Chicago 1965); dies., Time for Dying (Chicago 1968).

[22] E. Ansohn, Die Wahrheit am Krankenbett. Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe (München 1965).

[23] Zu erwähnen sind: K. R. Eissler, The psychiatrist and the dying patient (New York 1955); M. K. Bowers u.a., Counseling the Dying (New York 1964;) W. J. Berger, Leren bijstaan van stervenden (Nimwegen [2]1968) und E. Kübler-Ross, On death and dying (New York 1969).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Geleitwort

Die Vorlage zu einer «Lex fundamentalis» (Grundgesetz der katholischen Kirche) ist in verschiedenen Ländern veröffentlicht und diskutiert worden. Dieser Entwurf engagiert die Zukunft sowohl der ganzen katholischen – orientalischen und lateinischen – Kirche als auch der christlichen Einheit. «Nostra res agitur.»

Das Direktionskomitee der Zeitschrift «Concilium» ist deshalb glücklich, zum kritischen Studium dieses Dokuments einen Beitrag leisten zu können, indem es in der Dokumentation eine von Prof. Giuseppe Alberigo verfaßte wissenschaftliche Analyse der Vorlage veröffentlicht. Das Komitee weist die Leser der Zeitschrift, insbesondere diejenigen, denen eine besondere Verantwortung obliegt, auf diese hochwichtige Untersuchung hin.

Vorwort

1. Wird aus dem «Jahrhundert der Kirche» (wie es R. Guardini heraufziehen sah) ein «Jahrhundert des massenhaften Abschieds von den Kirchen»? Gewiß, «Kirche» ist binnentheologisch ein Thema, dem viel (zu viel?) Aufmerksamkeit gilt. Es ist affektiv besetzt wie kaum ein zweites theologisches Thema, und es wird gegenwärtig allenthalben hektisch zerredet. Unter der nervösen Diskussion der Theologen und Kirchenmänner vollzieht sich, wie es scheint, ein großer, lautloser Abfall. Die lebendige Identifikation mit der Kirche oder doch mit dem, was man dafür hält, schwindet immer mehr. Die Zahl der Christen, die sich als Kirche fühlen und dementsprechend handeln, wird immer kleiner – trotz aller Rede vom «allgemeinen Priestertum der Gläubigen», von der Kirche als «Volk Gottes» und trotz aller Beschwörung der Bedeutung des Laien in der Kirche. Das jüngste Konzil, Brennpunkt vieler Hoffnungen, scheint selbst schon zur Historie geworden, und zwar nicht nur für jene, die es sowieso gern ungeschehen machen würden, sondern auch für die unterschiedlichsten reformerischen Gruppen und Bewegungen in der Kirche selbst.

2. Wie kann man in einer solchen Situation ruhigen Blutes – sozusagen in theoretischer Distanzierung – Ekklesiologie betreiben? Gerät man bei diesem Versuch nicht von vornherein in ein eklektisches, geradezu sektiererisches Verhältnis zur Wirklichkeit ihres Gegenstandes, nämlich zur Kirche? Redet man dann überhaupt noch von ihr, von ihrer Gegenwart, die ja bestimmendes Element aller theologischen Überlegungen zur Kirche sein muß, wenn man nicht hinter alle Einsichten theologischer Hermeneutik zurückfallen will? Oder reproduziert die Theologie in ihren Ekklesiologien am Ende immer nur sich selbst und ihre Interessen: Kirchentheologie also für Theologieprofessoren, so als wäre die Kirche für Theologen gegründet und das Neue Testament für Exegeten geschrieben?

Kann man sich in der skizzierten Situation etwa in eine «rein biblische Betrachtungsweise der Kirche« retten? Nicht wenige versuchen das und erwarten sich davon Orientierungshilfe für die Gegenwart der Kirche. Es soll auch nicht bestritten werden, daß der ständige Bezug auf die biblischen Zeugnisse über die Kirche unerläßlich ist und daß er auch für die kirchliche Gegenwart kritisch-befreiende Kraft haben kann. Doch offensichtlich wird man sich hier vor Kurzschlüssigkeiten hüten müssen. Denn auch eine biblische Theologie der Kirche kann den geschichtlichen Abstand der neuzeitlichen Gegenwart der Kirche zur unwiederholbaren Situation der biblischen Zeugnisse nicht unkritisch ignorieren oder herabsetzen; das heißt, auch die biblische Theologie kann und darf nicht ohne weiteres voraussetzen, man könne die Inhalte und Intentionen der biblischen Zeugnisse über die Kirche zunächst problemlos in sich selbst feststellen, um dann nachträglich nur nach deren Anwendung auf die gegenwärtige Kirche zu fragen. Auch eine biblische Theologie der Kirche muß in Rechnung stellen, daß unsere historische und gesellschaftliche Differenz zur neutestamentlichen Situation es immer neu zur Frage erhebt, was denn Inhalt und Intention der biblischen Zeugnisse über Kirche sei.

Andere weichen angesichts der geschilderten Situation kirchlicher Gegenwart in eine mehr oder minder theologiefreie reformerische Praxis aus. So verständlich die Ungeduld mit der Theologie sein mag, so offensichtlich scheinen mir auch die Gefahren dieser Alternative zu sein: Ekklesiologie verkümmert in ihr leicht zur bloßen Taktik der

Veränderung kirchlicher Zustände. «Neue Praxen» schließlich müssen begleitet sein von neuen Formen des Gedächtnisses, von einer neuen Aktualisierung der geschichtlichen Zusammenhänge, in denen Kirche steht. Sonst bleiben solche Praxen leicht sporadisch, stehen selbst oft nur symbolisch für eine neue kirchliche Realität, ohne diese selbst zu schaffen, und sie werden schließlich leicht vom System der herrschenden Vorstellungen erneut absorbiert oder ausgeschieden, ohne diese wirklich gewandelt zu haben. Vielleicht könnte hier kirchliche Reformpraxis aus den negativen Erfahrungen der gesellschaftlichen Protestbewegungen manches lernen.

Wiederum andere empfehlen und praktizieren in dieser Situation Ekklesiologie nur noch als Kritik der Kirche und der kirchlichen Theologie. Zweifellos ist es eine entscheidende Frage für die Kirche, ob sie mit den Einwürfen kritischer Freiheit und mit einer nicht nur simulierten, sondern praktizierten Mündigkeit ihrer Glieder leben kann. Und meines Erachtens gibt es auch mit gutem Recht eine ideologiekritische Funktion der Theologie gegenüber den kirchlichen Realitäten: So etwa hat die Theologie darauf zu insistieren, daß die heute beliebte Unterstellung einer apriorischen politischen Neutralität und politischen Unschuld der Kirche entweder selbst gefährlich unkritisch ist oder bewußt bestehende politische Allianzen der Kirche verschleiert. Ein anderes freilich ist der Versuch, kirchliche Denk- und Lebensformen nur noch von kognitiven und operativen Fremdsystemen her zu bestimmen und sie in ihnen kritisch aufzulösen. Das hat mit Ekklesiologie nur noch zu tun im Hinblick auf ihre Liquidation.

In extremem Gegensatz zu der eben geschilderten Einstellung gibt es angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Situation so etwas wie einen verschärften ekklesiologischen Fundamentalismus und Positivismus: eine Kirchentheologie, die sich nur als Legitimation und Verteidigung herrschender kirchlicher Auffassungen und Verfassungen versteht. Die gegenwärtige Krisis der Kirche gilt hier nicht primär als Anreiz zu Umkehr und Erneuerung, sondern zum Durchhalten. Der «Überanpassung» setzt sie eine «Überorthodoxie», einen voluntaristisch angeschärften Loyalitätsanspruch gegenüber. Das ekklesiologische Leitbild von der «Kirche der Sünder», das zu ständiger Erneuerung an Haupt und Gliedern ruft, wird von ihr heimlich umstilisiert zur Vision von der kleinen Gemeinde der Heiligen. Diese Tendenz eines ekklesiologischen Fundamentalismus ist vor allem deswegen bedenklich, weil sie blind macht für die spezifisch kirchlichen Ursachen der Stagnation und des Abfalls und weil sie schmerzliche Wandlungen verhindert. Darum ist auch diese theologische Einstellung am Ende keineswegs «kirchlicher» als die Einstellung einer kritischen Theologie in der Kirche. Sie verrät oder verharmlost die Freiheit der Theologie in der Kirche, die ja nicht einfach eine Freiheit von der Kirche oder gegen die Kirche ist. Die kritische Freiheit der Theologie in der Kirche ist vielmehr eine Freiheit der Antizipation, des Zuvorkommens; sie befreit die Theologie nicht von den Interessen der kirchlichen Sendung und der kirchlichen Überlieferung, sie befreit die Theologie aber dazu, den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen hypothetisch und schöpferisch zuvorzukommen, um sie nicht einfach in ihren Überlegungen hilflos zu reproduzieren oder beschwichtigend zu retuschieren.

3. Das vorliegende Heft bietet «Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie». Es entfaltet «Gesichtspunkte einer theologischen Interpretation der kirchlichen Gegenwart». Es bleibt in vieler Hinsicht sporadisch, und dies nicht nur, weil das angeschlagene Thema in sich quasi unerschöpflich ist, sondern auch, weil einige geplante Beiträge nicht oder nicht mehr rechtzeitig fertiggestellt wurden. (Zum Thema «Demokratie in der Kirche» vgl. Heft 3 dieses Jahrgangs von Concilium.) Die Anlage des Heftes sucht in Rechnung zu stellen, daß sich die Gestalt sowohl der innerkirchlichen Situation wie auch der außerkirchlichen Anfrage und Kritik gewandelt hat (gegenüber dem Themenkanon eines klassischen apologetischen Traktats über die Kirche).

Eine Fundamentaltheologie, die die Probleme und Fragen der kirchlichen Gegenwart in sich aufnimmt, wird Kirche nicht als eine monolithische Größe sehen und behandeln. Sie wird weniger ausschließlich als bisher von «der» Kirche sprechen können. Ich meine das nicht so sehr im Hinblick auf die Pluralität christlicher Kirchen überhaupt, sondern im Hinblick auf die Differenzierungen innerhalb unserer Kirche selbst, im Hinblick also auf die verschiedenen Realisationsformen und Erscheinungsweisen von Kirche im gesamten Feld kirchlichen Lebens, im Hinblick also auf die verschiedensten kirchlichen Gemeinden, Gruppen und «Bewegungen» usw. Offensichtlich kann heute Kirche gerade in ihren gemeindlichen und spontanen Gruppierungen mehr Mobilität und Lernbereitschaft, mehr Fähigkeit zur Thematisierung außerkirchlicher Religiosität und Huma-

nität entfalten und so regenerierende und inspirierende Kraft beweisen. Gleichzeitig kann die Rückbindung dieser Gruppierungen an die Gesamtkirche verhindern, daß sie bloß zu Subkulturen innerhalb einer immer kirchenfreieren Gesellschaft absinken und so schließlich auch ihr christliches Gedächtnis verlieren. Wie wird die Kirche ihre wachsende Minderheitensituation bestehen? Vieles hängt meines Erachtens an dieser Frage. Nicht unwichtig erscheint mir dabei, ob es der Kirche gelingt, die bewegende und inspirierende Kraft religiöser Minderheiten in Gegenwart und Geschichte in sich aufzunehmen. Wurde zum Beispiel nicht die sogenannte Sekten- und Ketzergeschichte des Christentums durch eine einseitige Ekklesiozentrik zu sehr tabuiert und weithin unterschätzt? Müßte sie nicht in neuer Weise mobilisiert werden? Vielleicht wäre gerade im Blick auf diese Geschichte zu lernen, daß und wie Minorität auch eine Chance sein kann.[1]

Eine Fundamentaltheologie, die die Kirche in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Erscheinungsform ernst nimmt und ständig im Auge behält, muß jene Kritik in Rechnung stellen, die sich eben an dieser gesellschaftlichen-geschichtlichen Realität der Kirche entzündet hat. In vielen modernen Gesellschaftstheorien wird Kirche häufig apostrophiert als Organisation eines ungleichzeitigen Bewußtseins, als institutionalisierte Tabuierung von Wissen und produktiver Neugierde; sie wird betrachtet als antiemanzipatorischer Restbestand – mit einem bloß simulierten Interesse an der Freiheit, am «aufrechten Gang» des Menschen, betrachtet als Narkotikum in leidvollen und ungerechten Verhältnissen. Darüber hinaus sprechen diese Gesellschaftstheorien von einer wachsenden Funktionslosigkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft. Und so weicht immer mehr die emphatische Kritik der Indifferenz oder der wohlwollenden Höflichkeit, einer Karikatur jenes Mitleids, das man Sterbenden entgegenbringt. Selbst militante Kommunisten zügeln sich immer mehr im Kampf gegen eine total privatisierte Kirche, und in den forschen Futurologien des Westens kommt sie praktisch nicht oder nur als quantité négligeable vor. Auch liberale Christen predigen den unwiderruflichen «Abschied von den Kirchen» und empfehlen ein eklektisches Kultchristentum als entlastendes Therapeutikum gegen die Zwangsmechanismen unserer Gesellschaft. Sind das alles nur moderne Klischees? Sind das nur systembedingte Einseitigkeiten? Oder dokumentiert sich in diesen Urteilen nur die bleibende Angefochtenheit der Kirche in der Welt, jene agonale Situation der Kirche des gekreuzigten Herrn, mit der jeder Gläubige nüchtern zu rechnen hat? Ich meine, daß gerade diese theologische Antwort nicht zu schnell gegeben werden dürfte. Denn sie übersieht leicht eine tiefreichende Wurzel der herrschenden Einstellung zur Kirche: die historische Erfahrung mit der Kirche, die Erinnerung an die Enttäuschungen durch diese Kirche, das historische Gewissen der Generationen, das von den bedenklichen Allianzen der Kirche mit den herrschenden Mächten spricht und von dem zuweilen zwiespältigen Eindruck der Kirche als einer nicht mehr geglaubten, sondern sich selbst ersetzenden Religion. Diese Erinnerung haben wir in Rechnung zu stellen, sie ist auch unauslöschlicher, als wir gerne annehmen möchten. Sie – und nicht etwa der historische Nachweis der Kirchengründung und der apostolischen Sukzession – ist das historisch-hermeneutische Problem Nr. 1 einer gegenwärtigen Ekklesiologie! Es kann nicht durch eine «bessere» oder «subtilere» Interpretation kirchlicher Vergangenheit gelöst werden, sondern nur durch den «Beweis des Geistes und der Kraft» einer neuen Praxis, durch schmerzliche Wandlung. *Hier* wurzelt das Ethos kirchlicher Reform. Ihm geht es keineswegs um billige Modernität und Aktualität der Kirche, die kritiklos den herrschenden Illusionen verfällt, sondern um die Frage der geschichtlichen Identität und Kontinuität dieser Kirche mit ihrer geglaubten Sendung. Und Kirche heißt hier vor allem: wir selbst, wir Christen, die aus dem Gedächtnis Jesu Christi zu leben suchen und für die die Vorstellung einer völlig institutionsfreien kirchenlosen Überlieferung dieses Gedächtnisses, die den einzelnen selbst zum ausschließlichen Erinnerungsträger macht, illusionär erscheint.[2]

JOHANN BAPTIST METZ

[1] Daß und wieso die Großkirche in zunehmender Gefahr steht, in einem theologisch negativen Sinn zur «Sekte» zu werden bzw. entsprechende «Sektenmentalität» auszubilden, suchte ich zu erläutern in: Metz/Moltmann/Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970).

[2] Diesen letzten Abschnitt habe ich wörtlich übernommen aus dem Text meines Vortrags beim Concilium-Kongreß in Brüssel (vgl. Die Zukunft der Kirche [Einsiedeln/Mainz 1971] 86-96), in dem ich eine theologische Bestimmung von Kirche im Blick auf die genannte Fragestellung zu geben suchte.

JOHANN BAPTIST METZ

geboren am 5. August 1928 in Welluck, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u a.: Christliche Anthropozentrik (München 1962), Weltverständnis im Glauben (Mainz 1968).

Beiträge

François Houtart

Außerkirchliche Interessen und Festhalten am Status quo in den Kirchen

Die Kirchen sind Institutionen, und sie fügen sich daher in einen kulturellen und sozialen Zusammenhang ein. Nun ist jede Institution eine soziale Konstruktion. Das heißt, daß man sie nicht verstehen, erklären oder auch nur definieren kann ohne Bezug auf den Gesamtzusammenhang, in dem sie entstanden sind oder in dem sie sich entwickelt haben. Keine Institution ist etwas «ansich», wenn es auch die Versuchung einer jeden von ihnen ist, sich als etwas derartiges zu verstehen. Es gibt andererseits eine ständige bewußte oder unbewußte Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Institutionen, und das Ergebnis davon ist die Geamtkultur der menschlichen Gruppe. Die Anwendung dieser Erwägungen auf die Kirche bringt die anderen Dimensionen ihrer Wirklichkeit, vor allem ihren göttlichen Ursprung, noch nicht mit ins Spiel.

Wenn man Peter Berger[1] folgen kann, welcher sagt, daß die Kirchen in der Gesellschaft Verwirklichungsstrukturen, das heißt eine soziale und kulturelle Basis für ihre Existenz vorfinden, so muß man gleicherweise sagen, daß die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Systeme ebenfalls der Verwirklichungsstrukturen bedürfen, durch welche sie einen Bezug zur ethischen Ebene erhalten. Das war es, was Gandhi meinte, wenn er sagte, daß der Kampf gegen die moralischen Grundlagen eines politischen Systems von großer Wirksamkeit sei. Das ist die Rolle, welche die Ideologie spielt, wenn sie der Gruppe ein Verständnis ihrer Geschichte und ihrer Zukunft bietet, und es ist nicht verwunderlich, daß in den westlichen Gesellschaften die Kirchen in diese Funktion eingebunden erscheinen.

Sagen wir es konkret: Die Anwesenheit von Präsident Nixon bei einer der Massenversammlungen Billy Grahams kurz nach der Intervention in Kambodscha ebenso wie sein Besuch bei Papst Paul VI. kurz vor den Wahlen vom November 1970 zeichnen sich ganz in diese Perspektive ein. Die Erklärungen von Präsident Caetano bezüglich des Besuches der Führer der Befreiungsbewegungen in den portugiesischen Kolonien bei Paul VI. wie die Opposition der belgischen Bourgeoisie gegen Kardinal Suenens, weil dieser in ihren Augen die Grundsätze der Autorität erschüttert habe, sind ebenfalls deutliche Anzeichen dafür.

Es gibt also einen wechselseitigen Einfluß. Die etablierten Kräfte lasten mit einem gewissen Gewicht auf den kirchlichen Institutionen, welche dazu neigen, sich gesellschaftlichen Veränderungen zu widersetzen. Gewisse Veränderungen in den Kirchen selbst erscheinen als soziale Gefahren. Eine äußerst komplizierte Vielfalt von wechselseitigen Interessen ist hier im Spiel, und die Kirchen lösen in der Praxis andere Wertvorstellungen aus als die, welche sie feierlich verkünden.

Im Falle eines raschen Wandels wird das soziale System, das für die Gestaltung der Kirchen selbst wenigstens auf weite Strecken zum Modell gedient hat, in Frage gestellt, und es besteht die Gefahr einer Solidarisierung zwischen den Gruppen oder Klassen, welche den Status quo begünstigen, und der kirchlichen Institution.

Dies ist ein ständiges Dilemma, das man durch die gesamte Geschichte hindurch verfolgen kann, selbst dort, wo die christlichen Kirchen zahlenmäßig in der Minderheit sind oder wo sie im Augenblick der Kolonisierung entstanden sind. Zweifellos muß man in den Kirchen als Institutionen unterscheiden zwischen zahlreichen Ebenen und verschieden Schichten; aber das gilt für jede Institution. Es bestehen tiefgreifende innere Unterschiede, vor allem in Zeiten, die eine Mehrzahl von Zielsetzungen möglich machen. Wenn wir versuchen wollen, eine Darstellung der Verbindungslinien zu geben und über eine bloße Beschreibung hinauszukommen, ist es also unerläßlich, sich um eine historische Sicht zu bemühen und die Religionssoziologie zu Hilfe zu nehmen.

1. Die Religion im sozialen Wandel

In den traditionellen Gesellschaften bewirkt die Symbiose zwischen Natur und Gesellschaft, daß letztere in die Ausdrucksformen eines kosmischen Determinismus integriert erscheint. Umgekehrt bewirkt diese Symbiose den Entwurf eines Deutungssystems der Naturphänomene durch die For-

mung eines mythischen Universums, das Reflex und Garant des Sozialsystems ist. Die Welten der Lebenden, der Toten, der Geister oder der Gottheiten vermischen sich aufs engste und bilden untereinander eine hierarchische Ordnung, die eine wirkliche oder mythische Macht über die Sozialphänomene ausübt.

Die menschlichen Gruppen haben praktisch keine Möglichkeit, eigene Kollektivzielsetzungen zu formulieren und zu verfolgen. Man kann sagen, daß die sozialen Verhaltensweisen sich im wesentlichen beschränken auf die Befolgung von Normen, deren Konformität durch das soziale System und besonders durch die Macht sichergestellt ist. Die Integration zwischen Natur, Gesellschaft und mythischem Universum verleiht den Garanten der Sozialordnung und ihrer Symbolik eine geheiligte Würde. Umgekehrt macht eine solche Deutung aus der Natur eine soziale Kategorie.[2]

Man kann also leicht verstehen, daß die Eroberung der Natur durch den Menschen entweder als Sakrileg verstanden wurde oder als etwas, was vollbracht werden mußte mittels eines Ritus, der die Aneignung einer sakralen Macht ermöglichte. Die Symbiose zwischen einem so vom Heiligen erfüllten Universum der Natur und der Organisation des sozialen Lebens war derart, daß alle Ereignisse des Lebens der menschlichen Gemeinschaften ebenfalls durch die Götter oder die Geister geregelt wurden. In einem solchen System sind die Naturordnung und die Sozialordnung aufs engste miteinander verwoben und beruhen auf der Befolgung gemeinsamer Verhaltensnormen.[3] Ein Großteil der Mythen der traditionellen Religionen sind Ausdruck dieser Wirklichkeit, und man trifft sie in den vielfältigsten Zusammenhängen immer wieder an.

Diese Sicht des Universums bleibt zweifellos ziemlich uninteressiert gegenüber den Veränderungen, die sich auch im Rahmen dieser fundamentalen Perspektive ergeben. Man wird hier zweifellos sehen, wie Zivilisationen, Dynastien und politische Systeme einander ablösen, aber als Element der Kontinuität bleibt die Beziehung zum Heiligen, die – unter vielfältigen und wechselnden Formen – als etwas der physischen und moralischen Welt Immanentes betrachtet wird. Eine «entsakralisierte» Sicht, in welcher der Mensch eine Autonomie im Gebrauch der Natur und in der Gestaltung der Gesellschaft erlangt, bedeutet demnach einen wirklichen Bruch.

Die jüdisch-christliche Tradition, so könnte man meinen, war wohlgerüstet, um eine Zivilisation gelten zu lassen, welche der Verantwortung des Menschen einen hohen Wert zusprach. So sagen auch viele zeitgenössische Theologen, die wirkliche Wurzel der langen Geschichte der «Säkularisierung» sei in der Tat in der Bibel zu finden.[4]

Man kann sich fragen, ob es sich hier nicht um eine für theologisches Denken typische Betrachtungsweise handelt, weniger aber um eine Sicht, die auch vor der Soziologie oder gar der Geschichtswissenschaft bestehen kann, wenn man auch den Gedanken, daß die Verbindung biblischen und griechischen Denkens einen die Entwicklung des Westens beherrschenden Faktor darstellt, für einleuchtend halten mag.

Tatsächlich aber setzte das Christentum sich funktional an die Stelle der religiösen Garanten der Sozialordnung und der Symbolik der überlieferten Religionen – bevor noch eine Rationalität in den kosmischen Abläufen und in den sozialen Prozessen entdeckt worden war. Es spielte im Römischen Reich diese Rolle, indem es den Platz des Systems der Legitimation und der kollektiven Symbolik der überlieferten Religionen übernahm. Es gelang ihm, als kulturelles System in einer neuen Gesellschaft zu überleben, welche sich so unter wechselnden Umständen nach einem im tiefsten gleichgebliebenen Modell formte.

Man könnte sich mit Peter Berger fragen, warum die Religionen ein Legitimationssystem liefern. Ein solches System hat den Hauptzweck, den Zusammenhang einer Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Geschichtlich, so behauptet Berger, ist die Religion das geläufigste und wirksamste Werkzeug der Legitimation gewesen, weil sie den ungesicherten Bau der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit einer letztgültigen Wirklichkeit verbindet.[6] Im tiefsten aber kann diese Legitimation im Rahmen eines nahtlos verwobenen Zusammenhangs von Natur und Gesellschaft letztlich immer nur religiöser Art sein. Es ist das, was man die Ordnung einer «totalen Sakralität» nennen könnte: Die Berufung auf das Göttliche ist das bestimmende Element des Legitimationssystems für die Natur- und Gesellschaftsmechanismen.

Seit der Renaissance werden die Funktionsgesetze des Universums genauer bestimmt. Diese Entdeckung machte es erforderlich, die Welt der Natur zum Einflußbereich einer immanenten heiligen Ordnung zu überhöhen. Sie war vorbereitet worden durch die Methode der thomistischen Philosophie, welche die wissenschaftliche Perspektive des Aristotelismus wieder zur Geltung brachte. Sie hatte auch biblische Wurzeln: Gott ist

transzendent, erschafft den Menschen und überträgt ihm Herrschergewalt über die Natur. Eine solche Entdeckung konnte nicht erfolgen ohne gesellschaftliche Komplikationen, denn sie unterminierte die kosmo-soziologische Integration, welche ihrerseits Grundlage des Funktionierens der Gesellschaft war. Dennoch mußten die Folgen in dieser Ebene mit Verzögerung eintreten. Eine erste Bresche war im Gesamt des kulturellen und gesellschaftlichen Systems geschlagen, und das institutionalisierte Christentum, welches diesem als sein Garant diente, schickte sich an zu reagieren.

In der Tat erhielt in dieser Sicht das Kausalitätsprinzip einen neuen Inhalt: den Begriff des Gesetzes. Es handelte sich nun nicht mehr um eine normativ verhängte Regel, deren Befolgung oder Nichtbefolgung ein Phänomen nur in bedingter Weise betrifft. Die Idee des naturwissenschaftlichen Gesetzes ist Ausdruck einer konstanten Bindung. Wenn diese Auffassung sich in die Ebene der Kultur übersetzt, so macht sie die Unterwerfung der Gesellschaft unter einen Komplex von Geboten göttlichen Ursprungs möglich. In einem solchen System war die Autorität nicht nur Bürge und Wahrer der gesellschaftlichen Ordnung, sondern die Wahrheit selbst war nichts anderes als der Ausdruck der gesellschaftlichen Autorität. Aus sozialem Blickwinkel könnte man sagen, daß in diesem System die Wertvorstellungen und Legitimationen ganz auf die Normen abgestimmt sind: das gesamte System ist normativ. Die Regeln des Rechtes sind selbst sakralen oder religiösen Ursprungs.

Die neue Lage ist bestimmt durch eine *Teilsakralität*, die nur noch die Gesellschaft regiert. Das Feld der Legitimierungsfunktionen verengt sich, aber gleichzeitig erhebt dieses einen stärkeren Anspruch als vorher. Selbst denen, welche die religiösen Deutungen der Natur aufgegeben haben, erscheint die gesellschaftliche Funktion der religiösen Legitimierung noch notwendig. Dies war zum Beispiel der Fall bei Voltaire.

In einer zweiten Phase wurden lediglich die gesellschaftlichen Vorgänge Gegenstand der Analyse, namentlich dank der historischen Forschung und der Entdeckung der anderen Kulturen. Die Reflexion über die Gesellschaft löste sich von der deduktiven Methode, die gekennzeichnet war durch die philosophische Projektion einer idealen Gesellschaft, um zur Prozeßanalyse nach dem Muster der Erforschung der Naturvorgänge zu werden. Diese Haltung erlaubt das Entstehen eines kritischen Vorgehens und also einer «Entsakralisierung» der Macht und der gesamten Sozialsymbolik. Sie griff damit den durch die parallel laufende Umwandlung der Produktionsweise notwendig gewordenen gesellschaftlichen Veränderungen vor.

Die entscheidenden zeitgenössischen Wandlungen des Sozialgefüges liegen in der Mehrzahl genau im Schnittpunkt des Überganges einer «sakralen» Gesellschaft zu einer «modernen» Gesellschaft, und dies trotz der geschichtlichen Erdrutsche und der unermeßlichen Verschiedenheit der Situationen. Die Möglichkeiten, die der Mensch sich in der Ebene der Naturwissenschaft und Technik erschlossen hat, erlauben ihm neue Initiativen, vor allem in der Güterproduktion und im Güteraustausch. Eine intellektuelle Elite löst Änderungen in den Wertvorstellungen (durch die wissenschaftliche Erschließung der gesamten Wirklichkeit) aus, welche eine wirtschaftliche Umgestaltung bewirken. Diese ihrerseits löst wieder eine allgemeine kulturelle und soziale Entwicklung aus. Aber der Rhythmus der Wandlungsvorgänge läuft nicht parallel. Das System der Werte, welches auf der Abhängigkeit des Menschen, und nicht auf seiner Autonomie gründet, zerfällt schneller als das Gesellschaftsssystem. Die politische Macht entspricht weniger und weniger der wirtschaftlichen Macht, und ihr religiöses Legitimierungssystem verliert seine Anwendbarkeit.

2. Die Kirche im gesellschaftlichen Wandel[6]

In den westlichen Gesellschaften und ihren Kolonien verfügte die Kirche in der Zeit vor Beginn der Umwandlung der soziopolitischen Systeme über ein Quasimonopol der Definition der Wertbegriffe und über eine Ausschließlichkeit des Systems der Legitimierung, das soll heißen der Deutung. In diesem Sinne war sie die Garantin des Gesellschaftssystems, und darum hatte die religiöse Einheit eine solch wichtige Bedeutung für das reibungslose Funktionieren der politischen Mechanismen. Als die Reformation kam, mußte diese unvermeidlich zu Religionskriegen führen, und die politischen Gewalten stützten sich auf die Einmütigkeit der jeweiligen Religionszugehörigkeit. Die sozialen Bewegungen des Mittelalters hatten fast automatisch eine religiöse Färbung angenommen, und in vielen Fällen beteiligte sich die offizielle Kirche an ihrer Unterdrückung, mochte es sich dabei um den Katholizismus im Falle der Waldenser, der Katharer, Albigenser und Lollar-

den handeln, oder um das Luthertum bei der Niederwerfung der von Thomas Münzer angeführten Bauern. Man könnte noch anfügen für das 19. Jahrhundert die Unterdrückung der messianischen Bewegungen in Nordostbrasilien und für das 20. Jahrhundert die Verfolgung des Kibangismus im Belgischen Kongo.

Die fortschreitende Wandlung der Wertvorstellungen oder des Kultursystems führte zum Religionsabfall von Individuen und von Gruppen, die eine kulturelle Führungsrolle innehaben. Die Kirche antwortete darauf mit Intransigenz, die ihren Ausdruck unter anderem in der Inquisition fand. Das Christentum in seiner institutionellen Dimension erschien also aufs engste verquickt mit der Gesamtgesellschaft. Seine Monopolstellung in der Definition der Wertbegriffe hinderte die neuen Wertvorstellungen daran, sich Ausdruck zu verschaffen. Die Kirche als Institution war Garantin des Gesellschaftssystems. Ihr Legitimierungssystem (der Lehrgehalt) erwies sich als mit dem Gesellschaftssystem eng verwoben. Andererseits gab es eine Osmose zwischen der religiösen Sprache und der Rechtfertigung der Macht; diese wurde von der religiösen Institution delegiert (Königs- und Ritterweihe).

Was die Volksschichten betrifft, so waren sie dem gesellschaftlichen Wertsystem integriert durch die Praktiken der religiösen Institution. Das gesamte Ritual zum Beispiel war Ausdruck der herrschenden Wertvorstellungen und trug dazu bei, zur Konformität mit ihnen zu führen, indem es ihnen eine transzendente Bedeutung verlieh.

Es war also unvermeidlich, daß der Zusammenbruch des Gesellschaftssystems unter diesen Umständen eine Reihe von Folgen für das Christentum mit sich brachte. Durch seine Rechtfertigung der etablierten Ordnung stützte es einen Typ der Gottesbeziehung, welche die Emanzipation des Individuums oder einer Klasse behinderte, welche doch gerade von den Spezialbewegungen angestrebt wurde. Diese kämpften gegen alle Garanten des gesellschaftlichen Systems, und daher auch gegen den religiösen Garanten.

Der Widerstand der Kirche als Organisation gegen die revolutionären Bewegungen erweckte den Anschein, als sei die einzig mögliche Beziehung zwischen einer offenbarten Religion und einem kulturellen und gesellschaftlichen System jene, wie sie im Ancien régime bestanden hatte. Wenn übrigens die revolutionäre Bewegung an Wirksamkeit verloren hatte, so strebte die Kirche im allgemeinen danach, zu dem Modell zurückzukehren, oder zumindest für eine eventuelle Normalisierung sich auf das Modell zu beziehen, welches ihr in der Zeit vor der Revolution vertraut gewesen war. So geschah es in Frankreich wie auch in Lateinamerika in den verschiedenen Formen der «Restauration».

Der Widerstand gegen einen Wandel war am stärksten, wo die Kirche eine bestimmende Rolle bei der Bildung und Legitimierung des gestürzten sozio-kulturellen Systems gespielt hatte. Es ist auch frappierend festzustellen, wie sehr die bedingungslose Annahme eines Gesellschaftssystems das moralische Urteilsvermögen verderben kann. Dies zeigt sich in den pessimistischen Beurteilungen über die Gewaltanwendung: Hier kann man eine Ahnungslosigkeit gegenüber der etablierten Gewalt feststellen, weil diese legitimiert ist (oder nach Max Webers Terminologie: legalisiert), und im Gegensatz dazu eine große Empfindlichkeit gegenüber der revolutionären Gewalt, welche der Legitimität entbehrt.

Die Widerstände waren umso härter, wenn die Veränderungen des Gesellschaftssystems von ihren Verfechtern mit Hilfe eines Legitimierungssystems gerechtfertigt wurden, welches zu dem des Christentums im Widerspruch stand. Vielen erscheint der Atheismus als die einzige Form der totalen Bestreitung des Ancien régime, der bürgerlichen Gesellschaft oder der politischen und wirtschaftlichen Kolonisierung. Der Übergang von einer totalen Sakralität zu einer Teilsakralität und dann zu einer Verwerfung jeglichen Rückgriffs auf das Göttliche für die Erklärung des Funktionierens der Natur und der Gesellschaft scheint eine gute Kennzeichnung der jeweiligen Etappen in der Lage der Kirche in der sozio-kulturellen Entwicklung zu sein.

3. Das innerkirchliche sozio-kulturelle System

Schon sehr früh in seiner Geschichte, nämlich seit dem 4. Jahrhundert, wurde das Christentum der Garant des kulturellen und gesellschaftlichen Systems der römischen Gesellschaft und entlehnte von dieser seine innere Organisationsform. Dies zeigte sich auf der Ebene des Systems des Rechtes, der Verwaltung und der Autorität. Die Symbole gesellschaftlicher Geltung, die Titel, die Gewandungen und selbst die Bauten trugen das soziale Image, mit dem das Christentum sich damals identifizierte. Die Tatsache, daß das Christentum diese Funktion erfüllt hat, hatte sicherlich auch positive Wirkungen. Es sicherte den Zusammenhalt der

europäischen Kultur durch mehr als ein Jahrtausend und erfüllte so die wahrscheinlich notwendige Bedingung, damit ein völlig neues kulturelles System sich bilden konnte, und es lieferte nach dem Untergang der Reiche von Rom und Byzanz die Grundlagen einer Kontinuität in den Sozialsystemen.

Gleichzeitig aber legte diese Identifizierung das Christentum in der Ebene des Wert- und Organisationssystems auf ein ganz bestimmtes Modell fest. Die großen theologischen Synthesen des Mittelalters verstärkten diese Identifizierung noch durch die Macht ihrer Ideengebäude. Kurz gesagt: es handelt sich um das Modell einer traditionsgebundenen Gesellschaft, welche die Grundlage lieferte für die innerkirchliche Organisation, nämlich das Modell einer sakralen Gesellschaft (mit einem Autoritätssystem, das nach Art einer unveränderlichen Pyramide aufgebaut war, weil es Wiederspiegelung der göttlichen Autorität war); einer geschlossenen Gesellschaft (von relativ autonomen und einfachen Körperschaften); einer «segmentierten» Gesellschaft (in der das Organisationsmodell auf den verschiedenen Ebenen oder in den verschiedenen Institutionen jeweils wiederkehrt).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß für die Kirche die Gegenreformation eine Verstärkung dieses Systems bedeutete. Der römische Zentralismus, der vor allem nach dem Konzil von Trient immer stärker betont wurde, kam dann nach dem I. Vatikanischen Konzil erst auf die Höhe seiner ganzen Kraft. Es bedurfte des II. Vatikanischen Konzils, um offiziell neue Wertvorstellungen einzuführen, das heißt, um deren Annahme durch das Legitimierungssystem der Kirche durchzusetzen.

Während dieser ganzen Zeit mußte die Kirche notwendigerweise den Eindruck erwecken, daß sie Wertvorstellungen stützte, welche an das Bestehen einer traditionsbestimmten Gesellschaft gebunden sind. Es ist nicht verwunderlich, daß sie in der Regel die konservativen gesellschaftlichen Kräfte anzog und sich im allgemeinen diesen mehr verwandt fühlte als den Kräften der Veränderung. Seitdem gewisse Mitglieder der Hierarchie zugunsten von Veränderungen der Gesellschaft Stellung nahmen, reagierten eben diese konservativen Schichten mit Widerspruch oder Verärgerung. Die Kirche war von ihnen tatsächlich als Garantin ihres gesellschaftlichen Status verstanden worden. Dort, wo die Gesellschaft sich auf neue Weise geschichtet hatte, sodaß die Kirche diese Rolle nicht mehr für die Gesamtheit des Gesellschaftssystems wahrnehmen konnte, dort erfüllte sie sie wenigstens noch für einen Teil der Gesellschaft. Das war der Fall bei dem aus der Industrialisierung hervorgegangenen Besitzbürgertum, wie auch gegenüber der Kolonialverwaltung in Afrika und Asien. Ebenso war es in den Entwicklungsländern im Falle der traditionellen Eliten oder auch der neuen Eliten der Macht, die im allgemeinen aus der Entwicklung der Verwaltung oder der Wirtschaftsbeziehungen mit den auswärtigen Mächten hervorgingen (Nutznießereliten).

Es ist frappierend zu sehen, wie das kulturelle Modell der Machtausübung und der Autorität aus der überlieferten Gesellschaftsordnung in den bürgerlichen und kolonialen Gesellschaften und in den neuen Eliten der «Dritten Welt» noch die stillschweigend angenommene Grundlage bildet. Sein Fortbestehen über die gesellschaftlichen Veränderungen hinaus erklärt eine Reihe von Widersprüchen zwischen dem Kollektivverhalten dieser Machteliten und der Deutung, welche sie der demokratischen Gesellschaft geben. Hier übernimmt die Ideologie die verdeckte Funktion der Rechtfertigung der Macht. Das Fortbestehen dieses kulturellen Modells zeigt sich auch im Falle der Kirche als Institution. Im Zuge der Ereignisse erheben sich neben der Legitimierung der neuen Positionen und trotz schmerzlicher Erfahrungen aufs neue eben die Verhaltensweisen, welche mit der Funktion der Sicherung der traditionellen Gesellschaft verbunden sind. Die Theorie von den «zwei Gesellschaften», wie sie wieder aufgenommen wurde im Plan einer Reform des Kanonischen Rechtes, kann evidenterweise nur zu einer Stützung des politischen und sozialen Status quo führen.

Was wir hier gesagt haben, trägt zweifellos nicht der ganzen Fülle möglicher Situationen Rechnung, die oft komplexer und nuancierter sind. Was wir beschrieben haben, ist mehr ein Prozeß, welcher unter den sehr unterschiedlichen Umständen der Entwicklung der Gesellschaften ebenfalls sehr verschiedene Formen angenommen hat. Dennoch erlaubt die Tatsache dieses Prozesses es zu verstehen, warum und in welchem Sinne außerkirchliche Interessen für die Stützung des Status quo der Kirchen im Spiele sind.

Dieser Beitrag hat den einfachen Zweck, Wege für Reflexion und Studium anzugeben, aber auch zu zeigen, daß man diese nicht finden kann in allzu vereinfachenden Deutungen, die sich einzig und allein auf die unmittelbaren Ereignisse beziehen.

[1] Peter Berger, The Social Reality of Religion (London 1969) 41.
[2] E. Durkheim und M. Maus, De quelques formes primitives de classification: Année Sociologique 1901-1902, 1.

[3] Vgl. die von Lévy-Bruhl gegebenen Beschreibungen: Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive (Paris 1931).

[4] Dies sagt Arend Th. van Leuuwen in seinem Werk «Christianity and World History, the meeting of the faiths of East and West, (Edinburgh 1964). Nach diesem Autor waren sämtliche große Zivilisationen des Orients «ontokratisch», das heißt gegründet auf eine Sicht des Universums als «kosmische Totalität». Die Bibel ist die einzige Stelle, wo diese Auffassung verworfen wird zugunsten einer Theokratie. Das griechische Denken emanzipierte ebenso den Menschen von dieser Auffassung, aber auf eine ganz andere Weise. Die jüdisch-christliche Tradition ist es, in der man also den Ursprung des Säkularisierungsprozesses finden kann, welcher das Entstehen der westlichen Zivilisation ermöglicht hat.

[5] Peter Berger aaO. 35.

[6] Wenn wir von der Kirche und ihrem Widerstand sprechen, so bedienen wir uns einer uneigentlichen Redeweise. Tatsächlich muß man in der Institution nicht nur verschiedene Funktionen, sondern auch verschiedene soziale Schichtungen unterscheiden. Das Lehr- und Leitungsamt wird von der Hierarchie ausgeübt; hier handelt es sich um die Bestimmung der offiziellen Positionen und um die Funktion der Autorität in der Gruppe. Die Personen, denen diese Aufgaben anvertraut sind, bilden aus historischen Gründen eine erste, sehr betonte soziale Schicht im Innern der Institution. Der Klerus bildet eine zweite und die Laienschaft eine dritte Schicht, obgleich diese dritte Schicht soziologisch um ein vielfaches von den beiden ersteren unterschieden ist.
Im allgemeinen ist es die Hierarchie, die als Wächterin über die Integrität der Institution und also auch über ihre Beziehungen zur Gesellschaft am heftigsten gegenüber gesellschaftlicher Veränderung reagiert. Dies geschieht umso häufiger als die wechselseitige Beziehung zwischen der religiösen Institution und der Gesellschaft aus der ersteren die Garantin für die andere gemacht hat – und umgekehrt. Damit kann von den Vertretern der kirchlichen Institution keine kritische Distanz mehr eingenommen werden gegenüber dem herrschenden System, außer in der Ebene zweitrangiger Normen, und die Opposition gegenüber einem neuen System wird fundamental unausweichlich. In den meisten Fällen reagiert die Mehrheit des Klerus im gleichen Sinne wie die Hierarchie, denn diese nimmt die Funktion der Bezugsgruppe ein, sei es in religiösen oder in gesellschaftlichen Fragen. Dennoch gibt es eine Reihe von Fällen, in denen ein erheblicher Teil des Klerus der Hierarchie nicht folgt, namentlich wenn eine Meinungsverschiedenheit, die ihren Grund in der sozialen Herkunft hat, diesen Klerus einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe solidarisch macht und die Hierarchie einer anderen Gruppe. In anderen Fällen bilden Wertkonflikte den Grund von Meinungsverschiedenheiten, und dies sind dann wirklich entgegengesetzte Vorstellungen von der Rolle der Kirche, die sich gegenüberstehen. Was die Laien betrifft, welche den Wertvorstellungen der Gesellschaft näherstehen, findet man hier im allgemeinen eine ebenso große Verschiedenheit von Optionen wie in der Gesellschaft selbst. Dennoch ist das Gewicht dieser Positionen vergleichsweise nicht eindeutig das gleiche. Man wird für gewöhnlich einen bedeutenden Teil von denen, welche soziologisch als Mitglieder der kirchlichen Institution zu betrachten sind, in dem von der Hierarchie bestimmten Lager antreffen.
Kurz gesagt: je gehobener der Status der Individuen innerhalb der inneren Schichtung ist, umso größer ist die Wahrscheinlichkeit eines Widerstandes gegen gesellschaftliche Veränderung. Je größer andererseits der Parallelismus zwischen kirchlichen Strukturen und gesellschaftlichen Strukturen ist, umso mehr gleichen sich die Reaktionen der Hierarchie denen der Machtelite an. Wir haben dem eine detailliertere Untersuchung gewidmet in einem soeben erschienenen Werk zu einer Reihe von historischen und zeitgenössischen Fällen: The Church and the Revolution (New York 1971).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANCOIS HOUTART

geboren am 7. März 1925 in Brüssel, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, am Institut d'urbanisme in Brüssel sowie an der Universität in Chicago, ist Lizentiat der Politik- und Sozialwissenschaften, diplomierter Urbanologe, Ehrendoktor der Universität Notre-Dame (USA), Direktor des religionssoziologischen Forschungszentrums der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a.: Le problème religieux en milieu urbain (Mons 1966), Los cristianos en la Revolución de America Latina (Buenos Aires 1966) (in Zusammenarbeit mit E. Pin).

Joseph Comblin

Außerkirchliche Kritik an der Kirche

1. Kritiken von seiten der «Heiden»

Die Missionare sind von jeher auf Kritiken von seiten der Völker gestoßen, denen sie das Evangelium verkünden wollten. Diese Art von Kritiken gibt es noch in Asien und in Afrika. Indessen besteht ein Unterschied zwischen den Vorwürfen, die man gegen die Kirche erhebt, wo eine komplexe und ausgebildete Religion vorhanden ist, die dem kulturellen Druck des Westens zu widerstehen vermag, und wo primitivere Religionen unfähig sind, einen wirksamen Widerstand zu entwickeln.

Der erste Fall ist bei den großen Religionen des Ostens gegeben: Wir haben hier eine starke Ähnlichkeit der Einwände gegen die Kirche in Japan, China, Indien, Südostasien und in der arabischen Welt.

Zunächst wirft man der Kirche ihre Geringschätzung den großen Religionen des Ostens gegenüber sowie ihr Überlegenheitsgefühl vor. Der Proselytismus der christlichen Missionen läßt für die traditionellen Religionen keinen Raum. Die Christen verlangen schlicht und einfach von den Menschen des Ostens, daß sie die alten Weisheiten ihrer Traditionen aufgeben und eine neue Religion annehmen, die von Anfang bis Ende importiert ist. Man erblickt darin eine tief verletzende Beleidigung.

Als zweites wirft man den Missionen vor, daß sie die Hilfe der Kolonialmächte angenommen oder sogar gesucht haben: sie hätten sich dadurch als Mitschuldige an der kolonialen Aggression erwiesen; im übrigen zögen sie ihren Nutzen aus der

Erniedrigung der traditionellen Eliten, um die Unterstützung der Elenden und Unwissenden zu erkaufen – bisweilen durch wenig vornehme Mittel wie die Gewährung materieller Vorteile, und sie mobilisierten diese von den Kolonialmächten unterstützten Massen gegen die Kultur und Religion ihrer Heimatländer.

Außerdem wird der kulturelle Kolonialismus kritisiert, den die Kirchen geübt haben. So wirft man ihnen vor, durch ihre Schulen, Krankenhäuser und Ambulanzen, fürsorgerischen, sozialen und sonstigen Organisationen, die alle nach westlichem Vorbild aufgebaut seien, hätten sie sich zu Propagandisten der westlichen Kultur gemacht, unter dem Vowand, das Evangelium zu verkünden. Unter Mißbrauch des Ansehens des Evangeliums hätten sie kulturelle Werte des Westens eingeführt und damit neue Bedürfnisse geschaffen, welche die traditionellen Kulturen unvermeidlich von den westlichen Ländern abhängig machten, die diese Werte produzieren.

Und schließlich wirft man, je mehr sich die Völker des Ostens über die Spaltungen innerhalb der christlichen Kirche und die Streitigkeiten klar werden, die diese in den Ländern des Westens selbst in einen Gegensatz zur säkularisierten Kultur stellen, den Missionen vor, neuen Konfliktstoff in fremde Völker hineingetragen zu haben, den sie ihnen sehr wohl hätten ersparen können.

Die Kritik, die aus den Völkern primitiverer Kulturen gegen die Kirche erhoben werden, sind noch schwerwiegender. Wir denken hier vor allem an die Missionen bei den amerikanischen Indios oder den Völkern von Schwarz-Afrika. Hier vor allem haben die Missionare die Rolle von Mittlern zwischen westlicher Kultur und Zivilisation und den primitiven Völkern oder Stämmen gespielt. In dem Glauben, ihnen das Christentum nahezubringen, haben sie sie genötigt, Sitten und Gewohnheiten anzunehmen, die rein westlicher Herkunft waren und das innere Gleichgewicht ihrer Gesellschaften zerstören mußten. Auf diese Weise haben die Missionen die Widerstandsfähigkeit der Völker untergraben und dazu beigetragen, sie zu unterwerfen. Sie haben sie wehrlos der Ausbeutung, dem Elend und schließlich dem Völkermord ausgeliefert, wie in verschiedenen Gebieten Amerikas. In dem zweifellos guten Glauben, ihnen die «Wohltaten» der Zivilisation zugänglich zu machen, haben sie ihnen letzten Endes nur den Zugang zu ihren Ausschußprodukten eröffnet: Die Überlebenden der primitiven Völker drängen sich in den Blechkanisterstädten zusammen, vor den Toren einer Welt, deren Mechanismus sie nicht begreifen.

Am härtesten sind die Kritiken an der Katechese. Durch die Katechese, sagt man, hat die Kirche die Seele der Völker zerstört. Sie hat den inneren Zusammenhang und das Gleichgewicht der traditionellen Glaubensvorstellungen verdrängt, ohne irgendeine in sich geschlossene Botschaft an ihre Stelle zu setzen. Denn die einzelnen Fetzen christlicher Lehre, die die Indios oder Schwarzen glücklich aufgegriffen haben, bilden kein verständliches Ganzes. Die Primitiven haben ihr Eigenbewußtsein verloren und suchen verzweifelt, die Stücke ihrer althergebrachten Philosophie mit dem in Einklang zu bringen, was ihnen von den neuen Botschaften zugänglich geworden ist. Man hat ihnen die Waffen genommen für die großen Auseinandersetzungen mit der westlichen Kultur, in die die Mission sie, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, hineingeführt hat. Manche gehen bis zu der Behauptung, die Katechese habe stärker zur Vernichtung der primitiven Völker beigetragen als die politische oder wirtschaftliche Beherrschung (siehe die Kritiken von Cl. Lévi-Strauß).

2. Die «nach-christliche» Kritik

Ein anderer Typ von Kritik ist im Westen selbst entstanden. Es handelt sich dabei um eine nachchristliche Kritik, weil sie von Menschen geübt wird, die im Schoße der Kirche oder zumindest in einer von ihrem Einfluß durchdrungenen Welt geboren und aufgewachsen sind. Diese Menschen wollen keineswegs den Beitrag der Kirche zerstören. Sie wollen nur über ihn hinausgelangen. Sie glauben, daß die Kirche dem Westen bis zu einem bestimmten Punkt seiner Entwicklung Ausrichtung und Gestalt zu geben vermochte, daß sie aber nun von ihrem Platz abtreten muß. Ja, man sagt sogar, daß die Kirche selbst die Prinzipien gelehrt hat, die heute auf sie zu verzichten gestatten. In diesem Zusammenhang ist es interessant, sich klar zu machen, daß der Nationalsozialismus, der angeblich den Einfluß des Christentums auslöschen und zu den vor-christlichen Quellen germanischen Heidentums zurückkehren wollte, sich auf einem Nebengeleise der modernen Geschichte bewegte und daher offenbar kaum Spuren hinterlassen hat. Die eigentliche Kritik an der Kirche in ihrer Haupttendenz will über das Christentum hinausgehen.

Die Geschichte der nach-christlichen Kritik der Kirche enthält eine Fülle von Lehren. Zur Zeit der

Aufklärung warf man der Kirche vor allem vor, sie halte die Völker unter dem Joch einer «positiven» Religion. Dadurch, so sagte man, behindere sie die Entwicklung einer «natürlichen» Religion, daß heißt der Religion, die den Erfordernissen der Vernunft, der Wissenschaft und des Fortschrittes entspreche. Durch die Predigt ihrer unwissenden Priester und Mönche, nähre die Kirche in den Volksmassen die Vorurteile, den Aberglauben und die sinnwidrigen Bräuche und Gewohnheiten. Je unwissender die Massen blieben, destomehr lieferten sie der Kirche ihre Truppen, mit deren Hilfe die Geistlichkeit ihre Privilegien bewahren und die Hilfe des weltlichen Armes in Anspruch nehmen könne. Unter diesen Umständen war die Kritik an der Kirche eine heilige Sache, ein Kreuzzug für die Befreiung der Völker vom Joch der Unwissenheit; gegen die Kirche kämpfen bedeutete für die Wissenschaft, für die Vernunft, für die Emanzipation der Völker kämpfen, die von der Macht der Priester und der Macht der untereinander im Einvernehmen stehenden und solidarischen Könige beherrscht waren. Die Kritiken der Aufklärung nahmen gleichzeitig mit dem Einfluß der Kirche in der Gesellschaft ab. Doch begegnet man ihnen bisweilen heute noch auf der iberischen Halbinsel und in Lateinamerika, wo das Festhalten der Geistlichkeit an einer archaischen Gesellschaft und ihre Opposition gegen soziale Revolution kritisiert wird: Die Kirche wahrt dort ihr soziales Prestige dank der Unwissenheit der Massen der Landbevölkerung. Im übrigen aber weist man selbst in höher entwickelten Ländern darauf hin, daß es die Kirche dadurch, daß sie die letzten Kräfte des europäischen Mittelalters in ihren Massenorganisationen zusammenfaßte und sie vor jedem kritischen Denken abschirmte, verstanden hat, unter sich selbst als laizistisch und säkularisiert bezeichnenden Verfassungen einen halboffiziellen Status mit einer Vielzahl halb anerkannter Privilegien zurückzuerobern.

Unter der Bezeichnung «Liberalismus» hat das 19. Jahrhundert die Kritiken des Jahrhunderts der Aufklärung vulgarisiert. Doch hat es auch eine neue Form von Kritik hervorgebracht, die bedeutend radikaler ist und nun auf das Fundament der Kirche abzielt, das heißt auf die Religion selbst und die Gottesvorstellung. Feuerbach, Marx, Nietzsche und danach Freud sind die repräsentativsten Urheber der klassischen Kritik der Religion und des klassischen Atheismus.

Die klassische Religionskritik stellt sich als ein Bemühen um Aufdeckung von Täuschungen dar. Sie sieht ihre Aufgabe darin, den Menschen zu befreien und einen echten Humanismus zu schaffen, durch Entfernung des Schleiers der religiösen Illusion. Dabei lebt in ihr ein Kreuzzugsgeist und eine revolutionäre Begeisterung. Nach ihrer Auffassung sind Gott und Religion Formen der Entfremdung des Menschen. Gott ist eine Selbstprojektion des Menschen über sich selbst hinaus, und die Religion ist eine Kompensation für eine untermenschliche Existenz, in der der Mensch sich in Ermangelung der Fähigkeit oder des Willens, ein wahrhaft menschliches Leben zu führen, befindet.

Diese Kritik beansprucht universale Geltung und zielt auf jede Religion ab. Faktisch aber ist die Religion, deren Darstellung sie zugrundelegt, das Christentum und zwar das Christentum, wie es konkret in den Kirchen gelehrt und gelebt wird. So ist zum Beispiel die von Marx so heftig kritisierte Religion das volkstümliche Christentum, das die Kirchen sorgfältig kultivieren unter dem Schutz der frommen Monarchien der Restauration, jenes volkstümliche Christentum, dessen antirevolutionäre Kräfte die aufsteigende Bourgeoisie sehr schnell erkennen und schätzen lernen sollte. Ebenso stellt Nietzsche den Tod Gottes, den er verkündigt, in der konkreten Christenheit seiner Zeit fest. Freud registriert den religiösen Infantilismus und seinen repressiven Legalismus bei seinen Wiener Patienten und schreibt ihn ihrer Religion zu.

Daher richtet sich der Kampf des klassischen Atheismus gegen die Mystifikation nicht auf metaphysische Dinge: Sein Ziel besteht darin, die religiöse Idee da zu zerstören, wo sie kultiviert wird: in der christlichen Kirche.

Die klassische Religionskritik ist im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in weitem Umfang vulgarisiert worden. Gegenwärtig verlangsamt sich die Geschwindigkeit ihrer Verbreitung. Obwohl er in den kommunistischen Ländern immer noch amtliche Lehre ist, hat der militante Atheismus aufgehört, ein beherrschender Faktor der westlichen Kultur zu sein. Die gegenwärtige Kritik der Religion liegt jenseits des Atheismus.

Denn die radikale Kritik der Religion hat sich in eine radikale Kritik jeder Kultur, jeder Institution und jeder Objektivierung verwandelt. Die Revolution ist zu einer allgemeinen Kontestation westlicher Lebensform und Geistigkeit, ja jeglichen Humanismus' schlechthin geworden. Über die Religion hinaus, so stellt man fest, ist bereits Humanismus eine Entfremdung: Gleich Gott ist

auch der Mensch Mythos oder Ideologie (Strukturalismus). Doch die extreme Radikalisierung der Kritik macht auch ihre Grenzen sichtbar: Wenn der «entmystifizierte» Mensch aufhört zu existieren, muß den «Mystifikationen» wohl ein gewisser Wert wiedergegeben werden, und der Mythos wird wieder in seine Rechte eingesetzt.

Ein weiterer Faktor hat dazu beigetragen, die Aggressivität der klassischen Kritik zu dämpfen: das Entstehen der Humanwissenschaften. Es gibt ebenso eine Soziologie oder Psychologie der Religionskritik wie der Religion selbst. Unter diesen Bedingungen wird die Kritik der Religion reflexiv: Sie studiert sich selbst als ein Phänomen der Religionsgeschichte und einen Typ religiöser Haltung. Dank der wissenschaftlichen Perspektive wird die Kritik der Religion genauso relativ wie die Religion selbst. Die gegenwärtige Kritik ist Kritik zweiten Grades.

Und schließlich sind viele zu der Überzeugung gelangt, daß die Kirchen endgültig aus dem sozialen Leben ausgeschaltet seien und betrachten sie daher mit mehr Toleranz. Dieser Eindruck prägt die öffentliche Meinung in einer Art und Weise, daß unter den Christen ein neuer Integrismus entstanden ist, der von den Dächern herabrufen will, daß Gott nicht tot ist, daß sie ihm auf der Straße begegnet sind und daß nicht wahr ist, was man gemeinhin sagt.

Heute, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ist die Indifferenz an die Stelle des Atheismus getreten. Das Gottesproblem ist überlebt. Folglich ist die Kirche uninteressant geworden. Man empfindet gar nicht mehr das Bedürfnis, an ihr Kritik zu üben. Wenn man Einwände gegen die Kirche erhebt, dann um auf Fragen von seiten der Christen zu antworten. Die Kritiken sind die Gründe, die man angibt, um seine Indifferenz zu motivieren. Es sind keine Angriffe mehr, sondern eventuelle Antworten auf die Bemühungen der Christen.

Im Gang dieser Entwicklung hat sich auch Haltung und Verhalten der Kirche gewandelt. Als die Kirchen neben den Fürsten eine Machtstellung innehatten, spürten sie die Kritiken auf in einem Geist der Inquisition, um in ihnen die Häresie zu entdecken, sie zu brandmarken, beziehungsweise auf sie die Strafe der kirchlichen Gerichte oder des weltlichen Armes herabzuziehen. Als der Staat sich säkularisierte, versuchte man, die Masse der Gläubigen vor Kritiken des «Naturalismus» des «Rationalismus» oder des «Liberalismus» abzuschirmen Die Theologen griffen die Kritiken auf als Einwände, die es zurückzuweisen galt. Sie produzierten eine gewaltige apologetische Literatur, die jedoch niemals einen «Gegner» zu überzeugen vermochte, deren Wirksamkeit jedoch darin bestand, daß sie den Gläubigen ihre Sicherheit wiedergab. Die Apologeten zitierten mit Vorliebe die Einwände der Ungläubigen, um nachzuweisen, daß die Kirche auf alles Antwort wußte und daß die braven Leute in dieser uneinnehmbaren Festung sichere Zuflucht finden konnten.

Die Apologetik ist zugleich mit den aggressiven Kritiken des letzten Jahrhunderts gestorben. Heute stellt man fest, daß das Schlimmste die Indifferenz ist. Die Theologen bitten die Ungläubigen eindringlich, doch Einwände zu formulieren, und man fordert sie auf, an theologischen Kommentaren mitzuarbeiten. Man nimmt die Kritiken voll Anerkennung auf, denn man setzt sie auf das Konto der «Pathologie» der Kirche. Mit Hilfe der Kritiken hofft man, die Kirche von ihren Mängeln oder ihren allzu weitgehenden Kompromissen mit einzelnen Kulturen oder sozialen Gruppen freizumachen. Anstatt die Kritik zurückzuweisen, neigt man dazu, sie in einer wahrhaft dialektischen Haltung zu integrieren.

Nach dieser raschen Skizzierung der Geschichte der nach-christlichen Kritik wollen wir die gegenwärtige Situation betrachten: zunächst, was von der klassischen Kritik übrigbleibt, und anschließend, was die Gründe zur Motivierung der Indifferenz sind.

3. Der gegenwärtige Stand der klassischen Kritik

Der klassische Atheismus und die klassische Religionskritik sind nicht mit den Kirchen fertig geworden. Diesen ist es, im Gegenteil gelungen, sie zu assimilieren. Die Theologie hat sie integriert, so daß daraus entstand, was man Säkularisation nennt. Am Ende ist die Theologie der Säkularisation das deutlichste Ergebnis des Atheismus. Am meisten interessieren sich für den Atheismus heute die Theologen.

Ebenso wie der Neomarxismus die Triumphe des Neokapitalismus in Rechnung stellen muß, erneuert sich der Neoatheismus unter Berücksichtigung der Theologie der Säkularisation. Diese zwingt, Unterscheidungen zu machen und die Argumente zu nuancieren. Die heutigen Schüler von Marx, Freud oder Nietzsche versuchen, die Religionskritik ihrer Lehrer zu nuancieren, indem sie zeigen, daß sie nicht auf alle Aspekte der Kirche unterschiedslos anwendbar ist.

An erster Stelle wendet sich die klassische Kritik bei den religiösen Vorstellungen gegen die Projektionen des Menschen über den Menschen hinaus. Die unabhängigen Marxisten unserer Tage dagegen anerkennen im Anschluß an E. Bloch und R. Garaudy, zusammen mit der italienischen oder jugoslawischen kommunistischen Partei, daß diese Kritik die säkularisierte Theologie nicht in dem Maße betrifft, in dem diese die Immanenz Gottes im Menschen zur Geltung bringt. Sie berücksichtigen die Theologie der Welt eines Teilhard de Chardin und die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion eines D. Bonhoeffer. Die marxistische Kritik – so sagen sie – richte sich mehr gegen die Religion als gegen den Glauben. Ebenso erklären manche Schüler Freuds, daß die Darstellungen des Wiener Lehrers eher eine Pathologie des Christentums als seine allgemein gültige Interpretation sind.

Unter diesen Bedingungen wirft man heute der Kirche vor, daß sie einer Doppeldeutigkeit Vorschub leiste und sich nicht klar entscheide zwischen zwei Theologien, gleichsam als lehne sie es ab, entschieden die Partei des Menschen zu ergreifen.

Zum zweiten räumt die klassische Religionskritik der Kirche durchaus eine vorübergehende, zeitlich begrenzte Funktion ein. Die religiöse Projektion spielt für sie eine Rolle bei der menschlichen Bewußtseinsbildung. Sie muß nur in dem Augenblick überwunden werden, in dem das Bewußtsein das Stadium der Naivität hinter sich hat. Die heutigen Kritiken betonen vor allem diesen positiven Aspekt der Religion und den konstruktiven Beitrag der Kirche zur Zivilisation. Manche moderne Marxisten weisen nach, daß selbst in der sozialistischen Gesellschaft die Kirche noch eine Rolle spielen kann, solange der neue Mensch noch nicht da ist: Es bleiben auch dann noch die Probleme des Todes, der Person, der Liebe – Probleme, für die der Sozialismus nicht ohne weiteres eine Lösung findet. In ganz entsprechender Weise heben auch Freuds Gefolgsleute die zivilisatorische Rolle der Religion hervor.

Dritter Punkt der klassischen Kritik ist die Verurteilung der institutionellen Apparate der Kirche mit ihrer Tendenz, eine Eigenexistenz zu führen und sich als Selbstzweck zu betrachten. Sie verstehen sich als das Absolute und mobilisieren die Gläubigen zu ihrem Dienst. Damit behindern sie das Bewußtwerden des Menschen, indem sie ihn als Mittel auf einen außermenschlichen Zweck beziehen. Doch auch hier registriert man heute die in der Kirche selbst geübte Kritik an der Zweigleisigkeit, an der «Christenheit», an dem Einfluß der Apparate und der kirchlichen Bürokratie. Man stellt fest, daß die Idee des Dienens vom Zweiten Vatikanum und von *Populorum progressio* zur Geltung gebracht worden ist. Doch wirft man der Kirche vor, daß sie in ihren eigenen Prinzipien nicht konsequent ist. Die Kirche bezieht nach wie vor alles auf sich selbst. Und man sagt mit Merleau-Ponty: Man hat noch nie erlebt, daß die Kirche für eine Revolution Partei ergriffen hätte, «nur» weil sie gerecht war. Dagegen konnte man stets erleben, daß sie bereit war, die Waffen derer zu segnen, die ihre Privilegien verteidigten (zum Beispiel im spanischen Bürgerkrieg oder in der Erklärung Pius XI. über Mexiko). Die Kirche macht ihre Unterstützung in den sozialen oder internationalen Auseinandersetzungen von den als höchsten betrachteten Imperativen des Antikommunismus der Bourgeoisien abhängig (so setzt sie sich für die Wiederbewaffnung Deutschlands ein, wendet sich aber gegen die lateinamerikanischen Revolutionen).

Und schließlich wirft die klassische Kritik den Kirchen vor, daß sie sich in Werkzeuge der Beherrschung und Unterdrückung verwandeln, indem sie sich als Ideologie des kapitalistischen Systems hergeben. Hier anerkennen die modernen Kritiken wiederum die Ablehnung der konstantinischen Christenheit, wie der Sozio-Therapie der gegenwärtigen Privatisierung der Religion, durch die Theologie der Säkularisation. Die Marxisten von heute greifen Engels' Unterscheidung zwischen judaistischem oder apokalyptischem Christentum, als Ausdruck eines Strebens nach Freiheit, und dem griechischen oder konstantinischen Christentum auf, das nur Ideologie imperialer Herrschaftsausübung war. Doch werfen sie der heutigen Kirche vor, daß sie sich nicht zwischen ihrem revolutionären Prinzip und ihren Solidaritäten mit den etablierten Systemen entscheidet (E. Bloch, P. Togliatti). Die Kirche auferlegt nach wie vor ihre Eigeninteressen dem ganzen Volk, vor allem im Bereich der Familie, der Bildung und Erziehung sowie der Gesundheitsfürsorge oder sozialen Fürsorge. Die theologische Lehre vom gerechten Krieg, vom Privateigentum und von der sozialen Ordnung dient dazu, die Gewalt anzuerkennen, wenn sie gesiegt hat, nicht aber Partei zu ergreifen für die gerechte Sache, wenn der Ausgang ungewiß ist. Kurzum: Man wirft der Kirche Machiavellismus vor.

4. Die Gründe für die Indifferenz

Von allen Kritiken des letzten Jahrhunderts ist die Nietzsches die aktuellste. Die jungen Menschen haben sich von der Kirche gelöst, weil sie glauben, von ihr sei nichts mehr zu erwarten. Sie stellen fest, daß die Kirche bei den großen Errungenschaften und Leistungen der Menschheit im Laufe der letzten Jahrhunderte keinerlei Rolle gespielt hat und daß sie auch in der Dynamik der heutigen Welt keine Rolle spielt. Sie ziehen daraus den Schluß, daß sie keine Zukunft hat. Sie finden, die Christen selbst nehmen ihren Glauben nicht mehr ernst. Ihnen scheint es, als sei das Christentum als Glaube gestorben. Es bleibt ein Rest von Religiosität bei den Alten oder den Erwachsenen, die Angst haben; daneben besteht ein bürokratischer Apparat, der aus dieser Religiosität seinen Nutzen zieht, um feste wirtschaftliche und soziale Positionen zu erhalten. Sonst nichts. Das Problem der Kirche stellt sich gar nicht mehr. Fordert man sie auf, ihre Einwände genauer zu formulieren, antworten sie mehr oder weniger Folgendes:

Zunächst einmal haben wir das Schauspiel, das die Kirche in ihren sichtbaren Institutionen bietet: der Hierarchie, den Colleges, den Universitäten, Verbänden und sozialen Organisationen. Hier scheint die Kirche ihrer Vergangenheit im Mittelalter oder Barock verhaftet. Sie spricht die Sprache ihrer eigenen Vergangenheit und scheint zu erwarten, daß die Welt zu ihr zurückkehrt. Sie hat ihr für die Zukunft kein Angebot mehr zu machen. Sie war in Bewegungen für die Freiheit, die die Seele der Geschichte im Laufe der letzten Jahrhunderte bildeten, nicht vertreten. Sie hat sich schließlich mit den Eroberungen der Freiheit verbündet, aber immer reichlich spät und gleichsam wider Willen. Jedesmal wenn neue Emanzipationsbewegungen auftauchen, hat sie nichts Eiligeres zu tun, als auf die Gefahren und Übertreibungen hinzuweisen, die in ihnen drohen, ohne sich irgendwie solidarisch mit ihnen zu fühlen. Für die jungen Menschen genügt allein der Umstand, daß sie nichts anderes anzubieten hat als die Rückkehr zur Kirche der Vorfahren, um das Christentum als überlebt anzusehen.

An zweiter Stelle kann der «entmystifizierte» Mensch von heute, der auch den Atheismus selbst «entmystifiziert» hat, eine Kirche nicht mehr ernst nehmen, die sich in ihrer Lehre, ihrer Moral und ihren sozialen System vor-kritisch zeigt. Das von der Kirche eifersüchtig verteidigte Dogma ist unassimilierbar. Wie sollte es den Menschen von heute interessieren, daß es einmal einen Schöpfungsakt gegeben hat, danach eine Sünde, deren Folgen jedoch durch eine Erlösung aufgehoben sind? Welches Interesse kann er daran haben, sich dafür einzusetzen, daß einer solchen Botschaft Geltung verschafft wird? Und was die Moral anbetrifft, so erweckt sie den Eindruck, als sei sie nichts anderes als Erhaltung der Verbote der traditionellen ländlich-bäuerlichen Gesellschaft, vor allem ihrer Verbote auf sexuellem Gebiet. Die jungen Menschen haben den Eindruck, sie begegneten der Kirche auf ihrem Weg nur unter der Gestalt sexueller Tabus. Und schließlich die Hierarchie, die in diesem System den Vorsitz führt! Sie ist eine ängstliche und eifersüchtig auf ihre Vorrechte bedachte Gerontokratie. Kurzum: Alles erweckt den Eindruck, als sei es nur ein System, das keine andere Ambition mehr hat, als sich selbst zu überleben.

Das Bild der Durchschnittskatholiken bestätigt diesen Eindruck. Tatsächlich ist der Durchschnittskatholik ein durch die Entwicklung des modernen Menschen verschreckter Zeitgenosse. Ihm fehlt jede Ungezwungenheit und Sicherheit. Er hat weder Sinn für die Freiheit, noch versteht er sie zu gebrauchen. Er ist ein Mensch, dem selbst die Urteilsfähigkeit fehlt, und der immer auf seine Kirche Bezug nehmen muß, wenn er wissen will, was er zu tun oder zu denken hat. Der Katholik ist ein Mensch, der nicht dieses oder jenes tun kann. Er ist ein beschränktes Wesen. Und er verteidigt seine Beschränkungen und Grenzen fanatisch. Er ist intolerant und verteidigt seine Dogmen mit Verbissenheit, ebenso wie seine Tabus und seine Institution. Und doch «sind die Katholiken nicht besser als die anderen». Weshalb muß man dann überhaupt Christ sein?

Was weiter von der Kirche abstößt, ist ihr Partikularismus. Christ sein heißt, sich in Grenzen einschließen. Der Nicht-Christ hat den Eindruck, für den Menschen schlechthin in seiner Universalität offener zu sein, während die Kirche den Menschen mehr determiniert und auf einen Sonderstatus festlegt.

Die Kirche hat kein echtes Interesse an den anderen. Sie sieht in ihnen Kranke, die sie zu behandeln hat, oder Kräfte, die sie erobern muß. Sie macht Menschen zu Werkzeugen. Sie sucht keinen Austausch, denn sie ist überzeugt, daß sie dabei nicht zu gewinnen hat. Dialog ist bei ihr nur Taktik. Religiöse Freiheit ist für sie nur eine Deckung gegen die Einmischung des Staates, gilt aber nicht innerhalb der Kirche. Kurzum: Es ist der Kirche

gelungen, sich in der Gesellschaft von heute einen Platz zu schaffen; aber es ist der Platz einer Privatgesellschaft mit partikulären Interessen: Sie nimmt sich der religiösen Belange der Opfer des Systems ebenso an wie der moralischen Wiederaufrüstung oder der Interessen des Rotary Clubs. Daher stellt die Kirche sich nicht auf den Standpunkt des Menschen schlechthin in seiner Universalität, sondern auf den seiner (religiösen) Sonderinteressen.

Wir sehen – die Kritik richtet sich kaum gegen die theoretische Idee der Kirche, wie sie ihre amtlichen Dokumente lehren. Es geht ihr um die konkrete Kirche, so wie sie von denen gelebt wird, die sie als die Ihren anerkennt und die sich als die Ihren vorstellen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH COMBLIN

geboren am 22. März 1923 in Brüssel, 1947 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Theologie, Professor für Theologie am Regionalseminar Nordeste in Recife (Brasilien). Er veröffentlichte u. a.: Théologie de la Paix I (Paris 1960) II (Paris 1963), Le Christ dans l'Apocalypse (Paris 1965).

Heinz Schlette

Die sogenannte «partielle Identifikation» mit der Kirche

«*Sentire cum Ecclesia* kann von uns den Bruch mit dem existierenden Katholizismus verlangen.»[1] Dieser Satz kennzeichnet einen Konflikt, den es in der Geschichte der Kirche nahezu immer gegeben hat und den es heute zweifellos in zugespitzter Form abermals gibt. Es ist längst offenkundig, daß eine beträchtliche Zahl von Christen bzw. «Kirchenmitgliedern» sich an dem, was in vager Diktion das «Leben der Kirche» genannt wird, nicht mehr oder nur noch in beschränktem Maße beteiligen. Die statistische Frage, wie hoch der Anteil der Nicht- oder Nicht-voll-«Praktizierenden», der alles oder nur noch einiges «Für-Wahr-Haltenden» sei, kann vermutlich niemand exakt beantworten, obwohl entsprechende Enquêtes, deren Niveau über das in der Osterzeit üblich gewesene Zählen der Kirchenbesucher und ähnliches hinausreicht, zumindest in mehreren europäischen Ländern seit Jahren angestellt werden. Doch es geht hier um etwas anderes.

I. Kennzeichnung des Problems

In jüngster Zeit wurde versucht, mit Hilfe des Begriffs der «partiellen Identifikation» die Probleme der offenbar nicht «total identifizierten» Kirchenangehörigen aufzugreifen und im Rahmen einer fundamentalen Überprüfung des kirchlichen status quo sowie der «Chancen» der Kirche neu zu überdenken.[2] Bislang herrschte ein Kirchenverständnis vor, für das die Vorstellung einer totalen Identifizierung völlig unproblematisch gewesen zu sein scheint, ja das eine Totalidentifikation als Unterwerfung unter die Lehren der Kirche und die Anweisung der römischen Zentrale (bis hin zu dem inneren assensus des Gewissens) als das im Namen Gottes und Jesu zu Fordernde erwartete. Dieser Interpretation von «Kirche», kirchlichem Leben und «praktizierenden Katholiken» entsprach die ausschließlich negative Qualifizierung der nur «partiell Identifizierten», für die (seitens der Voll-Identifizierten natürlich) pejorative Titel wie «Taufscheinkatholiken», «Randchristen», «schlafende Christen», «Abständige», «laue Christen» u. ä. in Umlauf gebracht wurden.

Die von Rahner und Metz intendierte neue ekklesiologische Reflexion verfolgt selbstverständlich nicht den Zweck, gewisse unbestreitbar vorhandene beklagenswerte Formen des nur partiellen Identifiziertseins, die sich in religiöser Gleichgültigkeit, bürgerlichen Gewohnheiten, mangelndem Verständnis usw. äußern, nachträglich doch noch theologisch aufzuwerten. Ein solcher Versuch wäre nicht nur eine fadenscheinige Ideologisierung eines schlechten Zustands, sondern könnte auch vor der Deutlichkeit der biblischen Forderungen nach der ganzen Liebe, der ganzen Hingabe, nach dem «Herzen» des Menschen nicht bestehen. Dennoch ist die Tatsache der partiellen Identifikation interessant und zwar aus verschiedenen Gründen: sie fordert dazu auf, die Ursachen dieser Situation nicht zuerst moralisch bei den sog. «schlechten Christen» oder aber in der «Müdigkeit der Guten» zu suchen, sondern

zunächst einmal selbstkritisch das ekklesiologische Modell sowie die konkrete und strukturelle Realität einer sich totalidentifiziert meinenden Kirche zu prüfen (II); aufgrund einer solchen Analyse könnte sich dann ein größeres Verständnis für die «Dialektik» der Identifikation mit der Kirche ergeben, ja es scheint so zu sein, daß eine gewisse Vorstellung von der totalen Identifikation aufzugeben ist und sich die Figur der partiellen Identifikation als die Bedingung der Möglichkeit wahren Lebens in und mit der Kirche erweist, so daß dieses Modell als die einzig mögliche und verantwortbare «wahre» Identifikation anzusehen ist (III). Diese beiden Problemkreise sollen im folgenden bedacht werden; dabei bin ich mir dessen bewußt, daß es sich nur um eine fragmentarische Skizze handelt.

II. Kritik des Modells der «totalen Identifikation»

Die herkömmliche und weithin noch verbreitete Betrachtungsweise bestimmt die Figur der totalen Identifikation sowohl dogmatisch-kirchenrechtlich wie auch spirituell-pastoral.

In der Sicht der Dogmatik bzw. des Kirchenrechts[3] stellt sich das grundsätzliche Problem der Kirchenzugehörigkeit bzw. der Kirchengliedschaft. Die Frage nach der wahren und vollständigen Kirchengliedschaft ist, wie Karl Rahner hervorhebt, keine andere als die Frage nach dem «Wesen» der Kirche selbst.[4] Sie impliziert, jedenfalls dogmatisch, die Problematik der indirekten Zugehörigkeit bzw. «Bezogenheit» zur Kirche, wie sie sowohl von den nichtkatholischen Christen als auch von den Nichtchristen ausgesagt wird (vgl. Lumen Gentium n. 13, 15 u. 16); ich möchte hier lediglich verweisen auf die bekannten Diskussionen über den ecclesia-Charakter der nicht-katholischen christlichen Gemeinschaften[5] sowie auf die Theorien der «anonymen Christlichkeit»[6], der «latenten Kirche»[7] oder auch der «strukturalen Christlichkeit»[8]. Thematisch habe ich mich hier zu beschränken auf die Bedingungen der ausdrücklichen Zugehörigkeit zu der römisch-katholischen Kirche, wie sie von dieser selbst umschrieben worden sind. Die Enzyklika Mystici Corporis Pius' XII. (1943) hatte festgestellt: «Den Gliedern der Kirche sind in Wahrheit (reapse) nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben, den wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind.» (Denz. 3802) Im Anschluß daran wurde diskutiert, welche Bedeutung den Begriffen membrum und persona zukomme (vgl. CIC can. 87) und ob bzw. in welchem Maße die Exkommunikation die Kirchengliedschaft beseitigt oder einschränkt.[9] Die Konzilskonstitution Lumen Gentium hat sich erneut zum Thema geäußert, dabei den Begriff «membra» vermieden und zwischen dem «vollen» Inkorporiertsein («plene», vgl. n. 14) und verschiedenen Weisen des Bezogenseins auf die Kirche (vgl. n. 13, 15 u. 16) unterschieden. Zur vollen Kirchenzugehörigkeit sind nach n. 14 drei bzw. vier «vincula» erforderlich: das der professio fidei, der Sakramente (ohne weitere Differenzierung) und das Band «ecclesiastici regiminis ac communionis». Beachtung verdient jedoch auch der ausdrückliche Hinweis auf den Unterschied zwischen der Zugehörigkeit «corde» und (nur) «corpore», der durch ein Augustinus-Zitat, das auch das berühmte Begriffspaar intus-foris enthält, bekräftigt wird.[10]

Es mag hier genügen, sich zu vergegenwärtigen, daß die dogmatisch-kirchenrechtliche Erörterung der Gliedschaftsfrage es nahelegt, die Identifikation der einzelnen Christen mit der Kirche einseitig immobilistisch, «ontologisch», institutionalistisch zu beurteilen. Die ekklesiologische Bedeutung einer konkret nur noch partiell gegebenen Identifikation mit der Kirche kommt allenfalls noch insofern in das Blickfeld, als ein solcher «defizienter» Modus von Identifikation auf der Ebene der Moral- und Pastoraltheologie eine Rolle spielt, wo er dann unter ein negatives Vorzeichen gerät. Die innerkirchliche reale Lage, sozusagen der empirisch erhebbare «Bestand» innerhalb der Kirche, gilt dabei als eine Angelegenheit, die die Dogmatik bzw. das Kirchenrecht überhaupt nicht tangiert, zumal diese sich «direkt» auf die «Offenbarung», auf «göttliche Wahrheit» und «göttliches Recht» zu gründen erklären und damit ein Verhalten induzieren, das sich, wenn es kirchlich total oder «voll» identifiziert sein will (und dieses wird ja als zum subjektiven Heile erforderlich vorausgesetzt, vgl. Lumen Gentium n. 14), nach einem notgedrungenermaßen autoritär interpretierten Gehorsams- und Vertrauensmodell ausrichtet. Der ideale Katholik bzw. das Idealbild des Katholiken, oder anders gesprochen: die asketisch-spirituelle Bestimmung von «Heiligkeit» bzw. «Vollkommenheit» werden so zu einem Ziel, das nur als totale Identifikation verwirklicht werden kann, und zwar als totale Identifikation mit dem konkreten Wil-

len der Kirche, d. h. der kirchlich-hierarchischen Oberen. Es ist nicht nötig, hier im Detail zu beschreiben, wie der Anspruch auf eine solche totale Identifikation vom Papst über die Bischöfe hinab bis zu den Anweisungen von Generalvikaren, Seminarregenten, Ordensoberen und selbst Pfarrern und Kaplänen in fast neuplatonisch wirkender Licht- und Machtdiffusion deduziert und delegiert wird (ein Zustand und eine Denkweise, die noch keineswegs abgeschafft sind). Alle Ansätze zu einer Auflockerung, Reform oder gar Änderung dieses emanatistischen Machtsystems mit vorgeblich göttlicher Letzt-Legitimation müssen unter diesen Voraussetzungen zuerst einmal als «Störungen» empfunden werden (als eine Art «rumor of heretics»), die in jene fatale «Ordnung» Verwirrung und Verunsicherung hineintragen; pastoral und moralisch-theologisch gesehen geraten diese Störungen zwangsläufig unter den Verdacht und oft auch unter das Verdikt des Ungehorsams, des Hochmuts, der Auflehnung usw.[11] Die Geschichte der aus diesen Konfrontationen entstandenen Konflikte ist noch nicht geschrieben worden: Sie könnte beginnen bei der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus (Gal 2, 11), könnte als besonders signifikante Beispiele (um nur diese zu erwähnen) aus dem Mittelalter die Fälle Petrus Abaelard, Franz von Assisi und Meister Eckhart behandeln und fände ein ausgedehntes Forschungsfeld nicht zuletzt in der Zeit des Nach-Syllabus-Modernismus, ja selbst noch in der dem bereits legendär gewordenen Zweiten Vatikanum folgenden Phase. Zum andern könnte eine solche «Geschichte der Störungen» aufdecken, daß – trotz aller Erwartungen und Ermahnungen, die auf eine totale Identifikation der Kirchenmitglieder gerichtet waren – der positive, reformerische, inspirierende Charakter der meisten Störungen, selbst der häretischen, eine unleugbare Realität darstellt, ohne die der Weg der Kirche durch die Jahrhunderte überhaupt nicht wahrheitsgetreu beschrieben und begriffen werden kann. Ebensowenig wie man sagen kann, alle kanonisierten Heiligen seien «Reformer» gewesen (denn offenbar hat es «konservative» Heilige gegeben), wird man auch nicht in umgekehrter Richtung die These aufstellen können, es habe immer nur reformerische und niemals integristisch-konservativ-«orthodoxe» Querulanten und Störer gegeben. Man findet natürlich die ganze Skala divergierender menschlicher Verhaltensweisen auch in der Kirche wieder; schicklicherweise beginnt man heute innerkirchliche Pluralität und Toleranz zu erlernen, ja sie nicht nur moralisch einzuüben, sondern auch institutionell-strukturell zu verankern (denn eine rein moralische Bewältigung des Problems ist nicht möglich, und ein Appell, der nur dazu aufruft, die einzelnen möchten bei sich selbst anfangen, bliebe utopistisch-unwirksam).

Mit anderen Worten: Es zeichnen sich Möglichkeiten ab, die Fatalität des Modells der totalen Identifikation zu erkennen und das Phänomen der partiellen Identifikation in neuem Licht zu sehen. Doch bevor wir diesen Fragen weiter nachgehen, sei, um Mißverständnisssen vorzubeugen, noch einmal auf die pejorativen Formen partieller Identifikation hingewiesen. Die fundamentale Veränderung der historischen Szenerie aufgrund der die Neuzeit konstituierenden Faktoren und Fakten, die in diesem Prozeß möglich gewordene neue und schärfere Religions-, Christentums- und Kirchenkritik haben jene Konflikte mit sich gebracht, die es mehr und mehr erschwerten, überhaupt noch zu glauben[12] (ganz abgesehen davon, daß in Europa eine religiöse Alternative zum Christentum faktisch nicht gegeben war). Betrachtet man die Summe der anti-christlichen Kritik, das Gewicht ihrer Argumente und die Macht ihres Sentiments, so wird sich niemand im Ernst darüber wundern können, daß die Figur der totalen Identifikation zu einer Chimäre werden mußte, und man wird wohl oder übel zugestehen müssen, daß alle Weisen partieller Identifikation (bis hin zu den kaum noch bemerkenswerten Resten von «Identifikation») noch eine gewisse Anerkennung verdienen gegenüber der allzu naheliegenden Möglichkeit, auf jegliche Identifikation bewußt zu verzichten. Ich möchte mit dieser Bemerkung keineswegs den dezidierten Atheisten oder Agnostiker inkriminieren und kann andererseits gewisse Formen eines degenerierten bourgeoisen «Milieu»-Christentums am Ende nicht doch noch «billigen»; es scheint mir lediglich im Hinblick auf eine Rechenschaft, eine «Sammlung» des unter dem Ansturm der neuzeitlichen Kritik noch Verbliebenen wichtig zu sein, die Situation nüchtern und gerecht einzuschätzen.

Betrachtet man freilich den geringen Zeugnis-Charakter jenes fragwürdigen Modus partieller Identifikation, betrachtet man die Manipulierbarkeit dieser Art «christlichen Volkes», die ständige Kompromittierung der christlichen Sache, die von einer derartigen christlichen Repräsentanz ausgeht (und bekanntlich die Kirchenkritik von Voltaire, Kant, Marx bis zu Nietzsche, Russell, Camus, Sartre u. a. und nicht zuletzt auch die Kritik Asiens

und Afrikas nicht zu unrecht inspiriert hat), so ergibt sich die Frage, ob es nicht um des Evangeliums willen besser wäre, (auch) *solchen* Ballast nicht mit sich herumtragen zu müssen. Doch gerade bei diesem Problem stellt sich sogleich wiederum eine unabweisbare Ambivalenz ein: Ist es nicht gerade eine bestimmte Form von *totaler* Identifikation, die die neuzeitliche Kritik auf den Plan gerufen hat? Sind es nicht mehr als die partiell Identifizierten, die Rand- und Taufscheinchristen, gerade die sich offiziell «richtig» verhaltenden Christen, die aufgrund ihres Immobilismus und ihrer mangelnden humanen Redlichkeit auf nahezu allen Gebieten den Protest der außerkirchlichen (und gelegentlich auch der innerkirchlichen) Kritik hervorgerufen haben? Es ist nicht möglich, das Maß der Beteiligung oder gar der Verantwortlichkeit sei es der partiell oder der total Identifizierten zu bestimmen. Wir können diese Frage getrost auf sich beruhen lassen und wenden uns nunmehr ausschließlich dem Problem zu, inwiefern der partiellen Identifikation eine positive und notwendige Funktion für die Kirche zukommt.

III. Die partielle Identifikation als Bedingung der Möglichkeit wahrer Identifikation

Die These, die im Titel dieses Abschnittes enthalten ist, mag auf den ersten Blick überraschen und befremden; es wird sich jedoch zeigen, in welchem Sinne sie nicht nur dogmatisch «vertretbar» ist (eventuell gar im Kontext einer gewissen *schlechten* pluralen Theologie, die «alles» duldet und keine Abweichler mehr kennt[13]), sondern ihr fundamentaltheologisch eine Notwendigkeit zuzusprechen ist, ohne welche Kirche überhaupt nicht sein kann, was sie sein soll.

In dem Datum partieller Identifikation meldet eine Realität ihre Ansprüche an, die nicht dem Himmel dogmatischer und kirchenrechtlicher Prinzipien zuliebe übersprungen werden darf. Es wurde bereits angedeutet, wie schillernd das Phänomen der partiellen Identifikation selbst ist und wie verschiedenartig die Gründe sind, die es hervorgebracht haben und noch hervorbringen. Man kann von einer via facti eingetretenen partiellen Identifikation sprechen, jedoch auch von einer «bewußt» vollzogenen, bei der wiederum die Bewußtheit das Maß des Sich-Entfernens und des Fremd-Gewordenseins anzeigen kann, jedoch andererseits auch den Ernst einer größeren Treue, die sich – ohnmächtig genug – nur noch in Distanz, Verweigerung, Ungehorsam und vielleicht auch Protest zu artikulieren vermag. Was an dieser Stelle interessiert, ist weniger eine empirisch exakte (Religions- und Glaubens-) Psychologie der partiell Identifizierten als vielmehr eine fundamental-ekklesiologische Reflexion über den positiven und notwendigen Charakter solcher Teilidentifizierung, so daß wir die Aufmerksamkeit jetzt also auf den gerade erwähnten zweiten Modus der bewußt vollzogenen partiellen Identifikation richten. (Denn hinsichtlich des quantitativ schwer bestimmbaren, großen Teils der via facti oder ausdrücklich in skeptischer Negation sich bestenfalls partiell noch Identifizierenden sollte man sich keinen Illusionen hingeben; es scheint, daß nur ein relativ kleiner Teil der Nicht- oder Begrenzt-Praktizierenden für eine neuartige, gar reformerische Fortsetzung der partiellen Identifikation zu gewinnen ist.)

Daß es in der Kirche aufgrund einer naheliegenden gefährlichen Gleichstellung göttlicher und kirchlicher Ansprüche das Zielbild einer totalen Identifikation gab und gibt, wurde in II auf dem Hintergrund der Kirchengliedschaftsproblematik erläutert; doch es muß nun darauf hingewiesen werden, daß die Figur der totalen Identifikation, wie orthodox sie sich auch geben mag, theologisch als absurd zu qualifizieren ist. Dieses Urteil ist keineswegs zu hart; es ergibt sich zwingend aus der tradierten Theorie der Kirche wie auch aus ihrer Praxis, wobei die lebensnotwendigen Interessen der kirchlichen Praxis zumindest die Anlässe gewesen sein dürften für die Entdeckung jener theologischen Topoi, die dem zweifelhaften Modell der totalen Identifikation seit langem entgegenstehen. Ich kann hier nur eine stichwortartige Zusammenstellung jener Theologumena geben, um die es hier geht, und muß darauf verzichten, die Fülle von dogmatischen, moraltheologischen, pastoralen und auch mystischen Fragen aufzugreifen, die sich aufdrängen.

Es ist zunächst zu erinnern an die klassische Gewissenslehre, die ja nicht erst von Thomas von Aquin erfunden wurde; sie bedeutet – konsequent gedacht – eine permanente Aufforderung zu einem kritischen Verhältnis auch gegenüber der kirchlichen Obrigkeit. Daran ändern auch alle Versuche nichts, das christliche Gewissen unter die «prägende» Norm des Lehramts zu stellen. Die Verantwortung «vor Gott», dem man mehr gehorchen muß als den Menschen, kann nicht derart umfunktioniert und delegiert werden, daß sie zur Verantwortung gegenüber der Hierarchie zusammenschrumpft. Es mag sein, daß der einzelne sich prak-

tisch die Handlungsanweisungen gern von der Hierarchie geben läßt (zumal diese in einem hier nicht zu diskutierenden Maße berechtigt und verpflichtet ist, die Forderungen der christlichen «mores» geltend zu machen und auszulegen), aber im Grundsatz ist die Interpretation der Hierarchie nicht ipso facto identisch mit dem verpflichtenden «Willen Gottes». Daß dieser Grundsatz anerkannt wird, geht aus der Gewissenslehre gerade des Thomas v. A. überdeutlich hervor. Wollte man den Grundsatz zur Ausnahme minimalisieren, die nur für einige Weisere und Informiertere gälte, welche sich geschickt zu dispensieren und zu exkulpieren vermögen, so endete man in einem «pastoralen Zynismus», dessen Menschenverachtung angesichts der befreienden und humanen Intentionen Jesu nicht standhält und auch an den Geboten rationaler Humanität scheitert.

Sicherlich ist die Gewissenslehre das Kernstück einer Kritik des Modells der totalen Identifikation. Doch weitere, «theologischere» Momente kommen hinzu. Ich verweise nur auf die Prophetie und das Charisma in der Kirche. Noch niemals hat sich ein Prophet oder Charismatiker vor seinem «öffentlichen Auftreten» das Recht auf Kritik oder den «Mut zum Experiment», zur Novität «amtlich» konzessionieren lassen. Zwar erhebt die amtliche Kirche den Anspruch, das Prinzip der «Unterscheidung der Geister» allein authentisch wahrnehmen zu können, und hat sie am Ende die Legitimität und Orthodoxie von Propheten und Charismatikern beurteilt. Aber dieser amtlichen «Geister-Unterscheidung» geht doch eine andere, freie, in der Tat unverfügbar-charismatische notwendig voraus – und zwar als eine Form partieller Identifikation, die erst die Bedingung dafür darstellt, daß überhaupt ein kirchlicher Zustand kritisch gesichtet und demgemäß Neuansätze und Transformationen eingeleitet werden können. Das Prinzip der «Unterscheidung der Geister» steht also der Figur der totalen Identifikation entgegen und begründet die Haltung eines legitimen Ungehorsams[14] um der wahren Gefolgschaft Gottes und Jesu willen, einen Ungehorsam, den man, dialektisch und ironisch zugleich, als «vorauseilenden Gehorsam» ansprechen kann, insofern er auf eine neue, bessere Praxis der Kirche bezogen wird, der aber gleichwohl an der Wurzel ein («materialer») Ungehorsam des sich nur noch partiell Identifizierenden ist. Hier liegen die theologischen (nicht bloß die juristischen) Gründe für die Entstehung neuer Usancen, neuen Gewohnheitsrechts, neuer Praxis überhaupt, ja man muß sagen, daß der «Glaubenssinn» des christlichen Volkes (vgl. 1 Petr 2,9) aus dem ständigen Rückbezug auf das den Glaubenden eigentlich Treibende immer wieder – gerade wenn und weil es ein von heiligem Geist initiierter Glaubenssinn ist – neue Lebensäußerungen hervorbringen muß, die zuerst notwendigerweise in den Gegensatz zum Bestehenden geraten müssen. Das «Sentire cum Ecclesia»[15] als ein Denken gemäß der inneren «ratio Ecclesiae» kann nicht nur als ein Sentire cum hierarchia bestimmt werden, weil die Hierarchie nicht die Kirche ist und die Kirche keine unveränderbare, sondern nur eine vorläufige Größe ist, denn sie ist nicht das «Reich Gottes». Das Mit-der-Kirche-Fühlen ist nur möglich in der bewußten Distanznahme gegenüber einem Modell der totalen Identifikation, das keine Freiheitsräume für neues Leben, neuen Atem, neue Entwicklungen läßt. Gerade hier, an dem «katholischen», ja ignatianischen Prinzip des Sentire cum Ecclesia läßt sich deutlich ablesen, daß eine totale Identifikation, die mit Notwendigkeit auf Autorität und Gehorsam, Ruhe und Ordnung aufgebaut sein muß, nichts anderes bedeutet als den Tod durch Ersticken, während die freie, sich mit dem inneren Sinn der Kirche identifizierende Phantasie[16] und in diesem Verstande das Sentire cum Ecclesia nur in der partiellen Identifikation zur Entfaltung kommen kann. Damit wird eine innerkirchliche «Negation der Negation», ein Moment ekklesiologischer Dialektik erkennbar: Die partielle Identifikation ist die Bedingung der Möglichkeit *wahrer* Identifikation mit der Kirche, aber die *wahre* Identifikation ist gerade nicht die «totale». Dieser Satz ist (leider) alles andere als Wortspielerei.

In seinem technologisch-politischen utopischen Roman «Wir» (1920) konstruierte Jewgenij Samjatin ein Weltraumschiff, dem er den Namen «Integral» gab. Dieser Name spiegelt zugleich den nichts auslassenden Anspruch des «totalen» Staates wider, der sich selbst zynisch als «Wohltäter» präsentiert. Er verlangt die totale Identifikation; ein pathetischer Artikel der «Staatszeitung» endet so: «. . . ihr seid krank. Eure Krankheit heißt Phantasie. Die Phantasie ist ein Wurm, der schwarze Furchen in eure Stirnen frißt, ein Fieber, das euch treibt, immer weiterzueilen – wenn auch dieses ‹weiter› dort beginnt, wo das Glück endet. Die Phantasie ist das letzte Hindernis auf dem Weg zum Glück.

Freut euch, dieses Hindernis ist beseitigt.

Der Weg ist frei.

Die staatliche Wissenschaft hat vor kurzem eine

wichtige Entdeckung gemacht: das Zentrum der Phantasie ist ein winziger Knoten an der Gehirnbasis. Eine dreimalige Bestrahlung dieses Knotens – und ihr seid von der Phantasie geheilt. Für immer.

Ihr seid vollkommen, ihr seid wie Maschinen, der Weg zum vollkommenen Glück ist frei. Kommt in die Auditorien und laßt euch operieren. Es lebe die Große Operation, es lebe der Einzige Staat! Es lebe der Wohltäter!»[17]

Die Vision eines solchen Staates (wie sie bekanntlich später auch von Huxley, Orwell und anderen gestaltet wurde) ist die Vision einer totalen Identifikation und gewinnt noch an Schrecklichkeit, wenn sie auf die Kirche übertragen wird. Die Kirche, in der die Phantasie die zu beseitigende Krankheit wäre, die Kirche als «Integral» wäre nicht minder eine Weise des tötenden Todes und des nichtenden Nichts wie der Moloch Staat bei Samjatin. «Integrierte Gemeinden» sind tote Gemeinden.

Gerechter- und glücklicherweise kann darauf insistiert werden, daß die Kirche nicht wenige Züge aufweist, die sie davor bewahren (können), zum Integral zu erstarren, – obwohl die Figur der totalen Identifikation vielen als erstrebenswert, ja als notwendig, vielleicht aber auch nur als das Bequemere erscheint. Es muß geradezu als widersprüchlich und lächerlich zugleich gelten, wenn mehr oder minder ausdrücklich im Namen des Modells totaler Identifikation jenen partiell Identifizierten, die ihren Freiheitsraum als Bedingung der Möglichkeit von Reform begreifen, unterstellt wird, nicht mehr orthodox zu sein. Mit Recht hat demgegenüber J. B. Metz die Orthodoxie der Reformer unterstrichen.[18]

Man könnte sich nun das Problem leichtmachen, indem man es auf gruppensoziologische und -psychologische Notwendigkeiten reduzierte. Doch damit wäre bei weitem nicht alles erfaßt; man wird schließlich nicht den Zynismus aufbringen wollen, alle innerkirchlichen Spannungen in soziologische und psychologische aufzulösen. So sehr soziologische und psychologische Gesetze, Regeln, Verhalte auch beteiligt sind, es handelt sich hier doch um einen ganz bestimmten «thematischen» Konflikt, der im Kontext des Glaubens eine andere und, wie ich meine, ernstere Dimension erlangt als irgendein sonstiger gruppeninterner Antagonismus. Zweifellos wäre es (auch) dogmatisch falsch, wollte man die Kirche supranaturalistisch zu einem im Grunde durch nichts tangiblen metageschichtlichen Irgendwas emporstilisieren und gerade aus diesem Grunde die aus der partiellen Identifikation sich ergebenden Schwierigkeiten und Konflikte auf die weniger relevante Ebene der (Kirchen-)Soziologie abdrängen.

Es führt also dogmatisch, moraltheologisch, pastoral, spirituell und auch kirchenpolitisch nichts an der Einsicht vorbei, daß wahre Loyalität und Solidarität gegenüber der Kirche in Formen partieller Identifikation zu finden sind. Wenn die These richtig ist, daß die im Sinne eines Sentire cum Ecclesia (stets auch selbstkritisch) sich darstellende partielle Identifikation – bis hin zu ausdrücklichen Artikulationen der Verweigerung und des Protests – die wahre Identifikation mit einer Kirche ist, die niemals ihre eigene Wahrheit, Bestimmung und Vollkommenheit definitiv ergriffen zu haben beanspruchen kann, weil sie noch «unterwegs» ist, dann ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen, von denen ich einige kurz noch nennen möchte.

Die partielle Identifikation wird sich bis in jede Ortsgemeinde hinein Ausdruck verschaffen in Gestalt verschiedenartiger Gruppierungen und Interessenlagen innerhalb dieser selben Gemeinden; innerkirchliche Parteien- oder Fraktionsbildung kann als sinnvolle Institutionalisierung solcher partieller Identifikation nicht ausgeschlossen werden (schon gar nicht mit dem Hinweis auf die völlig unvergleichbaren Parteiungen in Korinth, vgl. 1 Kor 1,10-17).

Die partielle Identifikation entzieht sich einer Kontrolle, die am Modell der totalen Identifikation orientiert bleibt; da sie zu Situationen führen kann, die nur noch die einzelnen selbst verantworten (man denke an Camilo Torres oder an die Amsterdamer Studentengemeinde), ist die «Einheit» der Kirche mehr denn je konkret abhängig von dem realen *Vertrauen*, das das einigende Petrusamt aufbringt. Trennungen können dann nicht mehr entstehen aufgrund eines rein verbalen Dissenses, sondern nur noch aus der Verweigerung des Vertrauens, sei es durch das Leitungsamt oder durch die partiell Identifizierten. Andererseits kann gefragt werden, ob nicht auch das höchste Amt im Grunde immer nur partiell identifiziert sein kann (wenn es sich auch anders versteht), insofern es aufgrund seiner eigenen Verstrickung in seine Geschichte und in das gegenwärtig kanonistisch Geltende keinen Anteil besitzt an den theologisch legitimen Erfahrungen und Erkenntnissen jener, denen man allzu rasch in polemischer Weise den Titel der nur partiell Identifizierten beilegt.

Wenn die wahre Identifikation nicht die totale ist (da anders die geschichtliche Lebendigkeit und Dialektik der Kirche nicht begriffen werden kann), so ergibt sich die Forderung nach einer neuen Sensibilität und Option zugunsten derjenigen, die aus dem höheren Gehorsam der partiellen Identifikation heraus die Kirche unter Zuhilfenahme aller heute möglichen Wissenschaften und Reflexion in die Zukunft hinüberzuretten versuchen, nicht weil es um die Rettung der Kirche als faktisch vorhandener Macht und Größe ginge, sondern weil die Sache Jesu auf dem Spiel steht, die wichtiger ist als die Sache der Kirche, mit der sie nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden kann, obwohl sie, «idealtypisch» betrachtet, mit ihr identisch ist. Die Sache der Reform in der Kirche erhielte nicht zuletzt dadurch eine größere Chance, daß die Bischöfe sich in einer Form partieller Identifikation ihrer eigenen Berufung und Rolle deutlicher bewußt würden.

Die partielle Identifikation mit der Kirche ermöglicht auch eine größere Unbefangenheit in ökumenischer Hinsicht, und zwar nicht nur wegen der Distanz gegenüber der faktischen Catholica, sondern auch wegen der Inspiration durch das Evangelium, durch die Sache Jesu, die das Agens der schöpferischen partiellen Identifikation bildet. Nicht der direkte Rückgriff auf die Texte, sondern die Analogie gewisser kirchlicher Erfahrungen hier wie dort und die Ausgesetztheit gegenüber demselben neuzeitlichen Säkularisierungs- und Emanzipationsprozeß bringen mit der partiellen Identifikation eine Zentripetalwirkung[19] hervor: eine Konzentrierung auf das «Wesentliche». Neuartige «Konfessionsgrenzen» werden sichtbar. Vermittelt durch die neuzeitliche Geschichte, erhebt sich abermals die alte Spannung zwischen «Evangelium» und «Kirchen», diesmal jedoch so, daß sich erstmalig eine Chance abzeichnet, nach Überwindung der Fiktion einer total identifizierten Kirchlichkeit zu einer neuen Einheit der Jünger Jesu («mathätai») zu gelangen.

So treibt uns die Analyse der partiellen als der wahren, wenn auch nicht totalen Identifikation abermals zu der alten Frage, wer ein Christ sei. Wichtiger als diese Frage (die in ihrer Kürze immer obsoleter und müßiger wird) ist hier die Tatsache, daß die Frage sich mit allem Nachdruck heute wiederum stellt und daß die Konzentrierung auf sie als eine begrüßenswerte Folge nicht nur der partiellen Identifikation im allgemeinen, sondern auch gewisser theologischer Artikulationen solch partieller Identifikation wie z. B. der Gott-ist-tot-Theologie angesehen werden darf[20]. Die Theologie maßt sich gerade in Anbetracht des Phänomens der partiellen Identifikation immer weniger ein Urteil darüber an, wer ein Christ sei, doch könnte sie immerhin mit größerem Recht als eine mit dem Modell der totalen Identifikation arbeitende Behörde, aber auch mit größerem Recht als einige ihrem unmittelbaren Gefühl folgende Sprecher einer problematischen Figur von prätheologischem «Katholizismus»[21] Auskunft zu geben versuchen. Hans Küngs Brüsseler Formel ist bereits ein bemerkenswertes Dokument jener zentripetalen Bewegung.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals die Differenziertheit und Mehrdeutigkeit des Phänomens der partiellen Identifikation; es sollte hier nicht pauschal verworfen oder gepriesen, vielmehr in seiner Vielschichtigkeit verdeutlicht und in seinem positiven und negativen Charakter gewürdigt werden. Konkret wird jeder für sich selbst eine nicht geringe Verlegenheit empfinden, wenn er versucht, sich zwischen den Polen der totalen und der geringsten noch möglichen partiellen Identifikation selbstkritisch einzuordnen. Trotz der unvermeidlichen sprachlichen und sachlichen Subtilität einer Unterscheidung wie der hier analysierten kann die bei ihr ansetzende Reflexion zu einem genaueren Verständnis der historisch-gesellschaftlichen und der pneumatischen Dynamik der Kirche Entscheidendes beitragen.

Dies geht nicht zuletzt aus einer Problematik hervor, der wir hier nicht nachgehen konnten, die aber wenigstens noch genannt werden soll. Im Gespräch mit Nichtchristen erfährt man immer wieder, daß diese die Figur der totalen Identifikation als das für Katholiken Normale voraussetzen; bezieht man gegenüber dieser Interpretation den Standpunkt der kritisch-schöpferischen partiellen Identifikation, so muß man nicht selten die Gegenfrage vernehmen, ob diese Haltung denn noch katholisch sei . . . Nicht den Nichtchristen ist von hier aus ein Vorwurf zu machen, denn woher sollten sie ihre Vorstellung anders haben als von uns, bzw. von jenem «Image», das «wir» hervorgebracht haben? In der Tat, es gibt zu vieles in dieser Kirche, womit man sich nicht identifizieren kann. Erst wenn diese Figur eines nur noch partiellen Identifiziertseins nicht mehr als suspekt gilt, sondern allgemein als die wahre Identifikation eingeschätzt wird, besteht eine gewisse Aussicht, (auch) gegenüber nichtchristlichen Gesprächspartnern einen Rest von Glaubwürdigkeit zu behaupten, ohne den das «Zeugnis» nicht möglich ist.

[1] C. Amery, Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute (Reinbek b. Hamburg 1963) 117.

[2] J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969) 29 f; Vgl. auch K. Rahner, Schisma in der katholischen Kirche?: Schriften zur Theologie IX (Einsiedeln 1970) 448-452.

[3] Die Frage, inwieweit Kirchenrecht und Dogmatik in der hier gemeinten Beziehung identisch sind, kann hier nicht untersucht werden.

[4] Vgl. K. Rahner, Kirchengliedschaft (Kirchenzugehörigkeit): Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis II (Freiburg 1968) 1209.

[5] Vgl. A. Grillmeier, Kommentar zu «Lumen Gentium» Kap. II, n. 15: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I (1966) 200-205; J. Feiner, Kommentar zum Ökumenismus-Dekret Kap. I: ebd. II (1967) 44-69.

[6] Vgl. jetzt K. Rahner, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche: Schriften zur Theologie IX (aaO.) 498-515 (Lit.).

[7] Vgl. P. Tillich, Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II = Gesammelte Werke VIII (Stuttgart 1970) 276-284.

[8] Vgl. H. R. Schlette, Strukturen des Christentums, philosophisch: Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie (München 1970) 102-121.

[9] Vgl. die umfangreiche Abhandlung von K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «Mystici Corporis Christi»: Schriften zur Theologie II (aaO. 1957) 7-94 (Lit.).

[10] Vgl. A. Grillmeier aaO. 198-200.

[11] Vgl. W. Rohrer, Leben heißt: Gestört werden: Orientierung 34 (1970) 117-119.

[12] Vgl. die immer noch eindrucksvolle Darstellung dieser Thematik in dem Roman «Jean Barois» von Roger Martin du Gard aus dem Jahre 1913 (deutsch: Ullstein Bücher Nr. 403/404 [Frankfurt-Berlin 1962]).

[13] Vgl. K. Rahner, Häresien in der Kirche heute: Schriften zur Theologie IX aaO. 453-478; s. auch: H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970) bes. 116-196.

[14] Vgl. H. R. Schlette, Früchte des Ungehorsams: Kirche unterwegs = theologia publica 3 (Olten-Freiburg 1966) 61-67.

[15] Vgl. H. Wulf, Sentire cum Ecclesia: LThK² IX, 674 f.

[16] Vgl. D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik (Stuttgart-Berlin 1968).

[17] J. Samjatin, Wir (Köln-Berlin 1968) 166 f.

[18] Vgl. J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute aaO. H. R. Schlette, Der Geist in der Flasche, oder: Sind Orthodoxien möglich?: Veränderungen im Christentum = theologia publica 12 (Olten-Freiburg) 11-18.

[19] Vgl. H. R. Schlette, Die Auswirkung der Säkularisierung auf «die Kirche»: Aporie und Glaube aaO. bes. 342-348.

[20] Vgl. H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Freiburg 1970) 216-221, bes. 217.

[21] Vgl. H. Maier, Vom Getto der Emanzipation. Kritik der «demokratisierten» Kirche: Hochland 62 (1970) 389, Anm. 12; Maier meint hier, die Frage stellen zu müssen: «Seit wann entscheiden Theologen, wer ein Christ ist?»

HEINZ SCHLETTE

geboren am 28. Juli 1931 in Wesel-Rhein, er studierte an den Universitäten Münster und München, ist Doktor der Theologie, promovierte und habilierte in Philosophie, ist Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Bonn sowie Lehrbeauftragter an der Universität Saarbrücken. Er veröffentlichte u. a.: Sowjethumanismus (München 1960), Die Konfrontation mit den Religionen (Bochum/Köln 1966).

Trutz Rendtorff

Christentum ohne Kirche?

Die Spannungen zwischen «Christentum» und «Kirche» ist die Art und Weise, wie sich die neuzeitliche Problematik der Autonomie und des institutionskritischen Selbstbewußtseins in der Selbsterfassung der Theologie und des Glaubens theoretischen und praktischen Ausdruck verschafft hat. Als Unterscheidung von Kirche und Christentum ist sie mit der Aufklärung allgemein geworden und zum dauerhaften Bezugsrahmen geworden, innerhalb dessen sich der christliche Glaube auf eigene Weise in seiner spezifisch neuzeitlichen Struktur durchsichtig zu werden genötigt ist. Diese Unterscheidung bedeutet nicht die schlichte, undialektische Trennung von Kirche und Christentum. Sie ist vielmehr wesentlich der Prozeß derjenigen theologischen Theoriebildung, in dem die Autonomiethese der Aufklärung ihren Ausdruck im religiösen Selbst- und Weltverständnis findet. Will man darum die produktive Funktion dieser Unterscheidung für die gegenwärtige Problemlage der Theologie einholen, so muß ihre fundamentaltheologische Bedeutung erkannt werden. In ihrem fundamentaltheologischen Rang konkurriert diese Unterscheidung mit der anderen Unterscheidung und Spannung von «Kirche» und «Welt» und ist ihr zugleich darin überlegen, weil sie die Erfahrung der neuzeitlichen Welt in einem einheitlichen Zusammenhang der neuzeitlichen Welt in einem einheitlichen Zusammenhang des theologischen Wirklichkeitsverständnisses durchzubilden unternimmt.

1. Strukturen der Unterscheidung von Kirche und Christentum

Die Unterscheidung von Kirche und Christentum hat einen kognitiven, religiösen, politischen und wissenschaftlichen Sinn. In diesen hauptsächlichen Hinsichten soll sie jetzt erörtert werden, bevor dann auf ihre Folgen hingewiesen wird.

a) Die Theologie der Aufklärungszeit, in Deutschland vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, hat die Unterscheidung von Kirche und Christentum vor allem auf der kognitiven Ebene ausgearbeitet. Es war ihre Absicht, die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber dem formellen Anspruch der kirchlichen Tradition neu, und das heißt vor allem universal, herauszuarbeiten. Die kirchliche Fassung des christlichen Glaubens erschien ihr wesentlich durch heteronome Autorität bestimmt, die aus diesem Grunde in einen Konflikt mit dem autonomen Selbstbewußtsein geraten mußte. Die Unterscheidung des Christentums von der Kirche gibt deswegen einer Kritik den Ausdruck, die sich auf die nur äußere, institutionelle Vermittlung dieser Wahrheit richtete. Gegen den formellen Anspruch der kirchlichen Tradition wurde diejenige Wahrheit des christlichen Glaubens gesetzt, die nur in der Wahrhaftigkeit des christlichen Selbstbewußtseins angeeignet werden kann. Die Begründung für diese Unterscheidung ist die Einsicht, daß die geschichtliche Vermittlung der Wahrheit selbst sich als die Geschichte der Freiheit zu dieser Wahrheit entfalten muß. Die Freiheit zu dieser Wahrheit hat als Freiheitsgeschichte ihren primären Ort im Selbstbewußtsein. Von ihm her müssen alle anderen Gestalten des Lebens und seiner Institutionen durchdrungen werden. Kritik, im Bewußtsein der Freiheit unternommen, richtet sich darum in erster Instanz auf alle historischen Vorstellungen und ihren literarischen Ausdruck, die der Einheit des neuzeitlichen Selbstbewußtseins widerstreiten. Als Kritik der kognitiven Gehalte der kirchlichen Tradition bringt sie gegen deren Autoritätsanspruch die aktuelle Erkenntnisaktivität des christlichen Selbstbewußtseins zur Geltung. Entgegen der kirchlichen Lehre, die das menschliche Subjekt nur als Adressaten und Empfänger der christlichen Wahrheit anerkennt, weiß sich in der Aufklärung das Selbstbewußtsein als produktives Erkenntnissubjekt. Im Umgang mit der Tradition wird diese auf die Erkenntnisaktivität hin durchschaut, die in den Gehalten und Gestalten der Tradition zum Ausdruck kommt. Das Christentum wird so als Prozeß der religiösen Theoriebildung konstituiert, auf den hin auch die normative Tradition der Kirche relativiert wird. Die Universalität der christlichen Wahrheit wird auf diesem Wege als in sich ruhender Wissensbestand aufgelöst, indem dieser Bestand als historischer auf die Erkenntnisaktivität zurückgeführt wird, die ihn hervorgebracht hat. Die Universalität dieser Wahrheit als die Geschichte der Freiheit zu ihr hat dann ihren einzig präzisen Ort im christlichen Selbstbewußtsein. Der konstruktive Grundzug der neueren Theologie kommt darin zum Zuge, daß diese Theologie sich nicht mehr unreflektiert an die Tradition hin entlasten kann. Diese Unterscheidung von Kirche und Christentum kann sich dann auch fürs Verständnis der Kirche vom Boden des neuzeitlichen Christentums her durchsetzen. Das geschieht, wo die Kirche als gemeinsame Erkenntnisaktivität des christlichen Bewußtseins, das heißt als Gemeinde, im Vollzug erfaßt wird, wie das im protestantischen Kirchenverständnis beherrschend geworden ist.

b) Dieser Unterscheidung von Kirche und Christentum auf der kognitiven Ebene entspricht dann die Unterscheidung von Theologie und Religion. Der Religionsbegriff wird in der Aufklärung allgemein zur Theologiekritik. Theologie als Geschäft und Beruf der Theologen, der Funktionsträger der Kirche, erscheint dann als eine spezielle Gelehrsamkeit und Fertigkeit, die im Verhältnis zur allgemeinen religiösen Erfahrungswirklichkeit partikularen Charakter hat. Religion als universale Erfahrungsdimension geht alle Menschen an und kann darum nicht an das spezielle Berufswissen des Theologen gebunden werden. Das Christentum als Religion ist eine emanzipative Kategorie; sie zielt auf die Befreiung des Lebens von den vorstrukturierten Orientierungen partikularer theologischer Gelehrsamkeit. Nur das vermag an der Theologie Gültigkeit zu beanspruchen, was sie mit der Religion gemeinsam hat. Alle spezielle Kenntnis und Einsicht, die nur demjenigen zugänglich ist, der Theologie studiert hat, wird von der Religion her beurteilt. Die Theologie, die im Dienste der Kirche und ihres Lebenssystems ausgebildet worden ist, muß sich vor dem allgemeinen Lebenssystem der Religion rechtfertigen. Die Religionsphilosophie in ihren verschiedenen Entwürfen reklamiert so für sich den Universalitätsanspruch der christlichen Theologie. Die Identifikation dessen, was Religion sei, entsteht dann als eine neue und eigene Aufgabe, die nicht schon durch die Formeln und Materialien der kirchlichen Theologie geleistet ist. Die neuzeitliche Religionsthematik wird so zu einem allgemeinen Verständigungsmittel über die Wirklichkeit im Horizont der Erfahrung. Die institutionelle Identität der Religion ist dann aber nicht ausschließlich mit der Kirche gewährleistet. Mit der Kirche konkurrierend können andere Gestalten des Lebens wie die Familie, Volk und Staat, der freie Zusammenschluß der Bürger im Weltmaßstab Bezugspunkte für solche

überindividuelle Identifikation der Religon werden. Die Unterscheidung von Theologie und Religion tendiert deshalb dahin, in der Ethik das universale Ausdrucksfeld der Religion zu bestimmen. In diesem Zusammenhang und der Unterscheidung von Kirche und Christentum folgend wird dann auch die Kirche hineingeholt. Das geschieht vorwiegend über die Ausarbeitung ihrer erzieherischen Funktion, die ethischen Kräfte bei den empirischen religiösen Subjekten zu fördern. Das geschieht aber auch in der Weise der Reform der Kirche nach dem Maßstab der größeren, ethischen Allgemeinheit des Christentums. Es geschieht aber auch dort, wo die Kirche für das konservative Verständnis der menschlichen Lebenswirklichkeit als die Autorität der tragenden sittlichen Ordnungen angerufen wird. Die hochgradige ethische Sensibilität, die dem allgemein gewordenen Religionsbegriff entspricht, führt dann aber auch zur Erfahrung des Wandels. Denn die Institutionen der Sittlichkeit, einschließlich der Kirche, werden dann unausweichlich als Produkte menschlicher Verhaltensaktivität gewußt und durchschaut. Sie bilden keine selbständigen Konstanten, die vom Prozeß des Lebens und der Erfahrung unabhängig wären. Der Kanon für die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Institutionen zum Leben, für das die Religion der Begriff ist, steht nicht vorab fest, sondern muß immer neu bestimmt werden. Insofern wohnt dem emanzipativen Verständnis von Religion in Unterscheidung von der Theologie ein politisches Moment inne.

c. Die Unterscheidung von Kirche und Christentum ist im neunzehnten Jahrhundert dann auch in politischer Hinsicht ausdrücklich geworden. Die Kirche wird als die Konfessionskirchen im Konflikt bestimmbar, die im Verhältnis zur Allgemeinheit des Christentums den Charakter religionspolitischer Parteien haben. Deren produktive Überwindung kann dann aber nicht primär auf der Ebene der kirchlichen Verfassung des Christentums geleistet werden. Hier kommt als ein weiteres Strukturmerkmal zur Geltung, daß die neuzeitliche Lebenswelt politische Herrschaft und Autorität aus der Produktivität der menschlichen Selbstbestimmung zu entwickeln unternimmt. In der vorneuzeitlichen Welt haben Kirche und politische Herrschaft weithin die Aufgabe der Verwaltung der Welt. Diese Aufgabe besteht in einem wesentlichen Sinne darin, die Welt und die Menschen in ihr im Rahmen einer vorgegebenen Ordnung zu halten. Im Verfassungsprinzip der Neuzeit setzt sich die Autonomiethese darin durch, daß die Errichtung der politischen Ordnung selbst allererst als die entscheidende politische Aufgabe für den Menschen bestimmt wird. In diesem Prozeß wird die historisch definierte Konfessionalität und Identität der christlichen Kirchen überlagert von einer neuen politischen Konfessionalität, die sich an den Grundtendenzen der politischen Verfassungsaktivität bildet. Katholizismus und Protestantismus dienen dann, etwa als Tradition und Reformation der Theoretisierung fundamentaler politischer Konflikte. Unter den Leitmotiven von Herrschaft und Autorität einerseits, Freiheit und Kritik andererseits bilden sich neue Zuordnungen, bei denen die historische Konfessionalität der Kirchen funktionalen Charakter annimmt. Das Interesse an einem allgemeinen Begriff der politischen Wirklichkeit muß sich darum gerade auch als christliches von der Kirchlichkeit des Christentums zu befreien suchen. Das geschieht im Kampf um den christlichen Staat. In diesem Kampf bildet sich die Unterscheidung von Kirche und Christentum erneut ab. Ist der Staat als allgemeine Verfassung des Politischen eine Funktion der historisch gewordenen Autorität, dann kann seine Christlichkeit auch nur in der Konfessionstreue des Staates gefunden werden. Das bedeutet, daß er per definitionem nicht allgemeine politische Wirklichkeit sein kann, sondern diese Allgemeinheit nur mit Macht durchzusetzen vermag. Ist der Staat dagegen die politische Objektivation der neuzeitlichen Autonomie, dann kann seine Christlichkeit, konfessionsunspezifisch, nur in der selbständigen Integration der politischen Produktivität dieser Autonomie gesucht werden. Sofern der moderne Staat als Nationalstaat selbst nur eine partikulare Verfassung der politischen Wirklichkeit ist, kann sich die neuzeitliche Subjektivität, die die Unterscheidung von Kirche und Christentum macht, im Interesse der Allgemeinheit der politischen Wirklichkeit auf die Kirche gegen den Staat berufen, so wie sie sich auf den Staat gegen die Konfessionalität des kirchlichen Christentums beruft. Deshalb wird die politische Dimension des neuzeitlichen Christentums zu dem Zusammenhang, innerhalb dessen die Theoriebildung weit über die ursprünglichen kirchenkritischen und theologiekritischen Motive der Aufklärung hinausgetrieben wird. Erst in unserem Jahrhundert zeichnen sich die Konturen ab, wie die Überwindung der Partikularität der Kirchen und die Ausbildung einer politischen Dimension im Weltmaßstab miteinander korrespondieren. Sofern es darum geht, in diesem Prozeß die Allge-

meinheit der christlichen Wahrheit auszuarbeiten, kann sich die Theologie in dieser politischen Dimension schon lange nicht mehr auf die unmittelbare Erfahrungswirklichkeit des einzelnen Christen abstützen, so wenig sie dieser Aufgabe allein in strenger kirchlicher Bindung gerecht werden kann. Deshalb steht diese Theoriebildung in der politischen Dimension in einem engen Zusammenhang mit der Verwissenschaftlichung des neuzeitlichen Selbstbewußtseins.

d) Die Unterscheidung von Kirche und Christentum hat schließlich ein weiteres allgemeines Strukturmerkmal in der Dimension der Wissenschaft. In der Aufklärungstheologie war die historische Kritik als «freie» Wissenschaft betrieben das Instrument, um den unmittelbaren Autoritätsanspruch der Kirche und ihrer Tradition zu relativieren. Damit verbindet sich die Spannung von wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie. Ihr permanenter Streit bedarf keiner ausführlichen Darlegung. Wohl aber die Frage, wofür er steht. Die wissenschaftliche Theologie ist von der kirchlichen primär geschieden nicht durch Methoden und Verfahrensweisen, sondern dadurch, daß sie sich im Felde von Religion und Christentum bewegt, ohne sich vom unmittelbaren Identitätsinteresse der Kirche bestimmen zu lassen. Das wird besonders deutlich in den Diskussionen, ob die Theologie nicht wissenschaftlich als Religionsgeschichte und Religionswissenschaft betrieben werden muß und entsprechend die theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche Fakultäten zu verwandeln seien. Worum geht es? Nehmen wir als auffallendstes Beispiel die «Religionsgeschichtliche Schule» am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, so wird folgendes deutlich: Die wissenschaftliche Theologie löst sich von der historisch vorgegebenen bestimmten Erfahrung von christlicher Religion ab. Sie wendet sich als Wissenschaft religiösen Fremderfahrungen zu. Sie tut das aber in einem Zusammenhang und zu einem Zeitpunkt, wo auch im Bereich der christlichen Welt die unmittelbare christliche Erfahrung ihre allgemeine Selbstverständlichkeit verliert. Die Zuwendung zu der Welt der Religionen im Sinne der Erforschung von religiöser Fremderfahrung korrespondiert also einer Situation in der Welt des Christentums, wie sie in der Wirkungsgeschichte der Unterscheidung von Kirche und Christentum her sich aufgebaut hat. Die Verwissenschaftlichung der Theologie, die sich zunächst und vor allem im Ausbau historischer Forschungen und ihnen folgender Systematisierung ausgearbeitet hatte, kommt mit der «Religionsgeschichtlichen Schule» auf ihren prägnanten Begriff. Die liberale Theologie, die sich als kognitive Emanzipation, als religiöse Ethik wie als politische Theorie auf eine Übereinstimmung mit nichtkirchlich definiertem Christentum berief, arbeitet in dieser Phase eine radikale Veränderung ihres eigenen Erfahrungsbezuges heraus. Die mit der Unterscheidung von Kirche und Christentum intendierte Universalität der christlichen Religion drängt über deren eigene historische Bestimmtheit hinaus. Die unmittelbare, meist unausdrückliche und selbstverständlich angenommene Übereinstimmung mit individueller, konkreter religiöser Erfahrung muß nunmehr durch wissenschaftliche Theoriebildung ersetzt werden. Auf dem Boden der konsequenten Verwissenschaftlichung der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert ergibt sich damit im Blickpunkt der Unterscheidung von Kirche und Christentum eine neue Theorieaufgabe. Sie verändert aber auch die Struktur der ganzen Fragestellung. Bevor wir uns dieser Veränderung zuwenden, soll nun aber noch ein kurzer Blick auf die Folgen der bisher behandelten Struktur der Unterscheidung von Kirche und Christentum geworfen werden.

2. Kirchenloses Christentum?

a) Die eindrücklichste und schwierigste Folge der Unterscheidung von Kirche und Christentum ist die Unkirchlichkeit. Zwar ist mangelnde Kirchlichkeit, die sich am einfachsten im schwachen Kirchenbesuch darstellt, schon immer ein Problem der Kirche, insbesondere der protestantischen Kirche, gewesen. Das Neue an der Diskussion von Kirchlichkeit und Unkirchlichkeit, die seit 1800 dauerhaft geführt wird, liegt in dem Folgenden: Unkirchlichkeit verbindet sich mit der Auffassung, daß man sehr wohl ein guter Christ sein könne, ohne am kirchlichen Leben teilzunehmen. Das Beunruhigende an diesem Verhalten ist, daß sich in ihm eine selbständige christliche Position ausdrückt, die nicht mit dem Leben und Dasein der Kirche identisch ist. Nicht der gottlose Abfall von der Kirche, sondern die christliche Emanzipation von der Institution ist der Kern der Unkirchlichkeit. Wird der Verzicht auf den kirchlichen Ausdruck des Christentums aber durch andere starke christliche Verhaltensweisen kompensiert? So lautet die besorgte Frage, die sich immer wieder erhoben hat. Diese Problematik hat ihr eigentümliches Gewicht vor allem in Europa, in Verbindung mit dem System der staatlich gestütz-

ten Großkirchen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sich die Unterscheidung von Kirche und Christentum etwa für die Vereinigten Staaten deswegen anders stellt, weil sie durch jene freikirchlichen Gruppen geprägt sind, die sich im Zuge der Emigration ihrerseits von den Großkirchen des Kontinentes losgelöst haben. In Europa, vor allem in Deutschland, gibt es nun aber eine breite und weitverzweigte Bewegung zur Gründung «freier Assoziationen» (Vereine), die der selbständigen Organisation des institutionskritischen religiösen und gesellschaftlichen Willens dienen. Deren Bedeutung für die Strukturierung des christlichen und gesellschaftlichen Lebens darf nicht unterschätzt werden. Doch wäre es Aufgabe einer größeren Studie, die soziologische Entfaltung der Problematik von Unkirchlichkeit im neunzehnten Jahrhundert zu untersuchen. Aufs Ganze gesehen gilt, daß die Folgen der Unterscheidung von Kirche und Christentum sich nicht in einer einfachen Trennung ausgewirkt haben. Der Ausdruck «Unkirchlichkeit» gilt für ein christliches Verhalten, das sich im aktuellen Lebensvollzug nicht durch die Identifikation mit dem kirchlichen Leben bestimmen läßt, gleichwohl aber die Kirche als Institution auch als Bezugspunkt für die Definition der eigenen Lebensorientierung im Blick behält. So ergibt sich eine Situation, in der «Unkirchlichkeit» und «Kirchlichkeit» nicht die Sachverhalte der formellen Zugehörigkeit zur Kirche decken. Das Problem liegt anders. Die Kirche hat offenbar eine für sie selbst schwer bestimmbare und keineswegs eindeutige Funktion in der Erzeugung und Ermöglichung von Verhalten und Orientierung, die sich selbst als Unkirchlichkeit zeigen. Damit stellt sich der Kirche und der Theologie eine neue Theorieaufgabe. Denn auch ohne nähere Ausführung im einzelnen läßt sich feststellen: Es gibt weder ein eindeutiges kirchenloses Christentum noch gibt es eine eindeutig funktionslose Kirche. Wohl aber gibt es die Nötigung für Kirche und Theologie, die Dimension des kirchlich nicht definierten Christentums in ihr eigenes Wirklichkeitsverständnis aufzunehmen.

b) Darum ist eine weitere Folge der Unterscheidung von Kirche und Christentum eine neue Bestimmung von «Kirchlichkeit». Kirche und Theologie werden veranlaßt zu überprüfen, welches christliche Verhalten eigentlich mit Notwendigkeit aus dem normativen Verständnis ihrer Identität folgt. Die durch Tradition und Konvention ausgebildeten kirchlichen Verhaltensweisen rezeptiver Art werden auch von der kirchlichen Theologie her zunehmend der Kritik unterworfen. An ihre Stelle soll ein produktives, missionarisches oder sonstwie aktiviertes Verhalten treten. Es wird leicht übersehen, in welchem Korrespondenzverhältnis die dauerhafte Diskussion zur Reform der Kirche, die ja von sogenannten «konservativen» Orientierungen mindestens genauso vehement betrieben worden ist wie von sogenannten «progressiven», zu den Orientierungsproblemen des nichtkirchlich definierten Christentums steht. Man kann geradezu sagen, daß diese Diskussion im kirchlichen Kontext das ausarbeitet und theoretisiert, was die Lebensprobleme des Christentums sind. Auch in dieser Beziehung gibt es keinen Anlaß, von einer glatten Trennung von Kirche und Christentum zu sprechen. Denn auch die Kirche als Institution begreift sich in zunehmendem Maße als Funktion zur konstruktiven Verwirklichung ihrer eigenen Identität. Es gibt eine Institutionskritik durch eine Dynamisierung institutioneller Verhaltensansprüche. Der theoretische Zusammenhang mit der neuzeitlichen Autonomiethematik würde sich bei einer genaueren Untersuchung der Diskussionen um den Kirchenbegriff schnell herausstellen. Es würde sich dann auch zeigen, daß diejenige Identität, die mit dem Ausdruck «Kirchlichkeit» gemeint ist, keineswegs jene Selbstverständlichkeit hat, die ihr bei Abgrenzungen nach außen zuzukommen scheint. Dieser Zusammenhang wird schlagartig deutlich, wenn wir das Problem jetzt an der Stelle aufnehmen, an der es in der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts ausdrücklich ausgearbeitet worden ist.

3. Die Unterscheidung von Kirche und Christentum in der Form radikaler Christologie

Karl Barth hat bekanntlich in vehementer Kritik der liberalen Theologie gefordert, die Theologie müsse sich ausdrücklich als eine Funktion der Kirche begreifen. Die Kirchlichkeit der Theologie sei der einzig legitime Bezugspunkt für ihre spezifisch theologische Aufgabe. Diese These ist immer wieder und nicht ohne Grund als eine radikale Gegenbewegung gegen die liberale Unterscheidung von Kirche und Christentum aufgefaßt worden. Bedenkt man dagegen die Konsequenz, zu der Karl Barth in seiner Dogmatik selbst gekommen ist, dann legt sich ein anderer Schluß nahe. Die Dogmatik Karl Barths hat die neuzeitliche Autonomie mit letzter Konsequenz ins Zentrum der Theologie aufgenommen und als Christologie theoretisiert. Die Christologie aber ist die theolo-

gische Fassung der neuzeitlichen Autonomie. So ist es nicht zufällig, daß Karl Barth in Korrektur seines ersten dogmatischen Entwurfes die Kirchlichkeit der Theologie ausschließlich durch das «Sein» der Kirche definiert sein läßt, das Jesus Christus selbst ist. In letzter Konsequenz führt das bei Karl Barth dazu, der Kirche jede Eigenexistenz abzusprechen. Die Existenz der Kirche ist allein eine Funktion der Sendung Jesu Christi. Diese Sendung Jesu Christi gilt aber der ganzen Menschheit. Sie ist zu ihrer Ausführung zwar faktisch, aber nicht notwendig an die Existenz der Kirche gebunden. Die Kirche ist Empfänger eines Auftrages, der vom Auftraggeber auch jederzeit zurückgenommen werden kann und, darin liegt die Pointe, von diesem Auftraggeber, Jesus Christus, auch selbständig und ohne die Kirche durchgeführt werden kann. Die radikal christologische Neubestimmung der Theologie führt deshalb von innen her erneut zu einer Unterscheidung, die der Unterscheidung von Kirche und Christentum vollauf entspricht. Damit wird in der Theologie Karl Barths jeder Eigenanspruch der Kirche liquidiert und die Kirche in eine Funktion innerhalb des universalen christlichen Wirklichkeitsverständnisses überführt. Die «Welt», die theologisch elementar dadurch definiert ist, daß sie nicht Kirche ist, ist der eigentliche und genuine Entfaltungsraum der Christologie, diese immer als theologische Fassung des autonomen Selbstbewußtseins begriffen.

Von daher ordnen sich nun auch gerade die Phänomene des kirchlichen Handelns und Denkens im zwanzigsten Jahrhundert. Vorab in der Ökumene, aber auch in allen einzelnen Kirchen dominiert heute das Bewußtsein, daß die Kirche einen Nachholbedarf an Wirklichkeitserfassung hat. Theologische Gründe nötigen die Kirchen, sich selbst zu transzendieren und die Spannung von Kirche und Christentum in sich selbst, ihre eigene Orientierung aufzunehmen. Die teilweise dramatischen Prozesse, in denen das heute stattfindet, zeigen zugleich, daß es sich hier nicht nur um rein innerkirchliche Probleme handelt. Im Gegenteil, die Kirchen und die Theologie treten damit theoretisch wie praktisch in den Wirklichkeitszusammenhang der neuzeitlichen Welt ein. Das von der Kirche unterschieden zu begreifende Christentum oder, in der mehr dogmatischen Sprache von Karl Barth, das Sein Jesu Christi, kommt gleichsam von der Welt her auf sie zurück. Die Probleme der christlichen Praxis sind ja deswegen so mehrdeutig, weil sie nicht nach dem Kanon eindeutiger Kirchlichkeit bestimmt werden können. Sie sind darum Träger eines neuen Prozesses der Theoriebildung, in der die durch die Aufklärung indizierte Unterscheidung von Kirche und Christentum in der Weise herausgearbeitet werden muß, wie sie für unsere Gegenwart gilt. Dazu gehört die Entdeckung der politischen Dimension des christlichen Glaubens, die Einsicht in die nur interdisziplinär zu bewältigende wissenschaftliche Durchdringung der Wirklichkeit, aber auch die Neubestimmung dessen, was in einem sowohl religiös wie human relevanten Sinne als individuelle Erfahrung bezeichnet werden kann.

Vor allem aber stellt sich das Problem der Identität hier in einer neuen Weise. Nimmt man gerade die neuere Entwicklung der Theologie ernst, dann kann keine Rede davon sein, daß die Identität von Kirche und Theologie vorab festgestellt werden könnte, bevor eine dann nur praktisch gemeinte Expansion des Glaubens in die Welt stattfindet. Genau das Umgekehrte ist richtig. Die Identität des Christentums und der Theologie kann sich überhaupt erst bilden dadurch, daß sie in den Prozeß einer universalen theoretischen und praktischen Wirklichkeitserfassung eintreten. Die Assoziationen, die sich mit der liberalen Unterscheidung von Kirche und Christentum verbunden haben, gehören der Vergangenheit an. Aber die produktive Kraft des autonomen Selbstbewußtseins, die sie hervorgebracht hat, hat sich als die Macht erwiesen, die alles andere erfaßt und durchdringt. Insofern dient dann aber die Klärung der Strukturen der neuzeitlichen Christentumsgeschichte der Gegenwart dazu, daß sie die innere Notwendigkeit und Kontinuität der gegenwärtigen Problemlage in einer Weise verstehen läßt, die es ermöglicht, falsche Alternativbildungen hinter sich zu lassen.

TRUTZ RENDTORFF

geboren am 24. Januar 1931 in Schwerin, evangelisch-lutherisch, promovierte und habilitierte in Theologie, ist Professor an der Universität München. Er veröffentlichte u. a.: Die soziale Struktur der Gemeinde (1959), Kirche und Theologie (1966).

Alfonso Alvarez-Bolado

Gedanken über die Ambiguität im Gebrauch des Wortes «Kirche»

Nach der Ambiguität im Gebrauch des Wortes «Kirche» fragen heißt nach der Ambiguität der Definition der christlichen Wirklichkeit fragen, die die Kirche selbst nach innen und nach außen anbietet. Man kann sich fragen, ob die soziokulturellen und soziopolitischen Faktoren unserer pluralistischen Gesellschaft, die heute als so bedeutungsvoll angesehen werden, die kirchlichen Definitionen der christlichen Wirklichkeit so stark bestimmen, daß diese – dem Theologen so gut wie dem Soziologen – als christliche Varianten der säkularen Optionen erscheinen können. Dann wären «Kirche», «Volk Christi» mißverständliche Bezeichnungen, hinter denen sich völlig von einander verschiedene und manchmal sogar widersprüchliche weltanschauliche Perspektiven und Verhaltenslinien verbergen. Mit keiner christlichen Definition der Wirklichkeit, die spezifisch genug wäre, ließe sich ein einheitliches Bewußtsein des «Corpus Christianorum» oder, wenn man so will, der Herde Christi zusammenfassen.

Ich sehe mich außerstande, einen Entwurf dieser doppeldeutigen Definitionen der christlichen Wirklichkeit, die das Volk Gottes in mißverständlichen Teilgebilden erscheinen lassen, zu liefern. Hingegen können diese Definitionen der christlichen Wirklichkeit ihren entsprechenden *theologischen Legitimationen* (oder, wenn man so will, *Rhetoriken*) gemäß in einige große Gruppen mit charakteristischen Kennzeichen aufgegliedert werden.

In der Tat: Auf der Ebene der Gesamtkirche (wie auch auf der Ebene der christlichen Kirchen) scheint sich heute eine Spaltung zwischen zwei theologischen (manch einer würde wagen zu sagen: zwischen zwei soziotheologischen) Legitimationen zu vollziehen, denen zwei Wertskalen zugrunde liegen. Zwei Theologien, die zwei Definitionen der christlichen Wirklichkeit und dementsprechend zwei besondere Definitionen der menschlichen Wirklichkeit legitimieren. An dieser Stelle kann die Frage, ob der Pluralismus dieser Definitionen der christlichen Wirklichkeit über das vom *christlichen* Standpunkt aus Zulässige hinausgeht, noch nicht beantwortet werden. Immerhin offenbart und begünstigt diese Spaltung zweifellos eine sektenhafte Fragmentierung der Kirche, die das Identitätsbewußtsein des «Corpus Christianorum» schwächen muß. Beide Theologien sind die Legitimation derjenigen Definitionen der christlichen Wirklichkeit, die im Schoß der – wie wir sie auf konventionelle Weise nennen wollen – «Kirche der Bewahrung» und der «Kirche der Erneuerung» vorherrschen.

Die zwei Wertskalen, die den beiden theologischen Legitimationen zugrundeliegen, objektivieren sich in zwei Sprachen (und sogar Semantiken), in zwei Normativen christlichen Verhaltens, die sich häufig gegenseitig ihre fehlende Kohärenz bezüglich des gemeinsam «Geglaubten» vorwerfen. Damit wollen wir sagen, daß die beiden theologischen Sprachen eine radikalisiert unterschiedliche Auffassung von den ursprünglichsten Ur-Wörtern des christlichen Glaubens: Gott, Christus, Kirche aufzeigen – und damit also auch eine radikalisiert unterschiedliche Auffassung dessen, was die christliche Gegenwart in der Welt bedeutet, d. h. der Identität und Bedeutung des Volkes Christi innerhalb des sozialen Prozesses und seiner Wandelbarkeit von Werten und Sinngebungen.

(Diese theologischen Richtungen sind nicht irgendwelchen ganz bestimmten Theologen zuzuschreiben. Das gestattet, sie in ihrer ganzen möglichen Radikalität zu schildern, was hier, im Hinblick auf unser Thema, interessiert.)

Die theologische Richtung, die wir die Legitimationstheologie der «Kirche der Erneuerung» genannt haben, besteht auf der kritischen Neu-Formulierung des Glaubensinhaltes, auf der Reformierung der Strukturen und auf dem Wert der «contestation» als wirkungsvoller Form der innerhalb und außerhalb der Kirche notwendigen Kritik und Veränderung.

Diese Richtung ist gekennzeichnet von einer *unmittelbareren* und stärkeren Sensibilität für die Erfassung der Bedeutung der *menschlichen Geschichtlichkeit und des sozialen Wandels*. Sie unterstreicht, daß beide nicht einfach äußere Gegebenheiten sind, denen gegenüber das «unwandelbare Volk Gottes» sich als bloßer Beobachter verhalten kann, sondern daß sie, mindestens potentiell, echte «Orte der Epiphanie» des historischen Antlitzes und des konkreten Willens des Gottes, der seine Offenbarung jedem Menschen bestimmt hat, sind. «Jedem Menschen» innerhalb derjenigen soziokulturellen Variablen, die ein wesentliches Ele-

ment der wirklichen menschlichen Identität ausmachen. Aus diesem Grunde und in einer Zeit der «Grundlagenkrisis», in der die Erkenntnis- und Verhaltensmodelle sich als unzureichend erweisen, besteht diese Theologie – in ihrem Bemühen um die Aufrechterhaltung der Glaubensidentität – vorzugsweise auf einer tastenden und schöpferischen Orthopraxis anstelle einer Orthodoxie der Wiederholung oder einer anpaßlichen Neo-Orthodoxie. Aber in ihrem Bestehen auf der Orthopraxis legt sie den Akzent auf die Orthopraxis des christlichen *Gemeinschafts*verhaltens, von dem allein sie glaubt, es könne ein sichtbares Zeichen des Volkes Gottes sein. Im äußersten Fall ließe sich vielleicht sagen, daß das, wonach diese theologische Richtung sucht, ein Modell der Orthodoxie ist, in dem das «Geglaubte» sich objektiviert und zunächst als *Praxis* erfahren wird, bevor der Versuch gemacht wird, es in der «Sprache der ‹Anschauung› oder Idee» zu formulieren. Das «Geglaubte» muß in die Tat umgesetzt und allen als soziale Erfahrung einer veränderten menschlichen Geschichte angeboten werden, bevor eine gegenüber jeder Ideologie äußerst kritische Generation es als «frohe Botschaft» verkündet hören kann.

Diese größere Hervorhebung der *Historizität* und *Sozialität* des Menschen erklärt sowohl die besondere kritisch-agnostische Haltung gegenüber den *akkumulativen* dogmatischen Gebäuden als auch die größere Betonung des Politischen dieser theologischen Richtung. (Und sie erklärt auch die Verwirrung eines christlichen Volkes, dem in der gängigen Predigt, in der das Verkündete immer unveränderlich war und in erster Linie die individuelle Moral betraf, die elementaren anthropologischen Daten der *Geschichtlichkeit* und *Sozialität* des Menschen durchweg vorenthalten worden waren.)

In ekklesiologischer Hinsicht lehnt diese theologische Richtung ab, daß über das «Gedächtnis» der Kirche deren eigene Geschichte als sakrale Geschichte *legitimiert* und damit von der übrigen Geschichte, der *profanen*, abgetrennt wird. Denn damit wird die Kirche zur Sekte, die ihre Energie in der Erinnerung an ihre eigenen Errungenschaften und in der Verteidigung ihrer eigenen Geschichte gegen den gesellschaftlichen Pluralismus und seine Werte erschöpft. Allgemein gesprochen steht diese Richtung jedem Dualismus in der Auffassung des Verhältnisses Kirche-Gesellschaft sehr wenig wohlwollend gegenüber, weil ihrer Ansicht nach die einzige Aufgabe der Kirche, als Parzelle der universalen menschlichen Gemeinschaft, im Erkennen-im-Glauben der einen menschlichen Geschichte, ihrer Möglichkeit zur Erlösung und zur Sünde, an denen die Kirche selbst teilhat, liegt. (Wir wollen uns an dieser Stelle jeder theologischen Bewertung enthalten, betonen jedoch die Auswirkung dieser Richtung auf die an das klare «extra ecclesiam nulla salus» gewohnten Volksmassen).

Aus dem gleichen Grund weigert sich diese Richtung auch, das Autoritätsprinzip in der Kirche dem «hierokratischen» Modell gemäß zu akzeptieren, nach dem es bisher, kombiniert mit verschiedenen, ebenfalls in Frage gestellten, profanen Modellen, aufgefaßt wurde. Die ursprüngliche christliche Behauptung, derzufolge die kirchliche Gemeinde in ihrer Gesamtheit eine prophetische Gemeinde bildet, über die sich der Geist ergossen hat, fordert ein Verhältnis zwischen der «Herde Christi» und den aus ihr als Hirten Ausgewählten, das es letzteren nicht gestattet, sich in Mächtige nach dem Beispiel der Welt zu verwandeln (Luk. 22, 25 f.). Denn dann entgehen sie ganz bestimmt nicht der Gefahr, zu Marionetten der Interessen der etablierten Macht zu werden und damit die prophetische und kritische Macht des Volkes Christi, die ihnen überantwortet wurde, zu kompromittieren.

In enger Verbindung damit steht das Thema des «freien Spiels» der Charismen in der Kirche. Die Theologie der «Erneuerung» entdeckt im Schoß der Kirche selbst eine «eindimensionale Reduktion» des Menschlichen und des Christlichen. Der bürokratische Apparat der kirchlichen Verwaltung neigt dazu, nur diejenigen Richtlinien der christlichen Wirklichkeit als wirkliche auszugeben, die er bereits «kodifiziert» hat und über die er eine wirkungsvolle Kontrolle ausüben kann. Andererseits scheinen die sichtbarsten Formen des etablierten christlichen Lebens – einschließlich der institutionell charismatischen – die in der westlichen bürgerlichen Gesellschaft geltenden «Respektabilitäts- und Prestige»-Richtlinien übernommen zu haben. Ein größeres Symptom dieser *Eindimensionalität* ist die schwache Gegenwart der Kirche in den von Menschen ohne anerkannten «Status» bevölkerten sozialen Randgebieten. Hinzu kommt weiter, daß der Schematismus des kirchlichen Lebens einen Mangel an Gespür für die neuen, aus dem historischen Wandel entstandenen profanen Werte mit sich bringt. Die Welt ist viel vielgestaltiger, als es die vom kirchlichen Schematismus zugelassene Vorstellung von ihr vorsieht. Diese «Eindimensionalität» der Kirche ist

immer noch eng verbunden mit dem klerikalen Charakter derer, die als ihre bedeutendsten Mitglieder fungieren, und überhaupt mit dem autoritären Charakter der derzeitigen kirchlichen Institution. Das freie Spiel der Charismen, das Hand in Hand geht mit der Aufgeschlossenheit der Kirche gegenüber allen authentischen profanen Werten, ist ohne das freie Spiel einer verantwortlichen innerkirchlichen Kritik nicht möglich. Ohne sie kann die «Eindimensionalität» der Kirche und die Gefahr, daß sie, die einzig und allein der Ort der Einstimmigkeit im Glauben sein sollte, heimlich zum Vermittler einer Einförmigkeit im Dienst von ganz anderen Interessen wird, nicht überwunden werden. Auf dem Gebiet der Christologie wird darauf bestanden, daß das chalzedonische Glaubensbekenntnis bezüglich der vollkommenen Menschlichkeit und vollkommenen Göttlichkeit Christi heute zur christologischen, d. h. theoretisch-praktischen Behandlung des sozialen Prozesses führen muß. Nach Ansicht der beschriebenen Richtung bleibt die christliche Botschaft heute auf sozialem Gebiet «doketisch», wenn der Glaube an die vollkommene Menschlichkeit Christi nicht den unkonformistischen Kampf des «Volkes Christi» für alle menschlichen Werte und Rechte mit sich bringt. Und das bedeutet konkret den unaufhörlichen Kampf für die Vervollkommnung unsrer *humanitas*, die Verpflichtung, die ständig bedrohten realen - ökonomischen, kulturellen, politischen – Bedingungen für dieses unaufhörliche Wachstum des Menschen zu schaffen. Die Kirche wird akzeptieren müssen, daß das Geheimnis des Menschen und seiner Vervollkommnungsfähigkeit auch sie, die sich als «Expertin in Menschlichkeit» bezeichnet, überraschen wird. Und wenn die Kirche dazu nicht imstande ist, wird ihr Bekenntnis der vollkommenen Menschlichkeit Christi als eine «Legitimation» der Verstümmelung der neuen und unberechenbaren Möglichkeiten des Menschen erscheinen. In analoger Weise kann die göttliche Transzendenz Christi nur glaubhaft werden, wenn durch die vielfältigen untermenschlichen und rein menschlichen Bedingtheiten hindurch eine kritische Freiheitskraft entsteht, die uns glaubhaft machen kann, daß wir in Christus und wie Er aus dem «Geschlecht Gottes» sind. Das wird verlangt, wenn die beschriebene theologische Richtung fordert, daß das christologische Bekenntnis christologische *Konstruktion* der Gegenwart und Zukunft des Menschen sein soll. (Dabei wird allerdings nicht genügend klargestellt, ob sich diese christologische Konstruktion nicht immer in der dunklen *Kenose* des Kreuzes ereignen soll, was die notwendige Bedingung für die deutliche Unterscheidung von den heute modernen futurologischen Utopien wäre.)

Bezüglich der Gotteslehre zeigt sich diese Richtung allergisch gegenüber dem Gott einer einzelnen Tradition. Sie unterstreicht, daß der Gott, der heute unserem Inneren und unserem Schicksal vorstehen kann, nicht in erster Linie der «Gott der Väter» sein kann, an den wir uns nur über Symbole wenden können, die der Vergangenheit angehören und einer Geschichte, die die «Söhne» schwerlich nicht als zweifelhaft ansehen, auch wenn sie sich sakrale Geschichte nennt. Noch stärker ist der Vorbehalt gegenüber dem «Gott des Vaterlandes» und den «nationalistischen Theismen», die der gegenseitigen Tötung unter den Menschen eine theologische Inbrunst verliehen haben. Vielleicht ist das einer der Gründe – und nicht nur der epistemologische – für das Anwachsen der negativen Theologie in der Kirche der «Erneuerung». Man sucht einen weniger benennbaren Gott, damit er nicht umsonst oder mit Namen genannt werden kann, die die Disqualifizierung anderer bedeuten. Man enthält sich der traditionellen Namen Gottes, weil man einen kritischeren Gott sucht, an den zu glauben dazu führt, daß alle Traditionen – angesichts der dichten Lagerung von Egoismen, die sie entfremden – einer «integralen Psychoanalyse» unterzogen werden. Man sucht einen neuen und «objektiv» als Gott der Befreiung und der Hoffnung der Massen erfahrbaren Gott. Einen Gott, von dem mindestens der operative Glaube der Gemeinschaft seiner Gläubigen bezeugt, daß er nicht die Evasion fördert, sondern den zähen Kampf gegen die «ewige Wiederkehr» einer *schlecht gemachten* Geschichte. Aus allen diesen Gründen neigen die Definitionen der Wirklichkeit Gottes, die sich in dieser theologischen Legitimation bezeugen lassen, deutlich dazu, Gott im Horizont der Zukunft zu erkunden. (Die andere Richtung, von der wir in der Folge sprechen werden, wird uns zeigen, was es an Ambiguität in der Ausschließlichkeit dieser Theologie der Zukunft gibt.)

Die Richtung, die wir die Legitimationstheologie der «Kirche der Bewahrung» genannt haben, ist gekennzeichnet durch eine sehr wachsame Sensibilität für die Bewahrung und Identität der «traditionellen» Substanz des Glaubens. Aber sie neigt zweifellos dazu, die Identität des Glaubens mit den kulturellen, ideologischen und praktischen Manifestationen und Verwirklichungen zu identifizieren, durch die der Glaube selbst seinen histori-

schen Weg bis zu uns zurückgelegt hat. Diese Richtung sucht, wenn auch mit den erforderlichen Retuschen, als die für die Bewahrung des Glaubens geeignetste soziale Plausibilitätsstruktur ein Modell, das dem, was üblicherweise «Christentum» (als Gesellschaftssystem) genannt wurde, so nahe wie möglich kommt. Immer noch klingt diese Sehnsucht in Ausdrücken an wie «Verteidigung der Werte des christlichen Abendlandes», wobei letzteres als eine Art entfernter Verwandter des Heiligen Römischen Reichs gesehen wird. Offensichtlich fürchtet die Legitimationsrichtung der «Kirche der Bewahrung» die Ansteckung des kanonischen – d. h. biblischen und kirchengeschichtlichen – Modells durch die modernen «nichtchristlichen» Ideologien und Anthropologien. Sie befürchtet die Verschleuderung und rasche Liquidierung des christlichen Glaubens durch den Neoliberalismus und Neomodernismus der zeitgenössischen Kultur. Und jeder, der mit unvoreingenommenen Augen zu beobachten versteht, wird einsehen, daß diese «Befürchtungen» einem soziologischen Spürsinn entwachsen, der dem der anderen theologischen Richtung zweifellos überlegen ist. Mindestens, wenn das, was es zu bewahren gilt, ein «Christentum der Massen» ist, und nicht ein «Christentum der Eliten» oder «kognitiver Minderheiten» (und letzteres wirft die Theologie der «Kirche der Bewahrung» der zuerst beschriebenen Richtung vor). Aus allen diesen Gründen ergibt sich, daß die Legitimationstheologie der «bewahrenden Kirche» darauf besteht, daß die Kirche – sogar als soziopolitische Größe – nicht das Bewußtsein ihrer Identität und Verschiedenheit gegenüber der Welt, der Geschichte und dem sozialen Prozeß verliert. Es ergibt sich weiter, daß diese Richtung dazu neigt, die innerhalb der Gesellschaft im Lauf der Geschichte erlangten kirchlichen Privilegien und ihre emphatische Anerkennung durch die öffentliche Gewalt als Garantie für die Bewahrung dessen zu betrachten, was wir als den «Lebensraum der Fortdauer und Freiheit» der Kirche inmitten einer immer funktionelleren und rationalisierteren Gesellschaft bezeichnen könnten. Sie spürt sogar, daß die Verteidigung dieser privilegierten Bereiche kirchlicher Freiheit eine Garantie für die von der totalen Verwaltung durch die moderne staatliche Technokratie immer bedrohtere soziale Freiheit überhaupt darstellt. Und sie scheint sich die Frage nicht gestellt zu haben, ob der Beitrag der Kirche zur Verteidigung der menschlichen Freiheit eher auf dem Weg der Aufrechterhaltung exzeptioneller «grüner Zonen,» deren Nutznießer die Kirche wäre, geleistet werden kann als durch das privilegiose Eintauchen in die Bedrohtheit, die alle betrifft, um so zu versuchen, sie solidarisch zu besiegen.

Hand in Hand mit dem kompakten Charakter, den diese Richtung der historischen Fortdauer der Kirche gegenüber der Gesellschaft verleiht, geht auch die klare Betonung der «hierarchischen Richtlinie und Disziplin» als der besten Garantie für den Zusammenhalt im pluralistischen Strom der modernen Welt. Man könnte sagen, daß, während diese Theologie ein scharfsinniges soziologisches Gespür zur Aufdeckung dessen besitzt, was der katholischen Kirche ihren besonderen Bestand innerhalb der pluralistischen modernen Kultur ermöglicht hat, sie gleichzeitig eine eigentümliche Schwachheit auf historisch-kritischem Gebiet zeigt, wenn es darum geht, zwischen den wirklich ursprünglichen Definitionen der Wirklichkeit und den kulturellen Stützen zu unterscheiden, die ihnen zum Ausdruck und zur Aufrechterhaltung gedient haben. Und das ist der tiefliegende Grund für die große Bedeutung, die diese Richtung der «christlichen Geschichte» im Unterschied zur *anderen Geschichte* beimißt. (Hier scheint die konkrete Gefahr für die Verwandlung der Kirche in eine «Sekte» zu liegen, hier, d. h. in dem Versuch, als soziologischer Monolith in einer menschlichen Zukunft fortzubestehen, die sich durch ein immer kritischeres Verhalten kennzeichnet, durch eine immer geringere Geneigtheit, privilegierte Traditions-Blocks zuzulassen, die ihre besonderen «Definitionen der Wirklichkeit» nicht kritisch rechtfertigen.

Auf christologischem Gebiet ist diese Richtung an der Definition eines Christus interessiert, dessen Transzendenz und Besonderheit in der Geschichte ihn aus der Nähe zu allen anderen «Propheten und Stiftern» des Menschlichen weit hinausrückt. Eines Christus also, der vor allem klares und einziges Wort Gottes ist, dessen Menschlichkeit selbstverständlich wirklich ist, aber *stellvertretend*, «instrumentum coniunctum divinitatis» in der Sprache Thomas von Aquins. Denn nur ein derartiger Christus, eindeutig definiert als privilegierter und erhobener (assumptum) Augenblick der menschlichen Geschichte, kann auch befähigt sein, den Glauben in exklusiver Form zu spezifizieren und zu verbieten, daß sich das Christ-sein in einen christlich gebleichten Humanismus verwandelt. Nur ein derart aufgefaßter Christus konnte und muß weiterhin Der sein, in dessen Namen allein «wir das Heil erlangen können» – trotz der Ambiguität der Geschichte und des sozialen Pro-

zesses, einschließlich ihres gesamten Fortschrittes. (Diese Richtung scheint jedoch dem universalen «christlichen Element» nicht gerecht zu werden, das die biblische Tradition als in der ganzen Geschichte vorhanden anerkennt und dessen unmißverständliche Sichtbarmachung sich zweifellos in Jesus von Nazareth auf unnachahmliche Weise vollzieht. Indem sie Christus von diesem christlichen Element abrückt, läuft sie Gefahr, die christliche Nachfolge» in eindimensionaler Weise zu interpretieren und anderen christischen Gestalten außerhalb der biblischen Kultur und besonders im neuen Kontext der modernen kritischen und politischen Kultur nicht gerecht zu werden.)

In der Gotteslehre sucht die theologische Legitimation der «Kirche der Bewahrung» vor allem einen *Gott, der Gott ist*, bestätigt in seiner Erhabenheit über Welt und Menschen und in seiner unbedingten Vorrangstellung über sie. Einen Gott, der sich vor allem der uneigennützigen Anschauung und der anbetenden Haltung öffnet. Und man befürchtet, daß eine zu hartnäckig auf weltlichen Aufgaben bestehende Theologie sich – abgesehen davon, daß sie deren Autonomie verletzt – leicht in eine schlechte «Theologisierung» der neuen Mythen der Menschheit verwandelt. Der Gott, der *der wahre Gott* ist, kann sich niemals zur Mißverständlichkeit einer anregenden und leichtfertigen Identifizierung mit den geplanten Errungenschaften der «zukünftigen» Stadt der Menschen hergeben. Eine Theologie, die das versucht, löst Gott, indem sie ihn plausibel und glaubhaft machen will, in Wirklichkeit im menschlichen Projekt auf. So bewacht also *Gott als Gott*, selbst noch als unbedingte und absolute Zukunft, eifersüchtig seine Transzendenz, sogar gegenüber jeder «Theologie der Zukunft», die das Eschatologische in den ausschließlichen Horizont der göttlichen Epiphanie verwandeln wollte. Denn *Gott als Gott* offenbart sich gerade nur deswegen als unbedingte Macht der Versöhnung über die menschliche Zukunft, weil er sich den Menschen der Vergangenheit schon in tief innerster Wahrheit hingegeben hat, an ihrer Menschlichkeit als Menschlichkeit des Versprechens schon gearbeitet hat, und er fährt fort, zu uns zu sprechen – *durch* die Werke, die er an und mit ihnen vollbrachte. *Gott als Gott* kann nicht aufhören, der «Gott der Väter» zu sein, weil wir sonst kein Recht hätten, ihn den Gott der Zukunft zu nennen. Auf diese Weise widersetzt sich diese theologische Richtung der leichtfertigen zeitgenössischen Entwertung der biblischen Vergangenheit und der christlichen Geschichte und fordert nachdrücklich das «Gedächtnis der Taten Gottes» als Quelle des «Gottes der Hoffnung» zurück. (Allerdings kann diese heftige theologale Zurückforderung nicht dem Verdacht eines bestimmten «theologischen Ontologismus» entgehen, der den konstitutiv empirisch-kritischen und induktiven Charakter der Sensibilität des zeitgenössischen Menschen nicht ernst genug zu nehmen scheint. Und er scheint sich auch die Kraft einer kritischen Rekonstruktion – gerade in nichttheologischen Begriffen – der Religionsgeschichte im allgemeinen und der biblischen im besonderen, die heute von den positiven Wissenschaften vom Menschen vorgenommen wird, nicht bewußt genug zu machen. Schließlich scheint die Frage, ob die göttliche *Transzendenz* in der Welt auf andere Weise als durch eine «objektive Vermittlung» in der Geschichte der Menschen bestehen kann, nicht in aller Schärfe und Wahrhaftigkeit gestellt zu werden. Und auch nicht die, ob der moderne Mensch sich ernsthaft für den Bericht einer «objektiven Vermittlung» interessieren kann, die sich in der Vergangenheit ereignet hat und ihn außerdem in ausgesprochen mythologischen Formen erreicht . . . Ein solches Interesse wäre nur möglich, wenn diese «objektive Vermittlung» in der gegenwärtigen Erfahrung als das befreiende und umwandelnde Mysterium einer Gemeinschaft erlebt werden könnte, die in Gott diejenige Kraft und den Sinn ihrer gegenwärtigen Umwandlung der Geschichte sieht, die letzterer authentisch neue Qualitäten verleiht.)

Am Anfang dieses Entwurfes sagte ich, daß die beiden beschriebenen theologischen Hauptströmungen eine weitreichende Pluralität von «christlichen» Definitionen der Wirklichkeit verkörpern und legitimieren. Diese bilden ein *Kontinuum*, das vom legitimen Pluralismus im Glauben bis zu irrigen Definitionen reicht, die wirklich latente oder offensichtliche Häresien und sogar heimliche Apostasien bedeuten. Keine der beiden Tendenzen kann sich als frei von der Gefahr des «Säkularismus» betrachten, wobei letzterer als die Reduktion der ursprünglichen Daten des christlichen Glaubens durch die profanen Fortschritts- oder traditionsorientierten Ideologien verstanden wird. Paulus würde von einer Reduktion der skandalösen und kritischen Freiheit des Glaubens zugunsten der menschlichen Intuitivität bezüglich der historischen Gewißheiten oder Wahrscheinlichkeiten sprechen.

Der wahre Kern des Konflikts, aus dem die zeitgenössische Ambiguität der verschiedenen christ-

lichen Definitionen der Wirklichkeit entspringt, ist die auf seiten der Kirche plötzliche und verspätete Entdeckung der menschlichen Geschichtlichkeit und Sozialität (die Entdeckung, daß der konstitutive Charakter des Mensch-sein-in-der-Welt in der Befähigung zum Politischen, zur Solidarität, zur Umwandlung der Geschichte und seiner selbst liegt). Die Geschichtlichkeit und Sozialität der menschlichen Existenz sind bisher weder von der gläubigen Existenz noch von der Theologie her in ausreichender und überzeugender Weise verarbeitet worden. Die Erreichung der Orthodoxie und Orthopraxis einer christlichen Definition der Wirklichkeit, die diesen neuen Daten der Entschleierung des menschlichen Geheimnisses Rechnung trägt, erfordert einen langwierigen und mühsamen Versuch, der die Möglichkeit des historischen Irrtums und der Entstellung der «intentio fidei» nicht ausschließt.

Eins scheint uns klar zu sein: Nichts wäre zweifelhafter als der Versuch, diesen Weg in Richtung einer authentischen Orthodoxie und Orthopraxis des christlichen Lebens abzukürzen und diese durch etwas zu ersetzen, was man, mit einem gewissen bitteren Humor, als *Orthogonie* bezeichnen könnte, d. h. als die Entschlossenheit, so schnell wie möglich zu *orthogonalen*, klaren, vereinfachenden Gebilden zu gelangen. Was diese *Orthogonie* offensichtlich sucht, ist eine gewisse soziale *Fügsamkeit* (oder Manipulierbarkeit) des Glaubens. Und diese Identifizierung der Orthodoxie und Orthopraxis mit dem, was wir *Orthogonie* genannt haben, stellt eine sehr starke Versuchung für den führenden Kern des «Volkes Gottes» dar. Bischöfe und Theologen, nicht minder als die bürokratischen Stellen des Heiligen Stuhls, bilden immer noch diesen Kern der «Führenden». Menschen, die in ihrer menschlichen Schwäche die Zeit der Geduld nur schwer ertragen. Und die deswegen, statt sich dem Volk und dem Geist zu öffnen – der allein in der Lage ist, die Kirche aus ihrer Ambiguität zu befreien – sich vielleicht vor dem Konflikt verschließen, indem sie die Vielförmigkeit des christlichen Lebens durch diese Karikatur der wahren Einheit, den *orthogonalen* Dirigismus ersetzen. Wenn das geschieht, wird es gleichgültig sein, ob dieses *orthogonale* Produkt «bewahrend» oder «erneuernd» ist. Das Volk Gottes wird in ihm nicht leben.

ILDEFONSO ALVAREZ BOLADO

geboren am 15. März 1928 in Valladolid, Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Barcelona, an der Theologischen Fakultät der Jesuiten von San Cugat del Vallés (Barcelona) sowie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor der Philosophie, Direktor des Instituts «Fe y Secularidad» an der Universität Madrid, Konsultor des vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden. Er veröffentlichte u. a.: Teología de la Muerte de Dios (1969).

Leo Laeyendecker

Die Kirche als kognitive Minderheit?

Randbemerkungen zu einer Qualifikation

Die Schriftleitung hat mich gebeten, einen Beitrag zur «Kirche als kognitiver Minderheit» beizusteuern und etwas über die Konsequenzen zu sagen, die aus einer solchen Qualifikation gezogen werden können. Man dachte dabei an den bekannten Religionssoziologen Peter Berger, der sich vor allem mit dem wissenssoziologischen Verständnis von Kirche und Religion beschäftigt hat. In einigen seiner wertvollen und oft anregenden Veröffentlichungen hat er diesen Ausdruck gebraucht, um die heutige Situation der Kirchen zu skizzieren und verständlich zu machen. Er verfolgt damit die Absicht zu beschreiben und zu erklären. Als Soziologe nimmt er wahr und beschreibt er, ohne Urteile zu fällen; so sagt er. Es ist die Frage, ob das wirklich so ist. Deshalb wird es problematisch, wenn Nichtsoziologen, im vorliegenden Fall: wenn Theologen und Menschen der Kirche diese Beschreibungen samt ihrem theologischen Zusammenhang übernehmen und bei theologischen Überlegungen und/oder richtunggebenden Orientierungen als Ausgangspunkt oder Argument benutzen. An sich ist eine Annäherung von Theologen und Soziologen natürlich zu begrüßen; ihr Verhältnis zueinander ist ja etwas kühl (und die Schuld daran ist ganz sicher auf beiden Seiten zu suchen). Aber die Theologie braucht die Soziologie als empirische Wissenschaft von der Gesell-

schaft, wenn sie wirklichkeitsechte Theologie sein will. Jedoch ist nicht jede Soziologie gleich gut oder gleich brauchbar, und eine kritische Haltung bleibt unentbehrlich, sogar gegenüber einem so fähigen Soziologen wie Berger. Das mag manchmal recht schwierig sein, denn er schreibt einen klaren und mitreißenden Stil, was bei Soziologen selten und nicht ohne Gefahr ist. Es kann deshalb nützlich sein, seine Meinungen mit einigen Randbemerkungen zu versehen, die nicht nur seine Auffassungen nuancieren, sondern vielleicht auch eine etwas andere Problemstellung zeigen. Dazu ist zunächst eine kurze Darstellung von Bergers Sicht notwendig.[1]

Der Begriff «kognitive Minderheit»

Berger stellt seine Überlegungen zu Kirche und Religion in den Rahmen der Wissenssoziologie, die sich (nach Berger) mit den gesellschaftlichen Vorbedingungen von all dem beschäftigt, was in einer menschlichen Gruppe als Wirklichkeit gilt. Die Menschen produzieren nicht nur materielle Dinge, sondern in Institutionalisierungsprozessen schaffen sie auch mehr oder weniger feste Aktionsrahmen. Sie entstehen aus dem gemeinsamen Leben und gemeinsamen Handeln von Menschen, bekommen aber in gewissem Sinn ein unabhängiges Dasein; sie werden zu Handlungsmodellen. Die objektiven Formen, die auf den Menschen von außen zukommen und verpflichtenden Charakter tragen, sind aus dem Handeln nicht nur entstanden, sondern bleiben auch nur bestehen, weil Menschen «dementsprechend» handeln. Warum Menschen so handeln, wie sie handeln, mit anderen Worten: der Sinn ihres Handelns wird von den Menschen selbst bestimmt. Der fundamentalste Ausdruck dafür ist die Sprache. Durch die Sprache wird außerdem Sinnmitteilung möglich, und dadurch kann auch die menschliche Sinngebung objektiviert werden. Auf diese Weise wird die menschliche Erfahrungswelt sinnvoll geordnet.

Diese sinnvolle Ordnung schließt Legitimierung ein; das institutionelle Handeln wird darin erklärt und gerechtfertigt. In dieser Legitimierung lassen sich verschiedene Ebenen unterscheiden: von der simplen Sprachobjektivierung in Sprichwörtern, Redensarten, Legenden, Volkserzählungen über spezielle Einheiten wissenschaftlichen Wissens bis hin zu den allumfassenden Legitimierungen der Weltanschauungen, die von religiöser oder anderer Art sein können – nach der Sicht Bergers: die einen überempirischen Bezug einschließen können oder nicht. Diese legitimierenden Systeme schließen eine spezifische Wirklichkeitsdefinition ein, die sich auf Sektoren der Wirklichkeit oder auf die ganze Wirklichkeit bezieht. Hier interessieren uns nur die allumfassenden Wirklichkeitsdefinitionen, die – wie alle Wirklichkeitsdefinitionen – aus kognitiven und normativen Elementen bestehen, aus Gedanken über das Seiende und Gedanken über das, was sein soll. Auch diese legitimierenden Systeme, in diesem Fall: diese Wirklichkeitsdefinitionen führen ein mehr oder weniger unabhängiges Dasein, bleiben aber trotzdem nur bestehen, wenn sie in Gruppen, Beziehungen und Prozessen wurzeln. Berger nennt Letzteres die Glaubwürdigkeitsstruktur (plausibility-structure). Die «Selbstverständlichkeit» der Wirklichkeitsdefinitionen hängt von der Macht der gesellschaftlichen Struktur ab, in der sie wurzeln. Wie Menschen nur zusammenleben, handeln und Verbindung halten können dank einer objektiveren Wirklichkeit, so bleibt diese objektivierte Wirklichkeit nur Wirklichkeit dank der Menschen, Gruppen, Beziehungen und Prozesse. Bei Aufbau, Aufrechterhaltung und Wandel der gesellschaftlichen Wirklichkeit geht es um eine dialektische Beziehung zwischen Personen, sozialen Strukturen und legitimierenden Systemen.

«Kognitive Minderheiten» sind nun Gruppen, deren Wirklichkeitsdefinitionen von denen der Mehrheit abweichen. An sich sagt eine solche Qualifikation wenig; bedeutsam sind jedoch die Konsequenzen. Wenn solche Minderheiten die Glaubwürdigkeit ihrer Wirklichkeitsdefinitionen aufrechterhalten wollen, sind sie gezwungen, sich in geschlossenen, von der Außenwelt isolierten Gruppen zu organisieren. Nur ein wahrhaft gesellschaftlicher Zusammenhang bietet genügend Basis für die «Objektivität» ihrer Wirklichkeitsdefinitionen. Passen sie ihre Wirklichkeitsdefinitionen jenen der Mehrheit an, führt das zu Aushöhlung und Verlust der Identität.

Berger hält diese Qualifikation auf das Christentum für anwendbar. Die christliche Wirklichkeitsdefinition habe ihre Selbstverständlichkeit verloren. Daraus ergibt sich als wichtigste Konsequenz, daß sich die Kirchen vor ein Dilemma gestellt sehen. Sie können sich der Wirklichkeitsdefinition der Umwelt anpassen oder sich dagegen verschanzen; kognitiv angesehen bleiben oder ein Getto von Sonderlingen werden; sie können auch in Zukunft mitzählen oder als unbedeutend zur Seite geschoben werden. «Tertium non datur», sagt Berger radikal; und er bedauert, daß so wenige bereit

sind, eine kognitive Minderheit zu bilden. Man (und damit meint er vor allem die Theologen) akzeptiert zu leicht die Wirklichkeitsdefinitionen der modernen Zeit, was zu einer fortlaufenden Aushöhlung des Christentums führt.

Es bedarf keiner näheren Darlegung, daß eine solche Betrachtungsweise dazu angetan ist, die heutige Situation der Kirchen zu beschreiben und soziologisch und psychologisch zu verstehen. Es gibt auch Anzeichen, die Berger recht zu geben scheinen. In der modernen Theologie gibt es eine radikale Tendenz, die mit ältesten zentralen Lehrsätzen abzurechnen scheint. Die unschuldig scheinende Relativierung der Tradition hat eine innere Dynamik gezeigt, die den ganzen Komplex der Glaubenswahrheiten bis in die Wurzel bedroht. Das hat den Hütern des «Glaubens unsrer Väter» tödlichen Schrecken in die Knochen gejagt, und ihrerseits reagierten sie mit der Forderung: Die Reihen festgeschlossen! Sie halten sich, wie so viele religiöse Minderheiten im Lauf der Geschichte, für die kleine auserwählte Herde mit der großen Verantwortung, für die reine Wahrheit in die Bresche zu springen. Soziologisch haben sie eine feine Nase, sagt Berger: Ihre warnenden Voraussagen bewahrheiten sich leider.

Aus obenstehender Wiedergabe läßt sich schon vermuten, wie bequem und verführerisch es ist, diese Beschreibung und Analyse zum Ausgangspunkt für normative Überlegungen zu nehmen. An sich läßt sich dagegen kein prinzipielles Bedenken erheben, wenn diese Beschreibung und Analyse zu verantworten sind. An dieser Verantwortung ist jedoch Kritik möglich, die in drei Punkten formuliert werden soll.

Ist die Definition adäquat?

Der Begriff «Wirklichkeitsdefinition» ist reichlich vage (wie übrigens so manche Begriffe in Bergers Darlegungen) und ohne nähere Bestimmung nicht recht brauchbar. Beschränken wir uns hier auf die allumfassenden Legitimierungen, die Weltanschauungen, so kann gesagt werden, daß diese Legitimierungen verschiedene Spezifikationsebenen kennen. Sie können sehr allgemein und unspezifiziert formuliert werden, z. B. daß es eine höhere Macht gibt oder nicht; daß es im Universum Ordnung gibt oder nicht; daß der Mensch in der Wirklichkeit allein ist oder nicht. Sie können auch sehr rational systematisiert und in konkreten theologischen oder philosophischen Systemen formuliert sein. Natürlich sind auch Zwischenformen möglich, z. B. das nebelhafte Glaubenswissen, wie man es bei vielen Christen antreffen kann. Auch ein anderer Aspekt ist wichtig, nämlich wie sich die Wirklichkeitsdefinitionen zueinander verhalten: Schließen sie einander aus, handelt es sich um mehr oder weniger starke Kontraste oder geht es nur um Varianten eines allgemeinen Modells? Das hängt natürlich auch von der Spezifikationsebene ab. Auf tieferen Ebenen ist immer von gemeinsamen Nennern die Rede; die verschiedenen Spezifikationen haben dann mehr den Charakter von Varianten als von Gegensätzen. Diese näheren Bestimmungen sind von Bedeutung, um über kognitive Minderheiten treffender reden zu können; von ihnen hängt die Richtigkeit der Beschreibung ab. Und was ist nun von der tatsächlichen Situation zu sagen? Was die allgemeine Wirklichkeitsdefinition betrifft, so ist sehr die Frage, ob diejenigen, die eine übernatürliche Wirklichkeit anerkennen, eine (kognitive) Minderheit bilden. Das ist das Problem der Säkularisation.[2] Wenn dieser Prozeß als «Verlust an gesellschaftlicher Bedeutung der (christlichen) überempirischen Wirklichkeitsdefinition» definiert wird, ist es sehr fraglich, ob der Verlust so weit fortgeschritten ist, wie allgemein angenommen wird. Das persönliche und gesellschaftliche Leben wird in sehr verschiedenen Maßen in überempirischen Begriffen definiert. Viele Untersuchungen zeigen, daß in der Privatsphäre noch viele (mehr oder weniger echte) Überzeugungen von einer überempirischen Wirklichkeit lebendig sind. Das gilt vor allem dort, wo menschliche Urfragen nach dem Sinn des Leidens und des Todes zur Sprache kommen, wenn es auch sicherlich nicht auf diese Grenzsituationen beschränkt ist. Im öffentlichen Bereich trifft das viel weniger zu. Im wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Betrieb spielen Gott oder höhere Mächte eine viel geringere Rolle; die eventuell gebräuchliche religiöse Rubrik ändert daran nicht viel. Man kann die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre bedauern, aber das ändert an der Tatsache nichts. In diesem Zusammenhang muß auch auf das auflebende Interesse für vielerlei Formen von Mystik hingewiesen werden; die zunehmende Beachtung für östliches Denken ist hier symptomatisch. Das hängt mit dem wachsenden Bewußtsein zusammen, daß durch die Entwicklung des westlichen Rationalismus manches menschliche Vermögen unterentwickelt sein kann, z. B. die Empfindungsunfähigkeit für das Mysterium. Soweit es um diese allgemeinsten, am wenigsten spezifizierten Wirklichkeitsdefinitionen geht, braucht unser Reden

von Minderheit also durchaus eine Korrektur. Natürlich sagt das noch nichts über die Zukunft. Die Privatsphäre kann die letzte Bastion sein, in der noch echtes Leben wahrnehmbar ist, die aber doch schon unwiederherstellbar angegriffen ist. Voraussagen über einen endgültigen Abbau beruhen aber nicht auf Erfahrungsmaterial. Wie die Fragen nach dem Sinn des Leidens und des Todes in Zukunft beantwortet werden sollen, läßt sich nicht voraussagen. Zumindest ist die Behauptung sehr voreilig, daß diese Antworten rein innerweltlich sein werden. Außerdem ist nicht ohne weiteres anzunehmen, daß sich diese Fragen auf rein private Fragen reduzieren lassen; unverkennbar haben sie auch eine gesellschaftliche Dimension.

Die Richtigkeit beim Gebrauch des Begriffs «kognitive Minderheit» muß anders beurteilt werden, wenn es um spezifiziertere Wirklichkeitsdefinitionen geht: um die verschiedenen Theologien, Glaubensbekenntnisse, mehr oder weniger ungenaue besondere Glaubensüberzeugungen. In vielen Fällen scheint hier die Bezeichnung «Minderheit» durchaus gerechtfertigt. Aber einige Anmerkungen dazu sind notwendig. Innerhalb des Christentums gibt es viele Varianten: streng orthodoxe Gruppierungen, äußerst liberale und viele Zwischenformen. Jede dieser Varianten ist gegenüber der Gesamtheit aller anderen in der Minderheit. Außerdem gibt es viel Gemeinsames, und das desto mehr, je mehr man sich von der äußersten Rechten und der äußersten Linken entfernt. Es geht um eine pluralistische Situation, an die man sich im Lauf der Jahrhunderte recht gut gewöhnt hat. Es ist deshalb die Frage, ob das von Berger erwähnte Dilemma hier im allgemeinen so stark mitspricht. Wahrscheinlich geraten die orthodoxen Varianten stärker in die Minderheit. Aber was besagt das? Der Begriff kognitive Minderheit umschließt nach Berger das Dilemma: Anpassung und Aushöhlung oder Isolierung und Bewahrung. Es ist aber durchaus nicht ersichtlich, wo Anpassung in Aushöhlung übergeht. Letztlich geht es hier um das Problem, wieviel Veränderung möglich ist, ohne die Identität zu verlieren. Solange nicht klar ist, wodurch die Identität des Christentums bestimmt wird, darf mit einigem Recht am Nutzen der Qualifikation «kognitive Minderheit» gezweifelt werden. Diese Klarheit ist aber nicht gegeben. Es hat immer Spannungen zwischen den konkreten institutionellen Ausdrucksformen des Christentums in Lehre, Kult, Ethik und Organisation und der sich unablässig wandelnden Umwelt gegeben. Immer hat es Anpassungen (besser: Wandlungen, Veränderungen) dieser Ausdrucksformen gegeben, und immer gab es dabei Auseinandersetzungen über die Grenzen, die dabei zu beachten seien. Wandlung schien in vielen Fällen der gegebene Weg zur Erhaltung des Christentums. (Es gibt auch genügende Beispiele einer unkritischen Anpassung. Welche Formen aber gut oder verkehrt waren, konnte selten im voraus festgestellt werden.) Wenn man konsequent ist, würde man den Ausdruck auch auf Minderheiten anwenden, die nicht in der Defensive stehen, sondern nach religiös-kirchlicher Erneuerung streben. Das Wort Dilemma bekommt dann einen ganz anderen Klang. Dies bedeutet, daß ein sinnvoller Gebrauch erst möglich ist, wenn das Problem der Identität gelöst ist. Das ist aber ein besonders schwieriges Problem. Die Lösung dieses Problems wird besonders erschwert, wenn es in der Hauptsache auf die kognitive Ebene gestellt wird. Dazu die zweite Randbemerkung.

Ist der Akzent auf kognitiven Aspekten erlaubt?

Nicht wenige haben auf den starken Akzent hingewiesen, den der kognitive Aspekt in der Geschichte des Christentums bekommen hat.[3] Die Theologie ist ohne Unterlaß damit beschäftigt gewesen, ihr Verhältnis zu den Wandlungen im allgemeinen Denken zu reflektieren und zu versuchen, damit ins reine zu kommen. Es ging dabei vor allem um die Erhaltung der wahren Lehre, die natürlich ihre praktischen Konsequenzen hatte; aber letztere waren doch wohl zweitrangig, wenigstens gemessen am Bekenntnis des wahren Glaubens. Es besteht aber ein merkwürdiger Kontrast zwischen dem Interesse, das z. B. – von mehr oder weniger offizieller Seite – der Lehre zuerkannt wird, und der Rolle, die die kognitiven Aspekte im Erlebnis des Christentums einerseits und seiner Beurteilung andererseits spielten. Um mit der Beurteilung zu beginnen: die (moderne) Kritik an der Religion im allgemeinen und am Christentum im besonderen hat sich vor allem auf deren praktische Auswirkungen gerichtet. Die marxistische Kritik kann dabei als Beispiel dienen. Die gesellschaftlichen Grundsätze des Christentums, meinen Marx und Engels, predigen die Notwendigkeit einer herrschenden und einer unterdrückten Klasse, verschieben die Gerechtigkeit in den Himmel und rechtfertigen damit die Fortdauer der Ungerechtigkeiten auf Erden, erklären alle Gemeinheiten der Unterdrücker gegen die Unterdrückten entweder als gerechtfertigte Strafe für die Erbsünde

oder andere Sünden oder als Prüfungen, denen der Herr in seiner unendlichen Weisheit die Erlösten unterwirft, predigen Feigheit, Selbstverachtung, Demut und Unterwerfung . . . Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes fördert sein wirkliches Glück; die Forderungen, die Illusionen über seine Situation aufzugeben, ist gleichzeitig die Forderung, eine Situation aufzuheben, die Illusionen nötig hat, sagt Marx.[5] In dieser Kritik geht es nicht direkt um die kognitiven Inhalte, sondern um ihre gesellschaftlichen Konsequenzen. Es geht um das Handeln der Christen, nicht zuerst um ihren Glauben. Wo das Handeln der Christen mehr auf die Bekämpfung gesellschaftlichen Unrechts gerichtet ist, wo die Förderung der Humanität im Mittelpunkt steht, läßt auch diese Kritik nach; das läßt sich bei vielen marxistischen Denkern feststellen. Es zeigt sich bei ihnen sogar wieder ein Gespür für das Transzendente, das beim Streben nach Humanität wieder als Problem in den Vordergrund tritt.

Für die Erfahrung des Christseins wäre es falsch, die Bedeutung der Ideen für das Handeln zu leugnen; man denke nur an die Bedeutung des Kalvinismus für die Entwicklung des Kapitalismus.[6] Aber ebensosehr ist die umgekehrte Beziehung bedeutungsvoll. Diese Lehrsätze fanden Verbreitung, weil sie für das Handeln der «Anhänger» Bedeutung hatten. Es lohnte sich ferner, einmal genau zu untersuchen, welche Konsequenzen die weniger umfassenden Lehrunterschiede für das gesellschaftliche (in diesem speziellen Fall: für das innerkirchliche) Handeln gehabt haben. Wahrscheinlich sind sie im allgemeinen von geringer Bedeutung gewesen. Auch hier ist natürlich die Spezifikationsebene wichtig. Mit Recht konnten sie als innerkirchliche Haarspaltereien aufgefaßt werden, die für die Probleme von Mensch und Gesellschaft wenig oder gar keinen Nutzen hatten. Indirekt ist das eine Bestätigung für die Priorität des Handelns. Eine ausdrückliche Anerkennung dafür zeigt sich ferner in verschiedenen Formulierungen des Problems, das als «Kirche außerhalb der Kirche» bezeichnet wird. Wo man einem aufrichtigen Streben nach Humanität begegnet, ist nach dem Urteil vieler Kirche (außerhalb der Kirche), ohne Rücksicht darauf, ob kirchliche Lehren vertreten werden oder nicht. Wie auch sonst über das Verhältnis dieser Daseinsformen zu den Kirchen als ausgesprochenen Glaubensgemeinschaften gedacht wird – der kognitive Aspekt ist hier eindeutig sekundär. Auch die politische Theologie ist ein Symptom dieses Akzents auf christlichem Handeln und auf den gesellschaftlich-praktischen Konsequenzen theologischen Denkens.

Was soll damit gesagt werden? Nicht nur wird der Nutzen der Qualifikation «kognitive Minderheit» noch zweifelhafter, sondern auch die Trennungslinien werden verschoben. Es geht im Christentum nicht nur, und vielleicht nicht einmal an erster Stelle um diejenigen, die dieselben Lehren anerkennen, sondern um diejenigen, die von denselben Idealen der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Solidarität bewegt werden. Lehren sind dabei offensichtlich von geringerer Bedeutung. Damit ist die Frage nach der Identität natürlich nicht aufgehoben; wohl aber ist die Richtung angegeben, in der nach einer Lösung gesucht werden muß. Die Wahrheit muß *getan* werden und tritt dann ans Licht. Wenn sie nicht getan wird, gibt es Aushöhlung und Identitätsverlust. Das führt uns zur dritten Randbemerkung.

Ein anderes Dilemma

Die Darlegung bis hierher sei kurz zusammengefaßt: Der Begriff Minderheit bei den am wenigsten spezifizierten Wirklichkeitsdefinitionen muß relativiert werden. Zwar geht es auf spezifizierten Ebenen um Minderheiten, aber der Begriff der kognitiven Minderheit ist hier von zweifelhaftem Nutzen. Einerseits geht es nämlich um eine pluralistische Situation, die nicht notwendig das von Berger erwähnte Dilemma einschließt, andererseits setzt es Antwort auf ein fundamentaleres Problem voraus, nämlich wie sich Veränderung und Identität zueinander verhalten. Außerdem ist es sehr fraglich, ob das Identitätsproblem auf kognitiver Ebene gelöst werden kann; es geht mehr um das Handeln. Aber aus diesen Relativierungen folgt nicht, daß nicht die Rede von einem Dilemma sein kann; es ist jedoch von anderer Art als das von Berger genannte.

Das Dilemma «Anpassung oder Isolierung» ist nicht neu. In sehr klarer Gestalt datiert es aus der Zeit, als das Christentum unter Konstantin Staatsreligion wurde. Die Anpassung an die politischen Strukturen hat die kognitiven Aspekte zwar nicht ganz unberührt gelassen, aber die kirchlichen Führer doch nie vor ernsthafte kognitive Identitätsprobleme gestellt. Die Probleme lagen und liegen in aller Schärfe auf der praktischen Ebene; in der Anpassung an ungerechte Strukturen. Diese Anpassung wurde als notwendig erachtet, wenn man gesellschaftlichen Einfluß behalten wollte.

Ein anderer Weg, so wurde argumentiert, hätte Isolierung, Unfreiheit und Verfolgung bedeutet. Das ist sehr gut möglich; aber aus diesen Gründen brauchte eine solche Haltung noch nicht unfruchtbar zu sein. Im Gegensatz zu dem von Berger erwähnten Dilemma liegt dieses Dilemma nicht auf der kognitiven, sondern auf der ethischen Ebene. Schematisch und etwas vereinfacht dargestellt: Wer sich um kognitive Anpassung Sorge macht, sieht wenig Schwierigkeiten bezüglich der ethischen Anpassung. Umgekehrt sind diejenigen, die ethische Anpassung für unzulässig halten, wahrscheinlich geneigt, die kognitiven Probleme für weniger wichtig zu halten. Was überwiegen soll, hängt wiederum mit den Grundauffassungen von Evangelium und Kirche zusammen. Stellt man sich auf den zuletzt genannten Standpunkt, hat man eine Antwort auf das Problem zu finden, wie ethische Minderheiten wirksam sein können – mit anderen Worten: wie sie Konformismus einerseits und unfruchtbare Isolierung andererseits vermeiden können. Mit diesem Problem sehen sich unzählige (ethische) Erneuerungsbewegungen konfrontiert, sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirchen. Dafür wurde noch immer keine befriedigende Antwort gefunden; aber darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

[1] P. L. Berger, The sacred canopy (New York 1967); ders., A rumor of angels (New York 1969); ders., Zur Soziologie kognitiver Minderheiten: Internationale Dialogzeitschrift (1969) 127-132.

[2] L. Laeyendecker, Säkularisierung unter soziologischer Perspektive: Concilium 5 (1969) 499-504.

[3] A. Mirgeler, Rückblick auf das abendländische Christentum (Mainz 1961).

[4] K. Marx/F. Engels, Über Religion (Berlin 1958) 65.

[5] Ebd. 30/31.

[6] Ausführlicheres zu diesem Problem s. bei M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus) (Tübingen [4]1947); ders., Wirtschaft und Gesellschaft I (Köln/Berlin 1964) 368-404.

LEO LAEYENDECKER

geboren 1930 in Utrecht, er studierte an der Universität Amsterdam, ist Doktor der Soziologie, Dozent für Soziologie an der Universität Amsterdam, veröffentlichte u. a.: Religie en Conflict (Meppel 1967).

Joseph Arntz

Neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche?

Hier wird folgendes Problem behandelt: Es gibt ein traditionelles charismatisches Zeugnis der Kirche, das in den drei Gelübden des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut zum Ausdruck kommt. Dieses Zeugnis hat sich im Ordens- und im Klosterleben (im weitesten Sinn dieses Wortes) institutionalisiert. Das Ordens- und Klosterleben erlebt in unserer Zeit eine Krise.

Anderseits sehen wir aber, vor allem unter der Jugend, zunehmende Besorgnis um das Schicksal der Armen und Hinwendung zu freiwilliger Armut. Daher die Frage: Öffnen sich hier neue Perspektiven für die traditionellen Charismen?

Die Antwort dieser Frage lautet: Die Ähnlichkeit des traditionellen Charismas mit denen, die ihren Abscheu gegen die kapitalistische Gesellschaft zur Schau stellen, ist nur oberflächlich. Für diejenigen, die das Schicksal der Armen wirksam verbessern wollen, ist das Zeugnis als Zeugnis unwichtig.

Diese ziemlich negative Antwort enthält, daß etwas für die eine Zeit ein Charisma sein kann, für eine andere Zeit aber durchaus keines zu sein braucht. Das wird im ersten Abschnitt dieses Artikels dargelegt. Die zwei Glieder der oben gemachten Unterscheidung werden in Abschnitt zwei und drei besprochen. Die grundsätzliche Frage, wie der heutige Mensch für ein Sprechen über Gott wieder empfänglich werden kann, soll nur am Rande berührt werden. Sagen wir aber auch, um jedes Mißverständnis auszuräumen, daß der Sinn der Gelübde mit ihrem Zeichensein nicht ausgeschöpft ist.

I.

Wenn sich heute in einer niederländischen Kirche Zungenreden (Glossolalie) ereignete, wäre die Reaktion eher Panik als Dankbarkeit. Was für die erste christliche Gemeinde von Korinth ein hochgeschätztes Charisma war, ist es für den europäischen Gläubigen unserer Zeit nicht mehr. Ganz sicher

ist sie kein Zeichen mehr für den Ungläubigen. Obwohl die Schrift Glossolalie als Charisma betrachtet, erwartet die Kirche trotzdem nicht, daß sich solche Ereignisse endlos wiederholen und positiv zu werten bleiben.

Darf man das nun ohne weiteres auf die evangelischen Räte des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut anwenden? Wohl nicht; denn diese Räte sind weit mehr in der kirchlichen Tradition verankert. Ihre Befolgung wird schon bei ihrer ersten Verkündigung als besondere Gnade Gottes bezeichnet: «Wer es fassen kann . . .» – «Wenn ihr vollkommen sein wollt . . .» Wenn es Charismen zum Wohl der Kirche sind, sollten wir gläubig hoffen dürfen, daß Gott seiner Kirche diese besondere Gnade auch in Zukunft schenkt.

Anderseits enthalten diese Räte mehr zeitgebundene Elemente, als wir uns für gewöhnlich klar machen. Im Rat Jesu an den reichen Jüngling sprechen nicht nur die Wirtschaftsauffassungen seiner Zeit mit – Armut wird durch Almosen behoben –, sondern auch die religiösen. Damals wurde die Armut religiös gesehen. Der Arme ist der Mensch, der nur von Gott Recht erwarten kann und deshalb auf ihn sein Vertrauen setzt. So ist es verständlich, daß man an diesem kollektiven Gottvertrauen der Armut teilhaben möchte. Geht die religiöse Deutung verloren (und sie ist endgültig verloren gegangen, seit wir angefangen haben einzusehen, daß Armut eine Strukturerscheinung ist), weiß man offenbar nicht mehr recht, was man mit dieser Armut anfangen soll. Der Name bleibt erhalten. Die Sache entwickelte sich mehr und mehr zur Mäßigkeit. Ihre Erfahrung wird reduziert auf den Gehorsam, nur über Dinge zu verfügen, über die zu verfügen der Obere erlaubt.

In einer kürzlich vorgelegten Verteidigung des Zölibates wurde darauf hingewiesen, daß die Worte bei Mt 19,12 – von den Eheunfähigen um des Himmelreiches willen – vor dem Hintergrund des Ehescheidungsproblems der vorhergehenden Verse gelesen werden müssen. Aber dann wird hinzugefügt, «daß man ihre Bedeutung deshalb nicht zu beschränken braucht, weil die Erfahrung der Kirche nicht auf den Schrifttext beschränkt ist».[1] Formal gesehen: ja! Aber in die tätsachliche Erfahrung der Kirche spielt auch die ganze kulturelle Umgebung hinein, in welcher der Dualismus immer eine Rolle gespielt hat. Begünstigte das nicht eine selektive Lesung der Texte?

Die Art und Weise, wie der Ordensgehorsam institutionalisiert wurde, spiegelt die Gebundenheit der verschiedenen Ordensgemeinschaften an die Zeit ihres Entstehens getreu wider. In der Idee eines Oberen, «dem ihr wie einem Vater gehorchen sollt»[2], und in der Idee des Vaters Abt der Benediktiner liegt noch die Idee vom spätantiken Paterfamilias. Die Bettelorden zeigen in ihrer Struktur die aufkommende Demokratie des 13. Jahrhunderts. In der ignatianischen Spiritualität wird der Eroberungstrieb jener Tage in den Dienst des Reiches Gottes genommen, aber auch die Idee rationaler Planung und der dazu erforderliche absolute Gehorsam. Beide – Eroberungstrieb und Planung – sind Elemente des aufkommenden kapitalistischen Geistes.

Die Rolle der «Sententiae» des Petrus Lombardus in der Geschichte der Theologie ist genügend bekannt. Sie brachten mit sich, daß Worte der Schrift und der Väter, die aus ihrem literarischen und historischen Zusammenhang herausgerissen worden waren, ein Leben für sich zu führen begannen. In der Zeit der «Summae» werden die verschiedenen Aussagen in ein systematisches Ganzes gebracht und nicht zu Unrecht mit einer gotischen Kathedrale verglichen. Innerhalb dieses Ganzen bekommen auch die Aussagen über die drei Gelübde ihren Platz – nach einem damals üblichen, aber viel älteren Ordnungsschema: Armut (betr. äußere Güter), Keuschheit (betr. Güter des Leibes), Gehorsam (betr. Güter der Seele). Prüfen wir, wie das Schema benutzt wird,[3] so tritt seine Voraussetzung ans Licht; es gibt eine Ordnung von «Gütern», und an der Spitze dieser Hierarchie steht das höchste Gut: Gott. Akzeptiert man dieses Schema, so wird einsichtig, daß ein Mensch, der mit dem Wort, Gott über alles zu lieben, Ernst machen will, gut daran tut, ihn dann auch über Geld und sexuellen Genuß und Freiheit zu lieben. Das paßt ganz in ein Weltbild, das in der Welt ein bis ins einzelne gehendes, theologisch geordnetes Ganze unter dem Einen Höchsten zeigt. So bekommen die Gelübde ihren Platz innerhalb einer objektiven Ordnung, die in einem System in Worte gefaßt wird. Innerhalb dieses Systems muß jeder diese Ordnung bejahen, der die Voraussetzungen dieses Systems akzeptiert. Innerhalb des Systems gibt es dann wieder zahllose Möglichkeiten, zu denselben Schlüssen zu kommen, wie ja auch der Satz des Pythagoras auf verschiedene Arten bewiesen werden kann.

Solch eine intellektuelle Zustimmung ist aber etwas anderes als die Haltung dessen, der sich von einem Wort der Schrift plötzlich angesprochen fühlt, als wäre es eigens für ihn geschrieben wor-

den – wie Augustinus und Franziskus – oder als die Haltung dessen, der in die Bahn eines religiösen Genies oder eines Heiligen gerät, der die Verkörperung dieser Worte ist. Begegnen wir solch einem in religiöser Hinsicht großen Menschen, dann liegt darin die Wahrnehmung eines Ganzen und ein Werturteil über dieses Ganze beschlossen. Beginnen wir dieses Ganze zu analysieren, sehen unsre Aussagen von außen wie ein Tatsachenurteil aus, ihrem Wesen nach sind sie aber Wert- und Deutungsurteile. Falte ich das Ganze in verschiedene Eigenschaften auseinander, wird die Wertskala mich selbst widerspiegeln, auch als Kind meiner Zeit. Konkreter: Wir sehen in der Geduld des heiligen Pfarrers von Ars mehr eine Nachfolge Christi als in seinen Eßgewohnheiten. Das Mittelalter war dagegen vernarrt in anderer Leute Abtötungen. Was für die eine Generation ein Zeichen ist, braucht es, trotz aller Objektivierungen, für die andere Generation nicht zu sein.

Es liegt hier aber doch etwas mehr vor als das Problem eines sich wandelnden Geschmacks. Es muß die Frage gestellt werden, ob das ganze Gelübdewesen nicht vor allem mit dem Menschen-, Welt- und Gottesbild zusammenhängt, mit dem sich der moderne Mensch keinen Rat mehr weiß. Wird dabei nicht der Mensch vorausgesetzt, der «durch den Mangel, den er in sich selbst erfährt»,[4] auf die Bedeutungsspur dessen gebracht wird, was die Religionen mit dem Wort Gott meinen, und der dann doch das Transzendente wieder herabholt und festlegt, indem er «das höchste Gut» daraus macht?

II.

Der moderne Mensch wird einer anderen Spur den Vorzug geben. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig, schrieb Bonhoeffer.[5] Gott wird nicht mehr als einer gedacht, der die Lücke unsres Daseins füllt, sondern als Krönung der Daseinsfülle. Diese Aussage Bonhoeffers liegt auf der Linie einer Entwicklung, die sich im 20. Jahrhundert auch in der katholischen Theologie vollzogen hat. Der Idee vom christlichen Humanismus folgte die Formel «inkarnatorisches Christentum». Danach hat der Dialog zwischen Christen und Marxisten die Augen mancher Christen dafür geöffnet, daß jede Beurteilung menschlicher Werte das Risiko in sich trägt, bloßes Wort zu bleiben, es sei denn, daß man sich gegen Strukturen wendet, die die Entfaltung dieser Werte behindern. Nachher wird dann klar, daß eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten in eine «politische Theologie» auslaufen mußte.

Diese politische Theologie kam in einer Zeit auf, als ein Teil der Jugend ihren eigenen Weg gehen wollte: mehr links als die Vertreter des Neukapitalismus, mehr rechts als der bürokratisch erstarrte Kommunismus. Dieser Protest nimmt zahllose Formen an. Vereinfachend und Trennungslinien ziehend, wo in Wirklichkeit fließende Übergänge sind, könnte man sagen: Die Hippies wenden sich mehr gegen den Geist der bürgerlichen Gesellschaft, während die Revolutionären sich sowohl gegen diesen Geist wie auch gegen die durch diese Gesellschaft ins Leben gerufenen Strukturen kehren. Die Hippies – sie werden sogar Neumystiker genannt[6] – zeigen so etwas wie freiwillige Armut und sind dem Rituellen und Kontemplativen zugetan. Die Revolutionären sind besorgt über das Schicksal der Armen und Unterdrückten unsrer Gesellschaft und der Entwicklungsländer. Darf man bei ihnen eine neue Offenheit für das traditionelle charismatische Zeugnis der Kirche erwarten?

Hoffen wir darauf, so müßten wir allmählich akzeptieren, daß für diese jungen Menschen die Kirche zum Establishment gehört, gegen das sie sich abgrenzen wollen. Ein erster Stein des Anstoßes ist die gängige Sexualmoral der Kirche. Wir müssen zugeben, daß ihre Gestalt in höchstem Grade vom Geist der letzten Jahrhunderte beeinflußt ist und daß sie in ihrer theoretischen Grundlegung auf einem finalistischen Weltbild beruht. Ein zweites Ärgernis ist, daß die Kirche in hohem Maße das Ethos der kapitalistischen Gesellschaft in sich aufgenommen hat. Das dritte, daß sie sich durch ihren Reichtum mit der bestehenden wirtschaftlichen Ordnung und durch ihr Stillschweigen mit der bestehenden politischen Ordnung identifiziert. Und ein viertes Ärgernis ist der autoritäre Zentralismus der Kirche, der die Freiheit ihrer Glieder mehr als nötig zu beschränken scheint. Diese Einwände gegen die Kirche werden in beiden Gruppen vorgebracht.

Die Hippies interessieren uns hier lediglich mit ihrer ethisch-religiösen Bedeutung. Ob sie Vorboten einer kommenden Gesellschaft sind, ist ein Problem, das wir den Soziologen überlassen müssen. In Europa begegnen wir ihnen überall zwischen Nordkap und Mittelländischem Meer – zumal wo man gegen sie tolerant ist. Ihre weiten Reisen drücken den Abstand aus, den sie von der Gesellschaft nehmen wollen, von der sie allerdings, per Anhalter und bettelnd durchs Land fahrend, trotzdem leben. Sie repräsentieren die gei-

stige Negativseite der Bürgergesellschaft, wie sie sich seit den Tagen der Renaissance im Westen entwickelt hat. Wenn diese Gesellschaft durch Erwerbs- und Arbeitseifer und durch rechnendes Denken charakterisiert ist, so behaupten demgegenüber die Hippies, es gehe nicht um das Haben, sondern um das Sein. Die spontane, unberechenbare schöpferische Kraft schlagen sie höher an als das kalkulierende Denken. Selbstausdruck wird hoch geschätzt. Nicht als ob das Ergebnis schön sein soll; das Wertvolle daran ist vielmehr, daß man sich im Produzieren ausleben kann. So zeichnen sie mit der Gelassenheit eines Archimedes auf den Asphalt der belebtesten Straßen ihre Kreise. Sie äußern sich in Gesang und Tanz und sitzen da, nur um in der Sonne zu sitzen. Was die Kyniker für die Antike waren, sind sie für unsere Zeit.

Versucht man das Phänomen zu verstehen, möchte man sagen, daß sie das Dasein in Aktivitäten feiern, die ihren Zweck in sich selbst haben: die zu nichts nütze sind, sondern Ziel an sich sind. Diese sind der reinste Ausdruck unsres Seins. So wird selbstverständlich, daß ihr Umgang miteinander von einem großen Maß Unmittelbarkeit gekennzeichnet wird, nicht nur in der Achtlosigkeit gegenüber allerlei Konventionen, sondern auch im absichtlichen Übersehen von allerlei Strukturen. In einem bekannten Slogan «Make love, no war» wird so getan, als ob das ganze Kriegsproblem einzig und allein eine Gesinnungsfrage sei. Kehrt man zum unmittelbaren Erlebnis des Daseins zurück, liegt es nahe, zum Körper als unserm Impfpunkt in dieser Welt zurückzukehren. Deshalb ihre Hinwendung zur Sexualität auf einer Ebene, die vor aller Konvention liegt.

Auch der Drogengebrauch kann so verstanden werden. Die Beschreibungen von «Trips» erwecken den Eindruck, daß es nicht nur um eine Entwirklichung seiner selbst und der Welt geht, sondern auch um eine Rückkehr zum Vorpersönlichen und Vorfreiwilligen des Leibessubjekts, auf dem unser ganzes Bewußtseinsleben fußt und von dem es eine nähere Bestimmung und also auch eine Beschränkung ist.

Wenn diese Ansicht richtig ist, dürfen wir nicht erwarten, daß die traditionellen Charismata in dieser Umgebung besonders ansprechen werden. Gehorsam ist ja schlechthin eine Tugend der autoritären Gesellschaft, die das schöpferische Tun einschränkt. Keuschheit muß für sie als Gipfel der Verdrängung gelten. Und was ihre Armut betrifft: Unsre bettelnden Hippies kommen und gehen mit den Schwalben. Ihre Gesellschaft fußt auf einem zufälligen Zusammentreffen und dauert, solange sie ihnen gefällt.

Trotzdem hat die ganze Erscheinung etwas Wertvolles. Der puritanische Mensch, dessen Erben wir sind, hat das Festefeiern verlernt. Den Sonnengesang des heiligen Franz kennt er nur noch vom Hörensagen. Aber in der Lebensweise der Hippies liegt eine Bestätigung des Daseins beschlossen, von der wir uns fragen müssen, ob sie dem modernen Menschen nicht einen Anknüpfungspunkt für ein neues Gespür dafür bietet, was der Gläubige meint, wenn er von der Wahrheit spricht, daß es Gott gibt und daß Er gut ist.

III.

Die «Revolutionären» wenden sich gegen die bestehende Ordnung, die als Verfremdung erfahren wird, mit einem Willen zur schnellen Veränderung. Sie protestieren gegen sie, weil sie ihr eigenes Dasein als verfremdet erleben; weil es keinen Raum mehr gibt für schöpferisches Leben und Selbstsein – das haben sie mit den Hippies gemeinsam; aber auch, weil sie die Armut und die Ausbeutung sehen, die mit unsren wirtschaftlichen Strukturen zusammenhängen. Sie treten ein für die Allerärmsten, die unterentwickelten Länder, die Diskriminierten, die Vertriebenen, die Verfolgten. Sie wollen die Bestätigung des Menschen durch den Menschen, und in der Kirche sind sie enttäuscht, weil sie statt flammenden Protestes, der das Unrecht anprangert, nur Gerüchte von geheimer Diplomatie und Interventionen auf oberster Ebene hören, womit sie sich zufrieden geben sollen. Davon geht nun einmal kein prophetisches Zeugnis aus, das man doch von einer Kirche erwarten dürfte, bestimmt von einer Kirche, die eine Kirche der Armen zu sein behauptet.

Diese Erwartung des Großartigen und Spektakulären – oft ein trügerisches Mittel, um zu einem guten Gewissen zu kommen – droht für den Wert der verborgenen Feldarbeit blind zu machen, die überall geschieht. Wir sind damit vielleicht so sehr vertraut, daß für uns davon keine Überzeugungskraft mehr ausgeht. Aber sie will auch kein Zeichen für *uns* sein, sondern für die sie getan wird. Und haben wir oben gesagt, daß die klösterliche Armut zur bloßen Mäßigkeit geworden ist, hier muß ergänzt werden, daß die gemeinsame Mäßigkeit sehr vieles dieser Feldarbeit möglich macht. Diese Feldarbeit scheint von wenig Bedeutung für den zu sein, der in der Gesellschaft auf einen Strukturwandel hinarbeitet. Aber die Aller-

ärmsten sind nicht revolutionär. Ihr Zielpunkt liegt niedrig und ihre Bezugsgruppe liegt in unmittelbarer Nähe. Eine Revolution wäre zwar zu ihrem Nutzen, so dürfen wir hoffen; aber sie wäre es nicht durch sie. Das steht (mit Recht) in Widerspruch zur gegenwärtigen revolutionären Ideologie des Westens. Dieser niedrige Zielpunkt hängt mit dem Eigencharakter der Armut zusammen. Wirklich arm ist, der zu arm ist, sich aus der Armut zu befreien. So hat die Armut für den Armen selbst und seine Nachfahren Schicksalscharakter. Wer dieses Leben mit den Armen teilt, bringt auch in das Leben der Armen den Sauerteig der Freiheit. Gewählte Armut hat nichts Schicksalhaftes. Er selbst hat andre Möglichkeiten als die Armut, die er mit den Armen teilt. Auch so ist da nichts Schicksalhaftes. Stellt er seine Entwicklung in den Dienst derer, deren Leben er teilt, wird damit ein Element der Befreiung eingeführt: er kann Gesetzesübertretungen anzeigen, Beschwerden deuten, den Weg finden im Irrgarten der Bürokratie. Schon eine geringe Besserung des Loses kann enthüllen, daß die Schicksalhaftigkeit doch nicht so unumstößlich ist, wie sie zu sein scheint. Wo zuerst keine Möglichkeiten zu sehen sind, zeigen sich doch Möglichkeiten. Damit bekommt das Streben nach Besserung des Schicksals eine aktive Hoffnung und Aussicht. So kann der freiwillig Arme ein hoffnungspendendes Zeichen sein.

Geht man davon aus, daß sich letztlich die bestehenden Strukturen wandeln müssen, setzt das die Überzeugung voraus, daß sie sich wandeln können. Nun wird manchmal behauptet, die Theokratie zerbreche die Ontokratie. Für einen Menschen, der an Gott glaubt, könne keine Struktur von unveränderlicher und unabdingbarer Geltung sein. So bringe der Glaube an Gott Offenheit für die Zukunft mit sich. Das ist schwer zu akzeptieren für jene, die manche Strukturen zum Naturgesetz oder zur Schöpfungsordnung zählen und dieses Gesetz oder diese Ordnung als Ausdruck von Gottes Willen verstehen. Das sei hier erwähnt, soll aber im folgenden außer Betracht bleiben. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, daß die Überzeugung von der Zufälligkeit aller Strukturen kein Theologoumenon mehr ist; man glaubt daran nicht mehr, man weiß es. Deshalb wird es schwierig, in den Gelübden – und zumal im Keuschheitsgelübde – ein sprechendes Zeugnis zu sehen für das Wort: «Die Gestalt dieser Welt vergeht.»

Sind die Strukturen veränderlich und will man sie auch verändern, tritt man in die Ordnung der Zweckmäßigkeit ein. Das ist aber eine ganz andere Ordnung als die des Verhältnisses von «Zeichen und Bezeichnetem». Beim Zweckmäßigkeitsverhältnis ist die erste Frage, ob solche Gelübde tatsächlich für das Erreichen des Zieles geeigneter machen. Man kann hoffen, daß Menschen auf Grund dieser Gelübde zu einem größeren Einsatz und zur Übernahme eines größeren Risikos bereit sind. Man darf – Gott sei Dank! – sagen, daß dies manchmal tatsächlich der Fall ist. Aber es ist die Frage, was die Regel ist. In Niederland sind in der Widerstandsbewegung des zweiten Weltkrieges mehr verheiratete protestantische Pfarrer umgekommen als unverheiratete Priester. Es geht hier in dieser Perspektive nicht um Theologie, sondern um Statistik. Es ist nicht sicher, daß sich unverheiratete Priester intensiver um ihre Pfarre kümmern als ihre verheirateten Kollegen in den Kirchen der Reformation.

Schließlich das Ziel, das man durch diese Strukturveränderung zu erreichen hofft. Es wird dabei in jedem Fall um mehr Gerechtigkeit für mehr Menschen gehen müssen. Christen pflegen das unter die Perspektive eines Eschaton zu stellen. Aber das Eschaton ist zunächst gläubige Interpretation des Jetzt: mit allem, was es an Errungenschaften (Vergangenheit) und Dynamik (Zukunft) enthält. Es sagt, daß jede Verwirklichung der Gerechtigkeit kraft einer inneren Dynamik danach strebt, sich selbst zu mehren. Durch jede Bestätigung der Gerechtigkeit weht die Bestätigung einer absoluten Gerechtigkeit. Zu den Ungläubigen, werden wir sagen müssen: Gerade das meinen die Gläubigen, wenn sie sagen, es sei wahr, daß es einen Gott gibt.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

[1] A. Durand, Recherches sur le sens de la vie religieuse: Lumière et Vie (1970, Nr. 96).
[2] Augustinusregel, Br. 211.
[3] S. Thomas, Summa Theol. I-II. q. 2. o.
[4] AaO. II. II. 85,1.
[5] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (Berlin 1961) 147.
[6] Harvey Cox, Feast of Fools (Cambridge/Mass. 1969).
[7] Timothy Leary, The politics of Ecstasy (London 1970).

JOSEPH ARNTZ

geboren am 20. Mai 1919 in Nimwegen, Dominikaner, 1943 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen, ist Doktor der Philosophie, Doctorandus der Theologie, Professor für Ethik an der Wirtschaftshochschule Tilburg. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze über neuzeitliche ethische Probleme.

Karl Rahner

Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie

Vorbemerkung: Der hier abgedruckte Brief ist nicht fingiert. Er ist wirklich in einer ganz konkreten Angelegenheit geschrieben worden. Er ist nur insofern durch Streichungen etwas gekürzt, als dadurch erreicht werden soll, daß der konkrete Anlaß dieses Briefes nicht bekannt wird. Denn dieser tut nichts zur Sache, um die es hier geht, und er ist insofern überholt, als die Bedenken gegen die Professur des Herrn NN zurückgezogen wurden und Herr NN unbeanstandet doziert. Der Leser dieses Briefes hier verschone also sich und andere mit Vermutungen, um welche konkrete Angelegenheit es sich einst handelte.

Hochwürdiger Herr W

ich komme hiermit Ihrem Wunsch nach, im Blick auf die mir vorgelegten Beanstandungen mein Urteil darzulegen in der Frage, ob Dozent NN als Professor an der Theologischen Fakultät Ihrer Universität geeignet sei.

I. Vorbemerkungen

1. Ich beziehe mich ausschließlich auf die mir vorgelegte Nachschrift der beanstandeten Vorlesung. Ein ähnliches zweites Manuskript über ähnliche Themen liegt mir zwar auch vor und ist von mir gelesen worden. Ich beziehe aber diesen Text nicht ausdrücklich in den Kreis meiner Überlegungen ein, weil einerseits nach meinem Eindruck mein Urteil dadurch nicht verändert würde, und weil andrerseits die Beanstandungen von höherem Ort sich auch nur auf die erstgenannte Nachschrift beziehen.

2. Ich bin mir dessen bewußt, daß eine eingehende Begründung meines Standpunktes in der genannten Frage eine viel ausführlichere Darstellung und Interpretation der Lehre des Herrn NN erfordern würde, als ich sie hier geben kann. Wenn ein Theologe in neuer, man kann durchaus sagen, schöpferischer und origineller Weise eine theologische Konzeption vorträgt, wenn er dies eingestandenermaßen tastend und fragend tut, in einer Theologie, die sich in etwa noch selber sucht, dann ist das Verständnis einer solchen Lehre, ihre Darstellung und Interpretation eigentlich nicht so leicht, daß man dies in ein paar wenigen Seiten abmachen könnte. Was aber so erforderlich wäre, kann ich hier einfach aus Gründen fehlender Zeit und Kraft nicht bieten. Ich muß Sie, sehr verehrter Herr W, bitten, mit den folgenden wenigen Seiten vorlieb zu nehmen und mir auch in dieser ganzen Frage jenen theologischen Kredit einzuräumen, den Sie mir sonst zubilligen.

3. Ich muß gleich am Anfang schon in einer Vorbemerkung den allerschärfsten Protest erheben gegen die Art eines Gutachtens, wie Sie es Ihrer Bitte um meine Stellungnahme angeschlossen haben als Urteil eines Kollegen von Herrn NN. Ich muß mit aller Schärfe und Empörung dieses Gutachten ablehnen. Es zeigt auch nicht das geringste Bemühen, die Arbeit von Herrn NN in ihrer Ganzheit und von ihrer eigentlichen Mitte und ihrem letzten Anliegen her zu würdigen. Auf einer halben Seite werden einfach einige Verdächtigungen vorgetragen, ohne daß man sich auch nur die Mühe des Versuches macht, mit Zitaten und Seitenangaben seine Behauptungen zu belegen. Wo erklärt z. B. Herr NN eindeutig, daß er die Inspiration der Schrift ablehne? Welchen Inspirationsbegriff setzt sein Gegner voraus, von dem aus er zu diesem Urteil kommen kann? Ist diese seine Vorstellung der Inspiration eine für jeden katholischen Theologen verpflichtende? Alle diese Fragen werden überspielt mit einem: «. . . können wohl nicht anders aufgefaßt werden . . .». Muß im Markusevangelium schon in derselben Weise «von der Gottheit Christi» die Rede sein wie bei Paulus oder Johannes? Darf, muß ein Theologe heute seine Hörer nicht auf die einfach greifbare Entwicklung der Christologie innerhalb des NT aufmerksam machen? Wenn und soweit Herr NN Jesus an eine Naherwartung der Parusie denken läßt, befindet er sich dann nicht unter heutigen katholischen Exegeten guten Namens und kann man dieses Problem heute noch im Stil der früheren katholischen Exegeten aus der Welt schaffen, ohne unehrlich und bei den Hörern unglaubwürdig und unwirksam zu werden? Was soll der Vorwurf (wieder vage: «Man hat den Eindruck . . .»), Herr NN trage eine «Situationsdogmatik» vor, überhaupt bedeuten? Wenn damit gesagt sein soll, daß auch die Theologie des NT von zeitbedingten Verständnishorizonten usw. mitbe-

dingt ist, dann ist damit eine Selbstverständlichkeit gesagt, die jeder Exeget und Dogmatiker wahrhaben muß. Das Problem, um das sich auch Herr NN bemüht, fängt dann erst an, die Frage nämlich, die die Grundfrage aller Hermeneutik ist, wie unter geschichtlich bedingten und darum sich verändernden Verstehenshorizonten dieselbe Wirklichkeit gemeint und unter verschiedenen Verständnishorizonten verschieden ausgesagt werden kann, diese Aussagen untereinander verglichen werden können und die letzte Selbigkeit des Gemeinten festgestellt und festgehalten werden kann. Das genannte Gutachten aber scheint mir von einem völligen Unverständnis für alle diese Probleme zu zeugen. Wenn für Herrn NN in traditionellen Begriffen wie «Opfer» und «Sühne» gewisse, heute nicht mehr echt vollziehbare, ideologische Momente mitzuschwingen scheinen, so sollte dies auch nicht von vornherein ohne jeden genaueren Nachweis verdächtigt werden. Die ganze Geschichte der katholischen Theologie mit den verschiedensten Opfer- und Erlösungstheorien zeigt, wie das Bemühen, hier in einem guten Sinne zu «entmythologisieren» und zu «entideologisieren», immer schon am Werke war, auch wenn dies hier nicht an einzelnen Beispielen gezeigt werden kann. Wenn Herr NN mit seinen heutigen Hörern in solchen Dingen empfindlicher reagiert als der Gutachter (und, wenn man will, als manche Formulierung des NT), wenn er durch eine Hermeneutik von vornherein und nicht erst durch eine nachträgliche Zurechtdistinguierung mancher Begriffe (z. B. vom «Zorn» Gottes, vom «Blut», das erlöst und heiligt usw. usw.) die heutigen Verständnis- und Glaubensschwierigkeiten auszuräumen versucht, dann kann ihm das meines Erachtens auch nicht von vornherein als Fehler oder Heterodoxie angerechnet werden. Warum er notwendigerweise auf die Opfertheologie des AT Bezug nehmen müsse, ist auch nicht bewiesen. Auf die Verwendung der protestantischen Theologie sei in einem anderen Zusammenhang eingegangen. Damit ist eigentlich schon auf alles geantwortet, was das fragliche Gutachten auf einer halben Seite vorbringt. Ich kann mich nur mit Schrecken darüber verwundern, wie man hier in diesem Gutachten in einer Sache verfährt, bei der es sich um das Leben eines Menschen und eines Theologen handelt, der das Recht hat, in seiner Theologie ernstgenommen zu werden, der in seiner wissenschaftlichen Freiheit respektiert werden muß. Diese Art der Beurteilung einer Theologie ist schlechter, als sie selbst in vorkonziliaren Zeiten hätte sein dürfen. Wenn solche Methoden publik würden, müßte sich das zum größten Schaden für die Kirche auswirken, die aufs neue angeklagt würde, mit totalitären Methoden, ohne Rücksicht auf Menschen und ihr Recht autokratisch vorzugehen gegen alles, was sich nicht von vornherein reibungslos in das «System» und in die gewohnten Schulschablonen einfügt.

II. Zum Problem der Didaktik in der Theologie

1. Wenn man die Lehrweise des Herrn NN hinsichtlich seiner didaktischen Fähigkeiten beurteilen will (soweit sie sich aus der Vorlesungsnachschrift erkennen läßt), so sind zunächst einige Umstände allgemeiner Art zu bedenken. Es muß heute deutsch doziert werden. Das bedingt schon unweigerlich Veränderungen gegenüber der bisherigen traditionellen Lehrweise in der scholastischen Theologie, die für *die* nicht leicht verständlich sind, die in einem scholastischen Latein dozierten oder Vorlesungen hörten. Dazu kommt, daß im Dekret «Optatam totius» des Zweiten Vatikanums Nr. 16, wenn man ehrlich und nüchtern zusieht, für die dogmatische Theologie eine ganz andere Lehrmethode vorgesehen ist, als sie in der traditionellen scholastischen Theologie üblich war. Diese war streng analytisch, ging von einer fertigen These aus, die zu beweisen war, analysierte die Begriffe, brachte für die schon vorgegebene These die Argumente aus den verschiedenen loci theologici bei. Die jetzt vorgesehene Methode ist synthetisch: Zuerst sollen die biblischen Themen vorgelegt werden, dann ist ein Gang durch die Theologiegeschichte vorgesehen, der einerseits sich ausweitet in die allgemeine Kirchen- und Geistesgeschichte hinein und (so ist es wenigstens gedacht, obwohl das faktisch auch in unserem scholastischen Betrieb bisher nicht getan wurde) gleichzeitig näher zu Thomas hinführen soll; es wird dabei gefordert, daß diese Behandlung der theologischen Lehren in Zusammenhang gebracht werde mit den menschlichen Problemen unserer eigenen Zeit. Schon wenn man diese vom Konzil stillschweigend vorgenommene Revolution bedenkt, die mir gewiß nicht unbedenklich scheint, aber die Autorität des Konzils für sich hat, wird man vorsichtig sein müssen, wenn man Herrn NN eine Lehrweise vorwerfen will, die nicht geeignet sei zu einer klaren und festen Ausbildung der Theologen. Wer sich an die Methode des Konzils hält, setzt sich sehr leicht demselben Vorwurf aus.

2. Der Theologieprofessor in Dogmatik ist heute in einer sehr schwierigen Situation. Die Probleme seiner Wissenschaft sind nun einmal von der heutigen Exegese her, die er voraussetzen muß, von der heutigen Philosophie her, die eine homogene, als selbstverständlich voraussetzbare Neuscholastik nicht mehr kennt, von der ungeheuer differenzierten Dogmengeschichte her, vom Kontakt mit der evangelischen Theologie her, der heute Pflicht eines Dogmatikers ist, in einem fast unvorstellbaren Maße komplexer und schwieriger, als sie noch vor dreißig Jahren empfunden werden konnten und wie sie wohl von den Älteren unter uns empfunden werden, die diese neue Situation einfach nicht zu Kenntnis genommen haben. Was soll ein Professor tun, der sich der Situation und den Anforderungen seiner Wissenschaft heute ehrlich stellen will? Was soll er tun, wenn er tatsächlich vor ungelösten Problemen steht, die er als ungelöste ehrlich und nicht bloß verbal zugesteht, vor Problemen, die ungelöst sind und doch auch die eigentliche Substanz der Glaubenswahrheit selbst nach Sinn und Existenz dieser Wahrheit betreffen? Sucht er seinen Schülern die ganze Schwierigkeit der heutigen Situation zu ersparen, weil sie dafür noch nicht reif seien und dadurch überlastet würden, so spricht er zu einem Teil seiner Schüler, der schon jetzt die Verharmlosung der Probleme merkt und den Professor unglaubwürdig empfindet, und er spricht zu einem anderen Teil seiner Schüler, der jetzt noch zufrieden ist aufgrund einer geringeren Begabung oder eines noch traditionelleren Lebens- und Geistesklimas, der aber in einer späteren Zeit auch erklären wird, nicht genügend auf das geistige Klima vorbereitet worden zu sein, in dem auch dieser Teil der Schüler einmal wird leben müssen. Und umgekehrt: Trägt dieser Professor bei aller Rücksicht auf seine Schüler, soweit es möglich ist, seine Wissenschaft so vor, wie sie nun einmal von der Sache her heute sein muß, werden nicht wenige seiner Schüler, mindestens einmal, sich überfordert fühlen, bis sie langsam an das geistige Klima akklimatisiert sind, das nun einmal das unsrige ist, wenn auch damit noch nicht gesagt ist, daß schon *jeder* Professor in ihm zu leben gewillt ist. Es ist sogar durchaus denkbar, daß eine solche berechtigte, ja unvermeidliche Lehrweise bei diesem oder jenem wegen eines unglücklichen, nicht voraussehbaren und nicht vermeidbaren Zusammentreffens mit Lebenskrisen des Betreffenden eine eigentliche Glaubenskrise hervorruft, die sogar zu einer Katastrophe führen kann, die aber nicht diesem Professor, sondern dem Schüler selbst und dessen sonstigem Milieu angelastet werden muß. All das ist sehr abstrakt gesagt und kann hier nicht durch konkrete Beispiele illustriert werden. Aber man muß, um diese Situation in ihrem Gewicht zu empfinden, nur einmal bedenken, daß so gut wie alle exegetischen und bibeltheologischen Entscheidungen Roms zwischen 1900 und 1950, Entscheidungen, die wir im dogmatischen Lehrbetrieb noch vor zehn Jahren als selbstverständlich voraussetzten und energisch verteidigten, heute obsolet geworden sind und von einem Dogmatiker heute nicht mehr ehrlich verteidigt werden können, wenn er sich nicht einbildet, der bessere Exeget zu sein als das Gros der heute lehrenden katholischen Exegeten, die, unbeanstandet vom Lehramt, sich von jenen römischen Entscheidungen eindeutig distanzieren. (Man vergleiche meinen Aufsatz im Februar-Heft 1970 der Stimmen der Zeit.) Ähnliches wäre hinsichtlich vieler Positionen zu sagen, die früher in der neuscholastischen Philosophie sakrosankt waren und in der Theologie vorausgesetzt wurden. Der neuscholastische Theologe war vielleicht auch schon vor 20 oder 30 Jahren ein guter Kenner der Dogmen- und Theologiegeschichte (wie z. B. ein Ehrle, Grabmann, Landgraf usw.), aber diese Kenntnis ließ die scholastischen Schulthesen dieser Kenner praktisch unberührt. Man muß einmal eine der noch jüngst üblichen Schuldogmatiken mit den alten wirceburgenses vergleichen, um das zu sehen. Heute geht das nun einfach so nicht mehr. Die ernstgenommene Geschichte des Dogmas und der Theologie erzwingt nun einmal einfach eine viel differenziertere und vorsichtigere, (wenn man will:) lockerere Interpretation dogmatischer Thesen, zeigt, daß man unbeschadet der Glaubenssubstanz dasselbe, das eigentlich gemeint ist, in sehr verschiedener Weise aussagen kann, so daß vielleicht dieser oder jener dieses Selbe in einer bestimmten Aussagegestalt gar nicht leicht zu erkennen vermag. Wer unter diesen Voraussetzungen heute Dogmatik lehrt, ist zu einer höchst differenzierten Lehrweise gezwungen, will er seine Pflicht tun. Er kann gar nicht anders, als auch «experimentieren». Er muß aus einem fast uferlos gewordenen Meer von Stoff und Problemen unvermeidlich ziemlich willkürlich auswählen. Er hat, ob er will oder nicht, eine wirklich homogene Schultheologie gar nicht mehr hinter sich, die er nur weitertradieren und verteidigen müßte. Bei dem heute einfach unweigerlich gegebenen Pluralismus der Theologie (vgl. meinen diesbezüglichen Aufsatz in Band IX meiner

«Schriften zur Theologie») kann es eine einheitliche, «kanonische» Lehrweise in der Dogmatik gar nicht mehr geben.

3. Wenn man dies bedenkt, kann man meines Erachtens der Lehrmethode des Herrn NN nicht jene entscheidenden Vorwürfe machen, die offenbar gegen ihn erhoben wurden und seine Ungeeignetheit für eine Professur erweisen sollen. Ich leugne nicht, daß seine Lehrweise ziemlich an die Grenze dessen geht, was man einem heutigen jungen Hörer bei einer durchschnittlichen Begabung überhaupt zumuten kann. Da ich die Vorzüge der früheren analytischen Lehrmethode durchaus anerkenne, in der dem Schüler ein zwar begrenztes, aber intensiv eingeübtes Quantum von Schulwissen eindeutig mitgegeben wurde, sehe ich die Nachteile und Gefahren der synthetischen Methode, die Herr NN anwendet, sehr deutlich. Aber da es keine Methode gibt, die alle Gefahren von vornherein vermeidet und nur Vorzüge hat, meine ich, daß man diese neue Methode ihm nicht grundsätzlich verbieten kann, weil sie, aufs Ganze gesehen, heute unvermeidlich ist und die alte Methode auf weite Sicht viel bedenklicher wäre, weil sie unglaubwürdig erschiene und von der Mentalität der heutigen Schüler, und zwar gerade der gescheiteren, auf die es ankommt, einfach nicht mehr rezipiert würde. Ich nehme an, daß Herr NN so flexibel und selbstkritisch ist, daß er sich, bei grundsätzlicher Anerkennung seiner Lehrmethode, im einzelnen genügend auf mögliche und wünschenswerte Verbesserungen seiner Didaktik einläßt. Er hat recht, wenn er sich weigert, einfach ein ein wenig verbessertes und adaptiertes Schulbuch bisherigen Stiles vorzutragen. Er hat recht, wenn er meint, er müsse seine Schüler in die heutige Problematik einführen, und zwar von *den* Ausgangspunkten und Voraussetzungen aus, die nun einmal die des heutigen Menschen und seiner Wissenschaft sind. Ich meine aber, Herr NN bräuchte daraus nicht zu folgern, daß er bei seinen Hörern einfachhin die genügende Kenntnis einer Schuldogmatik mit ihrem Stoff (besonders lehramtlicher Entscheidungen) schon voraussetzen dürfe, ohne noch einmal in irgendeiner Weise die materiale Inhaltlichkeit einer Schuldogmatik berühren zu müssen. Hier wäre vielleicht doch bei ihm ein etwas größerer Respekt vor diesem «Stoff» wünschenswert und eine Sorge dafür, daß dieser «Stoff» von seinen Hörern assimiliert wird, ohne daß diese Sorge schon ersetzt werden könnte durch eine einmalige Erklärung, die Vorlesung setze die Kenntnis eines normalen Schulbuches schon voraus. Ich nehme aber an, daß Herr NN über so etwas mit sich ehrlich reden läßt.

III. Zum Problem der Orthodoxie

1. Es muß zunächst noch einmal etwas zur Methode gesagt werden, in der ich die Frage der Orthodoxie dieser Vorlesungsnachschrift behandeln will.

a) Negativ ist zunächst zu sagen, daß es hier nicht möglich ist, eine Gesamtdarstellung der Lehre dieser vielen Hunderten von Seiten zu bieten und dieses so nachgezeichnete und vielleicht sogar deutlicher als bei Herrn NN selbst herausgearbeitete «System» theologisch zu beurteilen. Das ist einfach aus räumlichen und zeitlichen Gründen hier unmöglich. Es ist auch unmöglich und wäre letztlich ein Unsinn, so im Stil z. B. einer Verurteilung des Meister Eckehart oder des Bajus oder des Rosmini, aus diesem Werk einzelne Sätze herauszuziehen, sie u. U. noch zu kommentieren und theologisch zu qualifizieren. So etwas ist, wenn überhaupt, nur möglich und gerecht, wenn von vornherein zwischen Zensurierendem, Zensuriertem und darüber hinaus auch dem Leser einer solchen Zensur eine gemeinsame Terminologie, allen als selbstverständlich bekannte und angenommene Voraussetzungen und Verständnishorizonte gemeinsam gegeben sind, so daß der Zensurierende und sein Leser die Sätze nur lesen müssen, um sie auch schon verstanden zu haben.

b) Da diese beiden Methoden hier nicht angewandt werden können, so sehe ich nur eine dritte Weise, die unter Nr. 3 angewandt werden soll, als durchführbar an: den Versuch, demjenigen, der als kirchlich höhere Instanz eine Entscheidung in der praktischen Frage treffen muß, ein Vorverständnis anzubieten für das, worum es sich bei Herrn NN überhaupt handelt, und ihn dann aufzufordern, mit diesem Vorverständnis, von diesem Ausgangspunkt aus, unter dieser Perspektive das zu beurteilende Werk zu lesen und sich darüber ein Urteil zu bilden. Dabei setze ich natürlich voraus, bzw. behaupte ich, daß, wenn dieses Werk mit diesem Vorverständnis und unter dieser Perspektive gelesen wird, das Gesamt- und Schlußurteil für Herrn NN günstig ausfallen wird.

2. Es sei zuvor auch noch vorausgeschickt, daß dieses Werk auch Mängel hat, die in etwa auch seine Doktrin selbst affizieren und nicht rein didaktischer Art sind. Was von anderen Wissenschaften, wie Exegese, moderner Philosophie, heutiger Soziologie, allgemeiner Geisteswissenschaft über-

nommen und vorgetragen wird, ist vielleicht in der Auswahl und auch in der Unanfechtbarkeit der Resultate nicht so über allen Zweifel und alle Einwände erhaben, daß man da nicht auch berechtigte Wünsche haben könnte. Die kritische Reserve gegenüber traditionellen Positionen scheint mir nicht selten deutlicher am Werk zu sein, als dieselbe Kritik gegenüber manchen Trends und manchen Positionen der Wissenschaften (einschließlich der protestantischen Exegese und Theologie von heute), von denen Herr NN ausgeht. Ich billige ihm durchaus das Recht zu, seine Gewährsmänner nach eigenem Urteil und Geschmack auszuwählen, schon weil einem heutigen Theologen ja gar nichts anderes übrigbleibt. Wenn er viele evangelische Exegeten als Gewährsmänner anruft, muß ihm dies grundsätzlich auch nicht verwehrt werden, schon darum nicht, weil sie nach der Erfahrung der letzten fünfzig Jahre doch sehr oft zu Erkenntnissen gekommen sind oder kommen, die nach einem mehr oder weniger heftigen Widerstand dann schließlich doch auch von der katholischen Exegese übernommen werden. Aber ich würde nicht a limine bestreiten, daß Herr NN da und dort des Guten zu viel tut und die kritische Reserve bei seinen Hörern etwas zu einseitig nur in Richtung auf die traditionellen Aussagen der katholischen Schultheologie hin entwickelt. Aber, wer ist eigentlich nicht einseitig? Hat die bisherige Schultheologie nicht auch gesündigt durch eine große Gettomentalität und die Gleichgültigkeit bis zu Ignoranz den Wissenschaften gegenüber, denen sich Herr NN mutig öffnet? Ist diese Einseitigkeit, die, wie gesagt, in etwa auch auf die Doktrin selbst abfärbt, so groß, daß sie die eigentliche Orthodoxie aufhebt oder in einem untragbaren Maße gefährdet? Dies wage ich zu verneinen, vorausgesetzt, daß verstanden wird, was ich nun unter Nr. 3 zu sagen versuche.

3. Es müssen Ausgangspunkt und Absicht der ganzen Arbeit des Herrn NN richtig verstanden werden, soll die Frage nach seiner Orthodoxie richtig beantwortet werden.

a) Wie ist bisher die Dogmatik vorangegangen? Sie hat einfach die Fundamentaltheologie vorausgesetzt und hat unter dieser schlechthin vorausgesetzten und nicht noch einmal bedachten Fundamentaltheologie die dogmatischen Sätze aus den loci theologici des Lehramtes, der Schrift, der theologischen Tradition erhoben, durchdacht und systematisiert mit Hilfe jener guten oder vulgären Philosophie (im weitesten Sinne des Wortes), die schon in diesen theologischen Aussagen der traditionellen loci theologici mitgegeben war, in der Schulphilosophie schon eingeübt war und so keine besonderen Schwierigkeiten mehr machte. Die Dogmatik war so eine esoterische Wissenschaft, in die hinein man durch die Fundamentaltheologie traditioneller Art hineingeleitet wurde, also durch eine Fundamentaltheologie, die ihrerseits in einer merkwürdig formalen Weise das Bestehen einer göttlichen Offenbarung (vor allem in Jesus Christus) «bewies», ohne sich selbst um den Inhalt dieser Offenbarung zu kümmern. Weil man sich durch diese Fundamentaltheologie (und natürlich noch viel mehr durch eine weitgehend auch soziologisch bedingte Unangefochtenheit des Glaubens samt der schon so gegebenen Gewohnheit der Glaubensformulierungen) schon als mitten in der Dogmatik stehend empfand, konnte man sie unangefochten so betreiben, wie sie betrieben wurde, also fast ähnlich, wie ein Jurist sein Gesetzbuch auslegt, an dessen Gültigkeit und Sinnhaftigkeit er keinen Zweifel hat. Heute geht das nun einfach nicht mehr. Ich sehe davon ab, daß die Fundamentaltheologie (etwa bei Metz und hier unabhängig von der Frage seiner «politischen Theologie») sich selbst nicht mehr als eine solche formale Brücke vor der Dogmatik zu ihr hin begreift, sondern sich selbst verstehen will als die (die Dogmatik eigentlich schon voraussetzende) Rechtfertigung der Glaubensaussagen selbst in ihrer Inhaltlichkeit vor dem Wahrheitsgewissen des heutigen Menschen; ich sehe davon ab, daß ein solches Verständnis der Fundamentaltheologie im eigentlichen Thomismus (etwas bei Garrigou-Lagrange) eigentlich schon grundgelegt war, wenn sie sich da auch noch nicht konkret in dieser Weise durchsetzen konnte. Jedenfalls aber kann die Dogmatik von heute, will sie heute verstanden werden und glaubwürdig erscheinen, nicht mehr in dieser esoterischen Weise vorangehen. Der Grund ist eigentlich einfach: Einmal etwas überspitzt und vielleicht auch etwas unvorsichtig gesagt: Die Fundamentaltheologie wird heute glaubwürdig, wenn die Dogmatik mit ihren Sätzen glaubwürdig wird, und nicht mehr so sehr umgekehrt. Die Schwierigkeit des Glaubens heute liegt zum großen Teil in der Schwierigkeit der Assimilierbarkeit der dogmatischen Sätze selbst. Und man kann demgegenüber nicht sagen oder nicht *nur* sagen: Wir haben doch schon in der Fundamentaltheologie bewiesen, daß diese Sätze geoffenbart sind, und somit sind sie zu glauben, auch wenn sie schwierig und dunkel zu sein scheinen, auch wenn der Mensch den Eindruck hat, er wisse nicht recht, was er mit ihnen in

seinem Leben eigentlich anfangen soll. Denn bei den heutigen philosophischen und besonders historischen Schwierigkeiten des Nachweises des Ergangenseins einer absoluten göttlichen Wortoffenbarung bedeutet die Schwierigkeit der dogmatischen Sätze in einem Rückkopplungseffekt eine Schwierigkeit für die Fundamentaltheologie selbst. Reflex oder instinktiv haben sehr viele Menschen von heute den Eindruck, die Behauptung, es sei eine Offenbarung ergangen, sei gerade darum unglaubwürdig und höchst bezweifelbar, weil das angeblich Geoffenbarte höchst unglaubwürdig, unassimilierbar sei und wie ein unverständliches Relikt aus früheren Zeiten des Bewußtseins oder als unverständlich gewordene Mythologie aus Gründen der Langsamkeit der Bewußtseinsveränderung in großen Gesellschaften noch im Bewußtsein stehe. In dieser Situation ist eine innere Einheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik (wenn man diese alten Begriffe beibehalten will) absolut notwendig. Jedes Dogma muß selbst «fundamentaltheologisch», wenn man so sagen will, bedacht werden, d. h.: es muß aus seinem inneren Sinngehalt heraus selbst als glaubwürdig dargetan werden, es muß gezeigt werden, daß es einen «Ort» im Gesamtbewußtsein des Menschen hat, daß es ein Vorverständnis des Menschen anrufen kann. Eine solche Möglichkeit ist durchaus vorhanden. Sie ist im traditionellen dogmatischen Schulbetrieb in etwa verbaut, gerade weil dieser Schulbetrieb die Offenbarung in einem merkwürdigen Iuridismus als eine unabsehbare Menge zu kommentierender Einzelsätze ansieht, die «rechtspositivistisch» aus *den* Quellen zu erheben sind, die selbst nur in solchen menschlichen (natürlich von Gott *bewirkten*) Sätzen bestehen. Hat man aber einmal ein Verständnis dafür gewonnen, daß die Offenbarung in ihrer eigentlichen Ursprünglichkeit etwas sehr Einfaches ist (bei aller Notwendigkeit, sich verbal in einer Geistesgeschichte, die Offenbarungsgeschichte ist, auszulegen, vgl. K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung= Quaest. disp. 25 [Freiburg 1965]), versteht man, daß eigentlich im letzten nur geoffenbart ist, daß das unbegreifliche Geheimnis unseres Daseins, das in – über uns waltet und Gott genannt wird, sich dem Menschen zu absoluter Unmittelbarkeit zugesagt hat und diese Zusage eschatologisch siegreich in Jesus uns vermittelt ist (vgl. was ich zu einer Kurzformel des Glaubens in Band VIII und IX meiner Schriften gesagt habe): dann zeigt sich die Legitimität der genannten Einheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik und der Doppeltheit des Richtungssinns zwischen diesen beiden Größen, d. h. auch von der Dogmatik zur Fundamentaltheologie und nicht nur umgekehrt.

b) Von da aus besteht dann die Dogmatik in ihren Grundtraktaten einerseits in einem Verständlichmachen der Glaubwürdigkeit dieser ganz einfachen Grundaussage und andrerseits in einer Entfaltung dieser Grundaussage in die Vielfalt der überlieferten dogmatischen Aussagen, bzw. in der Rückführung dieser Aussagen in diese Grundaussage. (Der Kürze halber sehen wir hier davon ab, wie in diese Konzeption Ekklesiologie und Sakramentenlehre innerlich eingefügt werden können.) Die erste Aufgabe kann und braucht nicht durchgeführt zu werden mit den Mitteln der traditionellen Dogmatik, d. h. durch die Erhebung dieser Sätze aus den klassischen loci theologici, sondern geschieht in einem ursprünglichener Appell an das ursprünglichste Daseinsverständnis des Menschen, an einen letzten Sinnwillen, der sich selbst nicht in sich selbst abschließt, sich nicht selbst verwaltet, sondern sich geschickt und geschenkt erfährt und sich so in das unbegreifliche Geheimnis des Daseins, Gott genannt, öffnet, das dem Menschen aus allen Dimensionen des Lebens (der «Transzendenz», der Logik und der Freiheit, der Zwischenmenschlichkeit und der Hoffnung der Zukunft) entgegenkommt. Ein solcher Appell verwandelt die Offenbarung nicht in eine natürliche Erkenntnis, bedeutet keinen Rationalismus und keinen Mystizismus im schlechten Sinn, weil einerseits diese herkünftige Verwiesenheit auf die Unmittelbarkeit des absoluten Geheimnisses sich als getragen durch das erfährt, was man theologisch Gnade nennt, also selbst schon in wahrem Sinne «Offenbarung» ist, und weil andrerseits diese Verwiesenheit zu sich selbst kommt und zu sich selbst vermittelt ist in dem, was man im üblichen Sinne Offenbarungsgeschichte nennt, und darin (d. h. letztlich an Jesus) den letzten Mut findet, an ihren eschatologischen Sieg hoffend zu glauben.

c) Bedenkt man dies, so ist das sonst auffallende Zurücktreten der Bezogenheit auf die «positiven Offenbarungsquellen» bei Herrn NN nicht mehr verwunderlich. Was er will, ist ein erster Durchbruch zu einem ersten Verständnis dessen, was in dem betreffenden Traktat überhaupt gesagt und gemeint sein will, und eine erste Freilegung des «Ortes», an dem so etwas überhaupt ankommen kann, bei einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von Durchbruch zu einem ersten Verständnis und von einer Freilegung des «Ortes» eines

solchen Verständnisses. Das, mehr nicht. Aber dieses Wenige ist heute entscheidend. Wenn es nicht geleistet ist, wird die übliche Dogmatik, wie sie bisher betrieben und durch ein gesellschaftlich traditionelles Christentum abgestützt und geistessoziologisch selbstverständlich gemacht wurde, auf die Dauer und gerade bei den Gescheiten unter den Theologen als unverständlich erlebt, als Mythologie, die nirgends im Leben verifiziert werden kann, sondern als verbales Gebilde unglaubwürdig zu dem wirklichen Leben überflüssigerweise hinzugefügt wird.

d) Von dieser Grundabsicht her wird auch ein gewisser Minimalismus in der Ausgangsposition bei der Methode des Herrn NN verständlich. Das was an Daten im Menschen, seiner Geschichte und an seiner heutigen geistesgeschichtlichen Situation zur Findung des «Ortes» einer theologischen Aussage in der Existenz des Menschen als gegeben und voraussetzbar vorgetragen wird, mag bei Herrn NN in etwa enger bemessen sein, als es unbedingt notwendig ist, und mag etwas subjektiv in der Person und in der Ausbildungsgeschichte des Herrn NN begründet sein. Aber so etwas ist grundsätzlich gar nicht vermeidbar, weil niemand alles weiß und erfahren hat und weil dies auch in einer fast grotesken, nur durch die Gewohnheit verschleierten Weise in unseren klassischen Schulbüchern der Fall ist, an denen niemand Anstoß nimmt. Überdies ist eine solche Begrenzung des Ausgangspunktes, ein solcher methodologischer Minimalismus bei *diesem* Unternehmen besonders berechtigt. Denn je weniger am Ausgangspunkt vorausgesetzt werden muß, umso besser ist es für die Absicht, die theologische Frage und Antwort als im Dasein des Menschen unausweichlich zu erweisen. Das ist auch dann noch richtig, wenn dieser Minimalismus des Ausgangspunktes einen verhältnismäßig langen, ja gegenüber früher längeren Weg erzwingt, bis man zum angezielten Ende kommt. Voraussetzung ist natürlich, daß in einem solchen Fall der Lehrer auch wirklich gerade jene Daten als voraussetzbar anruft, die solche bei seinen Hörern in deren geistesgeschichtlicher Situation sind. Aber ich meine, daß Herr NN auch dies nicht schlecht gelungen ist. Jedenfalls bietet er solche Ausgangspunkte, die heute, selbst wenn auch noch andere gewonnen werden müßten, auf jeden Fall notwendig sind, will man einem Menschen von heute wirklich deutlich machen, daß zwischen seiner Existenz und den theologischen Aussagen ein solches Verhältnis besteht, daß der Glaube nicht wie ein bloß ideologischer und willkürlicher Überbau über der wahren Wirklichkeit erscheint.

e) Von dem hier nur andeutungsweise skizzierten Wesen der in der fraglichen Arbeit verwendeten Methode her und auch von der oben berührten Deutung der Offenbarung her wird auch verständlich, daß Herr NN einen «Extrinsezismus» nicht bloß in der Gnadenlehre, sondern auch in dem Verständnis der Offenbarung ablehnt und darum seinen Ausgangspunkt immer von der «Säkularität» des Menschen zu nehmen versucht. Das hat grundsätzlich nichts mit einem Modernismus (wie er zur Zeit Pius X. gegeben war) oder mit einer rationalistischen Einebnung der Glaubensaussagen in eine bloß profane Anthropologie zu tun. Die Betonung der Säkularität des Menschen als Ausgangspunkt und als Dimension, in der sich die theologischen Aussagen rechtfertigen müssen, ist im Grunde nichts als das Ernstnehmen der Tatsache, daß die Gnade (als übernatürliche Vergöttlichung) und somit die Offenbarung (als Objektivation eben dieser Gnade) nicht *zusätzliche* Wirklichkeiten zu diesem «säkularen», d. h. durch Schöpfung eigenständigen Menschen sind, sondern die letzte Radikalität und Gültigkeit dieser Säkularität bedeuten, bzw. *deren* Voraussetzung sind. Daß durch diese letzte Einheit eine ihr gegenüber sekundäre, aber legitime Unterscheidung von säkular und religiös, von Natur und Gnade, von natürlicher Erkenntnis und Offenbarung usw. nicht bestritten werden darf, ist ja gerade noch einmal die Voraussetzung einer solchen Methode, da ja die säkulare Wirklichkeit, sie selber, auf etwas hin befragt wird, was sie selber anbietet, ohne es selber zu sein. Es kann natürlich hinsichtlich des Werkes von Herrn NN gefragt werden, wie weit es im einzelnen diesem gelingt, von einem solchen Ausgangspunkt faktisch das an sich mögliche volle Verständnis der Glaubensaussagen zu erreichen. Darüber könnte natürlich verhandelt werden in kritischer Prüfung der Einzelaussagen. Aber es muß davor gewarnt werden, zu schnell ungewohnte «Übersetzungen» und Interpretationen der traditionellen theologischen Aussagen, die Herr NN von seinem Ausgangspunkt her und mit seiner Methode gewinnt, schon deswegen als falsch oder unzulänglich abzulehnen, weil sie ungewohnt sind und darum einen schweren Stand haben gegenüber traditionellen Aussagen, die uns zum guten Teil bloß darum so klar, bestimmt und einleuchtend vorkommen, weil wir daran gewöhnt sind.

Ich komme zum Schluß. Ich habe von dieser Vorlesungsnachschrift viel gelernt. Ich habe aus

ihr gerade darum viel gelernt, weil ich nicht selten beim ersten Lesen auch zunächst einmal schockiert war. Soll man einen solchen Mann «abschießen»? Man muß doch zunächst einmal bedenken, daß die Situation und somit die Kriterien der Beurteilung eines Theologen heute ganz anders sein müssen, als es in unserem Milieu noch vor zwanzig Jahren der Fall war. Wenn früher die Theologie eines einzelnen Theologen irgendwie Anlaß zum Verdacht der Heterodoxie oder zu geringer theologischer Sicherheit gab, dann konnte ein solcher Theologe abgelehnt werden, ohne daß dadurch der Lehre der Kirche selber ein Schaden zugefügt wurde. Denn diese Lehre stand in dem Milieu, in dem sich unsere Theologie überhaupt bewegte, und im Bewußtsein derer, zu denen sie überhaupt zu sprechen suchte, als indiskutable Größe da. Heute ist diese Lehre der Kirche auch in dem Milieu, in dem die Theologie lebt und spricht, eine im höchsten Maße angefochtene Wirklichkeit, auch wenn viele ältere unter uns dies noch nicht gemerkt haben oder nicht merken wollen. In dieser Situation ist die Existenz eines Theologen, der in letzter Absicht dieser Lehre der Kirche dienen will, schon ein bedeutsamer positiver Faktor, selbst wenn es einem solchen Theologen in diesem oder jenem Punkt nicht völlig gelingen sollte, seine Absicht einer assimilierbaren Aussage dieser Lehre völlig zufriedenstellend zu verwirklichen. Er zeugt auch dann noch für die Lehre dieser Kirche, wenn die deutlich greifbare Absicht, dies zu tun nicht in jeder Einzelheit von Erfolg gekrönt wäre. Ein Professor solcher Art, der sich nach dem Eindruck seiner Schüler eindeutig der heutigen geistigen Situation und deren Schwierigkeiten stellt, trägt im Endergebnis mehr zur Stärkung des Glaubens seiner Hörer bei als ein Professor von einer gettohaften und sterilen Orthodoxie. Natürlich kann man sagen, ein Professor müsse beides, Modernität und gelungene Orthodoxie vereinigen. Aber solche Glücksfälle, in denen in *beiden* Hinsichten überhaupt keine Wünsche offenbleiben, sind nun einmal selten. Wenn man Professoren haben will, die sich ernsthaft neuen Fragen stellen, muß man ein kalkuliertes Risiko wirklich eingehen. Mit dem Gesagten soll nicht behauptet werden, daß Herr NN trotz bester Absicht in diesem oder jenem Punkt die Grenze der Orthodoxie wirklich überschritten habe. Aber das Gesagte muß doch auch bedacht werden, will man in der ganzen Frage zu einer sachgemäßen Entscheidung kommen. – Es sei noch vor dem Versuch gewarnt, die Frage dadurch zu bereinigen, daß man für das Gros der Hörer einen anderen Professor bestellt und Herrn NN für Doktoranden und ähnliche Theologen eines höheren Bildungsweges bestimmt. Die Probleme sind nämlich im Grunde bei allen Klassen der Theologen trotz verschiedenen Intelligenzniveaus und Ausbildungsgrades dieselben. Erfordert die Situation von heute für die «gescheiteren» Studenten einen Professor nach der Art des Herrn NN, dann brauchen auch die anderen einen solchen Lehrer. Denn auch diese anderen leiden unter denselben Schwierigkeiten, auch wenn sie diese vielleicht weniger deutlich artikulieren können und so den Eindruck erwekken, man könnte es bei ihnen billiger geben.

Ich habe, hochwürdiger Herr W, fast eine Abhandlung geschrieben. Ich bin mir bewußt, daß ich sehr im Allgemeinen geblieben bin, wie ich schon am Anfang ankündigte. Aber eine Diskussion des Details hätte ein halbes Buch erfordert, das ich nicht liefern kann. Und all dieses detaillierte Gutachten hätte auch nur einen Sinn und Aussicht auf Erfolg, wenn diese allgemeinen Überlegungen, die ich vortrug, von allen Seiten akzeptiert werden. Werden sie dies aber, dann, meine ich, muß man auch ohne eine solche detaillierte Behandlung einzelner Sätze bei Herrn NN zu einer positiven Erledigung der ganzen Frage kommen. Dies wünsche ich von Herzen.

Mit freundlichen Grüßen bleibe ich Ihr

KARL RAHNER

geboren am 5. März 1904 in Freiburg i. Br. Jesuit, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br. und Innsbruck, ist Doktor der Theologie, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Er veröffentlichte u. a.: Schriften zur Theologie, bisher 9 Bände (Einsiedeln 1954-1970), Sendung und Gnade (Innsbruck ³ 1961).

Berichte

Michael Raske
Ludwig Rütti
Klaus Schäfer

Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche

Ziele der Solidaritätsgruppen im deutschen Sprachraum

In fast allen Diözesen in der BRD wie in Österreich und in der Schweiz haben sich (ähnlich wie in Belgien, Frankreich, Italien, in den Niederlanden, Portugal, Spanien, in Lateinamerika und in den USA) Gruppen katholischer Priester zusammengeschlossen[1]. Aus vielfältigen Anlässen und unter jeweils verschiedenen Bedingungen, zunächst mit mehr oder weniger begrenzten Vorstellungen, Zielen und Aktionen entstanden, haben diese Gruppen durch intensive nationale und internationale Zusammenarbeit in kurzer Zeit einen Entwicklungsprozeß durchgemacht, in dem sie über sich selbst und ihre Tätigkeit in einem umfassenderen geschichtlichen, kirchlichen und theologischen Zusammenhang reflektiert haben. Dieser Prozeß geht weiter. Der bisherige Weg der Gruppen im deutschen Sprachraum ist zu einem wesentlichen Teil durch das Stichwort «Menschenrechte in der Kirche» gekennzeichnet. Damit ist ein gesellschaftlich-kirchlicher Horizont anvisiert, in dem die einzelnen Aktionen verstanden sein wollen und der zugleich eine ekklesiologische Neuorientierung einschließt.

1. Die meisten Priestergruppen im deutschen Sprachraum haben sich in den Jahren 1968/69 gebildet. Vier Jahre nach Konzilsende zeigt sich immer deutlicher, daß Geist und Impulse des Konzils durch eine neue «Gegenreformation» (J. B. Metz) unterdrückt werden. Für Pfarrer und Kapläne wird der täglich erfahrene Zwiespalt von heute geforderter Verantwortung des christlichen Glaubens und reaktionären kirchlichen Mentalitäten und Strukturen unerträglich. Die Solidaritätsgruppen gehen deshalb sehr rasch über spezifische Standes- und Berufsprobleme der Priester hinaus. Schon in der «Basiserklärung» der «Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland» (AGP) wird festgestellt, daß es um einen radikalen Wandlungsprozeß geht, in dem die Kirche den geschichtlichen Rückstand zur gegenwärtigen Gesellschaft aufholen muß. «Um diesen Rückstand zu überwinden, muß die Kirche mindestens die Sicherungen menschlicher Freiheit in ihre Institution einbringen, die im staatlichen Bereich während der letzten zweihundert Jahre gegen den offenen und verschleierten Mißbrauch der Macht erkämpft worden sind (Grundrechte, Gewaltenteilung und Kontrolle der Entscheidungsvorgänge)[2]. Der Rückstand ist im Hinblick auf die Menschenrechte offensichtlich. Die Menschenrechte werden hier nicht als «Naturrechte» verstanden, die aus abstrakten Prinzipien ableitbar wären, sondern als geschichtliche Errungenschaften, gewonnen im Prozeß der Aufklärung und Emanzipation, im Kampf gegen feudale und sakrale Herrschaft in Staat und Kirche.

Da weder in der Gesellschaft allgemein noch in der Kirche der BRD ein verbreitetes revolutionäres Bewußtsein vorhanden ist – im Unterschied zu den romanischen Ländern in Europa und zu Lateinamerika –, erscheint das Eintreten der Solidaritätsgruppen für die Menschenrechte in der Kirche zunächst als eine Forderung zur «Liberalisierung». Das erklärt sich aus der Situation der Kirche in der BRD. Sie lebt im allgemeinen ohne Konflikte mit Staat und Gesamtgesellschaft. Sie hat ein funktionierendes Netz von Pfarrgemeinden, eine dank der Kirchensteuer von der Basis zunehmend unabhängige Bürokratie, einen enormen Apparat der kirchlichen Unterweisung im staatlich garantierten Religionsunterricht und in staatlichen theologischen Fakultäten, zahlreiche Einrichtungen der theologischen Erwachsenenbildung, eine ausgebaute kirchliche Presse und eine Vielzahl karitativer Einrichtungen. In bestimmten Grenzen sind Diskussionen möglich. Gewisse Reformen – etwa in der Erneuerung der Liturgie oder in der Errichtung von Räten – werden auf relativ breiter Ebene durchgeführt. Der Klerus dieser Kirche ist zumeist an theologischen Fakultäten ausgebildet, relativ liberal erzogen und kennt kaum persönliche materielle Sorgen. Ein Ausbruch aus diesem nahezu allumfassenden System hat normalerweise den Verlust der Wirkungsmöglichkeit zur Folge, da er auch gesellschaftlich einen Fall ins Leere bedeutet. Andererseits scheint

dieses System noch Ansatzmöglichkeiten zu einer Reform zu bieten. Eine solche Situation kann aber auch unempfindlich machen für verdeckte, aber gleichwohl wirksame und weitreichende Formen von Unterdrückung und Benachteiligung – in der Gesellschaft wie in der Kirche: Offene Information und öffentliche Diskussionen über wichtige Vorgänge und Probleme (Niederländisches Pastoralkonzil, Kirchensteuer, Zölibatsgesetz, Unauflöslichkeit der Ehe, Geburtenreglung, sog. Holländische Erwachsenenkatechismus) wurden z. T. massiv behindert[3]; spontane Umfragen wurden bekämpft[4]; nach langen Verzögerungsmanövern schließlich durchgeführte Umfragen durch vage Fragestellungen beeinträchtigt; die Bildung von kritischen Gruppen und Fraktionen wurden grundsätzlich zunächst als Gefahr für die Kirche verdächtigt; einfachste Mitentscheidungsrechte werden immer noch vorenthalten, besonders deutlich erkennbar z. B. in der Frage der Bischofswahl und am Statut für die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer, das die deutsche Bischofskonferenz gegen vielfachen Protest beschloß[5]; konfessionsverschiedene Ehen, geschiedene und wiederverheiratete Christen und Priester, die eine Ehe eingehen, werden moralisch und rechtlich diskriminiert[6]; Katholiken, die das derzeitige Kirchensteuersystem ablehnen und deswegen aus dem Kirchensteuerverband austreten, werden mit der Exkommunikation bedroht[7].

Für kritische Gruppen ist diese Situation ambivalent. Sie können in den Strukturen der offiziellen Organe arbeiten und haben hier einen relativ weiteren Spielraum als ähnliche Gruppen in Südeuropa oder Lateinamerika. Jedoch ist ihre Arbeit auf einem solchen Weg langwieriger; direkte Aktionen sind weniger wirksam. Vor allem aber sind die Gruppen ständig in der Gefahr, Opfer ihres eigenen Milieus zu werden und infolgedessen nicht nur in ihren Methoden, die spezifische Situation zu berücksichtigen, sondern auch ihre Ziele zurückzustecken, den geschichtlichen Zusammenhang und die geschichtlichen Forderungen aus den Augen zu verlieren.

Aus diesem Grund wird immer klarer, daß auch ein Programm, das auf die Durchsetzung der Grundrechte des Menschen in der Kirche ausgerichtet ist, innerkirchlich nicht in seiner wirklichen Bedeutung und Dringlichkeit erkannt und letztlich auch nicht durchgehalten werden kann, wenn es nicht im Zusammenhang von Kirche und Gesellschaft steht. Innerkirchliche Formen des Unmündighaltens und der Verweigerung elementarer Rechte und Freiheiten sowie das Verhalten kirchlicher Autoritäten in (kirchen-)politischen Fragen zeigen sich dann in ihrer gesellschaftlichen Relevanz sowohl für den nationalen als auch für den internationalen Bereich. Seit dem internationalen Treffen in Amsterdam (28. Sept. bis 4. Okt. 1970)[8] ist man sich bewußt, daß die Verschiedenheit der Gruppen in den einzelnen Ländern nicht mehr partikularistisch auf die Verschiedenheit der Situation zurückgeführt werden kann, sondern daß es vielfältige und wirksame Zusammenhänge gibt, nicht zuletzt von Kirche und Gesellschaft in der BRD zu Ländern wie Spanien und Portugal[9] und zu den lateinamerikanischen Staaten. Gastarbeiter und die «Dritte Welt» bringen zum Bewußtsein, daß auch Kirche und Gesellschaft der BRD in das weltweite System der Unterdrückung und Ausbeutung verstrickt sind.

2. In dem geschichtlichen Prozeß der Aufklärung und Emanzipation, dem sich die Impulsgruppen verpflichtet wissen und in dem sie um die Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche kämpfen, ist schon die Tatsache der Solidarisierung – auch ekklesiologisch – bedeutsam[10]. Die spontane kollektive Selbsthilfe angesichts vielfältiger Unterdrückung längst überfälliger und durch das Konzil in Aussicht gestellter Veränderungen stellt eine Institution Kirche in Frage, die in ihrer hierarchischen Organisation den einzelnen – vor allem den Kleriker – isoliert der höheren Autorität ausliefert und auf diese Weise die Einheit *des* Klerus darstellen oder wenigstens in der Öffentlichkeit als Fiktion aufrecht erhalten will. Gerade die Existenz und Tätigkeit der Basisgruppen von Priestern und Laien hat es an den Tag gebracht, daß auch neue Worte wie «Kollegialität», «Mitverantwortung» und «Dialog» als Mittel und zugleich ideologische Verschleierung der fortbestehenden Repression gebraucht werden können. Typisch dafür ist der Einwand von kirchenamtlicher und konservativer Seite – womit man den «Dialog» ablehnt –, die Spontangruppen seien nicht repräsentativ für den Klerus, eben weil sie weder einen kirchenrechtlich sanktionierten Status noch eine zahlenmäßige Mehrheit vorweisen können.[11] Aber dieses Kriterium der Repräsentativität ist in der heutigen Situation – wenigstens als einzig gültiges – fragwürdig. «Könnte es nicht sein, daß diese Gruppen zwar nur für ihre wenigen Mitglieder einstehen, aber in der Sache für viele Menschen, für ganze Schichten sprechen, die im kirchlichen Leben nicht selbst zu Wort kommen? Wer repräsentiert die Exkommunizierten,

die Enttäuschten, die dem ‹Milieu› Entwachsenen, die vielen Christen, die sich mit kirchlichen Normen, Werturteilen, Lehren und Riten nicht identifizieren? Wer spricht stellvertretend für Christen, die sich dem Wandel des Glaubensbewußtseins aussetzen und dadurch gezwungen sind zu fragen und zu erfahren, was mit Worten wie ‹Gott› gemeint sein könnte? Welche Gruppe unter den ‹ausdrücklichen Christen› versucht bewußt, nicht nur über die ‹anonymen Christen› und die im Christ-Werden Verhinderten nachzudenken, sondern in der Kirche die Stelle dieser Menschen einzunehmen?»[12] Die Solidarisierung zielt nicht nur darauf, durch Gruppenbildung und internationale Zusammenarbeit gegenüber Hierarchie und Verwaltung eine stärkere Position zu gewinnen und so die Emanzipation der direkt Betroffenen zu fördern, sondern sie ist primär gerichtet auf jene Menschen, deren Erfahrungen und Probleme nicht in den Gesichtskreis der kirchlichen Mentalität, Institutionen und Ideologien kommen oder zu diesen in Widerspruch stehen, und sie sucht deshalb die Grenzen der offiziellen Kirchlichkeit zu überschreiten. Die Nöte und Herausforderungen der Gegenwart zwingen dazu, über das volkskirchlich verfestigte und kirchenamtlich verwaltete Christentum hinaus sowohl die umfassendere christliche Tradition als auch grundlegende menschliche Erfahrungen der Gegenwart in die Glaubensverantwortung einzubeziehen. Damit wollen die Gruppen die faktisch bestehende Differenz zwischen Christsein und Kirchlichkeit zum Bewußtsein bringen und für die Veränderung der Kirche kritisch wirksam machen. Deshalb besteht für die Gruppen auch nicht – wenigstens nicht in einer grundsätzlichen Form – das Dilemma von kritischem Engagement «in» oder «außerhalb» der Kirche. «Könnte es nicht sein, daß der Versuch, sich mit der Sache Jesu zu identifizieren, also Christ zu werden, für viele Katholiken in Zukunft nur noch als Prozeß der Emanzipation möglich ist, daß diese Emanzipation für viele Menschen die einzige Alternative zu Resignation, äußerlich sichtbarem Bruch mit der Kirche oder innerer Emigration, also der Weg zur christlichen Freiheit wird?»[13] Diese Emanzipation konkretisiert sich für die Priestergruppen im deutschen Sprachraum gegenwärtig vorwiegend in Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche.

3. Die konkreten Ziele, Erklärungen und Aktionen der Priestergruppen richten sich auf die Verwirklichung der Menschenrechte, insofern sie vor allem die persönliche Freiheit und Integrität der einzelnen fördern und zu diesem Zwecke Institutionen und institutionelles Verhalten ändern wollen. Sie zielen unter den Leitworten «Demokratisierung» und «Humanisierung» in jeweils aktuellen Problemen und Auseinandersetzungen auf einen Abbau von willkürlicher und dysfunktionaler Autorität und dadurch – auf der anderen Seite – auf eine Befreiung von Autoritätsgläubigkeit und Unmündigkeit, von Angst und Schuldkomplexen, die durch ungerechte Gesetze und autoritäres Verhalten erzeugt werden[14]. Die Kirche muß eine Grundverfassung erhalten, in der die elementaren Menschenrechte verankert sind[15]. Die Rechtsunsicherheit muß beseitigt werden durch Trennung der Gewalten und durch Errichtung von unabhängigen Schiedsstellen[16]. Die Prozeßordnung muß in einer Weise verbindlich geregelt werden, die den einzelnen vor Willkür, Diskriminierung und unmenschlichen Härten schützt: das gilt vor allem für Eheprozesse, für Verfahren zur Untersuchung der Rechtgläubigkeit und für Laisierungsverfahren[17]. Der Kampf der Priestergruppen in der BRD gegen ungerechte und unmenschliche Gesetze richtete sich exemplarisch gegen die Gesetze, Regelungen und Verfahrensweisen bezüglich der «Mischehen». Die Gesetze waren und sind auch nach ihrer Revision noch in mancher Hinsicht weder theologisch noch durch die gegenwärtige Situation der betroffenen Christen gerechtfertigt. Sie verstießen gegen die Gewissensfreiheit und Eigenverantwortung der Ehepartner, und diskriminieren noch immer die nichtkatholischen Christen und Kirchen und unterwerfen unnötigen und unwürdigen Verfahren (Dispensen, «Heilung in der Wurzel»)[18]. Auch die Frage der «Wiederverheirateten in der christlichen Gemeinde» darf nicht länger aufgeschoben werden. «Der praktische Ausschluß so vieler Eheleute aus der Kirche ist ein seelsorglich nicht zu verantwortendes Ärgernis. Es verhindert eine menschlich und christlich tragbare Bewältigung eines schweren Verhängnisses und legt unzumutbare Lasten auf. Der Seelsorger ist nicht selten gezwungen, gegen sein theologisches und pastorales Gewissen die Position des überkommenen Kirchenrechts zu vertreten.»[19] Die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe ist theologisch neu zu bedenken (Warum kennt das Kirchenrecht eine Scheidung von gültigen Ehen nur im Hinblick auf das «bonum fidei», d. h. im Interesse der Kirche, und nicht im Hinblick auf das «bonum hominis»?) und dem Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse ist Rechnung zu tragen.

Grundrechte der freien Meinungsbildung und der Mitverantwortung sollen durch die «Demokratisierung» von Information, Wahrheitsfindung und Entscheidung garantiert werden. «Um gegen die Degradierung des Menschen in totalitären Systemen und in einer verplanten Welt protestieren und für Freiheit als Bedingung des Friedens eintreten zu können, muß sie [die Kirche] selbst ihre Institutionen in einem theologisch legitimen Sinn fundamental demokratisieren – d. h. bei der Wahrheitsfindung sowie bei allen Entscheidungsvorgängen müssen Sachkompetenz, Öffentlichkeit und Mitverantwortung aller als Prinzipien kirchlichen Handelns verwirklicht werden.»[20] Diese Demokratisierung, bei der es nicht um modische Anpassung an vorgegebene gesellschaftliche Muster, sondern um die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit des christlichen Zeugnisses unter den Bedingungen der heutigen Welt geht, verlangt auch die Wahl der Amtsträger, die wirksame Kontrolle der Amtsführung, die echte Entscheidungsbefugnis von gewählten Gremien (Räten, Synode)[21]. Schließlich ist für eine Gemeinschaft, in der die einzelnen in ihrer Mündigkeit und Verantwortung ernstgenommen werden, unerläßlich, daß sich Gruppen und Fraktionen bilden können, eine kritische Öffentlichkeit gefördert und Konflikte offen und in vernünftiger Weise ausgetragen werden.

Obwohl die Priestergruppen nicht primär Forderungen für sich selbst durchsetzen wollen, müssen sie auch für die freie Wahl des Berufs und des Lebensstandes der Priester eintreten[22]. Denn mit dieser Forderung sollen zugleich die zugrundeliegenden Mentalitäten und Strukturen verändert werden, deren verhängnisvolle Wirkungen weit über die persönlichen Probleme von Priestern hinausreichen.

Die angeführten Beispiele sollten erläutern, wie die Solidaritätsgruppen im deutschen Sprachraum sich für die Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche einsetzen. Es ist wohl noch zu früh, darüber zu entscheiden, ob dieser Weg zum Ziele führt. Die aus der bisherigen Praxis und aus der Zusammenarbeit mit Gruppen anderer europäischer Länder und der «Dritten Welt» deutlicher erkannte Wechselseitigkeit innerkirchlicher und gesellschaftlicher Aktionen könnte in Zukunft zu einer Verlagerung auf genauere Analysen gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge und auf ein soziales Engagement führen, nicht um vor den kirchlichen Problemen zu fliehen, sondern um den eigentlichen Ort christlicher Glaubensverantwortung zu finden und von da aus auch die richtige Perspektive für die innerkirchlichen Probleme zu gewinnen.

[1] Literatur im allg.: Eine freie Kirche für eine freie Welt. Eine Dokumentation, hrsg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen (AGP) in der BRD von M. Raske, K. Schaefer, N. Wetzel (Düsseldorf 1969) (dort weitere Literatur); Impulse zur Freiheit. Initiativen der Solidaritätsgruppen zur Kirchenreform. Eine Dokumentation, hrsg. im Auftrag der AGP von G. Saltin (Düsseldorf 1971); Programm einer kirchenkritischen Spontangruppe: Orientierung 33 (1969) 113-115; M. Raske, Rebellen oder Hirten? Struktur, Motive und Ziele katholischer Priestergruppen in der Bundesrepublik: Publik (30. 1. 1970) 24; Ders., Reform und Solidarität. Zur Situation katholischer Priestergruppen: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 59 (1970) 237-245; K. Schaefer Zum Thema Priestergruppen: Stimmen der Zeit 95 (1970) 34-46; auf diesen Artikel antwortete K. Rahner, Chancen der Priestergruppen aaO. 172-180; darauf wiederum K. Schaefer, Nochmals: Zum Thema Priestergruppen aaO. 361-378 (die drei Beiträge wurden in einem Sonderheft der SOG-papiere 3 (1970) 242-280 abgedruckt); Ders., Zur Situation der Priestergruppen in der BDR: SOG-papiere 3 (1970) 181-185; über die Arbeit evangelischer Reformgruppen informiert ad hoc: Kritische Kirche. Eine Dokumentation, hrsg. von D. Lange, R. Leudesdorff u. a. (Gelnhausen 1969); an regelmäßigen Publikationen sind vor allem zu nennen: Für eine offene Kirche, Informationsdienst kritischer Gruppen, Zürich, Steinwiesstr. 6; imprimatur, Meinungen, Nachrichten, Kritik aus der Trierer Kirche, hrsg. vom Arbeitskreis imprimatur, Trier, Blankensteinstr. 11; vor allem SOG-papiere. Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD und der SOG Österreich, Bochum, Postfach 926 (SOG = Solidaritätsgruppe); daneben außer einer Fülle von formlosen hektorgaphierten Mitteilungen in den Gruppen-FIPS. Freier Informationsdienst für priesterliche Solidarität (Wien), pipeline (Regensburg), reflexe (München), Zwischenrufe (Bamberg).

[2] Eine freie Kirche 42 f.

[3] Ein dokumentiertes Beispiel in imprimatur 3 (1970/4) 18 ff.

[4] Z. B. die Umfrage der AGP zur Zölibatsdiskussion im Dezember 1968: SOG-papiere 2 (1969/1) 17 ff.

[5] Vgl. die entsprechenden Analysen in Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken, hrsg. vom Bensberger Kreis (Mainz 1970), und In Sachen Synode. Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses, hrsg. von N. Greinacher, K. Lang, P. Scheuermann (Düsseldorf 1970).

[6] Eine Serie von Diskriminierungen der Mischehe dokumentieren Mischehe. Materialdienst des Arbeitskreises Mischehe Würzburg, 8701 Reichenberg, und W. und M. R. Will [Hrsg.], Wir leben in Mischehe. Evangelische und katholische Ehepartner reden, um zu helfen (München 1969). Zur Lage der Geschiedenen vgl. N. Wetzel [Hrsg.], Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden (Mainz 1970). Im Erscheinen begriffen sind Untersuchungen zur Situation der Priester, die den Beruf wechseln bzw. heiraten; vgl. SOG-papiere 2 (1969/1) 40 ff (Veröffentlichung einer Geheimanweisung des früheren Hl. Offizium), vgl. aaO. 14 f, 56, 60 f; aaO. 2 (1969/4) 49 ff, 75 ff; aaO. 3 (1970) 2 ff (zur besonders schwierigen Situation in der DDR), 136 ff.

[7] Vgl. Stellungnahme der AGP zur Erklärung der katholischen Bischöfe zu Frage des kirchlichen Finanzwesens: SOG-papiere 3 (1970) 318.

[8] Vgl. U. Schwarz, Erwachen in Amsterdam: Publik (16. 10. 1970) 24.

[9] Vgl. Der totalitäre Gottesstaat. Die Lage der Christen in Portugal, Spanien und im Baskenland. Eine Dokumentation, hrsg. im Auftrag der AGP von M. Raske, K. Schaeffer, N. Wetzel (Düsseldorf 1970).

[10] Vgl. K. Derksen, Solidarisierung innerhalb der Kirche: Orientierung 33 (1969) 132-135; M. Raske, K. Schaeffer, N. Wetzel, Gruppenbildungen in der Kirche – warum und wozu:. SOG-papiere 3 (1970) 188-190; O. Schreuder, Revolution in der Kirche? Kritik der kirchlichen Amtsstruktur = Das theologische Interview 3 (Düsseldorf 1969).

[11] Dagegen schon K. Rahner, Droht ein Schisma in der katholischen Kirche?: Stimmen der Zeit 94 (1969) 20-33, bes. 29 f.

[12] K. Schaefer, Zum Thema Priestergruppen: Stimmen der Zeit aaO. 38.

[13] AaO. 40.

[14] Vgl. Gegenwärtige Probleme und soziale Position des katholischen Weltgeistlichen, eine im Auftrag norddeutscher Ordinariate durchgeführte, aber von ihnen nicht veröffentlichte sozialpsychologische Studie; auszugsweise veröffentlicht in SOG-papiere 1 (1968/1) 35-42; aaO. 2 (1969/1) 30-39; vgl. L. Hoffmann, Der frustrierte Klerus. Über einige Erfahrungen junger Priester: Katechet. Blätter 93 (1968) 597-610, aaO. weitere Beiträge zur Sache.

[15] Vgl. Römische Breschnew-Doktrin: imprimatur 3 (1970/6) 8-11; SOG-papiere 3 (1970) 281-284.

[16] Vgl. SOG-papiere 2 (1969/5) 65 ff; aaO. 3 (1970) 315 ff.

[17] Vgl. oben Anm. 6.

[18] Resolution der AGP zur Mischehe, Eine freie Kirche 48-52; SOG-papiere 2 (1969/4) 61 ff, abgedruckt in P. Lengsfeld, Das Problem Mischehe. Einer Lösung entgegen (Freiburg 1970) 195-204. Kommentare (Geßlerhut: imprimatur 3 [1970/6] 1 ff, Ökumenischer Fortschritt oder – Vereinfachung der Verwaltung: aaO. 3 [1970/8] 1 ff) und Aktionsvorschläge (SOG-papiere 3 [1970] 196 f, 280), in denen die Weigerung angekündigt wird, die Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit weiterhin einzuholen, stießen auf bischöfliche Kritik (aaO. 199, imprimatur 3 [1970/8] 19 ff), haben aber zu einer generellen Erleichterung der Dispenspraxis in den Ausführungsbestimmungen der deutschen Bischöfe geführt.

[19] Eine Freie Kirche 53; vgl. SOG-papiere 2 (1969/4) 68 ff, abgedruckt in N. Wetzel, Die öffentlichen Sünder aaO. 271 ff; aaO. 164 ff weitere Überlegungen und Berichte über die neu in Gang kommende Praxis.

[20] Basiserklärung der AGP, Eine freie Kirche 43.

[21] Vgl. Neustrukturierung der Kirche. Drei Voten aus dem jungen deutschen Diözesanklerus: Diakonia 3 (1968) 284-299; G. Biemer, Die Bischofswahl als neues Desiderat kirchlicher Praxis: Tübinger Theol. Quartalschrift 149 (1969) 171-184; vgl. SOG-papiere 2 (1969/4) 71, 75 ff; Testwahlen riefen z. B. in Paderborn heftige Gegenreaktionen hervor, vgl. aaO. 3 (1970) 114 ff; vgl. Demokratisierung der Kirche aaO.

[22] Vgl. zur Frage der beruflichen Weiterbildung SOG-papiere 2 (1969/4) 50; zur freien Berufswahl Eine freie Kirche 59 f; zur freien Wahl von Zölibat oder Ehe aaO. 58 f, SOG-papiere 3 (1970) 30 ff; zur Weiterarbeit verheirateter Priester im kirchlichen Dienst SOG-papiere 2 (1969/4) 50 f, aaO. 3 (1970) 194 f (Aktionsvorschläge).

MICHAEL RASKE

geboren am 26. Mai 1936 in Hannover, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg i. Br., Innsbruck und Paderborn, ist Doktor der Theologie und Assistent am Katholischen Ökumenischen Institut der Universität Münster.

LUDWIG RÜTTI

geboren am 19. Juli 1936 in Emmenbrücke (Schweiz), 1968 zum Priester geweiht. Er studierte am Missionsseminar Schöneck (Schweiz) und an der Universität Münster, ist Doktor der Theologie und Assistent am Missionswissenschaftlichen Institut der Universität Münster.

KLAUS SCHÄFER

Geboren am 3. Juni 1936 in Stuttgart, 1968 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, Bonn, München und Kopenhagen, ist Doktor der Theologie und Assistent an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Walter Hollenweger

Kriterien für die kirchliche Reformarbeit. Anhand der Materialien der sogenannten Action-Research-Groups

«Der Kirche ist in ihrer bisherigen Geschichte zumindest zweimal die bisherige ekklesiologische Konzeption zerschlagen worden, in apostolischer Zeit als Heiden Christen wurden, ohne zuvor Glieder des jüdischen Volkes geworden zu sein, und im 4. Jahrhundert, als der Kaiser, der Repräsentant und das Haupt der ungläubigen Weltmacht, Christ wurde und doch Kaiser blieb. In beiden Fällen war der Grund, daß die Missionspredigt der Kirche ein Echo fand, wo es niemand erwartete. Beides war eine Herausforderung an die Theologie: in apostolischer Zeit fanden Paulus und die Urgemeinde eine jedenfalls im Kern gemeinsame Antwort. Vor der Aufgabe, die Situation der Kirche in der Welt, die das 4. Jahrhundert heraufgeführt hat, theologisch zu erfassen, stehen wir noch heute oder heute wieder neu, weil auch die Antwort der Reformation im ökumenischen Gespräch der Gegenwart und gegenüber der Situation der Christenheit in aller Welt neu begründet werden muß.»[1]

So diagnostiziert *G. Kretschmar* die ekklesiologische Situation heute. Man mag mit seiner Schlußfolgerung – die Antwort der Reformation müsse neu begründet werden – einverstanden sein oder nicht, jedenfalls zeigt er klar, daß die Sache dem Namen, die Ekklesia der Ekklesiologie vorangeht und nicht umgekehrt, eigentlich eine Selbstverständlichkeit, die aber immer wieder vergessen wird.

Realgeschichte geht der Ideengeschichte voran.

Heute ist der Graben zwischen der Lehre von der Kirche und der Realität der Kirche noch größer geworden, so groß, daß z. B. der Regional der brasilianischen Bischofskonferenz und Mitarbeiter von Helder Camara, *Abdalazis de Moura*, in einer großartigen Analyse über die «Bedeutung der Pfingstbewegung für die katholische Kirche»[2] die Frage stellen kann: Wie kommt es, daß diese Pfingstler ohne korrespondierende Ekklesiologie eine Kirchen*praxis* entwickeln, die dem entspricht, was unsere besten Theologen lediglich *denken* und noch nicht tun können.

Das gleiche Phänomen zeigt sich auch auf anderen Gebieten. Es ist eine zugleich beunruhigende und erfreuliche Tatsache, daß parallel mit dem Schwund des kirchlichen Einflusses eine vermehrte Nachfrage nach theologischen Fragestellungen geht, nach theologischen Büchern, Filmen und Radioprogrammen, nicht nur in Europa, sondern auch in sozialistischen Ländern und in der Dritten Welt. Dazu kommt das Aufbrechen theologischer Fragestellungen in nichtchristlichen Kulturen, das Entstehen neuer christlicher Kirchen, die christlich sein wollen, ohne eine unserer Ekklesiologien, ja gelegentlich ohne eine Form der Taufe zu übernehmen.

In der Studienarbeit des Ökumenischen Rates versuchte man von verschiedenen Seiten an das Problem heranzukommen, z. B. mit einer großangelegten Untersuchung von fünfzehn Kirchen in so verschiedenen Situationen wie Hamburg und Chile oder Indien und Großbritannien. Beim Vergleich dieser verschiedenen Kirchen wurden bis jetzt keine systematisch erfaßbaren Kategorien festgestellt[3], ja mehr noch, es zeigten sich sogar Phänomene, die in den bis jetzt gebräuchlichen Kategorien nur in sich gegenseitig ausschließenden Sätzen beschrieben werden konnten (Vielleicht ein Hinweis darauf, daß der Satz vom Widerspruch nicht die allgemeine Gültigkeit hat, die man ihm bis jetzt zuzutrauen geneigt war). Die Studie schloß mit dem unbefriedigenden Hinweis auf «demütiges Nicht-Wissen» in bezug auf ekklesiologische Aussagen, was vielleicht «demütig», aber auf keinen Fall genügend sein kann.

Pluriformität der Kirche

Anders versuchte *Hoekendijk* das Problem zu fassen. Sein Ratschlag heißt: Pluriformität der Kirche. «Kirchlicher Pluralismus impliziert auch den eventuell (nämlich wenn es sich als nötig erweist) bleibenden Fortbestand kontradiktorischer Gemeindeformen mit grundverschiedener sozialer Dichte und Morphologie nebeneinander. Für dieses Nebeneinanderbestehen kommen in Frage: die ‹Institutionen des permanenten Angebotes› (Kortzfleisch), die ausschließlich ‹Dienste› zur Verfügung stellen, ohne Gemeindebildung zu intendieren; die traditionelle Parochialgemeinde, die wahrscheinlich erst dann wieder ein deutliches Profil erhält, wenn sie aus ihrer Illusion einer Monopolstellung befreit wird und einen wesentlichen Teil ihrer gegenwärtigen Funktionen an andere Instanzen delegiert; Institutionen der permanenten Gemeinschaft mit einem streng disziplinierten Gemeindeleben, wie zum Beispiel die zahlreichen ‹ordoiden› Gemeinschaften (Taizé u. a.), mitunter auch Hausgemeinden, dazu in der letzten Zeit viele ‹team-› bzw. ‹group-ministries›; Arbeitsgemeinschaften, die einen genau umgrenzten und beschränkten Auftrag auszuführen haben und dann wieder aufgelöst werden, usw. Im voraus ist keine dieser Strukturen ausgeschlossen oder, weil unvollständig, disqualifiziert. Im Gebrauch erst wird sich zeigen, was verwendbar ist.»[4]

Daß es heute eine Menge solcher Kirchenformen gibt, ist nicht zu bestreiten. Hoekendijk weist in diesem Zusammenhang auf den Bericht der nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referates für Fragen der Verkündigung hin, in dem «diese Konzeption einer in der Mission an der pluralistischen Gesellschaft stehenden Kirchen vor allem in Nordamerika auf dem Hintergrund eines straff durchgeführten action-research ein deutliches Profil erhalten hat.»[5]

Das ist zwar eine hilfreiche Beschreibung der Kirche als action, aber der research ist dabei noch nicht genügend in den Blick gekommen. Das Nach-Denken, die Re-Flektion, die gedankliche Neu-Ordnung der Fakten fängt erst an, denn die Frage ist unabweisbar: Wie hängt dies alles zusammen?

Chance und Gefahr der Namengebung

Obschon ich es für verfrüht halte, die Bemühungen um eine systematische ekklesiologische Erfassung des oben erwähnten Tatbestandes für mißlungen zu bezeichnen, muß man doch nüchtern feststellen, daß diese Ekklesiologie bis heute weder im ökumenischen, noch im konfessionellen Gespräch geraten ist. Man kann natürlich einen konfessionellen Standpunkt einnehmen. Man mißt

dann die erwähnten ekklesialen Gebilde an der als Mitte der Schrift erkannten, lutherischen, reformierten oder katholischen Lehrauffassung. Dieses Urteil übersieht aber, daß der Pluralismus neutestamentlicher Ekklesiologien (E. Schweizer und E. Käsemann) eine solche Beurteilung verbietet. Ferner entspricht das Kirchesein in der eigenen Konfession sehr oft nicht mehr den in der betreffenden Kirche herrschenden Ekklesiologien.

Schließlich bestand die Einheit der Alten Kirche mindestens bis zum sog. Apostolischen Bekenntnis nicht in einem Bekenntnis, schon gar nicht in einer gemeinsamen Ekklesiologie, sondern in gemeinsamen Hymnen, gemeinsamen Geschichten (die man später Tradition nannte) und der fast sakramental zu nennenden Funktion der paulinischen Kollektenreise. Auch heute sind es nicht die Bekenntnisse, noch die Ekklesiologien, die die Christen verbinden, sondern z. B. das Gebet des Herrn, gewisse Lieder, manchmal gewisse Aktionen und möglicherweise auch Kollekten.

Vielleicht – aber das wage ich nur als Frage zu formulieren – gibt es auch Dinge, die man nicht benennen darf. «Kriterien angeben», «Namen geben» ist zwar in unserer Kultur eine Notwendigkeit geworden, hat aber auch die Unmittelbarkeit der Erfahrung erstickt. Nicht umsonst bedeutet das Aussprechen des Namens in vielen alten Märchen den Tod (Rumpelstilzchen).

Wir stehen heute in einer ähnlichen Situation, wie die von Kretschmar geschilderten. Ob dies dem Erfolg der christlichen Missionspredigt zuzuschreiben ist oder ob diese Kirchen trotz der christlichen Missionspredigt entstanden sind – oder beides zusammen –, vermag ich nicht zu beurteilen. Tatsache ist jedenfalls, daß sowohl durch die sog. unabhängigen Kirchen in Afrika und Lateinamerika, wie bei den sog. «latenten Christen», den freien funktionalen Gruppen in Europa und Amerika, eine «andere Kirche» im Entstehen ist, die in unseren ekklesiologischen Kategorien nur schwer zu fassen ist.

Alternativen zur Begriffssystematik

Das aktionsbezogene Nachdenken des ökumenischen Studienprogrammes «Die Struktur der missionarischen Gemeinde»[6] setzt bei diesem Tatbestand ein. Man fragt etwa: Welche kontinuierlichen Elemente verbinden die traditionellen Kirchen mit dieser anderen Kirche? In welchen systematischen Kategorien lassen sich so verschiedene Phänomene wie die Eglise de Jésus Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu im Kongo[7], die Igreja Evangélica Pentecostal in Brasilien[8], die unabhängigen Kirchen in Afrika[9], das politische Nachtgebet in Köln[10], die Sjaloom-Gruppen in Holland[11], der Mississippi-Delta-Dienst in den Südstaaten der USA[12], die Metropolitan Associates in Philadelphia[13], ein Fastengottesdienst zur Passionszeit in Puerto Rico[14] zusammenfassen? Und welche Kategorien gibt es zur gleichzeitigen Erfassung dieser und der traditionellen Kirchen? Sind beide im gleichen Maße Kirche und warum? Gibt es noch eine Grenze zwischen Häresie und Orthodoxie und wenn ja, in welchen Kategorien ist sie zu bestimmen? Kategorien der Lehre (was aber, wenn viele dieser Kirchen auf systematische Darstellung ihrer Lehre verzichten?), der Liturgie (was aber, wenn alle Liturgien, auch die traditionellen, in Fluß geraten sind?), Bindung an die Bibel (das wäre ein brauchbares Kriterium, wenn für Analphabeten und literarische Menschen gleicherweise gesagt wird, was Bindung an die Bibel heißt), Bekenntnis zum «Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland», wie dies die Basisformel des Ökumenischen Rates ausdrückt (aber genügt dieses Kriterium, wenn nicht gleichzeitig gesagt wird, welche Loyalitäten zu welchen anderen «Göttern und Heilanden» (politische, ideologische, rassische, kulturelle, wirtschaftliche) dieses Bekenntnis ausschließt?

Soll dies nun eine Verteidigung der gedanklichen Unklarheit zugunsten einer nur gefühlten, systematisch nicht artikulierbaren Ekklesiologie sein? Das wäre zu wenig. Aber ich versuche nun etwas, das man in unseren Breitengraden vielleicht als unwissenschaftlich bezeichnet, das ich aber, weil sachgemäß, trotzdem als wissenschaftliche Methode bezeichne. Anstatt abstrakte *Kriterien anzugeben*, versuche ich im folgenden die *Enstehungsweise von Kriterien* am Ort des Festes zu *beschreiben. Das Fest, als communio oppositorum.*

Im Abendmahl wird die von Hoekendijk gedanklich postulierte communio oppositorum zelebriert, und zwar in der Offenheit nach vorn, in der Offenheit nach außen und in der Offenheit aufeinander zu. Daß ein so konzipiertes Abendmahl nicht mehr konfessionell eingesperrt werden kann, ist klar. Aber das bedeutet nicht ein Plädoyer für die Interkommunion (das Wort ist eigentlich ein Widerspruch!), sondern verlangt neue Abendmahlsformen, in denen die *bei uns wirksamen* trennenden Kräfte – Arme und Reiche, Farbige und Weiße, Männer und Frauen, Kinder und Erwachsene,

Intellektuelle und Analphabeten, Sozialisten und Kapitalisten durch die Feier überholt werden. Schon in der Alten Kirche wurde eine Gemeinschaft eschatologisch antizipiert (z. B. zwischen Sklaven und Freien), die erst im Werden begriffen war. Das bedeutet nicht die Abschleifung und Harmonisierung der Gegensätze, sondern das Suchen nach bis jetzt unbekannten Alternativen. Das «sola gratia» wird gerade in der Feier auf den Reflektionsprozeß angewendet[15]. «Wo der Streit um die Wahrheit im Horizont der Hoffnung – und nicht der Resignation und der Rechthaberei, das heißt doch wohl am Tisch des Herrn – geführt wird, können sich neue Alternativen zeigen. Sie werden nicht verbaut durch die Blockade des Rechthabenmüssens. Wir haben uns überhaupt nicht mehr zu rechtfertigen, da wir schon gerechtfertigt sind. Wir brauchen daher alte Positionen nicht um des Rechthabens willen zu verteidigen. Um den Tisch des Herrn wird nicht über die Wahrheit, sondern auf die Wahrheit zu diskutiert. Gerade weil die Wahrheit nicht eine Sache der Demokratie ist, sondern im tiefsten Grunde das Geschenk dessen, der inmitten der communio oppositorum anwesend ist und diese communio überhaupt erst möglich macht, hat die Kommunion als Prozeß der Erkenntnisfindung eine eminent wichtige Bedeutung. Gewiß, es gibt nur eine Wahrheit, aber sobald ich die Wahrheit definiere, wird sie partikular, denn die Definition trennt ex definitionem, während die communio oppositorum ex definitionem verbindet ... In dieser nach vorn ausgerichteten Gemeinschaft hat auch die altchristliche Freude, die agaliasis, ihren Platz, und wohl auch der Humor als Relativierung der partikularen eigenen Wahrheit».[16] «Letzter Ernst ist nie ohne eine Dosis Humor», schrieb Bonhoeffer aus dem Gefängnis.[17]

Die Offenheit nach vorn bewirkt eine Offenheit nach außen. Das Hinaustragen des «Leibes Christi», des Brotes in die Welt, wie es in der ersten Christenheit praktiziert wurde, wo die Hungrigen von Korinth mit dem «für viele gebrochenen Laib» gespeist wurden, war eine revolutionäre Tat der ersten Christen[18]. Hier wurde nicht getrennt zwischen Hunger des Magens und Hunger des Herzens. «Welche andere religiöse Gruppe hätte damals ihr Allerheiligstes dazu gebraucht um ganz gewöhnlichen leiblichen Hunger zu stillen? Und welche religiöse Gemeinschaft ist heute bereit, ihr Heiligstes dieser Welt hinzugeben?»[19]

Die Offenheit aufeinander zu zeigt sich nicht nur im Ausstehen von Meinungsgegensätzen. «Da gilt es, im Namen der Bruderschaft, einander ‹ins Angesicht zu widerstehen›, aber eben ins Angesicht und nicht hinter dem Rücken! Der dialogische Stil, den der Herr uns an seinem Tisch ermöglicht und den er gleichzeitig von uns verlangt bedeutet nicht Kompromiß›, sondern Suche nach einem die Gegensätze transzendierenden Dritten. Diese Unmöglichkeit kann ausgesprochen werden, weil der Herr selber mit uns am Tisch ist, weil wir nicht nur unter Brüdern sind, weil wir nicht ‹trotzdem Brüder› sind, sondern weil wir von Ihm zu Brüdern erklärt werden.»[20]

Offenheit aufeinander zu hängt weitgehend vom Führungsstil in der Kirche ab, vom Amt des Bischofs, ob man ihn Präsident, Moderator, Bischof, Pfarrer oder Priester nennt. «Sein Amt ist nicht primär das der Regierung, sondern das der Mobilisierung der Hoffnung. Als Bischof der offenen Kirche ist er ‹nicht Herr über den Glauben, sondern Gehilfe der Freude› (Phil. 4). Damit steht er nicht ‹über den Fronten›, bewegt sich nicht ‹jenseits von Gut und Böse› – er ist auch nicht einfach nur der ‹Mann des Ausgleichs›, sondern er schafft und verteidigt das Klima der Freude und die Atmosphäre der Offenheit, indem er für den furchtlosen Umgang mit der Wirklichkeit eintritt und eine den Menschen nahekommende Verleiblichung des Evangeliums fördert.»

«Was aber tut der Bischof, wenn die Festteilnehmer anfangen zu streiten? Schlichtet er den Streit? Sucht er einen Kompromiß? Weist er Unanständige und Unartige vom Tisch (Kirchenzucht)? Und mit welchen Mitteln übt er sein Amt aus? Sofern das Verhalten Jesu auch für Bischöfe vorbildlich wäre, so finden wir jedenfalls bei ihm nicht, daß er die Nicht-Konformen, die ‹Sünder und Zöllner›, vom Tisch wies. Als er von der Sünderin im Hause Simons des Pharisäers in ungewöhnlicher Weise geküßt und gesalbt und zu einem Schiedsspruch herausgefordert wurde, erzählte er das Gleichnis von den beiden Schuldnern, das mit einer Frage endet. Das heißt, er stellte den Streit in einen weiteren – wir würden heute sagen in einen ‹theologischen› – Kontext und überließ die Antwort den zum Bankett Eingeladenen. Das heißt, er vertrat gerade nicht eine ‹laissez faire, laissez aller›-Ideologie, aber ebenso weigerte er sich, den konkreten Streit expressis verbis zu schlichten, sondern er stellte den Streit in den weiteren Horizont der Vergebung mit Hilfe eines die Phantasie des Gehorsams inspirierenden Gleichnisses, überließ aber die ‹Moral von der Geschichte› den Zuhörern. Das heißt für den Bischof – im-

mer unter der Voraussetzung, daß das Verhalten Jesu für ihn maßgebend ist –, daß er auf die Streitfrage der Teilnehmer mit einem Gleichnis antwortet, das diese zwingt, ihren Streit unter einem neuen Blickwinkel zu sehen und selbst zu beantworten. Der Bischof ist also nicht Schiedsrichter. Er holt die Auseinanderlaufenden zum gemeinsamen Tisch zurück und ermutigt die Hoffnung selbst dort, wo sich keine konkrete Lösung zeigt. Das heißt nicht, daß er einen Kompromiß vorschlägt. Er vertritt die Offenheit mit einer Frage und einem Gleichnis.»[21]

Gibt es heute solche Bischöfe? Gewiß. Man denke an Johannes XXIII. Hat er nicht Fragen gestellt, die so einfach und doch so aufregend waren, daß sie die katholischen und protestantischen Kirchen in Bewegung brachten? Man denke an den Baptisten Martin Luther King. Hat er nicht eine Offenheit vertreten, deren Grenzen seine eigene Vorstellungskraft überschritt. Solche Bischöfe werden gehört, ob sie offiziell ein Bischofsamt bekleiden oder nicht. Und offizielle Bischöfe werden nicht gehört, wenn sie keine bischöflichen Menschen sind.

Zusammenfassend suche ich das Kriterium für eine kirchliche Reformarbeit an den Orten, wo es gelingt, die verschiedenen «anderen Kirchen» mit der traditionellen zum Fest, zum Gespräch auf die Wahrheit zu, zur Zelebration der communio oppositorum einzuladen. Die Thesen der «Kirche für andere» und die Reförmchen der traditionellen Kirchen bleiben solange sektiererisch, als es uns nicht gelingt, das Fest der communio oppositorum als ekklesiologische Klammer und damit als Kriterium der Reformarbeit zu erleben.

[1] G. Kretschmar, Der Weg zur Reichskirche: Verkündigung und Forschung = Beih. Ev. Theol. 13 (1968) 43 f.

[2] A. De Moura, Importância das Igrejas Pentecostais para a Igreja Católica (vervielf., Rua Jiriquiti 48, Boa Vista, Recife).

[3] Alle Bände auf englisch erhältlich vom Ök. Rat der Kirchen, Genf (1958-1970). Auf deutsch ist erschienen: John V. Taylor, Die Kirche in Buganda. Das Werden einer jungen afrikanischen Kirche (Stuttgart 1961) (= Weltmission heute 19/20) (The Growth of the Church in Buganda. An Attempt at Understanding [London 1958];) St. Mackie, Die Entdeckung der jüngeren Kirchen (Stuttgart 1970) (= Weltmission heute 39/40) (Can Churches Be Compared? Reflections on fifteen study projects [Geneva & New York 1970] [=Research Pamphlet 17]).

[4] J. Chr. Hoekendijk, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft (München 1967) 352f (gekürzte deutsche Übersetzung von Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap [Amsterdam 1948]).

[5] Hoekendijk aaO. 353.

[6] H. J. Margull, Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden (Genf [3]1968); Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden. Schlußberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referates für Fragen der Verkündigung (Genf 1967) (The Church for Others and The Church for the World. A Quest for Structures for Missionary Congregations. Final Report of the Western European Working Group and North American Working Group of the Departement on Studies in Evangelism [Geneva [4]1969; W. J. Hollenweger, Gemeinde für andere. Eine Diskussion in romanischen Ländern Europas: Ökumenische Diskussion (Genf) 3/2 (1967) 97-110; Missionarische Struktur der Gemeinde in der DDR: Ök. Diskussion 3/2 (1967) 113-122 – W. J. Hollenweger, The Church for Others, Discussion in the DDR. Study Encounter 5/1, 1969, 26-36; laufend: Monatl. Informationsbrief über Evangelisation (Genf) und Concept (Genf).

[7] Vgl. das demnächst erscheinende Buch von Marie-Louise Martin (Basel, Reinhardt-Verlag).

[8] Manoel Del Melo, Nicht das Kirchengebäude ist heilig, sondern was darin geschieht! Evangelisation in der Sicht eines brasilianischen Pfingstlers: Monatl. Informationsbrief über Evangelisation Febr./März 1969 (Genf); W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Zürich und Wuppertal 1969).

[9] V. E. W. Hayward (Hg), African Independant Church Movements (= Research Pamphlets 11) (Genf 1963).

[10] D. Sölle und F. Steffensky, Politisches Nachtgebet in Köln (Stuttgart [2]1969).

[11] H. J. Herbort, Hollands Katholiken riskieren eine Menge. Die Liturgiereform ist in den Niederlanden nicht steckengeblieben: Monatl. Informationsbrief über Evangelisation Mai/Juni 1967 (Genf).

[12] H. Hellstern, Mississippi (Basel 1969); B. Hilton, The Delta Ministry (New York und London 1969).

[13] Die Kirche für andere 123-129.

[14] E. H. Osorio, Auch eine öffentliche Evangelisation: Eine prophetische Symbolhandlung in Puerto Rico.

[15] W. J. Hollenweger, Spiel als eine Form von Theologie. Zum geplanten Dialog mit der Pfingstbewegung: Luth. Monatshefte 9/10 (Okt. 1970) 532-34.

[16] W. Simpfendörfer, Offene Kirche, kritische Kirche. Kirchenreform am Scheideweg (Stuttgart 1969) 163-164.

[17] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München [13]1966) 256.

[18] Vgl. Th. Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung (Bonn 1965); W. J. Hollenweger, Liturgiereform als Sozialreform: Neues Forum (Wien) 16/192 (Dez. 1969) 711-713.

[19] W. Simpfendörfer aaO. 163.

[20] W. Simpfendörfer aaO. 175-76.

[21] W. Simpfendörfer aaO. 177-78.

WALTER HOLLENWEGER

geboren am 1. Juni 1927 in Antwerpen, reformiert, er studierte an den Universitäten Basel und Zürich, ist Doktor der Theologie, leitender Mitarbeiter im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Er veröffentlichte u. a.: Handbuch der Pfingstbewegung, 9 Bände.

Andrew M. Greeley

Ein sozialwissenschaftliches Modell zur Erklärung des Glaubensabfalls

Der vorliegende Aufsatz will eine Alternative bieten zum Erklärungsmodell des Glaubensabfalls, das von den meisten Theologen angenommen zu werden scheint und in den meisten Äußerungen über die «Säkularisierung», die im «Concilium» erscheinen, vorausgesetzt wird.

Wenn ich das vom konventionellen Verständnis vorgelegte Modell richtig verstehe, so betrachtet es die Apostasie als das Ergebnis einer klar bewußten rationalen Entscheidung, die deswegen getroffen wird, weil das Christentum seine Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, da es entweder nicht imstande ist, mit den von der Erfahrungswissenschaft gestellten Problemen fertigzuwerden, oder auf die marxistische Gesellschaftskritik und auf die marxistischen oder nichtmarxistischen Forderungen nach Sozialreformen nicht entsprechend zu antworten weiß. Man folgert daraus, die Antwort der Kirche auf die Apostasie müsse darin bestehen, daß sie wieder «relevant» werde; die Kirche müsse den Ansprüchen der Erfahrungswissenschaften genügen und der marxistischen Kritik zu entsprechen suchen, indem sie entweder diese Kritik übernimmt oder eine eigene «politische Kritik» entwickelt, und sie müsse sich in das Werk der Sozialreform tief engagieren. Wie Dietrich Bonhoeffer gesagt hat, ist der Mensch mündig geworden, und so müsse auch die Kirche mündig werden, indem sie empirisch, kritisch und revolutionär werde.

Ich habe gewiß nicht die Absicht, das Suchen nach einem sinnvollen Dialog zwischen dem Christentum und der empirischen Wissenschaft zu verdammen, obwohl zu bemerken ist, daß gegenwärtig die positiven Wissenschaften selber ernste Probleme haben. Auch möchte ich keineswegs in Abrede stellen, daß sich der Klerus auf die Sozialkritik und den sozialen Einsatz verlegen muß, aber ich will betonen, daß dieses Engagement ein viel höheres Niveau von Fachkompetenz aufweisen sollte als das, das bis anhin von vielen begeisterten Kritikern und Reformern an den Tag gelegt worden ist. Es ist von diesen Aktionen vernünftigerweise nicht zu erwarten, daß sie diejenigen, die «die Kirche verlassen haben», zurückgewinnen oder diejenigen, die zur Apostasie neigen, davon zurückhalten. Die Apostasiequoten werden nicht stark sinken, mag auch die Kirche noch so modern und relevant sein, denn der Abfall vom Glauben hat mit den Aktionen der Kirche relativ wenig zu tun.

Ich habe das evolutionäre Modell, das den Menschen in einer Bewegung vom Sakralen zum Säkularen begriffen sieht, in andern Veröffentlichungen ernstlich in Frage gestellt. Ich beabsichtige nicht, im vorliegenden Aufsatz meine Ausführungen zu wiederholen, außer daß ich behaupte, daß heute nur höchst naive Theologen dieses Modell weiterhin annehmen können.[1] Vielmehr habe ich vor, die entscheidende Frage aufzuwerfen, ob die Apostasie einen sinnvollen Ausgangspunkt zur Planung einer kirchlichen Strategie bildet.

Für den Soziologen ist die Religion das «Sinnschema» oder «Interpretationsschema» des Menschen, d. h. ein Gefüge von Antworten auf die fundamentalen Fragen des Menschen nach Natur und Zweck der Realität. Wie Clifford Geertz bemerkt hat, ist es «die relativ bescheidenste Annahme, daß Gott nicht verrückt ist». Die Religion antwortet auf die Frage, ob die Wirklichkeit wohl- oder übelgesinnt ist, ob wir zum wirklich Realen einen Zugang haben oder nicht, wie der Mensch seine Existenz mit der Natur der Realität in Übereinklang bringen kann und wie der gute Mensch leben soll[2]. Dieses Interpretationsschema oder Weltbild liegt allen andern Sinnsystemen des Menschen – wie beispielsweise der Wissenschaft, dem Wirklichkeitsverständnis, der Geschichte, der Ideologie – zugrunde. Wie Geertz darlegt, verliert das ganze Universum seine Deutbarkeit und werden alle andern Sinnsysteme in Frage gestellt, wenn die Antworten auf diese grundlegenden Fragen fehlen. Die Religion kann implizit sein und bloß ins Spiel gebracht werden, wenn der Mensch mit dem Tod oder dem Mysterium, mit einem physischen oder moralischen Übel konfrontiert wird, doch allein schon die Tatsache, daß Antworten auf die fundamentalen Fragen vorliegen und im Bedürfnisfall nach ihnen gegriffen werden kann, schützt den Menschen davor, vom Chaos überwältigt zu werden. Die Antworten auf die religiösen Grundfragen brauchen keineswegs positiv zu sein; sie brauchen nicht etwas Sakrales oder Transzendentes zu postulieren, obwohl offenbar der Mensch stark den Drang hat, sein Sinn-

system zu sakralisieren, selbst wenn er die Existenz eines transzendentalen Bezugspunktes leugnet. Die einen Menschen scheinen ein stärkeres Bedürfnis nach einem expliziten, weitgespannten Sinnsystem zu haben als andere, aber vom soziologischen Standpunkt aus kommt niemand ohne ein solches Sinnsystem aus. Darum gilt das Wort von Emile Durkheim: «Es wird immer Religion geben».

Zum großen Teil erben wir unser Interpretationsschema oder, genauer gesagt, wir entnehmen es dem Milieu, das uns in der frühen Kindheit umgibt, so wie wir diesem auch unsere Sprache entnehmen. Da es in der Religion um die allerletzten Fragen des Menschen geht, geht es dabei notwendigerweise auch um den innersten Kern seiner Selbstdefinition und erhält sie insbesondere das Gepräge durch die ersten innigen Beziehungen, die das Kind erlebt – durch die vom eigenen Ich, der Mutter und dem Vater gebildete Trias. Die religiöse Vergesellschaftung wird somit tief beeinflußt, ja wahrscheinlich grundlegend geprägt durch die Erfahrungen, die das Kleinkind im Umgang mit seinen Eltern macht, und durch die Wirklichkeitsschau, die es während dieser wechselseitigen Einwirkung diesen Erfahrungen entnimmt. In seinem späteren Leben wird es dieses Interpretationsschema klären, erforschen, bestärken und entwickeln oder aber sich von ihm abwenden und es von sich stoßen. Es ist jedoch zu bemerken, daß es keineswegs leichter ist, sein Interpretationsschema im Erwachsenenleben zu wechseln, als seine Sprache zu wechseln. Ein Erwachsener, der auf der Ebene des rationalen Bewußtseins von sich behauptet, er habe die Religion seiner Eltern hinter sich gelassen, ist auf unbewußter und unterbewußter Ebene seiner Persönlichkeit wahrscheinlich immer noch tief von diesem Interpretationsschema geprägt.

Der Sozialwissenschaftler ist geneigt, die Hypothese aufzustellen, daß es häufiger bei solchen zum Abfall vom Glauben kommt, deren Kindheitserfahrungen gespannt, schwierig oder gestört waren. Die Religion eines Menschen ist zutiefst die seiner Eltern und der Familie, in der er aufwuchs. Wenn nichts vorgefallen ist, das einen Menschen dazu prädisponiert, seinen Eltern und den in der frühen Kindheit gemachten Erfahrungen den Rükken zu kehren, so ist es nach dieser Hypothese sehr unwahrscheinlich, daß er dazu prädisponiert sein wird, die Religion seiner Kindheit abzustoßen.

Diese Hypothese wird in den letzten Jahren durch die Forschungsergebnisse immer mehr bestätigt. Joseph Zelan hat herausgefunden, daß es am häufigsten bei denjenigen Collegeabiturienten zum Glaubensabfall kommt, deren Persönlichkeit verkrampft, selbstentfremdet und unglücklich ist. David Caplovitz hat die Forschungsarbeit Zelans weitergeführt und aufgezeigt, daß solche Prädispositionen bei Apostaten sich mit den Beziehungen in Zusammenhang bringen lassen, die diese in ihrer Kindheit innerhalb der Familie erlebten. Die Forschungen, die ich selbst unter katholischen Collegeabiturienten anstellte, legen es nahe, daß die Prädisposition gewisser Katholiken, sich von der Kirche abzuwenden, bereits im Teenageralter vorlag und daß es dabei eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt, ob sie ein katholisches College besuchten oder nicht.

John Kotre nahm sich zum Forschungsprojekt, insbesondere den Glaubensabfall unter Absolventen zweier großer amerikanischer Universitäten zu untersuchen. Er legte seine Untersuchung so an, daß es sich bei allen seinen hundert Respondenten um Studenten an Staatsuniversitäten handelte, die ihren Primar-, Sekundar- und Mittelschulunterricht an katholischen Schulen erhalten hatten. Die Hälfte von ihnen bezeichnete sich als «innerhalb der Kirche», die andere Hälfte als «außerhalb der Kirche» stehend. Kotre fand heraus, daß zwischen den beiden Gruppen in bezug auf die religiösen und sittlichen Grundhaltungen geringe Unterschiede bestehen, hingegen sehr beträchtliche Unterschiede in bezug auf ihren Familienhintergrund. Diejenigen, die sich als «außerhalb der Kirche» stehend bezeichneten (die meisten von ihnen waren junge Männer), kamen für gewöhnlich aus Familien, in denen religiöse oder persönliche Konflikte oder beide bestanden. Kotre war imstande, die meisten Unterschiede zwischen den «innerhalb» und den «außerhalb» Stehenden auf Erfahrungen zurückzuführen, die sie in ihrer Familie gemacht hatten. Er stellte fest: Ob ein Universitätstudent sich als «innerhalb» oder «außerhalb» der Kirche stehend bezeichnet, hängt in beträchtlichem Ausmaß davon ab, als was er die Kirche definiert, und dies hinwieder davon, auf welche der vielen Anstöße, die von der Kirche ausgehen, er sich zu konzentrieren entschließt. Kotre erklärte dies so: Ob man sich auf diesen oder jenen Anstoß konzentriert, hängt in weitem Maß von der Eigenpersönlichkeit ab, die selbstverständlich ihre Grundgestalt durch die Erfahrungen erhalten hat, die man in der Kindheit gemacht hat. Die «Außenstehenden» nehmen die Kirche anders wahr, weil die Ausrichtungen ihrer Persönlichkeit sich von denen der «innerhalb» der Kirche Stehenden unterscheiden.

In unserer für gewöhnlich gemeinsamen Forschungstätigkeit haben William McCready und ich herausgefunden, daß die beiden für das religiöse Verhalten des Erwachsenen maßgebendsten Faktoren das religiöse Verhalten der Eltern und die religiöse Haltung der Braut sind, und daß sich der Einfluß dieser beiden Variablen über drei Generationen erstreckt. Wir schließen daraus, daß die religiöse Grundhaltung eines Erwachsenen von seinen Kindheitserfahrungen geprägt wird.

In der Untersuchung über den amerikanischen katholischen Priester, die gegenwärtig vom Nationalen Meinungsforschungszentrum unternommen wird, nahm man an, die Theorie über den Glaubensabfall sei so auszuweiten, daß sie auch die Frage nach dem Aufgeben des Priesteramtes in sich schließt. Man äußerte den Gedanken, daß zwischen gespannten Verhältnissen in der elterlichen Familie und der Neigung, das aktive Priestertum aufzugeben, ein positiver Zusammenhang bestehe. Obwohl die Ergebnisse dieses Forschungsprojekts noch nicht vollständig vorliegen und sich vorerst noch keine genauen Statistiken veröffentlichen lassen, kann man doch mit Sicherheit annehmen, daß diese Hypothese von den tatsächlichen Gegebenheiten stark bekräftigt wird.

Es ist wichtig, zu bemerken, daß keine der angeführten Untersuchungen auf eine absolute Identität zwischen Apostasie und gespannten Verhältnissen im familiären Hintergrund hinweist, wenn auch Kotre in seiner Untersuchung die meisten Unterschiede zwischen den «innerhalb der Kirche» und den «außerhalb der Kirche» Stehenden damit erklärt. Es läßt sich nicht behaupten, daß alle, die aus gespannten Familienverhältnissen stammen, apostasieren oder daß alle Apostaten aus gespannten Familienverhältnissen stammen. Es ist nur so, daß die aus gespannten Familienverhältnissen Stammenden eher dazu neigen, den Glauben aufzugeben, als diejenigen, die aus relativ friedlichen Familienverhältnissen stammen.

Ferner ist zu bemerken, daß diese Forschungsarbeit sich mit einer mehr oder weniger dauernden und endgültigen Abkehr von der Religion befaßt, nicht aber mit vorübergehenden Perioden des Zweifelns, Zögerns und Aufgebens des religiösen Praktizierens.

Um dieses Modell des Glaubensabfalls zu verfeinern und zu entfalten, bedarf es selbstverständlich noch großer weiterer Forschungstätigkeit. Doch darf man es jetzt schon als völlig erwiesen ausgeben, daß unbewußte Persönlichkeitstendenzen, die in frühkindlichen Erfahrungen tief verwurzelt sind, eine äußerst wichtige Rolle spielen, wenn viele Menschen sich dazu entschließen, das religiöse Interpretationsschema, das sie in der Kindheit in sich aufgenommen haben, aufzugeben.

Wie man sieht, stellt dieses Modell die Gültigkeit des Modells der «Säkularisierung», der «Mündigkeit des Menschen» ernstlich in Frage. Offensichtlich sind hochindustrialisierte Nationen wie England, Skandinavien und Frankreich Länder mit schwacher religiöser Praxis und Kirchentreue. Und in gewissen andern Ländern ist die Kirche mit den Kräften identifiziert worden, die gegen eine Entwicklung und Sozialreform eingestellt sind. Andererseits gibt es auch hochentwickelte Industrienationen wie die Vereinigten Staaten, Kanada und Holland, die einen hohen Grad von religiöser Praxis und Kirchentreue aufweisen, und in andern Nationen, wie in Irland, ist die Kirche von jeher eng mit einer revolutionären Bewegung im Bunde gestanden. Überdies geht aus der Forschungsarbeit des englischen Soziologen David Martin hervor: Obwohl die religiöse Praxis und Kirchentreue in England relativ schwach sind, läßt sich daraus nicht der Schluß ziehen, daß die britische Bevölkerung atheistisch sei. Im Gegenteil billigen viele von denen, die nicht mehr an die Existenz Gottes glauben können, immer noch die religiöse Erziehung in den Schulen. Außerdem stellt Martin fest, daß die sogenannte «Entchristlichung» gewisser Gegenden Englands nicht ein neues Phänomen darstellt. Aus einer Untersuchung über die Lage der Diözese St. David in Wales zu Beginn des 18. Jahrhunderts geht beispielsweise hervor, daß es schon damals mit der Kirchentreue und religiösen Praxis nicht gut stand. Die französische Religionssoziologie kann die religiöse Haltung gewisser Kreise der Bevölkerung Frankreichs auf Situationen und Ereignisse zurückführen, die um Jahrhunderte zurückliegen. Auch scheint aus der Geschichtsforschung hervorzugehen, daß die skandinavischen Länder vor der Reformation nur oberflächlich zum Christentum bekehrt worden waren und daß die reformatorische Frömmigkeit in Norwegen und Schweden nicht tief Wurzeln geschlagen hat.

Wenn man sich diese Arbeiten und die in den vorausgegangenen Abschnitten dargelegten Psychodynamismen der Apostasie vor Augen hält, so beginnt man innezuwerden, daß der Glaubensabfall ein äußerst komplexes Problem darstellt. Wer es verstehen möchte, muß sich zwei Fragen stellen: Welches Interpretationsschema erbt ein junger Mensch von seinen Eltern und seiner Gesellschaft

und welches ist der Prozeß, durch den er dieses Interpretationsschema übernimmt?

Die «Religion» der Gesellschaft, wie sie dem Kind durch die Eltern übermittelt wird, besteht in der westlichen Welt in einer bunten Mischung von vorchristlichem Heidentum und Aberglauben, von (zum Teil elitärem und zum Teil volkshaftem) Christentum, von moderner Wissenschaft, heutiger politischer Ideologie und mehr oder weniger entstellten Formulierungen der Psychoanalyse, des Existenzialismus und des Marxismus (oder Kapitalismus) von heute. Wie alle diese Elemente in den einzelnen Fällen genau gemischt sind, hängt ab von der Erfahrung, die das Kind mit seinen Eltern macht, sowie von der Erfahrung, die es mit der weiteren Gesellschaft macht, der diese angehören. Und welcher Aspekt jeweils besonders betont wird, hängt ebenfalls von der Familie und der Gesellschaftserfahrung ab. So haben aus politischen und geschichtlichen Gründen die Katholiken Irlands auf den vom Kirchengesetz geforderten Gottesdienstbesuch besonderes Gewicht gelegt, während die Katholiken in andern Kulturen diejenigen Aspekte des Katholizismus hervorheben werden, welche die strikte Befolgung kirchlicher Vorschriften für weniger wichtig erachten als gewisse Persönlichkeitsstile. Anders gesagt: der häufige Gottesdienstbesuch in Irland hängt ganz eng damit zusammen, wie der irische Katholik die Natur der Wirklichkeit im Grunde sieht. Für den italienischen Katholiken hingegen ist der enge Zusammenhang zwischen dem sonntäglichen Kirchenbesuch und dem grundlegenden Interpretationsschema weniger evident.

Daraus ist zu ersehen, daß die Entchristlichung eines Landes wie z. B. Frankreichs das Ergebnis eines Komplexes gesellschaftlicher und geschichtlicher Phänomene ist, durch die der häufige Gottesdienstbesuch, die ausdrückliche Zugehörigkeit zur Kirche und sogar die Selbstdefinition als Christ mit gewissen gesellschaftlichen und politischen Klassen identifiziert wurden. Daß die Kirche Englands auf weite Kreise der Arbeiterklasse keinen Einfluß ausübt, rührt nach Martin davon her, daß die anglikanische Kirche sich geschichtlich mit dem Landadel identifiziert hat. Im Weltbild eines Sohns eines britischen oder französischen Werktätigen sträubt sich somit alles gegen eine enge Identifizierung mit dem Anglikanismus in England oder mit dem Katholizismus in Frankreich. In Irland hingegen (wie wahrscheinlich auch in Polen) wird die ausdrückliche Verbundenheit mit dem Katholizismus – und zwar mit dem Katholizismus strengster Observanz – durch die Verkettung zwischen dem irischen (bzw. polnischen) Nationalismus und der Kirche noch verstärkt. Die größte Wohltat, die die englische Regierung der irischen Kirche je erwiesen hat, bestand darin, daß sie diese zu einem Feind der britischen Herrschaft in Irland erklärte.

In Ländern mit mehreren Konfessionen – wie die Vereinigten Staaten, Kanada, Holland oder die Schweiz – macht allein schon die Tatsache des religiösen Pluralismus die Religion zu einem wichtigen Mittel der Selbstdefinition gegenüber den andern Gesellschaftsteilen. In diesen Ländern läßt sich eine relativ eifrige religiöse Praxis beobachten, weil Religion und Gottesdienstbesuch wesentlich zur Selbstdefinition vieler Angehöriger einer pluralistischen Gesellschaft gehören. In einem Land mit nur einer Kirche hingegen, worin eine «etablierte», praktisch mit der Gesellschaft identifizierte Kirche besteht, spielt die Religion eine viel weniger wichtige Rolle bei der Selbstdefinition und kann deshalb der Stand des Kirchenbesuchs beträchtlich niedriger sein.

Selbstverständlich kann man vorbringen, daß die Kirche Frankreichs die Arbeiterklasse nicht «verloren» hätte, wenn es ihr gelungen wäre, sich aus den politischen und gesellschaftlichen Identifizierungen der Vergangenheit herauszuhalten. Gewiß stimmt diese Bemerkung, doch folgt daraus nicht, daß die Versuche, sich heute mit der Arbeiterklasse zu identifizieren, mit Erfolg zu deren Zurückgewinnung für die Kirche führen werden (wie angezeigt und notwendig diese Identifikation auch sein mag). Von seiner frühesten Lebensperiode an lernt ein Kind einer französischen Arbeiterfamilie, der offiziellen Kirche gegenüber skeptisch und mißtrauisch zu sein. Ja, man könnte geradezu sagen, daß diese Skepsis und dieses Mißtrauen zu seiner Religion, zu seinem grundlegenden Weltbild oder Interpretationsschema gehören.

Gesellschaft, Geschichte, Kultur, Wissenschaft und Politik tragen dazu bei, das Weltbild zu formen, das das Kind übernimmt. Es hängt stark von seiner Eigenerfahrung ab, wie weit es dieses Weltbild im späteren Leben sich erstrecken läßt. Das hier vorgelegte Modell wird deutlicher werden, wenn wir vier verschiedene Typen ins Auge fassen: a) einen irischen Katholiken mit einer relativ erfreulichen Kindheitserfahrung; b) einen irischen Katholiken mit einer spannungsgeladenen, leidvollen Kindheitserfahrung; c) einen französischen Kommunisten mit einer verhältnismäßig erfreulichen Kindheitserfahrung; d) einen französischen

Kommunisten mit einer spannungsreichen, leidvollen Kindheitserfahrung.

Das in diesem Aufsatz vorgelegte Modell wird es als sehr wahrscheinlich (wenn auch nicht als gewiß) erscheinen lassen, daß der erste Typ katholisch bleiben und sein ganzes Leben hindurch jeden Sonntag zur Kirche gehen wird. Ebenso wird es sehr wahrscheinlich sein, daß Typ b) sich so oder anders von der kirchlichen Praxis oder von der Kirche selbst lösen wird. Typ c) wird wahrscheinlich das ganze Leben hindurch ein eifriger und überzeugter Kommunist bleiben, obwohl er vielleicht während der Universitätsjahre eine Zeitlang mit dem Maoismus liebäugeln wird. Bei Typ d) hingegen steht zu erwarten, daß er vom orthodoxen Kommunismus «abfallen» wird, indem er entweder sich «der Linken» zuwendet und Maoist wird oder sich der «Rechten» zuwendet und Christ wird.

Damit wollen wir nicht in Abrede stellen, daß ein Erwachsener frei ist, sich seine religiöse Haltung zu wählen, oder daß der Marxismus, der logische Positivismus und der Existentialismus bei einer bewußten Verstandesentscheidung über den Glauben und die Zugehörigkeit zur Kirche eine Rolle spielen können. Wir wollen nur behaupten, daß solche bewußte Verstandesentscheidungen bei weitem nicht so oft von den in der Kindheit erworbenen Psychodynamismen frei sind, wie das konventionelle Apostasiemodell annimmt. Im Gegenteil läßt sich behaupten, daß dies wahrscheinlich nur verhältnismäßig selten der Fall ist.

Man darf daraus einen vielleicht unpopulären Schluß für Theologen und Kirchenführer zu ziehen wagen. «Entchristlichung» und «Apostasie» sind komplexe, schwer zu fassende und äußerst heikle Phänomene. Sie schließen überaus mächtige gesellschaftliche, psychologische, geschichtliche und kulturelle Kräfte in sich. Diesen Kräften ist nicht damit beizukommen, daß man behend Strukturen anpaßt, die Botschaft eingängig neu formuliert oder auf oberflächliche Weise versucht, «Gegenwartsbedeutung» zu erhalten oder in Gesellschaftskritik oder politischer Kritik zu machen. Die «Diaspora»-Situation – im Sinn einer geringen Identifizierung mit der organisierten christlichen Kirche – ist nicht über Nacht gekommen und wird nicht im Handumdrehen zu beheben sein. Die Forschungsarbeit von Martin und andern kann uns zur Einsicht verhelfen, daß diese «Diasporachristen» im innersten Kern ihrer Sicht der Natur der Realität vielleicht nicht weniger Christen sind, als ihre Vorfahren es waren. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß selbst solche, die ganz bewußt und ausdrücklich einer Kirche angehören, in ihrem Weltbild oft substantielle Segmente von Heidentum aufweisen, mag dieses nun das abergläubische Heidentum von einst oder das szientistische Heidentum von jetzt sein.

Sowohl das grundlegende Weltbild als auch die Zugehörigkeit zur Kirche sind sodann das Ergebnis eines Zusammenspiels sehr komplexer Gesellschaftskräfte. Die religiöse Situation bei einer bestimmten Person oder in einer bestimmten Gesellschaft läßt sich nicht ohne weiteres erklären und sicherlich nicht im Handumdrehen lösen. Die «Apostasie» einer Person oder Gesellschaft läßt sich nicht flugs oder leicht ändern und leider in den meisten Fällen überhaupt nicht, außer daß die Gnade Gottes machtvoll eingreift.

Selbstverständlich muß die Kirche dies versuchen, weil dies die ihr aufgetragene Sendung verlangt und auch deshalb, weil die Mißgriffe und Fehler, die sie in der Vergangenheit gemacht hat, zu den vielen jetzt vorliegenden traurigen Situationen stark beigetragen haben. Aber um einer Ökonomie ihrer Anstrengungen willen muß die Kirche auch zur Einsicht kommen, daß ihr wirkkräftigster Beitrag zur Humanisierung und Verchristlichung der Welt darin besteht, sich nach Kräften zu bemühen, den Glauben derer zu stärken, zu vertiefen und zu bereichern, die bereits ausdrücklich und bewußt Glieder der Glaubensfamilie sind und sich in diesem Haushalt wohl fühlen, weil dieser für sie ein Heim ist, worin sie aufwachsen. Noch einmal: Ich möchte nicht auf den Gedanken bringen, die Apostaten sich selbst zu überlassen. Ich sage nur: Obwohl stets auf die Gnade Gottes zu vertrauen ist, so besteht doch nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge wenig Aussicht darauf, daß dieAnstrengungen in dieser Richtung großen Erfolg haben werden.

[1] Vgl. z. B. das Sonderheft der Zeitschrift «Social Research» (Sommer 1970) über die Frage der «Resakralisation».

[2] Es ist nicht Aufgabe dieses Aufsatzes, ausführlich darzulegen, warum die Religion dem Soziologen als ein «Kultursystem» gilt. Der an dieser Frage interessierte Leser konsultiere die Schriften von Clifford Geertz, insbesondere sein Buch «Islam Observed», und von Thomas Luckmann, insbesondere «The Invisible Religion».

Übersetzt von Dr. August Berz

ANDREW GREELEY

geboren am 5. Februar 1928 in Oak Park (USA), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar Saint Mary of the Lake und an der Universität Chicago, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie, Doktor der Soziologie, Lektor für Soziologie an der Universität Chicago sowie Senior Study Director des National Opinion Research Center der selben Universität. Er veröffentlichte u. a.: The Hesitant Pilgrim: American Catholicism after the Council (New York 1966), A Future to Hope in (New York 1969).

Dokumentation Concilium

Giuseppe Alberigo

Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug zur Restauration

Mit einem Schreiben vom 10. Februar 1971 hat Kardinal P. Felici in seiner Eigenschaft als Präsident der Kommission für die Kirchenrechtsreform allen katholischen Bischöfen einen umfangreichen Faszikel übersandt, der die beiden neueren Redaktionen der «Lex ecclesiae fundamentalis»[1] enthält sowie zwei erläuternde Relationen des Kanonisten W. Onclin, des Sekretärs der Spezialkommision, welche die Vorlagen redigiert hat[2]. Die Bischöfe sind gebeten, bis zum August dieses Jahres der Kommission selbst mitzuteilen, ob sie damit einverstanden sind oder nicht.

Eine entscheidende Meinungsäußerung

Die Vorbereitung der Gesetzesvorlage und deren Übersendung an die Bischöfe weisen sonderbare Eigenschaften auf. Die ganze Redaktionsarbeit ist während Jahren in strengster Abgeschlossenheit innerhalb eines kleinen Expertenkomitees vor sich gegangen, wobei man sorgsam darauf bedacht war, nichts an die Öffentlichkeit durchsickern zu lassen. Wie das Schreiben von Kardinal Felici bekanntgibt, ist nach der flüchtigen Erörterung in der Bischofssynode von 1967 erst im Jahre 1970 eine begrenzte Zahl von Personen um ihre Meinungsäußerung über den jetzt «Textus prior» genannten Entwurf gebeten worden: die Kardinäle der Kommission für die Kirchenrechtsform, die Konsultoren der Kongregation für die Glaubenslehre und sodann auch noch die Mitglieder der internationalen Theologenkommission.

So ist denn nach der Synode von 1967 weder über den Grundgedanken der «Lex» noch über deren Wortlaut je in einer kollegialen Instanz diskutiert worden, und auch das Gutachten von Mitgliedern typisch kollegialer Organe ist einzeln abgegeben worden. Erst recht ist es auf keiner Ebene zu einer öffentlichen Diskussion gekommen. Ja, es hat nicht einmal eine verantwortliche Beratung der Kardinalskommission für die Kirchenreform stattgefunden, die doch als das einzige formell zuständige Organ zu gelten hat. Folglich ist die Übersendung an die Bischöfe unter Umgehung dieser Kommission erfolgt.

Auch die Aufforderung an die Bischöfe, auf zwei Fragen zu diesem Gesetzesentwurf zu antworten, weist bedenkliche Eigenschaften auf. Es handelt sich um eine Befragung des Gesamtepiskopats, bei der jeder – einzeln oder im Kreis seiner Bischofskonferenz – um eine genaue Antwort auf die vorgelegten Fragen gebeten wird. Die Bischöfe werden somit zu einer eigentlichen Abstimmung auf dem Briefweg aufgefordert. Diese Methode brauchte nicht problematisch zu sein, wenn der Abstimmung eine eingehende öffentliche Debatte in Kenntnis der Sache vorausgegangen wäre und wenn der Episkopat und die Kirche bei der Redaktion hätten mitreden können. Dies wurde aber sorgsam vermieden und läßt sich nicht durch einen oder zwei Tage der Diskussion innerhalb der Bischofskonferenzen adäquat ersetzen.

Um welch wichtige Sache es bei der erbetenen Meinungsäußerung geht, kommt gerade im Schreiben des Kardinals Felici zum Ausdruck, worin gesagt wird, daß jeder Bischof vor allem die Frage bejahen oder verneinen müsse, ob er es für opportun halte, für die gesamte katholische Kirche ein Grundgesetz zu erlassen, ein Gesetz, das als die *theologische und juridische Grundlage* der verschiedenen Kirchengesetze zu gelten habe. Die Relatio II stellt diesbezüglich ein Promulgationsdokument in Aussicht, worin festgesetzt werden soll, daß alle kirchenrechtlichen Bestimmungen dem Grundgesetz entsprechend zu interpretieren seien und daß jede ihm widersprechende Norm keine Geltung mehr habe. Es ist nicht überflüssig zu betonen, welch entscheidende Bedeutung der Gutheißung oder Ablehnung der «Lex fundamentalis» in diesem Licht zukommt, ist doch dieses Grundgesetz dazu bestimmt, alle künftigen Entscheidungen der katholischen Kirche zu bedingen, da es das oberste Kriterium ihres Lebens darstellt und damit der Vielzahl der Charismen, der Dynamik der Gemeinden und der Verantwortung ihrer Seelsorger eine unüberschreitbare Grenze setzt.

Mit der Abstimmung, zu der die Bischöfe jetzt aufgefordert werden, versucht man, das Grundgesetz durch den Gesamtepiskopat sanktionieren zu lassen, aus der Meinungsäußerung einen formellen Beschluß des Bischofskollegiums zu machen und stillschweigend über das Fehlen jeglicher Diskussion hinwegzugehen. Auf diese Ab-

stimmung auf dem Briefweg wird ja nur noch die Approbation und Promulgation durch den Papst folgen.

Das Gottesvolk im Grundgesetz

Die Gesetzesvorlage besteht aus dem Vorwort und 95 Canones und ist in drei Teile gegliedert. Der erste trägt den Titel «Die Kirche oder das Gottesvolk», der zweite handelt von den Dienstämtern der Kirche, der dritte betrifft die Beziehungen zwischen Kirche und Welt. Die Struktur der Vorlage lehnt sich somit offensichtlich an Kap. II und III von *Lumen Gentium* (= LG) und an *Gaudium et Spes* an.

Das Vorwort und die Canones 1 und 2 verdienen besondere Beachtung, weil darin das Grundgesetz in seiner wesentlichen Eigenschaft als juridisch-theologisches Dokument vorgestellt und gerechtfertigt wird. Dieser Grundzug wird deutlich hervorgehoben in der Relatio I: «oportet ut (Lex) proponat principia theologica structurae ecclesiae, atque exinde deducat normas iuridicas fundamentales quae pro omnibus vim habent» (S. 64; vgl. Relatio II, S. 119f).

Das Vorwort ist denn auch ein Versuch, auf diese deduktive Weise vorzugehen. Von der Sendung des Sohnes durch den Vater (Aeternus Pater, qui Filium suum ... misit», proem. I) geht man zur Sendung der Kirche über («eique concredidit ut missionem qua ipse missus est ... perduceret», proem. II), um daraus zu schließen, daß die Kirche diese Mission erfüllt («eam etiam implet»), wenn sie ihre von Gott gegebene Verfassung bewahrt und schützt (selbstverständlich vor allem dadurch, daß sie diese zu einem Grundgesetz redigiert): «constitutionemque sibi divinitus impositam incolumen servat ac tutatur» (proem. III). Ebenso geht man vom Heilswillen des Vaters («credentes in Christum ... convocare statuit in sanctam Ecclesiam», proem. I) zu der von Christus vollzogenen Gründung der Kirche als einer hierarchischen Gesellschaft über («Christus itaque Ecclesiam ... societatem constituit hierarchicis organis instructam», proem. II), und mit dieser Einsetzung begründet und rechtfertigt man die Tätigkeit, worin die Kirche mit Hilfe ihrer Gesetze die Glaubenseinheit gewährleistet und ihre Verfassung bewahrt und verteidigt (proem. III). Die Relatio II bemerkt: in der Lex «affirmatur Evangelium esse fundamentum ecclesiae atque legum quae eiusdem constitutionem regunt» (S. 131). Die Verfassung und die Gesetze der Kirche lassen sich somit nach dieser Auffassung auf das Evangelium zurückführen und aus dem Evangelium ableiten.

Sieht man jedoch genau hin, so handelt es sich um ein deduktives Vorgehen, worin die Konklusionen die Prämissen sehr stark bedingen und worin das Evangelium von der Lex abhängt und nicht umgekehrt. Zwar hat man das Material für die «principia theologica structurae Ecclesiae» in reichem Maß aus dem Zweiten Vatikanum geschöpft, die Perspektiven sind jedoch verschieden (so unbestimmt und unvollkommen die Aussagen des Zweiten Vatikanums auch sind). In LG schaffen die «principia theologica» (die Kirche als Mysterium, ihre eschatologische Dimension, der Gedanke der *communio* und des Gottesvolkes) einen vitalen, dynamischen Rahmen, worin die Aussagen über die «structura Ecclesiae» eingebettet sind, zurechtgerückt werden, neues Licht und Leben erhalten; in der Lex hingegen werden diese Prinzipien zurechtgebogen, um die juridische Rechtssetzung, die schon ihrer Natur nach zur Härte neigt, zu gewährleisten und soweit als möglich zu verabsolutieren. Bei diesem deduktiven Vorgehen wirken sich somit die auf juridischer Ebene gezogenen Konklusionen auf die Prämissen aus; diese werden herangezogen, um die Anliegen zu begründen, welche die Lex als kirchenrechtliches Dokument, das zumeist dem Verfassungsrecht nachgebildet ist, verfolgt. Diese Anliegen treten deutlich hervor: das Streben nach Endgültigkeit, Absolutheit, Gewißheit, Gleichförmigkeit, organischer Vollständigkeit, genauer Begriffsbestimmung, das Bedürfnis, unzweideutig zu wissen, was die Kirche ist und wer zu ihr gehört oder nicht.

Diese Verkürzung wirkt sich im ganzen Dokument aus. Wir machen hier nur auf einzelne Aspekte aufmerksam. Vor allem auf den: Der Gedanke, daß die Kirche «sacramentum seu signum et instrumentum» ist, wird an das Ende von Proemium II gesetzt und folgt erst auf ihre Definition als «societas hierarchicis organis instructa», die mit der Sendung Christi betraut ist. Damit wird aber der in LG 1 dagelegte Mysteriumscharakter der Kirche ausgehöhlt. In der Lex ist die Kirche nicht Zeichen, das auf die Tranzendenz und Souveränität Gottes verweist, sondern steht als vollkommen ausgerüsteter und damit sich selbst genügender Organismus da, der voll im Besitz seines Selbstverständnisses ist und dieses in einem Verfassungsgesetz zu objektivieren vermag. Die echatologische Verkündigung des Gottesreiches, welche die menschlichen Institutionen in Frage stellen sollte,

erscheint als unangefochtener Besitz der Kirche, der fraglos endgültigen Vollmachtsträgerin (vgl. can. 1,1: «societatem hierarchice ordinatam . . . ad regnum Dei . . . ulterius in hoc mundo dilatandum»). Man versteht nun gut, warum die Relatio I es ablehnt, den provisorischen Charakter des Grundgesetzes anzuerkennen, indem es sagt, «affirmatio indolis provisioriae ansam praeberet incertitudini iuridicae» (S. 64). In diesem Zusammenhang erscheinen die Anspielungen auf die «perennis reformatio» der pilgernden Kirche und der Aufruf «ut unum sint» (die in can. 2,4 des «Textus emendatus» unversehens auftauchen) als bloße schöne Worte, da jeder Hinweis auf die Kriterien und Instrumente zu einer Erneuerung fehlt.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Gedanke, daß die Kirche einen gott-menschlichen Organismus darstelle. Er kommt vor in der Liturgiekonstitution (Art. 2) im Zusammenhang mit der Aussage, daß die kultische und geistliche Funktion der Kirche den Primat hat, und findet sich in LG im Rahmen der Lehre über die Natur der Kirche als Mysterium und Sakrament (Art. 8). Wenn er im Grundgesetz an der Stelle wiederauftaucht, wo von der komplexen gott-menschlichen Natur des kirchlichen Organismus die Rede ist, scheint es zu einer Akzentverschiebung gekommen zu sein: das menschliche, sichtbare, aktive, juridische, aktuelle Element wird durch das göttliche Element gerechtfertigt, gewährleistet und verabsolutiert, insofern es mit diesem Wesensteil unzertrennbar verbunden ist, so daß in der Lex «identitas elucet inter Ecclesiam charismatis et Ecclesiam iuris» (Relatio I, S. 70). Auch der Begriff «Gottesvolk», der in den Konzilsaussagen den ekklesiologischen Status quo positiv verunsichert, verliert hier diesen zur Erneuerung drängenden Sinn. Der Hinweis auf die geschichtliche und eschatologische Dimension, die Bekräftigung der Einheit und Gleichheit zwischen den Gläubigen, der besondere Charakter des Gottesvolkes im Vergleich zu den andern Völkern, insofern es eine Gemeinde darstellt, die Gott selbst zusammenruft und deren Grenzen er allein kennt – alle diese Elemente verschwinden in der Statik der iuridischen Auslegung, die das Grundgesetz davon macht. Im Text «Christi Ecclesia est novus Dei populus, communitas spiritualis fidelium quae his in terris in societatem hierarchice ordinatam constituta est» (can. 1,1) werden die Begriffe «populus Dei», «Ecclesia», «communitas», «societas» einander gleichgesetzt und auf der untersten Ebene einander angeglichen. Insbesondere der Begriff «Gottesvolk» wird hier verkürzend interpretiert. Man erinnere sich demgegenüber an die umgekehrte Struktur des Verhältnisses zwischen Gottesvolk und Kirche in LG 9, wo im Gegensatz hierzu der Begriff «Gottesvolk» eingebettet ist und dessen charakteristische eschatologische Tönung annimmt. Die Erwähnung des gemeinsamen Priestertums in can. 1,2 dient dazu, durch eine sakrale, hierarchische Interpretation des Begriffes «Gottesvolk» vorzubereiten auf die Unterscheidung zwischen dem Volk und den «ministri qui sacra qua instruuntur potestate depuntantur ut in persona Christi et Eius auctoritate sint pastores . . .» (can. 1,3). Im Zusammenhang mit dem ganzen Gedankengang besteht die Funktion des Heiligen Geistes bloß darin, den Wahrheitsbesitz und die institutionelle Ordnung zu gewährleisten: «ecclesiam quam in omnem veritatem inducit, diversis donis hierarchicis et charismaticis ordinate instruit et dirigit» (can. 1,4).

In dieses erste Kapitel sind verschiedene Canones (z. B. 14, 16, 17, 23) eingefügt, die dazu bestimmt sind, die Rechte der Christen zu wahren; bei näherer Prüfung aber tritt ihr ephemärer Charakter und sogar die Möglichkeit zutage, daß sie in den Händen der Inhaber der kirchlichen Gewalt sich zu oppressiven Normen verwandeln. In bezug auf die Hierarchie der Glaubenswahrheiten braucht man nur Art. 11 des Ökumenismusdekrets und die Canones 9 und 57 miteinander zu vergleichen, um innezuwerden, daß die Sicht des Konzils völlig ins Gegenteil verkehrt worden ist. Das gleiche ist zu sagen in bezug auf die Religionsfreiheit, insofern die Canones 5, 19, 88 und 89 die Lehre von «Dignitatis humanae» substantiell verändern[3].

Auf dem Weg zu einer Restauration der vertikalen Ekklesiologie

Aufs Ganze besehen gibt sich Art. 2 von Kap. I der Lex – «De hierarchia in ecclesia constituta» (can. 31-50) – als Parallele zu Kap. 3 von LG. In Wirklichkeit beschränkt sich die Analogie fast nur auf eine überreiche materielle Verwendung von Texten aus LG. Es ist leicht wahrzunehmen, daß diese Verwendung der Konzilskonstitution deren Gesamtökonomie, deren Logik, mit einem Wort deren Theologie überhaupt nicht Rechnung trägt. Auch wenn man sich der schwerwiegenden Mängel von LG – hinsichtlich des Gleichgewichtes zwischen dem 1. und 2. Kapitel einerseits und dem 3. Kapitels anderseits oder auch im Blick auf die Weiterentwicklung des Selbstverständnisses der

Kirche in den letzten Jahren – bewußt ist, so ist es doch aufschlußreich und höchst wichtig, diesen Teil der Gesetzesvorlage vom Standpunkt der Konzilskonstitution aus zu analysieren.

In dieser Hinsicht ist es zu einer Einebnung der Texte gekommen, indem jeweils in den gleichen Canon Ausdrücke aus Dokumenten eingefügt worden sind, die der theologischen Natur, der Geschichtsperiode und der theologischen Ausrichtung nach substantiell verschieden und nicht miteinander zu verquicken sind, sofern man ihren Sinn nicht entstellen will. Häufig sind innerhalb einer Stelle, die wörtlich den Konzilsbeschlüssen entnommen ist, Hinzufügungen oder Auslassungen gemacht worden und zudem ist innerhalb eines von LG gänzlich verschiedenen theologischen Schemas von Ausdrücken, deren sich das Konzil bedient hat, eine gewaltsame Verwendung gemacht worden.

Diesbezüglich fällt ohne weiteres der Unterschied auf, der zwischen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und der der Gesetzesvorlage besteht, sobald man die Reihenfolge der Themen vergleicht, an die sich beide gehalten haben. Das Grundgesetzschema hat den Parallelismus in den Anfangs- und Schlußteilen aufrechterhalten (can. 31-33: göttliche Einsetzung der Dienstämter; can. 49-50: Presbyterat und Diakonat), aber in der eigentlichen Behandlung des Themas dem Schema von LG nicht Rechnung getragen. Es beginnt nämlich mit den Canones über den Papst (34-36), worauf die Canones über die Einsetzung der Bischöfe (37-38), über das Bischofskollegium (39-40), über das ökumenische Konzil (41-46), über die Bischöfe als Einzelpersonen (47-48) und schließlich über die Presbyter und Diakone (49-50) folgen. Auf diese Weise sind die Canones über den Papst vom Corpus der Lehre über den Episkopat isoliert und somit vor und außer der Ökonomie des Bischofskollegiums behandelt und die Teile über das Bischofskollegium und das ökumenische Konzil vom Traktat über den Papst formell getrennt und als Unterglieder des Paragraphen 2 «De episcopis» eingefügt, als ob sie nur die Bischöfe und nicht auch den Papst beträfen.

Im großen und ganzen ist das Schema, dem die Vorlage zum Grundgesetz folgt, dem von LG fremd und entgegengesetzt, ja, es entspricht nicht einmal dem des Codex iuris canonici, sondern es entscheidet sich für einen unglaublich zentralisierten und steilen Aufbau der kirchlichen Hierarchie, der in der katholischen Kirche nie tatsächlich verwirklicht und nicht einmal in der maßgeblicheren und verantwortungsbewußteren «römischen» Theologie je formuliert worden ist. Man braucht bloß daran zu denken, welcher Dualismus und Konfliktstoff in der vollständigen Trennung des Traktates über den Papst von dem über das ökumenische Konzil liegt.

Es braucht auch gar nicht hervorgehoben zu werden, wie hinderlich ein solches Dokument sich für die ökumenische Annäherung auswirken würde – trotz der «sollicitudo de oecumenismo», deren sich die Relatio II (S. 125-126) rühmt. Auch läßt sich nicht übersehen, daß die ekklesiologische Perspektive des Grundgesetzes wesentlich «universalistisch» ist und den Ortskirchen und damit auch dem Pluralismus ihres Lebens und ihrer Charismen keinen wirklichen Raum zuerkennt. Dies ist verwunderlich, wenn man daran denkt, daß Kardinal Felici anläßlich der Bischofssynode von 1967 das Grundgesetz für notwendig erklärt hat, um die Redaktion von zwei verschiedenen Rechtsbüchern für die lateinische Kirche und die Ostkirchen zu gewährleisten.

Kapitel II – «De ecclesiae muneribus» (can. 51-83) – hätte den Angelpunkt der ganzen Kirchenrechtssynthese bilden sollen, indem es sich der Gliederung der Ämter Christi in das priesterliche, königliche und prophetische Amt bedient. Zwar hält sich das Schema an diese Dreiteilung, aber in dem Sinn, daß es die bestehende Situation als bereits mit Christus gleichförmig hinstellt und jegliches Reformanliegen ausschließt. So wären es nicht die Ämter Christi, welche die Kirche reformieren, sondern der Zustand der römischen Kirche der siebziger Jahre würde zu deren einziger rechtmäßiger-grotesker Verwirklichung.

Auch in diesem Teil weiß das Grundgesetz eben nichts von einer Pneumatologie (vgl. can. 51,1), d. h. von einer echten trinitarischen Theologie. Die kurzen Hinweise auf den Heiligen Geist, die in den «Textus emendatus» eingefügt sind, bestätigen diesen Mangel, weil sie die Struktur und das Schema des Kapitels, in denen vom Heiligen Geist nicht die Rede ist, nicht im geringsten verändert haben. Nicht weniger bedenklich ist die Tatsache, daß die Christologie der Lex die Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus und zwischen den Funktionen des einen und des andern nicht kennt; von einer Theologie des Kreuzes ist darin nicht die Rede und erst recht nicht von irgendeiner Auswirkung der Kreuzestheologie auf das Verständnis der Kirche. Daß der Begriff der pilgernden Kirche fehlt, ist somit die Folge einer genau auszumachenden theologischen

Lücke. Unter den Voraussetzungen des Grundgesetzes ist auch keine Theologie des Wortes vorhanden. Einerseits wird das «munus docendi», von dem die Lex spricht, nicht primär und bestimmt auf das «praedicare Evangelium» bezogen. Anderseits ist zu bemerken, daß das Tätigkeitswort «docere» nicht nur etwas anderes ist als das «praedicare Evangelium», sondern daß es in der Bedeutung, die es in der Lex hat, sich keineswegs auf die Unterweisung, auf die «didascalia» beziehen läßt, die bei Jesus und sodann bei den Aposteln und damit auch in der Kirche neben der kerygmatischen Verkündigung eine ganz wichtige Stelle einnimmt.

In ekklesiologischer Hinsicht aus wird die Kirche nicht vom Gottesreich unterschieden; auch in diesem Kapitel wird ihr Mysteriumscharakter, ihr Pilgerstand und ihre eschatologische Dimension übersehen. Die Kirche wird mehr als «societas» denn als «communitas» verstanden, so daß es nur zu einer individualistischen Darstellung der «munera» kommen konnte. Subjekt der «munera» sind im wesentlichen nur die Einzelnen. Die Ekklesiologie der «communio» wird hier noch mehr als sonst verleugnet und mit Füßen getreten.

Das «munus regendi» (Art. 3) bildet in der Lex die Funktion einer als Gesellschaft verstandenen Kirche und nicht der «communitas spiritualis». Die Tatsache, daß im Gegensatz zu LG im Grundgesetz Kirche und Gottesreich nicht adäquat voneinander unterschieden werden, läßt das «munus regendi» in einem kaum zu definierenden Sinn verstehen. Es erscheint denn auch als schwierig, die Ebene der Autorität, die nach dieser Auffassung die Kirche ausübt, von der Ebene der Autorität zu unterscheiden, die der ewige Vater im Gottesreich ausüben wird. Überdies wird die Autorität in einer im Papst zentralisierten und verkörperten Form verstanden. Papst und Bischofskollegium scheinen in einem entschieden antagonistischen Verhältnis zu stehen (vgl. can. 76). Trotz des Hinweises in can. 40 sind praktisch keine Formen der Ausübung eines eigentlichen «munus regendi» von seiten des Bischofskollegiums vorgesehen; bezeichnend dafür ist, daß auf das ökumenische Konzil überhaupt nicht Bezug genommen wird.

In can. 75,2 wird das «munus regendi» in die dem liberalen Konstitutionalismus teure Dreiteilung in die gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt aufgegliedert. Doch abgesehen davon, daß es nicht angeht, auf eine Realität «sui generis», wie die Kirche, ein zeitlich und räumlich bedingtes politisches Schema anzuwenden, beschränkt das Grundgesetz um ein Jahrhundert verspätet sich darauf, einige formale Ausdrükke dieses Konstitutionalismus zu übernehmen, ohne die Bedingungen und Organe zu schaffen, welche die Dreiteilung der Gewalten und die sich daraus ergebende Freiheit der «subditi» zu gewährleisten imstande sind. Der can. 33 nimmt diesbezüglich jede Illusion. Zudem scheint es der Gesetzesvorlage daran gelegen zu sein, vermittels dieser anachronistischen Verquickung der christologischen «munera» und der einem Montesquieu teuren drei Gewalten zu der Zweiteilung von «ordo» und «iurisdictio» zurückzukommen, über die das Zweite Vatikanum bekanntlich hinweggeschritten ist.

Hinsichtlich der verwendeten Quellen ist Art. 3 derjenige Teil von Kap. 2, in welchem das Zweite Vatikanum am wenigsten präsent ist. Viele dieser Canones haben keine Konzilsquellen (75,1; 77,1, 2,3; 78,1; 79,1,2,3,4). Dies ist ganz und gar nicht belanglos, weil dieser Artikel sicherlich zu denen gehört, die vom Geist und Wortlaut von LG und des Zweiten Vatikanums am meisten abweichen.

Die Zielvorstellung des Grundgesetzes: Die Kirche als Gewalt

In Kapitel III – «De ecclesia et hominum consortione» (can. 84-95) – steht die Gesetzesvorlage im Vergleich zu den beiden ersten Kapiteln dem Geist und den Aussagen des Zweiten Vatikanums noch ferner und man hat den Eindruck, den eigentlichen Zielen gegenüberzustehen, die dieses Gesetz erreichen möchte: eine Reduktion der Kirche auf eine juridisch konstituierte *societas* mit eigener Rechtspersönlichkeit, eigenen Rechten und Privilegien und vor allem mit einer eigenen, gleichberechtigten Stellung neben den andern souveränen Ordnungsmächten der Welt. Die Relatio II selbst (S. 155) stellt die Grundlage der von der Kirche beanspruchten Rechte und Freiheiten so dar, als ob jede mit einem Konkordat gegebene privilegierte Stellung zu rechtfertigen und als günstigste Lösung anzusehen sei. All das liegt in einer Linie des Denkens und theologisch-juridischen praktischen Verhaltens, die das Zweite Vatikanum in seinen grundlegenden Dokumenten ausdrücklich zurückgewiesen hat. Die Lektüre dieser can. 84-95 kann behilflich sein, auch die vorhergehenden Canones zu interpretieren; es tritt darin zutage, daß der zentrale Kern des Grundgesetzes in Wirklichkeit in diesem Teil liegt, der juridischer gehalten ist und somit das Mysterium der Kirche am ausdrücklichsten in den Hintergrund rückt.

Einer der Hauptmängel dieses Kapitels liegt darin, daß es den Begriff «Kirche» in verschiedenen und sehr oft dem Neuen Testament fremden Bedeutungen verwendet trotz der gegenteiligen Behauptungen der Relatio II (S. 121, 144). Die Varianten zu den Canones 84,2 und 93 z. B. werden von can. 86,1 dementiert, wo «ecclesia» den «subditos» gegenübergestellt wird, und von can. 94,1, worin «ecclesia» und fideles» zwei verschiedene Subjekte bilden; in den Canones, in denen von der internationalen Rechtspersönlichkeit (can. 95,1) oder vom Besitz materieller Güter (can. 92; 94,4) die Rede ist, bedeutet «ecclesia» überdies den Hl. Stuhl. Sehr häufig wird «ecclesia» mit «societas» identifiziert, und es gelingt nur mit Mühe, «ecclesia» als Gottesvolk zu interpretieren.

Diese can. 84-95, die doch auf Gaudium et Spes (= GS) bezugnehmen (insbesondere auf die Art. 40, 42 und 76), werden den im Konzilstext enthaltenen Grundbegriffen häufig untreu. Vor allem ist zu sagen, daß GS in Art. 40 ausdrücklich all das voraussetzt, was vom Zweiten Vatikanum über das Mysterium der Kirche gesagt worden war, während in der Lex davon nichts vorhanden ist. Es fehlt so der theologische Ausgangspunkt, wie aus dem Vergleich des Vorwortes zu GS, worin von «Communitas ... Christi discipulorum» und «nuntium omnibus proponendum» die Rede ist, mit can. 84,1 der Lex erhellt. In diesem sind die Aussagen über den Dialog äußerst versteift und vereinfacht; die Welt wird auf «societates», «consortii» verkürzt, deren Bedeutung ihrer juridischen Konsistenz und somit ihrer Macht direkt proportional ist, während das Vorwort zu GS von «mundum hominum seu universam familiam humanam» spricht, und es ist bezeichnend, daß der am meisten (mehr als fünfmal) zitierte Abschnitt von GS Art. 76 ist, der von den Beziehungen zwischen politischer Gemeinschaft und Kirche handelt. Diesen politischen Gesellschaften steht die mit einer *societas* von besonderem Typus identifizierte hierarchisch aufgebaute (can. 94,1) Kirche in gleichberechtigter Stellung gegenüber mit internationaler Rechtspersönlichkeit und einer Reihe von zu behauptenden Rechten. In den Zitaten aus GS ersetzt die Lex bezeichnenderweise «servitium» mit «munus» (can. 94,3), «gravissimum officium» mit «ius» (can. 91), «competit» mit «debet» (can. 94,3) undsoweiter. Dabei handelt es sich nicht um stilistisch motivierte Substitutionen, sondern darum, daß Begriffe deshalb weggelassen werden, weil sie mit der Ekklesiologie der Lex sich nicht vereinen lassen. Eine kirchliche *societas* ist nicht dazu da, anderen *societates* zu dienen (während es in GS hieß: «De adiutorio quod Ecclesia societati humanae afferre satagit»), sondern vor allem dazu, sich selbst zu behaupten. Die Revindikation der Rechte geht sosehr allem vor, daß man nicht mehr daran denkt, daß in der Relatio I gesagt wurde: in der Lex «definiuntur ... obligationes et iura ecclesiae ipsius ...» (S. 113).

Der schwierige Dialog mit der Welt, den GS trotz vieler Ungewißheiten hatte aufnehmen wollen, beschränkt sich hier auf eine Beziehung zwischen zwei ihren *subditi* gegenüber höchsten Gewalten. Auf diese Weise macht man die Kirche zu einer Gesellschaft, die sich von den *societates*, welche die Welt bilden, unterscheidet; der Unterschied liegt aber nicht darin, daß die Kirche ein Mysterium ist, denn als solche ist sie nicht bloß unterschiedlich, sondern verschieden, sondern eher darin, daß die Kirche gegenüber den andern menschlichen Gesellschaften Rechte beansprucht und bestrebt ist, sich der gleichen Mittel zu bedienen (materieller Besitz, Kommunikationsmedien, Privilegien, Rechtspersönlichkeit usw.). Die juridische Formulierung lädt sicherlich nicht zur Teilnahme an den Freuden und Leiden der Welt ein, die der auslösende und beste Beweggrund zu GS gewesen war. So hält das Grundgesetz sich nicht an das, was GS (Art. 42) über die Kraft der Kirche sagt, die nicht «in dominio aliquo externo mediis mere humanis exercendo» besteht, während die Oberhoheit, die Rechtspersönlichkeit, der Besitz materieller Güter, auf die so entschieden Anspruch erhoben wird, eben diesem Typus angehören. Desgleichen ist von der Loslösung von Privilegien und der Bereitschaft, selbst auf die Ausübung rechtmäßig erworbener Rechte zu verzichten, die vom Zweiten Vatikanum so deutlich zum Ausdruck gebracht wird (GS Art. 76), keine Spur mehr vorhanden.

Die Hauptquelle dieser letzten Gruppe von Canones ist zwar immer noch das Zweite Vatikanum, das aber im Bestreben, die Probleme, die es offenlassen wollte, zu lösen, sehr oft möglichst kleinlaut und einschränkend interpretiert wird (vgl. can. 94,1 über die Versetzung von Bischöfen).

Gesamtbewertung der Vorlage

Wenn man die Elemente, die sich aus einer Analyse der gesamten Vorlage – gestützt auf eine systematische Prüfung, die vom religionswissenschaftlichen Institut von Bologna unternommen wurde – ergeben, zu einer Synthese zusammenfaßt,

kommt man zum Schluß, daß in bezug auf die theologische Struktur der Versuch, die christliche Ekklesiologie juridisch zum Ausdruck zu bringen, den Verzicht auf die Schwerpunkte dieser Ekklesiologie in sich schließt: das Mysterium der Kirche, ihre Abhängigkeit von der Trinität, ihr Pilgerstand, der dynamische, stets bußfertige Aspekt ihres Lebens, die bestehende Dialektik zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche, das unaufhörliche Suchen nach angemesseneren Ausdrucksformen für ihre innerste Wirklichkeit in Gebet, *communio* und Caritas, ihre letztlich gleich weite Erstreckung wie die der Eucharistie, ihr Suchen nach Einheit in Treue und Freiheit zugleich. All dies ist dem Grundgesetz fern und fremd geblieben; man muß sich jedoch Rechenschaft darüber geben, daß dies zwangsläufig der Preis für ein prometheisches Unterfangen wie dieses ist. Nicht Unerfahrenheit oder böser Wille der Redaktoren tragen die Schuld daran, sondern der Grundfehler liegt im Gedanken eines Verfassungsgesetzes der Kirche, der sich nie adäquat und treffend formulieren lassen wird.

Die Logik des Vorhabens, das man ausführen wollte, hat es im Gegenteil mit sich gebracht, daß die tragenden Dimensionen der Kirche nicht bloß unbeachtet blieben, sondern geradezu mißachtet und verneint wurden. In der täuschenden Hoffnung, die juridische Logik und Sprache zurechtbiegen zu können, um die tiefe Wirklichkeit der Kirche zu Wort zu bringen, ist man dazu gelangt, diese Wirklichkeit den eisernen juridischen Erfordernissen unterzuordnen, was auf eine radikale Säkularisierung der Kirche hinausläuft, die auf ihre menschliche, geschichtlich-institutionelle und zeitliche Komponente verkürzt wird. Damit wird nicht bestritten, daß in der Gesetzesvorlage immer wieder Erklärungen über den göttlichen Ursprung der Kirche vorkommen, von denen ihr Leben und ihre Struktur abhängen sollten. In Wirklichkeit jedoch haben die gemachten Bemerkungen gezeigt, wie es für gewöhnlich zu einer Umkehrung gekommen ist, derzufolge nicht die theologischen Aussagen die Ökonomie des Grundgesetzes bestimmen, sondern die konkreten Sätze über die Strukturen. Obwohl der äußere Verlauf des Gedankengangs deduktiv von den «principia theologica» ausgeht, um zu Aussagen über die «structura ecclesiae» zu gelangen, sind es im wesentlichen eben diese Aussagen und die konkret existierende institutionelle Ordnung, welche die Prämissen bedingen und sie gemäß der eigenen Logik zurechtbiegen. Desgleichen scheint die Struktur des Grundgesetzes den Akzent auf den ersten Teil zu setzen, während es in Wirklichkeit die Teile über die Hierarchie und die Kirche als weltliche Macht sind, die alles übrige bestimmen.

Der Versuch, für den kanonistischen Gedankengang das dreifache Amt Christi, seine königliche, priesterliche und prophetische Funktion wegleitend zu machen, ist so auf eine Einebnung der Perspektive des Gottesreiches auf das Heute (oder Gestern) der Kirche hinausgelaufen. Die Aussagen über die Kirche als Gottesvolk, als Gemeinde der Gläubigen werden von der ausschließlich individualistischen Ausrichtung der Canones über die Rechte und Strukturen dementiert und auf den Kopf gestellt. So ist nur zu leicht vorauszusehen, daß ein Grundgesetz gleich nach seiner Approbation die Funktion hätte, eine starr deduktive Redaktion der Teilkirchengesetze herbeizuführen; die Wirkung wäre, daß die notwendige Spontaneität, Adaptation und pluralistische Haltung, denen man mit der Lex hätte Geltung verschaffen wollen, geradezu verleugnet würden.

Was die Methode betrifft, muß man sich unbedingt vor Augen halten, wie man bei der Ausarbeitung des Grundgesetzes vorgegangen ist, und insbesondere aus welchen Quellen man geschöpft hat; auch ist zu beachten, daß die Autoren das Bedürfnis verspürt haben, in den Fußnoten eine Unzahl von Belegstellen zu verzeichnen. Die dabei vermerkten Beschlüsse des Zweiten Vatikanums bilden sozusagen nie die eigentliche Quelle des Textes, da sie in eine sehr genaue Logik eingebettet sind, die nicht die der Konzilsdokumente ist. Es liegt eine vorgegebene Struktur vor, in die von Mal zu Mal alle Konzilsäußerungen eingefügt worden sind, die mit dem, was man behaupten wollte, übereinstimmen. Wenn man keine einzige Stelle gefunden hat, die sich mit dem Inhalt eines Canons (oder eines Paragraphen) deckt, so hat man sich einzelner Sätze aus verschiedenen Konzilsdokumenten bedient, die systematisch aneinandergefügt wurden, nachdem man sie aus ihrem Zusammenhang gerissen hatte, wodurch sie einen anderen Sinn erhalten als den, den sie innerhalb des Konzilstextes haben. Andere Male sind einzelne Sätze verwendet worden, welche die Konzilsdokumente anderen Quellen (Codex iuris cononici, päpstliche Enzykliken, Erstes Vatikanum) entnommen hatten, oder man hat auf mitunter radikale Weise Zitate von Texten des Zweiten Vatikanums zurechtgestutzt. Manchmal endlich hat man überhaupt darauf verzichtet, Konzilstexte anzuführen. In diesem Fall liegen Canones vor, die

sowohl der Form als auch dem Inhalt nach dem Zweiten Vatikanum völlig fernstehen. Schließlich ist zu bemerken, daß die Heilige Schrift beiseitegelassen ist. Diesbezüglich hält es die Relatio II (S. 125) für gegeben, daß die Heilige Schrift im Grundgesetz nicht vorkommt, weil dieses sich an einen «modus dicendi disciplinae iuridicae proprius» halten müsse. Diese Erklärung ist aufschlußreich, läßt sie doch der Unmöglichkeit bewußt werden, in einem Verfassungsgesetz, das grundsätzlich auf die Sprache der Bibel verzichten muß, ein «imago ecclesiae» (ebd. S. 119) zu formulieren.

Im wesentlichen wurde also die Gesetzesvorlage in schrankenloser Freiheit dem Zweiten Vatikanum gegenüber verfaßt, und die reichliche materielle Verwendung von Texten, die seinen Beschlüssen entnommen sind, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Lex sich im wesentlichen nicht an die Lehre des Konzils gehalten hat. Wollte man sich eines Vergleichs bedienen, so müßte man sagen, daß Gasparri in der Redaktion des Codex iuris canonici der vor 1917 geltenden Gesetzgebung unvergleichlich treuer geblieben ist, als wie man jetzt bei der Abfassung des Grundgesetzes dem Zweiten Vatikanum treu geblieben ist. In bezug auf die Sprache endlich ist bereits aufgezeigt worden, wie die Gesetzesvorlage für gewöhnlich sehr symptomatische Änderungen anbringt. Sie spricht von «societas» statt von «communitas», von «veritas» statt von «fides», von «officium» statt von «onus», von «potestas» oder «munus» statt von «servitium», von «ius» statt von «officium». Nicht weniger bezeichnend für eine Umstellung, die immer mehr zu einer Entstellung führt, sind die Änderungen in bezug auf den Sinn einiger Schlüsselworte. «Ecclesia» z. B. hat nie den Sinn von «ecclesia ab Abel» (LG 2,25), von «templum Spiritus» (LG 4,49), von «ecclesia exul» (LG 6,117); das Wort bezeichnet selten die Gemeinde der Gläubigen; öfters steht es an Stelle von «societas» und noch häufiger an Stelle von «potestas», «hierarchia», «auctoritas» oder «S. Sedes». Auch da, wo «ecclesia» tatsächlich den Sinn von «populus Dei» hat, bleibt die Mehrdeutigkeit, daß diese «ecclesia» und damit das Gottesvolk mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert wird. Ähnliche Sinnverschiebungen liegen bei Begriffen wie «eucharistia», «subditos», «christifideles» usw. vor.

Eine lex fundamentalis ist unmöglich und unannehmbar

Einer so schwerwiegenden Angelegenheit ist besondere Beachtung zu schenken, weil immer klarer zutage tritt, daß es nicht darum gehen kann, die Redaktion des Schemas durch Korrekturen zu verbessern[4], sondern daß man sich bewußt werden muß, daß schon der Gedanke eines Verfassungsgesetzes der Kirche unannehmbar ist und mit hellsichtiger Intransigenz zurückzuweisen ist. Dieser Schluß ergibt sich aus einer aufmerksamen Prüfung des Schemas; sie zeigt die qualitative Unmöglichkeit, die trügerische oder gefährlich mystifizierende Natur des Unterfangens, eine Verfassungscharta der Kirche zu redigieren. Dieser Plan ist bezeichnenderweise im Schoß der römischen Kurie entstanden und zu dem Ziel konzipiert, die Ekklesiologie der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum zu restaurieren – die Ekklesiologie, über die auf dem Konzil die übergroße Mehrheit des Episkopats hinweggegangen ist. Ein Unternehmen wie die Lex ist in zweitausend Jahren nie ausgeheckt oder zu verwirklichen versucht worden, sicherlich nicht deswegen, weil es an Phantasie oder an der nötigen Bildung gefehlt hätte, sondern weil man sich wohlweislich bewußt war, daß der konstitutive, grundlegende Kern der Kirche (der «status ecclesiae», wie man im Mittelalter sagte) sich nicht adäquat formulieren läßt mit dem Instrumentarium der Rechtswissenschaft, das seiner Natur nach schematisch, eindimensional, positiv, systematisch und damit in der Kirche nur zu spezifischen, konkreten Bestimmungen (zu «statuta ecclesiae») dienlich ist.

Die in den letzten Jahren in Umlauf gebrachten Thesen über die Notwendigkeit einer Theologisierung oder gar «Sakramentalisierung» des kanonischen Rechts zeigen in diesem Fall ihre Grenzen und ihre Unausgereiftheit. Der Kirche eine «Verfassung» geben heißt nicht, das kanonische Recht, das die Kirche von jeher in ihrem Leben begleitet, organisch weiterentwickeln, sondern stellt im Gegenteil etwas für die kirchliche Überlieferung völlig Fremdes dar. Mit der Zurückweisung der Lex will man keineswegs die kirchliche Berechtigung des kanonischen Rechts in Abrede stellen, sondern im Gegenteil die Überzeugung äußern, daß das Wesen der Kirche und die letzten Kriterien ihres Lebens und ihrer Struktur über jeden Versuch einer juridischen Formulierung hinausliegen, worin sie zwangsläufig verkürzt und verraten würden.

An diesem Punkt ist es dringlich, daß es zu einer breiten Diskussion innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche kommt, außer man nehme an, daß dieser «Verfassungs»-Entwurf sich nicht in Vorschlag bringen läßt, und sehe infolgedessen

auch davon ab, um nicht ein zerreißendes Element in das kirchliche Leben hineinzubringen. Falls dies nicht der Fall ist, liegt es an den Bischöfen, ihre Stellungnahme zu dieser Angelegenheit reiflich zu überlegen und vor allem zu verlangen, daß die Frage um einige Jahre vertagt werde, damit sie sich auf eine richtige Diskussion einlassen können, die sich in das Selbstverständnis der Kirche hineindenkt und es zum Ausdruck bringt.

[1] Der «Textus prior» von September 1969 und der «Textus emendatus» von Juli 1970 sind in der Zeitschrift «Il Regno» von Bologna (1970, S. 284-300; 1971, 112-129) veröffentlicht worden. Deutsche Übersetzung in: Herder-Korr. 24 (1970) 272-281. 25 (1971) 239-249.

[2] Die «Comissio consultorum specialis» wurde im April 1971 ins Leben gerufen (Präsident: Felici; Sekretär: R. Bidagor und W. Onclin; Mitglieder: C. Colombo, K. Mörsdorf, C. Moeller, D. Faltin, W. Bertrams, P. Ciprotti, A. M. Charue, N. Jubany, M. Brini, I. Ziadé-A. del Portillo, E. Lanne).
Die ziemlich internationale Zusammensetzung der Kommission hat leider nicht verhindert, daß sie eine Arbeit verrichtet hat, die von, deutlich kurialer Inspiration und dazu bestimmt ist, eine Restaurationsaufgabe zu leisten.

[3] Vgl. P. G. Camaiani, La Lex ecclesiae fundamentalis e la libertà religiosa: IDOC Mai 1971.

[4] Es ist bezeichnend, daß es mit dem Übergang vom «Textus prior» zum «Textus emendatus» in der Struktur des Grundgesetzes zu keiner effektiven Verbesserung gekommen ist. Der Umstand, daß die Redaktionskommission einen Großteil der erhaltenen Bemerkungen nicht in Erwägung ziehen wollte, zeigt deutlich, daß es dem «Verfassungs»-Genus absolut an Geschmeidigkeit und damit an Fähigkeit zur Anpassung an die Erfordernisse der kirchlichen Wirklichkeit fehlt.

Übersetzt von Dr. August Berz

NEUES FORVM

Internationale Zeitschrift für den Dialog

Im Eigentum der Redakteure

1966...3000, ab 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) ...

Doppelheft S 20,– / DM 3,– / sfr 3,50

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

Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche

Hubert Jedin hat im Lexikon für Theologie und Kirche, Artikel «Kirchengeschichte», mit wenigen Worten gezeigt, wie sehr ein Kirchenbegriff, mit dem ein Historiker stillschweigend oder ausdrücklich arbeitet, für die Bestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Kirchengeschichte als Wissenschaft maßgebend ist. Als eigenen Standpunkt gab Jedin an, daß der Gegenstand der Kirchengeschichte die «Verwirklichung des Wesens der Kirche in Zeit und Raum sei», wobei die Bestimmung des *Wesens* der Kirche der Theologie überlassen wird, wie auch «die Stiftung durch Jesus Christus und ihre wesentliche Identität in den geschichtlichen Erscheinungsformen» bei der historischen Forschung und der Beschreibung der kirchlichen Entwicklungsphasen als theologisch gegeben vorausgesetzt wird. Nun lassen sich die drei theologischen Voraussetzungen nicht in ungeschichtliche Formeln fassen; die Theologie hat selbst eine Geschichte, und die obengenannten drei Thesen stehen im Mittelpunkt des Interesses, gerade bei einem erneuten Fragen in einer neuen geschichtlich-gesellschaftlichen Situation. Der Kirchenhistoriker führe blind, wenn er die Besinnung auf diese theologischen Voraussetzungen innerhalb der eigenen Wissenschaft nicht zuließe; aber anderseits kann er keine festen Urteile erwarten, bevor die Fahrt begonnen wird.

Besser ist, neben oder innerhalb der Diskussion über das Wesen der Kirche den eigengearteten typisch geschichtlichen Beitrag zu vertiefen. Die profane Geschichtstheorie stellt auf Grund der Eigenart des historischen Denkens, das seinem Wesen nach Entwicklungsdenken ist, die These auf, daß *das Wesen* des Menschen und all seiner gesellschaftlichen Strukturen in einem vielgestaltigen Entwicklungsprozeß *wird* und nicht nur Entfaltung einer von vornherein einschlußweise gegebenen ungeschichtlichen Natur ist. Das Werden schließt nicht aus, daß in manchen Phasen das Identitätsgefühl vorherrschend sein kann: Eine geschlossene Gesellschaft mit einer ausdrücklich bejahten Idee kann einen so sicheren und umzirkelten Begriff von sich selbst haben, daß das Verstehen dieses historischen Selbst die Farbe eines metaphysischen Ewigkeitsurteils über das unveränderliche Wesen von Mensch und menschlichen Strukturen bekommen kann. Der Historiker äußert sich nicht über Wert oder Unwert metaphysischer Aussagen; er beschränkt sich darauf, die Entwicklungsphasen der menschlichen Geschichte zu durchleuchten und eine profilierte Antwort auf die Frage zu geben: Wie haben die Menschen der verschiedenen Gesellschaften sich selbst und ihre Gesellschaft verstanden? Was war ihr individuelles und kollektives *Selbstverständnis?*

Jedin hat erkannt, daß das Suchen nach dem geschichtlich-evolutiven Selbstverständnis von Menschen in Gemeinschaft eine sehr brauchbare Formel auch für die Aufgabenbestimmung der wissenschaftlichen Kirchengeschichte ist. Schon Ernst Benz hatte Kirchengeschichte als «Selbstverständnis der Kirche» definiert, und Jedin arbeitete mit einigen Worten heraus, wie der Bewußtwerdungsprozeß innerhalb der Kirchengemeinschaft vornehmlich von der Kirchengeschichtsschreibung getragen werden konnte: «Die Kirchengeschichte entwickelt sich vom unreflektierten Stehen in der Kirche zum bewußten Erfassen der Kirche als geschichtliche 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.»

In der Kirchengeschichtsnummer «Concilium» 1970 wurde die Aufmerksamkeit auf den letztgenannten Aspekt gelenkt: auf die Entwicklungen in der historischen Methode, zumal im Rahmen der Entwicklungen in den modernen Wissenschaften von Mensch und Gesellschaft. In diesem Jahr wollte die Schriftleitung die einander folgenden Phasen in der Entwicklung des Begriffs, den die Kirche von sich selbst gehabt hat, näher studiert sehen, um auf Grund dieser geschichtlichen Untersuchungen die Kirche als geschichtliche Größe klarer ins Licht zu rücken; es geht um Phasen in der «Geschichte des Selbstverständnisses der Kirche».

Ein solches Unternehmen ist theologisch und geschichtstheoretisch nicht ohne Probleme. Daß es im geschichtlichen Selbstverständnis der Kirche verschiedene Phasen gibt, kann nicht bezweifelt werden. Die Erfahrung der eigenen Zeit stellt das gesellschaftspsychologische Phänomen der bei

großen Gruppen sich vollziehenden Wandlung im Bewußtsein der katholischen Kirchengemeinschaft unausweichlich klar in den Vordergrund. Es ist sinnlos zu leugnen, daß der Begriff der Kirche als Gottesvolk unterwegs, wie er durch Zutun des Zweiten Vatikanischen Konzils in breiten Kreisen Gemeingut geworden ist, deutlich ein anderes gesellschaftspsychologisches Bewußtsein verrät, als es die kirchliche Literatur jener Tage in der nachtridentinischen Kirche sichtbar machte. Aber wenn diese Entwicklung erkannt und anerkannt wird, bleibt durchaus das theologische Problem der wesentlichen Identität dieser Kirche durch die verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsgestalten hindurch, von denen Jedin sprach. Eine zweite Schwierigkeit: Die geschichtliche Evolution des kirchlichen Selbstverständnisses war nicht geradlinig. Wichtige Gruppen in der ursprünglich einen Kirche haben sich in Institutionen abgespalten; *innerhalb* der verschiedenen Kirchen gibt es verschiedene ausgeprägte Meinungen von dem, was als Wesen der Kirche angesehen wird und angesehen wurde. Jede sektiererische Gruppe links und rechts hat ihren eigenen Akzent im Selbstverständnis der Kirche gesetzt.

Aus dieser Überlegung drängt sich die Frage auf: Über das *Selbstverständnis* welcher Kirche wird hier gesprochen? Wer oder was versteht sich selbst? Gibt es eine Kirche über die Kirchen, über die kirchlichen Gruppen und einzelnen Gläubigen hinaus? Gibt es eine Kirche, die sich als Totalität selbst verstehen und ausdrücken kann, so daß sich in diesem Selbstausdruck alle Glieder erkennen, daß sie es unterschreiben und so zum gültigen Selbstverständnis machen können? Wenn ja: Was oder wer ist dann das Organ, das diesen Selbstbegriff, diesen Selbstausdruck formuliert? Der Papst, das Konzil, die betende Gemeinde, die Theologen? Auch auf diese Frage sind wieder verschiedenartige Antworten möglich, sowohl von historischer wie auch von theologischer Seite.

Wir können diesen Problembereich am besten über ein Beispiel verstehen. Mittelalterliche Theologen und Kanonisten haben über diese Materie restlos nachgedacht. Sie kannten die Lehre von der Kirche als mystischem Leib Christi, arbeiteten sie aber im 14. und 15. Jahrhundert mit Bezug auf die Kirche als Rechtsinstitution aus: als *corpus juridicum*, *corpus politicum;* so wurden die wichtigsten Fragen die nach der Stellung des Papstes und des Konzils gegenüber der Gemeinschaft der Gläubigen mit Blick auf Rechtshandlungen hinsichtlich Glauben, kirchliche Einheit und Reform. Die Antworten waren alles andere als homogen: Papalisten und Konziliaristen trafen meilenweit voneinander entfernte Platzbestimmungen; und zwischen den Konziliaristen von Konstanz und denen von Basel gab es wiederum große Standpunktdifferenzen. Studiert nun ein Historiker diese Vielheit von Meinungen im Lichte des gesamten politisch-gesellschaftlichen Zusammenhangs jener Tage, dann zeigen sich viele dieser Theorien als Reflexionen politischer Theorien über das Verhältnis von Volk, Vertretungsversammlungen und Führungsspitze. Vor allem das Modell des italienischen Stadtstaates hat offensichtlich tiefgehenden Einfluß ausgeübt. Ohne über den theologischen Wert der verschiedenen Standpunkte urteilen zu wollen, stellt die geschichtliche Forschung fest, daß sich die damalige Kirche durch den Mund der Theologen und Kanonisten mit Ausdrücken und Begriffen der sie umgebenden gesellschaftlich-rechtlichen Wirklichkeit darstellte.

Diese Feststellung liegt für einen Historiker eigentlich auf der Hand, sogar so sehr, daß er daraus ein soziologisches Problem erkennt, das generelle Aufhellung verlangt: Offenbar versteht der Mensch die von ihm entworfene Gesellschaft in Abhängigkeit von den gesetzten Zielen und den gewählten Mitteln zur Verwirklichung größerer Menschlichkeit; und das so funktionierende System bestimmt wiederum das Selbstverständnis des Menschen. Das kirchliche Selbstverstehen ist in diesen Prozeß eingebettet.

Die Schriftleitung hat deshalb diese Nummer eröffnen wollen mit einer soziologischen Überlegung zur Rolle des Historikers im Bewußtwerdungsprozeß innerhalb der Kirche. Im abschließenden Artikel versucht wiederum ein Soziologe die allgemeinen Determinanten des Selbstverständnisses der Kirche heute aufzuzeigen. Zwischen diesen beiden Artikeln wird das Selbstverständnis der Kirchengemeinschaft in verschiedenen Perioden der Geschichte dieser Gemeinschaft dargestellt. Diese Historiker übernehmen damit eine Rolle in der Bewußtwerdung der Kirchengemeinschaft heute. Aber jeder, der diese Nummer liest, wird sich bewußt sein müssen, daß es Historiker und nicht Theologen sind, die zu Worte kommen.

Die einleitende Analyse von E. Poulat, die anknüpft an die Analyse der Methodenproblematik in der Kirchengeschichte, die in der Kirchengeschichtsnummer «Concilium» 1970 erörtert wurde, ist hier wichtig.

Poulat analysiert den Begriff Selbstverständnis und seinen Inhalt und stellt fest, daß die Kirchen-

geschichte in diesem Rahmen abhängig ist von «La conscience vécue de l'Église», vom gelebten Gewissen der Kirche, aber auch daß (bei allem Streben nach Objektivität) die Artikulierung dieses Bewußtseins unentwirrbar in allerlei persönliche und gesellschaftliche Subjektivität verschlungen ist. Er denkt nach über die Rolle der Historiker im Bewußtwerdungsprozeß der Kirche, die sich dank den Historikern «der Tiefe ihrer geschichtlichen Bestimmtheit und ihrer kulturellen Plastizität bewußt zu werden beginnt». Aber er weist auch auf den Rollenunterschied des Historikers und des Theologen hin und auf die tiefgehende Problematik, die mit dieser Artikulierung des kirchlichen Selbstverständnisses verbunden ist; der Historiker konstatiert eine Vielheit von Verstehensweisen, während der Theologe geneigt war/ist, eine Auswahl zu treffen und *eine* Verstehensweise als «die richtige» herauszustellen, ja sie sogar zu dogmatisieren: Die *ecclesia primitiva* hat lange diese Idealrolle gespielt; so auch die mittelalterliche Kirche mit ihrer Synthese von Glauben und Wissen. Ein solches theologisches Urteil wird dann wieder dem Historiker als gültiger Maßstab für das historische Urteil vorgehalten. – Ferner: Ist das «Selbstverständnis» schon als einzelmenschliche Angelegenheit schwierig, so hat die moderne Theologie auf Grund ihrer immer intensiveren Kontakte mit den Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft ihren Standpunkt gegenüber den sehr traditionellen Kirchenauffassungen relativiert und ist sich damit gleichzeitig bewußt geworden, wie sehr der Prozeß menschlichen und gesellschaftlichen Selbstverstehens auch innerhalb der Kirche von psychologischen und soziologischen Gesetzmäßigkeiten bedingt ist. Und eben das bringt eine dritte Schwierigkeit mit sich: Wieviel mehr gilt das Vorhergehende, wenn es um das Ergründen und Artikulieren des Selbstverständnisses der Kirche vergangener Jahrhunderte geht, von der der Historiker von heute auch durch den Kulturumbruch unserer Tage so weit entfernt ist!

In der Kirchengeschichtsnummer «Concilium» 1970 wurde darauf hingewiesen, wie sogenannte kritische Theorien vor allem der Gesellschaftswissenschaften hier und da eine sogenannte kritische Geschichtswissenschaft in Gang zu setzen versuchen, in der das weltanschaulich-normative Denken die wissenschaftliche Objektivität aufzusaugen droht. Auch für die Kirchengeschichte ist diese Vermischung von normiertem und normierendem theologischem Denken und streng wissenschaftlich-historischer Forschung und Geschichtsschreibung nicht ideal: Kann der Historiker als Historiker messen, wieweit sich ein bestimmtes historisches Selbstverständnis der Kirche, z. B. der Kirche der Renaissance und des Barock, mit dem deckt, was nach den Theologen «*die* Kirche» sein muß oder soll? Idealtypologisch könnte man wie folgt argumentieren: Solange eine kirchliche Gemeinschaft in ihrem Selbstverständnis einmütig ist, wie es von ihren Vorstehern, Theologen, Predigern, Schriftstellern usw. ausgesprochen wird, könnte ein Kirchenhistoriker dieses einmütig akzeptierte Selbstverständnis zum Maßstab für das Vergangene nehmen. Aber es ist klar, daß in der Wirklichkeit dieses Selbstverständnis in *jeder* Gesellschaft, auch in der Kirche, *immer vielgestaltig* ist, sobald es um die konkrete Auswirkung geht; und Pluriformität schließt in gewisser Hinsicht Einmütigkeit aus. Was ist dann also die tatsächliche Rolle des Historikers? Ihm bleibt keine andere Möglichkeit als die der wissenschaftlichen, normenlosen Analyse und der möglichst objektiven Beschreibung der «tatsächlichen Situation». Aber er kennt aus der neuen kritischen Theorie alle hermeneutischen Probleme *und* die Kritik an ihnen.

Die Schriftleitung dieses Heftes vertritt den Standpunkt, daß der Historiker nur die vielen Formen von Selbstverständnis fixieren kann, wie sie sich in den verschiedenen Arten des theologischen Denkens äußern, zumal in der Ekklesiologie, in Gebet und Frömmigkeit, im kirchlichen Handeln auf allen Ebenen des menschlichen Lebens. Er kann darin, auf dem Weg der Vergleiche, nach Konstanten suchen, die zeigen, worin sich diese geschichtlich entwickelnde Kirche selbst gleichblieb – aber findet er mehr als das tatsächlich ständig wiederholte Glaubensbekenntnis «Jesus ist der Herr» und die Zusammenkunft der Gemeinde bei der Feier der Eucharistie? Sogar dieses ständig wiederholte Bekenntnis offenbart sich als Gegenstand steter Hermeneutik in Abhängigkeit vom wechselnden zeitlichen Selbstverständnis der Gläubigen. Und die Evolution des Denkens über die Bedeutung der eucharistischen Mahlzeit, was sie bedeuten kann und soll, ist immer noch in vollem Gange. Kann der Historiker mehr tun als feststellen, daß es immer wieder Menschen gegeben hat, die Petrus auf ihre Weise nachsprachen: *Du hast Worte des ewigen Lebens*, aber auch, daß sie diesen Worten immer wieder in *zeitlichen*, historischen geschichtlichen, vorübergehenden Interpretationen Gestalt zu geben versuchten?

Mehrere Historiker bieten hier *ihre* Formulierung von dem an, was sie als kirchliches Selbst-

verständnis einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten kulturellen Umkreis erkannt haben. Es war keine einfache Aufgabe, weil die Darstellung meistens mehr Platz verlangte als dem einzelnen eingeräumt werden konnte. Aus diesen Gründen sah sich die Schriftleitung leider gezwungen, für den ausgezeichneten Artikel von A. Dupront, De l'Église aux temps modernes (Von der Kirche in den modernen Zeiten) einen Platz an anderer Stelle zu suchen. Dieser Artikel, der voll und ganz in diese Serie hineingehört, kann der interessierte Leser im laufenden oder kommenden Jahrgang der «Revue d'Histoire ecclésiastique» nachlesen.

Aus den Artikeln dieses Heftes und dem Artikel von Dupront geht deutlich die sowohl diachronische wie synchronische Pluralität des Selbstverständnisses der Kirche hervor sowie die Unterschiedlichkeit der Ebenen, auf denen dieses Selbstverständnis zustande kommt. Viele aktuelle Divergenzen in den Kirchen beruhen auf diesen Unterschieden im Selbstverständnis – Unterschiede, die zum großen Teil mit abweichenden Bewertungen bestimmter historischer Formen des kirchlichen Lebens verbunden sind. Die theologische Frage, die aus der historischen Analyse hervorgeht, ist dann gerade entweder dieser Unterschied, der innerhalb des einen Modells des Katholizismus bestehen kann, oder daß es um verschiedene Modelle geht, die einander widersprechen. Der Begriff Kirche selbst, in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit, stellt an den Historiker die Frage nach der einheitlichen Bedeutung und der Instrumentalität dieses Begriffs. Vielleicht müßte der Historiker eine eigene Sprache ausbilden, in Abhängigkeit von den methodologischen Forderungen, die sich aus diesem Gegenstand ergeben. Keinesfalls kann er einfach die Sprache seiner Quellen weiterbenutzen und ihre Neuinterpretation in Richtung eines aktuellen Verständnisses der kirchlichen Vergangenheit jedem einzelnen überlassen, gläubig oder ungläubig, der dorthin vordringen will. Täte er es, würde er seine Rolle als Interpret der «conscience vécue de l'Église» im Stich lassen und vor einer Aufgabenauffassung zurückweichen, die von ihm verlangt, auch zugunsten jener Kirche selbst mit (vergänglichen) Worten zu formulieren, wie sie sich selbst (nach seinem Erkennen) als geschichtliches Phänomen gesehen hat, zumal in ihrer Beziehung zur Geschichte der Menschheit, der sie in allen Jahrhunderten zu verkündigen hat, daß Jesus Christus der Herr ist.

ANTON WEILER

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Emile Poulat

Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte

Einer treffend geprägten Formel kann kein erfreulicheres Schicksal widerfahren als das, von der Öffentlichkeit übernommen zu werden und damit ein Eigenleben zu erhalten – manchmal so sehr, daß sie sich von ihren Ursprüngen vollständig ablöst. Jeder verwendet sie seinem Bedürfnis entsprechend, versteht sie auf seine Weise, und so belädt sie sich im Lauf der Zeit mit allen Kommentaren, die über sie gemacht worden sind. Sie ist nicht wie eine wissenschaftliche Schlußfolgerung der vollendete Ausdruck eines theoretischen oder experimentellen Consensus, sondern die intuitive, inchoative Antwort auf ein Problem, das zu einem gegebenen Zeitpunkt deutlich als wichtig empfunden wird. Sie wirft einen lebhaften Schein auf eine Debatte, die von ihr einen neuen Anstoß und eine neue Richtung erhält. Denken wir bloß an Ranke, Marx, Weber, die hierfür berühmte Beispiele bieten; ihr Einfluß wäre sicher weniger bedeutend gewesen, wenn sie weniger kommentiert worden wären.[1] Für den Historiker liegt hierin ein faszinierendes Phänomen, das allzuoft wegwerfend zu den Polemiken gerechnet wird, «die unnütz sind und die Arbeit nicht vorwärtsbringen». In Wirklichkeit findet man darin auf der Ebene einer wissenschaftlichen Disziplin – in den besten Fällen – alle Gegebenheiten wieder, die in homologer Art dem Kirchenhistoriker vertraut sind: den Initianten, die Gruppe, die Entwicklung, die Orthodoxie, die Differenzierungen, die Hermeneutik...

Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche

ist eine dieser prägnanten synthetischen Formeln, die wie dazu gemacht sind, die Reflexion zu packen und anzuregen und zugleich die verschiedensten Auslegungen zu begünstigen. In die Diskussion eingreifen heißt somit keineswegs, das entscheidende Wort sprechen, sondern in ein Zusammenspiel von Reaktionen eintreten und sich bemühen, über das, was der Erfinder der Formel persönlich gedacht haben mag, hinauszugehen, um sie, wenn auch nicht an sich – gibt es denn für den Geschichtswissenschafter überhaupt etwas an sich? – zu analysieren, so doch wenigstens wieder in eben den Zusammenhang zu bringen, aus dem heraus sie entstanden ist. Es kann auch andere Zusammenhänge geben, mit denen die Formel in Beziehung gesetzt werden kann und muß, um ihre Postulate und Vorverständnisse ans Licht zu heben.

Steht man als literarischer Puritaner da, wenn man an der Formel etwas grammatikalisch nicht in Ordnung findet? Zweifellos liegt dies an der so gedrängten Formulierung. Wie jede Geisteswissenschaft hat auch die Geschichtswissenschaft die Rolle, zu verstehen zu suchen. Doch man versteht sich und versteht andere; man versteht aber nicht von selbst, was außer einem liegt. Höchstens versteht man es, und zwar nur auf vorkritische Weise, im Blick auf sich selbst, im Blick auf das, was man selbst ist und tut. Die Formel schließt somit in sich, daß es in diesem Fall keine wirkliche Exteriorität gibt, und zwar unter zwei Aspekten. Erstens erscheint die Kirchengeschichtsschreibung als eine Funktion des lebendigen Bewußtseins der Kirche; sie gehört zu ihm,als ob sie von seinem unablässigen Strömen mitgerissen würde; und zweitens nimmt der Kirchenhistoriker an diesem lebendigen Bewußtsein teil und steht dadurch als Glaubender unter Glaubenden inmitten des gläubigen Volkes. Es kommt hier wie von selbst zu der Kontinuität zwischen der Geschichte als Leben und der Geschichte als Wissenschaft.

Schlußendlich scheint diese Formel dem Historiker zur Rechtfertigung und rationalen Erhellung seiner Arbeit und seiner Motive zu dienen. So gesehen ist sie von Grund auf wahr, berechtigt, begründet, und man wird ihr hier nicht eine andere Auffassung entgegenzustellen suchen. Aber vielleicht nimmt sie zu wenig darauf Bedacht, wie die Arbeit des Historikers in unserer Gesellschaft und ihren vielfältigen Aspekten gemäß tatsächlich vor sich geht, und achtet zu wenig auf die Konsequenzen, die sich aus dieser Praxis für das Verständnis der Kirche selbst ergeben in einer eigentlichen Rückwirkung, von der man zumindest sagen kann, daß sie nicht vorauszusehen war.

Zufällig redigiere ich diese Ausführungen während eines Aufenthaltes in der Provinz Québec. Die religiöse Situation ist daselbst bekanntlich in einer rapiden Entwicklung begriffen. Die Ge-

schichtsforschung gibt dieser Entwicklung Auftrieb, während sie anderseits von ihr mitgerissen wird: das Verhältnis ist reziprok. Wenn man auch den Blick oder Akzent je nach Vorliebe auf den einen oder den andern Aspekt verlegen kann, so hatte doch die Arbeit an der Überprüfung der Geschichte schon lange vor der heutigen spektakulären Erschütterung der Religion begonnen. «Eine der am stärksten feststehenden und am weitesten verbreiteten Vorstellungen, die man sich über Französisch-Kanada macht, ist die, daß es religiös homogen sei. Wenn man an Französisch-Kanada denkt, sieht man sogleich eine wesentlich katholische Gruppe vor sich, die an ihrem Glauben festhält, auf ihre Seelsorger hört, Achtung hat vor allem, was von Rom kommt, und von Missionseifer erfüllt ist... Diese Sicht von uns selbst als einer zugleich ethnischen und religiösen Entität haben wir bei uns wie im Ausland gehegt, behauptet und proklamiert..., und doch ist die Vorstellung, daß Französisch-Kanada eine religiöse Einheit bilde, erst neueren Datums... Erst am Ende des letzten Jahrhunderts scheint diese Vorstellung feste Gestalt angenommen zu haben... Die Religionskämpfe scheinen viel mehr das dominierende Faktum unseres neunzehnten Jahrhunderts gewesen zu sein als die religiöse Einheit.»[2] Und doch konnte noch 1908 ein Bischof von Québec in Frankreich ohne weiteres lautstark behaupten: «Französisch-Kanada hat keine Geschichte». Diese Karenz, diese Ignoranz – die «vielleicht zwei Generationen von Französisch-Kanadiern den Mißgriffen der Politik ohne nationale Reflexe gegenüberstehen ließ» – wird die Arbeit des Historikers Lionel Groulx bestimmen, dem die Universität Montreal 1915 einen diesbezüglichen Lehrstuhl anvertraut.[3]

Das Beispiel ist treffend. Alle Probleme sind darin unentwirrbar verknäuelt. In einer ersten Etappe trägt die Geschichtswissenschaft dazu bei, ein kollektives Geschichtsbild wiederherzustellen, das sich als hinfällig erwiesen hat und dessen Verlust zu einer, wie man heute sagt, Identitätskrise führte, ja die Gefahr einer ethnisch-religiösen Assimilierung durch den englischsprechenden protestantischen Nachbarn heraufbeschworen hat. In einer zweiten Etappe wird sie gegen diese mythos- und ideologiebeladene verherrlichende Schau ankämpfen, um zu dem zurückzufinden, was einst wirklich war. Doch in beiden Fällen ist die Geschichtswissenschaft nicht bloß Wissenschaft, sondern auch Leidenschaft. In beiden Fällen erneuert sie ihr Selbstverständnis unter der Wirkung nichtwissenschaftlicher Faktoren: einer mit der Bewegung einer Gesellschaft, die dem Historiker Fragen liefert, zusammenhängenden Problematik einerseits und einer Axiomatik, die ihn mit einer für seine Urteile maßgebenden Wertskala versieht, anderseits. Wenn Abbé Groulx von einer neuen Generation kritisch beurteilt worden ist, dann im Grunde nicht deshalb, weil er in seinem Beruf nicht ganz beschlagen war (es wäre anachronistisch, ihm dies zum Vorwurf zu machen) und man nun höhere Anforderungen stellt, sondern deswegen, weil inzwischen aus Gründen, die mit der Geschichtswissenschaft offensichtlich wenig zu tun haben, in der Sicht der Menschen und der Ereignisse ein Wandel eingetreten ist. So ist die Geschichtswissenschaft oft keineswegs bestimmend, sondern sie begnügt sich häufig damit, der Entwicklung zu folgen. Darum ist sie übrigens kein Luxus; sie erscheint uns heute nicht sosehr als Herrin, sondern als Dienerin, wie unabhängig sie sich auch vorkommen mag. Auf allen Ebenen – hinsichtlich derer, die Geschichte schreiben, wie hinsichtlich dessen, was sie darüber schreiben – läßt sich die Objektivität der Methode nicht von einem Gesellschaftsgewebe ablösen, worin die vielfältigen Formen der Subjektivität herrschen.

Dies ist zweifellos das Hauptproblem für den Historiker, wenn er über seinen Beruf nachdenkt. Kommen wir auf unser Beispiel, auf diese unitarische Ideologie von Französisch-Kanada (eine Rasse, ein Glaube) zurück. Anfänglich ist dies nur eine Piste, eine Forschungsrichtung. Am Schluß wird es ein methodisch konstruiertes Objekt sein, dessen Konsistenz man geprüft, dessen Grenzen man bestimmt, dessen Bedeutung man gewürdigt, dessen Gründe man entdeckt hat und so weiter. Der Historiker wird sich nicht einfach an die Überzeugungen der Trägergruppe und an die Behauptungen ihrer führenden Köpfe halten, sondern seinem Wissensdrang freien Lauf lassen. In seiner ganzen Forschungsarbeit wird es ihm nur um eines gehen: das betreffende Faktum zu sichten, um es zu verstehen und zu erklären, das heißt, es in seiner Eigengestalt wahrzunehmen und es in einen (oder mehrere) umfassenderen geschichtlichen Zusammenhang zu integrieren.

Doch wer hat diesen vom Streben nach Objektivität wie besessenen Historiker «in Reinkultur» je gesehen? Und falls es ihn überhaupt gäbe, stellt er eine erstrebenswerte Norm dar? Würde nicht ein Historiker, der es auf dieses Ziel abgesehen hätte, nicht bloß sich über sich selbst Illusionen machen, sondern auch der Pflicht untreu, die ihm als

einem Menschen obliegt: der Pflicht, Partei zu nehmen, seine Meinung zu äußern? Es gibt für eine Gruppe kein wertfreies Faktum, und die verschiedenen Gruppen stellen sich in Gegensatz zueinander, um die gleichen Fakten verschieden zu bewerten und zu qualifizieren. Groulx bewertete die unitarische Ideologie hoch und neigte dazu, alles, was ihr widersprach, wegzuleugnen oder als schlecht hinzustellen; seine Nachfolger fühlten sich gedrängt, die Gegenrichtung einzuschlagen und an die Existenz von einst zurückgedrängten und bekämpften Strömungen zu erinnern.

Diese engagierte Haltung des Historikers hat eine Doppelwirkung: einerseits drängt sie ihn, ein bisher brachliegendes Feld umzupflügen, weil sie davon die Rechtfertigung oder Veranschaulichung eines kollektiven Verhaltens, einer Sache erhofft, die von der Gruppe zu ihrem Anliegen gemacht wird; anderseits aber führt sie dazu, diesem Feld den Vorzug zu geben zum Nachteil anderer Sektoren, die dem Dunkel überlassen oder überantwortet werden. Sind wir dann aber nicht selbst ins Rad der Geschichte eingespannt? In einem gewissen Sinn ja, denn wir müssen uns damit abfinden, daß der Historiker und die Geschichte, die er schreibt, in die Geschichte eingetaucht sind, die geschieht, und wenn er im Gedanken, so an seinem wissenschaftlichen Werk besser arbeiten zu können, darauf verzichtet, am gemeinsamen Unternehmen mitzuarbeiten (außer auf dem Umweg über seine Bücher), wird es ihm damit gelingen, der Geschichte zu entrinnen, die ihn gemacht hat und ihn Tag für Tag prägt?

Eine vergebliche Diskussion, die ausweglos wäre, wenn es sich nicht in erster Linie um eine falsche Debatte handeln würde. Es gibt ein Nein, das der Historiker gleich zu Beginn des Spiels endgültig entgegensetzen muß: nicht den «Werten», dem «Engagement» unter dem Vorwand wissenschaftlicher Sauberkeit, sondern diesem beständigen, oft unbewußten Hinübergleiten von einer Geschichte zur andern. Jede hat ihre ganz besondere Art, und die innere Dualität, die der Historiker erlebt, darf ihn nicht verwirren oder zum Rückzug veranlassen, sondern muß ihn die Rollen und die Ebenen auseinanderhalten lassen.

Es handelt sich dabei keineswegs um Indifferentismus, für den alles, was existiert, damit auch schon gut ist, sondern um die Weigerung, die Fakten an ein zum vornherein bevorzugtes und sorgfältig aus der Geschichte herausgehaltenes System zu verklammern. Mit andern Worten: der Historiker muß sich vor jeder Haltung hüten, die sein Forschungsfeld einengen würde. Man spricht heute viel von Ökumenismus: wie sollte der Historiker nicht daran erinnern, daß dieses Phänomen sich keineswegs auf die wichtigste und bekannteste seiner Organisationen beschränkt oder bloß den theologischen Zielvorstellungen entspricht, die deren Ideologie zutage treten läßt? Und wie sollte er nicht über die neuen Werte nachdenken, welche die junge Generation beseelen, wenn sie sich auf einen Ökumenismus beruft, der die Gestalt des Protestes gegen die Trägheiten und Dogmen der etablierten Apparate annimmt? Damit greift er, ob er es will oder nicht, in die hitzigsten Debatten ein, ohne daß er selbst notwendigerweise Partei zu sein braucht.

Die Geschichtswissenschaft ist militant allein dadurch, daß sie Wissenschaft, Geschichtswissenschaft ist. Sie braucht nicht nach einer Sache oder einem Auftraggeber Ausschau zu halten. Viel sicherer als darin, daß sie den Forderungen zu entsprechen sucht, die man von außen an sie stellt, tritt ihre Nützlichkeit darin zutage, daß sie zu dem steht, was sie ist. Warum sollte man sich ein Engagement bloß nach dem Modell des organisierten militanten Vorgehens denken? Die Religionsgeschichte hat seit einem Jahrhundert viel gearbeitet; sie ist kein bloßes Programm mehr, aber zu welchem Preis hat sie sich durchgesetzt? Sie ist mehr als ein Hindernis denn als eine Hilfe erschienen, und ihr Nutzen ist heute gewiß nicht der, den man von ihr erwartet hat. Sie ist da als ein Ergebnis, mit dem man zu rechnen hat und das zu ganz bedeutsamen Ansichtsänderungen zwingt. Damit stehen heikle deontologische Probleme an, denn unablässig lauert die Versuchung auf sie, sich nützlich zu machen oder sich nutzen zu lassen.

Und doch: «Kämpfe für die Geschichtswissenschaft» lautet der Titel der Lucien Febvre gewidmeten Festschrift. Als Kampf für die Geschichtswissenschaft erscheint die Arbeit der Kirchenhistoriker seit Duchesne, den Bollandisten und so vielen Exegeten. Von dieser Linie durften sie nicht abweichen, selbst nicht im Bestreben, einer Kirche besser zu dienen, die heute dank ihnen – und dies ist die ebenso ungeahnte wie entscheidend wichtige Errungenschaft – zur Kenntnis zu nehmen beginnt, wie tief sie nicht nur in ihren institutionellen Formen, sondern bis in ihre Sprache, ihre Formulierungen und ihre Denkweisen hinein geschichtlich bedingt und kulturell prägbar ist. Zweifellos kann man die auf das Ersuchen der Historiker hin erfolgte Selbstüberprüfung der Kirche als viel wichtiger ansehen als das Detail aller Kapitel

ihrer Geschichte, die gegenwärtig in Revision begriffen sind.

Dies besagt erstens: Wenn auch niemand verpflichtet ist, Historiker zu sein, so dient doch der Historiker seiner Kirche nicht am besten, indem er Mann der Kirche ist, sondern indem er rigoros Mann der Wissenschaft ist. Man stelle sich das nicht als einen leichten Weg vor! Glücklich, wer seine Seele geeint behält! Öfters jedoch wird er wie Jakob, der mit seinem Kampf mit dem Engel die ganze Nacht hindurch nie zu Ende kam, die – fruchtbare, aber unlösbare – Spannung erleben eines inneren Auseinandergerissenseins zwischen dem Ideal kritischer Objektivität, das ihn antreibt, und der durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsgruppe gegebenen Subjektivität, die ihn gefangen hält. Weil er dieser Spannung nicht entrinnen kann, wird er illusionslos das Beste aus ihr zu machen suchen, nicht nur, indem er den Ratschlägen der Geisteslehrer folgt, sondern ebensosehr indem er sich der Hilfe der Humanwissenschaften bedient.

Zweitens besagt dies, daß ich voll und ganz die von Giuseppe Alberigo vor einem Jahr in «Concilium»[4] angestellten Überlegungen und Stellungnahmen teile: «daß die Kirchengeschichte eine historische Disziplin ist und bleiben muß» (S. 489) und daß man sie keinesfalls als theologische Disziplin bezeichnen kann oder auch nur es der Theologie überlassen darf, ihr Objekt zu bestimmen. Damit gehört die Kirchengeschichte einem Typus nichtreligiöser Gewißheit an wie die andern «Religionswissenschaften», sofern man diese in dem ganz laikalen Sinn versteht, den sie hatten, als sie 1886 an der Sorbonne an die Stelle der alten theologischen Fakultät traten.[5] Wenn viele katholische Wissenschafter dieser Position gegenüber keinerlei Schwierigkeiten empfinden, so bleibt doch ein wegen dem, was hier auf dem Spiel steht, heikler Punkt: der der Beziehung zwischen der Geschichte des Urchristentums und der Bibelexegese. In dem Maß, als diese sich immer mehr als eine theologische Disziplin zu verstehen scheint, während sie sich zu Beginn des Jahrhunderts als historische Disziplin der Theologie gegenüberstellte, ist das ganze Problem auf der Grundlage einer neuen, vertieften Reflexion neu aufzugreifen, so daß eine deutliche Unterscheidung der Objekte ermöglicht wird. Davon haben alle nur zu gewinnen.

In etwas analoger Weise ist eines der aktuellen Probleme gewiß die Beteiligung von Theologen an der Geschichtswissenschaft: ein Beweis ihres Erfolges, aber auch eine Quelle von Ablenkungen. Ein Meister in der Theologie kann ein großer Historiker sein und umgekehrt, was aber nicht heißen will, daß die beiden Disziplinen nicht eifersüchtig auf die Wahrung ihrer Autonomie bedacht sein sollen. Wie viele theologische Thesen sieht man heute, bei denen die «Theologie» nur als eine häufig sehr flüchtige Endüberlegung zu einer «geschichtlichen» Ausführung hinzutritt, deren Vokabular nicht geklärt und deren Methode nicht eindeutig ist? Umgekehrt übernehmen so manche Inhaber historischer Lehrstühle als Denkrahmen gern theologische Ausführungen, die sich ihnen aufzudrängen scheinen, oder lassen sich wenigstens von einer Sprechweise oder von Interpretationen anstecken, die von ihrer Seite mehr kritische Vorsicht erheischen würden. Braucht man hier daran zu erinnern, daß das «Volk Gottes», auf das man sich unter den Theologen seit dem Zweiten Vatikanum sosehr beruft, nicht ein Objekt der Geschichtswissenschaft ist, obwohl die Historiker – wie das Werk von Gabriel Le Bras beweist – nicht dieses kirchliche Ereignis abgewartet haben, bis sie das Problem in ihrer Sphäre wahrnahmen? Daß die «Heilsgeschichte» nicht Gegenstand der historischen Disziplinen ist, die nur eine mit der jüdisch-christlichen Überlieferung zusammenhängende Heilsgeschichte unter andern kennen, die sich deshalb mit andern Heilsgeschichten vergleichen läßt, um ihre Originalität zu bestimmen? Daß die «ökumenische Bewegung» einen sehr verschiedenen Inhalt haben kann, je nachdem man als Theologe oder Historiker spricht? Und daß der «Modernismus» oder der «Integralismus» sich streng wissenschaftlich untersuchen läßt, ohne daß die Geschichtsforschung an die einstigen Interventionen des Lehramts oder die spätere Entwicklung der Theologie gebunden zu sein braucht?

Man wird deshalb insbesondere vor einem andern Typus des Abgleitens auf der Hut sein. Unter dem Vorwand, daß das Christentum eine geschichtliche Religion ist, erscheint oft nichts normaler und legitimer als ein beständiges Hin und Her zwischen einem geschichtlichen Verständnis der Kirche und einem kirchlichen Verständnis der Geschichte. Daß die beiden Auffassungen füreinander von Interesse sein können, ist unbestreitbar; daraus folgt aber nicht, daß sie dem gleichen epistemologischen Statut unterstellt und am gleichen intellektuellen Vorgehen beteiligt sind. Der Historiker beschränkt seine Forschung nicht auf das, was objektiv das Werk der Kirche war; er dehnt sie auf alle Spielarten der beobachteten Bilder aus: auf das Bild, das die Kirche zu einem gegebenen

Zeitpunkt sich von sich selbst machte; auf das Bild, das sie damals den verschiedenen Gruppen gab, und das, das sie sich von diesen verschiedenen Gruppen machte. Ohne eine solche Analyse ist es beispielsweise unmöglich, etwas vom «Syllabus» und von der Verurteilung des «Liberalismus» zu verstehen. Überdies zeigt jeder Konflikt innerhalb der Kirche, wie z.B. der zwischen liberalen und intransigenten Katholiken in bezug auf den «Syllabus», daß in ihr mehrere Vorstellungsreihen nebeneinander existieren und zusammenstoßen.

Da, wo der Theologe von dem Selbstverständnis der Kirche spricht, konstatiert somit der Historiker eine Pluralität von Auffassungen, von denen die dominierende sich als die einzig gültige aufzuzwingen sucht. Wenn er von pessimistischer Gemütsart ist, wird ihm die Geschichte als eine lange Aufeinanderfolge von Monopolen, Auseinandersetzungen, Umkehrungen erscheinen, worin jeder neue Zeitpunkt die Vergangenheit rückwärtswirkend zu korrigieren unternimmt: die Gegenwart zimmert die Geschichte ihren Bedürfnissen entsprechend zurecht. So sieht er, wie der «soziale Katholizismus», der aus dem intransigenten Katholizismus des «Syllabus» hervorging, sich von dem Tage an als Abkömmling des liberalen Katholizismus entdeckt, da er in Konflikt gerät mit dem, was er den «Integralismus» nennt und der nichts anderes ist als sein feindlicher Bruder, der «integrale Katholizismus». Das, was seit zehn oder zwanzig Jahren vor unseren Augen sich abspielt, sollte uns eine Lehre sein: keine der dominierenden Geschichtsdeutungen hat den neuen Situationen standgehalten, die uns Hals über Kopf in eine Revision all dessen hineingezogen haben, was wir einst gelernt hatten. Eine ausgezeichnete Erfahrung für den Historiker, der sich so verpflichtet sieht, zu sehen, daß seine gebräuchlichen Meßinstrumente von seiner Einstellung abhängen und daß diese jederzeit affiziert werden kann. Der sicherste, der einzige, über alle diese Schwankungen erhabene Weg kann somit nur über eine systematische Reflexion über die Bedingungen führen, unter denen jedes Geschichtswerk zustande kommt.

In dem Maß, als die Zeit vergeht, entschwindet die Vergangenheit und hebt sich leicht in die Sphäre des Imaginären. Die Gesellschaft kann nicht leben ohne Vergangenheit: sie kommemoriert sie auf mancherlei Weisen, während es dem Historiker nur darum geht, sie zu rememorieren. Deshalb klaffen die beiden Vergegenwärtigungsarten oft beträchtlich auseinander. Gewisse Perioden werden bevorzugt und idealisiert. Bis in die neueste Zeit hinein ging das Kirchenverständnis über das Mittelalter. Als die Geschichtsforschung jede romantische Vorstellung darüber verunmöglicht hat, haben sich gewissermaßen zwei Mittelalter einander an die Seite gestellt: das der Historiker und das andere, das ein System, ein Modell im doppelten Sinn des Wortes war, das Regime der geschlossenen Christenheit, das sich zu dem vorherrschenden Modell, das die «moderne Gesellschaft» war, in Gegensatz stellen ließ.

Auch die Urkirche hat diese Modellrolle gespielt und spielt sie weiterhin, unabhängig von der fortgesetzten Erforschung der Ursprünge des Christentums. Aber hier ist zu dem weiter oben beobachteten Dissoziierungsphänomen ein Blockierungsphänomen hinzugekommen. Der Kirche beginnt es zu widerstreben, in dem Bild, das ihr die Geschichtswissenschaft von ihren Anfängen bietet, sich wiederzuerkennen. Dieses Bild kommt ihr nicht nur störend und entstellend, sondern geradezu als Zerstörung ihrer Grundlagen vor. Es gibt dafür in ihren Augen nur eine einzige Erklärung: die Historiker – welches nun auch ihre Einstellung sein mochte – legten alle die gleiche Verständnislosigkeit an den Tag. Es konnte ja tatsächlich der Fall sein, daß der Historiker voreingenommen war, seine Thesen nicht genügend erhärtet oder seine Schlußfolgerungen abenteuerlich waren, während die Kritik ihnen gegenüber begründet sein konnte und eine wirkliche Bedrohung bestehen mochte. Aber es war mit einer bloßen Ablehnung nicht getan, sondern es waren – oft gründliche – Überprüfungen vonnöten, wie die ganze Modernistenkrise gezeigt hat. In dieser Hinsicht kommt es weniger auf die – gültigen oder unzutreffenden – Einzeleinwände gegenüber den aufeinanderfolgenden Geschichtswerken an; wichtiger ist die Richtung, die eine kollektive Anstrengung während eines Jahrhunderts eingeschlagen hat, und der Weg, der heute zurückgelegt ist. Jedes Urteil über irgendeinen Historiker hat nur Sinn im Zusammenhang mit dieser Gesamtbilanz. Somit sind zwei Dinge festzustellen: sobald einmal der Schock überwunden ist, werden sich zwischen rivalisierenden Disziplinen bessere Beziehungen anbahnen; anderseits wird dieser geduldigen Zurückgewinnung einer fernen Vergangenheit Aktualität zukommen; sie wird zum Motor einer begründeten, provozierten Evolution religiöser Vorstellungen. Damit tritt ein neues wichtiges Faktum in Erscheinung: in das Spiel des religiösen Bewußtseins greifen Religionswissenschaften ein, deren Einsichten von

Verbindungsposten zu Verbindungsposten bis zu der Masse der Gläubigen hinuntergelangen.

Im Sprechen von Verständnislosigkeit schwingt aber auch noch ein Motiv mit, das implizit und verdeckt bleibt. Es ist der Gedanke: man kann nur von innen her verstehen – allein der Christ, der gläubige Christ kann das Christentum wirklich verstehen; der Ungläubige kann es nicht. Diese These ist nie systematisch entwickelt worden. Wie es scheint, spielt sie auf zwei Ebenen: auf der theologischen und auf der psychologischen. Diejenigen aber, die sich dieses Arguments bedienen, berufen sich viel mehr auf eine Psychologie des gesunden Menschenverstandes als auf eine These über den Glaubensakt. Und die Erkenntnis «von innen her» wird nicht nur von den Religionsgruppen mit Vorliebe vertreten, sondern ist eines der Gesetze des gesellschaftlichen Lebens. Für den Historiker indes ist sie weder eine notwendige Vorbedingung noch eine hinreichende Voraussetzung zu seiner Arbeit. Die Dinge liegen viel, viel komplizierter.

Gewiß darf man die Bedeutung dieses Prinzips nicht verkennen. Die Vertrautheit mit seinem Forschungsbereich ist für den Historiker unerläßlich; sie bildet ein Haupterfordernis für seine Kompetenz. Doch die Zugehörigkeit zu der betreffenden Gruppe ist vielleicht weder die einzige noch die beste Weise, sich diese Vertrautheit zu erwerben. Zudem ist sie nur einer der Aspekte der Geschichtsforschung, die eine beständige Dialektik zwischen Subjektivität und Objektivität in sich schließt und aus diesem Grunde eine epistemologische Abstandnahme vom Erkennen durch den bloßen Gemeinverstand erfordert. Doch selbst auf dieser Ebene ist die Vertrautheit nur *ein* Aspekt der Wirklichkeit, und zwar eben deswegen, weil sie in diese eine Abschließung hineinbringt. Wenn allein der Glaubende vom Glauben reden kann, muß auch umgekehrt gelten, daß nur der Ungläubige vom Atheismus reden kann. Von der Produktion her beurteilt, scheint man sich zwar kaum daran zu halten: es sind vor allem die Gläubigen, die über den Unglauben schreiben, und die katholischen Intellektuellen, die über die Entchristlichung des Proletariats schreiben.

Zudem hat die Psychologie hinlänglich bewiesen, daß das Selbstbewußtsein ein falsches, sich in Illusionen wiegendes, kompensiertes Bewußtsein sein kann, daß dieses Bewußtsein aber auch nur gesellschaftsverbunden, an eine Gruppe angeschlossen, nicht in ein solitäres Getto zurückgezogen sein kann; es existiert nur innerhalb einer Kommunikation, die zwar die Grenzen nicht aufhebt, sie aber relativiert. Das Bild, das ich von mir gebe, kann für mein Selbstverständnis wichtiger sein als das, das ich mir von mir mache. Eine Totalerkenntnis eines Phänomens ist nur vielen verschiedenen Menschen zusammen möglich – als interpersonale Erkenntnis, die auch interdisziplinär sein soll. Der Fall der Ethnologie ist hierfür aufschlußreich: was ist sie denn anderes als Erkenntnis von außen und von oben her? Doch diese Situation bleibt nicht ewig die gleiche. Wir werden es eines schönen Tages erleben, daß afrikanische oder asiatische Ethnologen unsere europäischen Gesellschaften erforschen, wie dies einige nordamerikanische Ethnologen heute schon tun. Ein neuer, unerläßlicher Blick.

Noch in einer weiteren Richtung ist zu forschen. Zwischen Gläubigen und Ungläubigen besteht keine absolute Trennung, weil eben jeder Typus seine Abstufungen aufweist und weil es zudem vom einen zum andern Übergänge gibt. So gibt es den Gläubigen, der «den Glauben verloren» hat, und den Ungläubigen, der «sich bekehrt» hat, den Priester, der in den Laienstand zurückversetzt worden ist, und die Witwe, die in einen Orden eingetreten ist und so weiter. Ja, in unserer pluralistischen Gesellschaft mangelt es nicht an Gelegenheiten, bei beidem dabeizusein. Man denke an den jungen Christen, der keinen andern Unterricht genossen hat als den der öffentlichen Schule, den des staatlichen Lyzeums, der Staatsuniversität, d.h. dessen Glauben sich in einem soziologisch heterogenen und der Institution wie Ideologie nach laikalen Milieu entwickelt hat; umgekehrt an junge Menschen, die schon früh von daheim weggekommen sind und denen das religiöse Empfinden stets fremdgeblieben ist, die aber von ihren Eltern einem katholischen Kollegium mit täglicher Messe und einem Spiritual anvertraut worden sind. In dieser Beziehung sind die raffiniertesten Kombinationen möglich.

Auf die Spitze getrieben, könnte das Prinzip der Erkenntnis «von innen her» durch eine immer stärkere Abschließung zu einer eigentlichen Lähmung der wissenschaftlichen Tätigkeit führen. Nur der Franzose könnte von Frankreich sprechen, nur der Bauer vom Land, nur der Katholik von der römischen Kirche, nur der Jesuit von der Gesellschaft Jesu. Denken wir nicht gleich, das gebe es doch in Wirklichkeit nicht. Wie oft schon hat man das Argument gehört, die römischen Kongregationen seien nicht imstande, etwas vom französischen, deutschen oder amerikanischen Katholizismus zu verstehen, oder der Klerus sei völlig un-

kompetent, etwas über die Ehe oder das Geschäftsleben zu sagen. Solchen Schwierigkeiten der gegenseitigen Verständigung begegnet der Historiker auf Schritt und Tritt, und sie bilden für ihn nicht eines der uninteressantesten Probleme seiner Berufstätigkeit. Ja, man kann noch weitergehen, weiß man doch von Henri Bremond, daß er gerne selbst mystisch veranlagt gewesen wäre, damit er die Mystiker, mit denen er sich befaßte, besser verstanden hätte. Und es bleibt noch die beklemmendste Frage: Wie kann ein Mensch unserer Zeit sicher sein, die vergangenen Jahrhunderte zu verstehen, in die innersten Gefühle derer einzutreten, die heute nicht mehr sprechen können und vielleicht nichts Schriftliches hinterlassen haben? Es gibt keinen Zugang mehr vom Innern her, außer auf sehr analoge Weise durch den Rückgriff auf eine menschliche Natur, die gerade unter Absehen von allem Geschichtlichen definiert wird.

Wir müssen diese kurzen Bemerkungen abschließen, indem wir die Leitlinien präzisieren, die sie inspiriert haben und vielleicht nur den Wert einer persönlichen Stellungnahme besitzen.

1. Der reine Historiker träumt von einer Universalgeschichte, die allem objektiv seinen Platz gibt. In einer Gesellschaft aber, worin der Mensch für den Menschen stets ein Wolf gewesen ist und worin der «Gottesfriede» nur eine ephemäre Institution geblieben ist, in einer von Konflikten und Kontestationen zerrissenen Gesellschaft, worin das Christentum keineswegs als ein Faktor des Friedens und der Einheit erscheint, weiß er, daß stets eine parteinehmende Geschichte geschrieben wird und daß auch in der Geschichtsschreibung stets die vorherrschende Partei, der jeweilige Sieger dominiert. Er weiß auch: so, wie der Mensch nun einmal beschaffen ist, bleibt der «reine Historiker» ein Traum. Die objektiven Techniken, die er ausarbeitet, haben nicht nur zum Ziel, mit seiner Dokumentation kritisch umzugehen, sondern auch seine individuelle und gesellschaftliche Individualität zu meistern, was nie voll zustande kommt. Mehr als man sich vorstellt, ist die Geschichtsforschung eine Lebensaszese, weniger durch die Lehren, die sie nahelegt, als durch die Anforderungen, die sie stellt. Der Historiker, der mit seinem Fach ringt, ist zunächst ein Mensch, der gegen sich selbst kämpft.

2. Die erste Aufgabe der Geschichtswissenschaft – insbesondere der Kirchengeschichtswissenschaft – ist die, dazusein: sich zu konstituieren zu wissen und sich selbst zu verstehen. Dies ist nicht so einfach, wie es scheinen möchte. Trotz der geleisteten Arbeit bestehen noch bemühende Lücken, auch wenn man bloß an die Neuzeit und die zeitgenössische Geschichte denkt, und die geleistete Arbeit selbst entspricht unsern Fragen und Normen oft bei weitem nicht. Unter diesen Bedingungen existieren heißt sich geltend machen, ein Recht erwerben und eine Freiheit verteidigen. Die Geschichtswissenschaft stößt unablässig an eine allgemeine Interpretation der Vergangenheit an, die mit der globalen Vorstellung zusammenhängt, die jede Kirche sich von ihrer Sendung und Entwicklung macht; das Studium der Handbücher des konfessionellen Religionsunterrichts (wie umgekehrt der des öffentlichen Schulwesens) ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich. Daraus ergeben sich Widerstände, die zur Folge haben, daß nicht jede Einsicht der Geschichtswissenschaft in irgendwelchem Moment ankommt, daß gewisse Infragestellungen von einer Religionsgruppe anfänglich zurückgewiesen werden, bevor man sie überhaupt kritisch geprüft hat (wir erinnern an die Schwierigkeiten, die Albert Houtin, der Erforscher der Geschichte des Modernismus, mit seinem Bischof gehabt hat, weil er die Historizität des heiligen René, des angeblich ersten Bischofs von Angers geleugnet hat, der seit kurzem aus dem kirchlichen Kalendarium gestrichen ist), und daß selbst eine gewisse kritische Prüfung nur an den Tag bringt, mit welcher Macht sich gewisse Vorstellungen (man vergleiche alle die Diskussionen, die unter Pius X. zugunsten der Historizität der Übertragung des Hl. Hauses von Loretto geführt worden sind) oder gewisse Denkströmungen aufzwingen (so bis 1914 und darüber hinaus der Antiliberalismus und ebenso die Reaktion, die gegen ihn einsetzt, sobald sie sich zu äußern vermag).

3. Wie sollte demnach der Historiker nicht Sinn haben für die Pluralität der Selbstverständnisse, die in der Kirche nacheinander oder gleichzeitig zutage treten? Einerseits liegen diese ja auf verschiedenen Ebenen, deren jede ihr eigenes epistemologisches Statut hat – eine Ursache der Auseinandersetzung, insofern sie verschieden sind, und der Konfusion, insofern die Identität dieser Statuten nicht deutlich wahrgenommen wird. Anderseits hängen sie mit mannigfaltigen Denkströmungen zusammen, deren jede ihre Geschichtsschreibung inspiriert. Die Aufgabe des Historikers ist es, in diese Verwirrung Ordnung zu bringen, in diesen Wald Pfade zu schlagen, womöglich einen Horizont freizulegen und in dieser Sprachenverwirrung der Vermittler, der Dolmetsch zwischen

Leuten zu sein, denen oft schärfer bewußt ist, was sie trennt, als was sie eint, und die zumeist nicht einmal imstande sind, ihre Diskussionen zu klären. Doch gleichzeitig heißt ihn alles in seinem Gewerbe – seine Dokumente, seine Techniken, seine Kollegen –, die konfessionelle Enge dieser Debatten zu sprengen, die Sprechweise seiner Quellen zurückzuweisen, um auf Grund der methodologischen Erfordernisse seine eigene Sprache zu schmieden. Zur gleichen Zeit, da er für seine Kirche arbeitet, wird der katholische Historiker unausweichlich gedrängt, seinen eigenen Weg zu gehen, ohne sich von irgendeiner Schranke aufhalten zu lassen.

4. Der Historiker weiß, wie sehr sein Fach infolge all der weiter oben analysierten Gründe von sich selbst aus ungewiß ist, unter wie vielen Schwierigkeiten und in welchem Dunkel es voranschreitet. Er weiß aber auch, daß es auf dem zurückgelegten Weg keine Umkehr mehr gibt, selbst wenn die Straßenränder mit Unrat besät sind. Seit anderthalb Jahrhunderten läßt die Geschichte der Geschichtswissenschaft hierüber keinen Zweifel. Selbst die Meinungsverschiedenheiten zwischen geschichtswissenschaftlichen Schulen vermögen nicht aufzukommen gegen die Wirklichkeit, die heute die Gemeinschaft der Historiker darstellt. Nun aber gehen alle, selbst in der Religionsgeschichte, den Stoff von einer radikal säkularisierten Einstellung her an, die auf verschiedene Verstehenstypen zugeschnitten ist. Hier liegt ein Problem vor, dem man sicherlich noch keine genügende gelassene Aufmerksamkeit geschenkt hat. Deshalb wird man überstürzten Klassifikationen mißtrauen, die mit schlecht formulierten Auffassungen zusammenhängen und zum Beispiel die marxistische oder rationalistische «Erklärung» zurückweisen, da diese das religiöse Faktum leugnen, aber einem «ökumenischen» Verständnis zuneigen, da dieses authentischer religiös sei. Die historische Methode kann auf dieser ideologischen Ebene nicht richtig funktionieren. Eine eingehendere Prüfung wird im Gegenteil rasch zeigen, daß jeder Verständnistypus zwar seine Grenzen hat und vieles nicht versteht, daß aber auch viel Wahres und Einsichtsvolles an ihm ist. Was beispielsweise den liberalen Katholizismus und den intransigenten Katholizismus im letzten Jahrhundert betrifft, so kann der Historiker ihre Einflußkurven nachzeichnen, nicht aber dem einen gegen den andern Recht geben. Er würde sonst in einer manichäistischen Haltung voraussetzen, nur der eine von beiden habe eine richtige Auffassung von der «modernen Gesellschaft». Man braucht bloß die beiden Dossiers zu kennen, um zu gewahren, daß die Rechnung nicht stimmt: der Liberalismus hat Werte wahrgenommen, die vom Intransigentismus verkannt wurden, dieser aber hat auf Sachverhalte hingewiesen, für die der erste keinen Sinn hatte, und beide waren nicht imstande, die Aspekte zu erfassen, die dem Sozialismus zu seinem Erfolg verholfen haben.

5. Behaupten, daß die historische Arbeit etwas Arteigenes sei, heißt sie in Diskontinuität zur theologischen Reflexion bringen. Jede kann so weit gehen, daß sie die andere zu ihrem Gegenstand macht, aber die historische Theologie und die Geschichte des christlichen Denkens werden stets zwei nicht miteinander verschmelzbare Bereiche bleiben. Das geschichtliche Verständnis der Kirche kann nicht der gleichen Ordnung angehören wie das kirchliche oder theologische Verständnis der Geschichte. Gewiß ist für die Kirche die Geschichte als Geschehen der Ort ihres Selbstverständnisses; stellt aber diese Formulierung, die sich unserer Kultur aufgedrängt hat, einen Fortschritt im Verständnis ihres Mysteriums dar oder ist sie nur eine Weise, in der Sprache unserer Zeit zu denken und zu sprechen? Und wird sich der Historiker zufrieden geben können mit diesem unbestimmten Verhältnis – dessen Gründe ihm nicht transparent sind – zwischen der Kirche des Pleroma und einer bestimmten geschichtlichen Kirche in einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Entwicklung in einem komplexen Spiel von Gegensätzen: Gegensatz zu dem, was sie zu einer andern Zeit gewesen ist, Gegensatz zu dem, was aus ihr werden kann, Gegensatz zu den innern Spaltungen, die sie beunruhigen, Gegensatz zu andern Geschichtsgebilden – verschiedene Kirchen, Sekten und Strömungen –, die sich auf den gleichen Gründer und die gleiche Überlieferung berufen?

Man braucht kein Exeget zu sein, um feststellen zu können, daß die Kirche im Nichtverstehen begonnen hat. Die Jünger vermochten nicht zu erfassen, was Jesus ihnen sagte; es überforderte ihre Kräfte; sie mußten auf das Kommen des Heiligen Geistes warten. Nach Pfingsten reichten ihre Horizonte nicht über die jüdischen Gemeinden hinaus; Paulus mußte eingreifen. Dann wurde mit der unmittelbar bevorstehenden Parusie gerechnet. Man könnte weiterfahren; die Geschichte hat nie anders ausgesehen. Ist dies vielleicht das nächtliche Antlitz der Kirche? Vielleicht ist dies nur ein Gesetz ihrer Entwicklung wie das der Entwicklung jeder Gesellschaft von Menschen. Und doch ist

diese in ihrer Kontinuität beeindruckende Reihe von Phänomenen von der christlichen Geschichtsschreibung selten in Rechnung gestellt worden und noch weniger von der theologischen Reflexion. Jede große geschichtliche Realisation – der Kommunismus wie der Kapitalismus – hat ihr nächtliches Antlitz. Hat man bemerkt, daß dies die Sprache eines Eingeweihten, eines Gläubigen, eines Partisanen ist, in den Augen des Gegners aber ein sicherer Ausdruck ihres Wesens?

Man erahnt nun, warum außerhalb ihrer Bereiche, die sich zum Teil decken können, außerhalb ihrer Formalobjekte, die voneinander verschieden sind, Geschichtswissenschaft und Theologie sich nicht treffen. Mehr noch als bei einem Einzelsubjekt besteht beständig eine irreduzible Inadäquation zwischen dem Bewußtsein, das eine Gruppe von sich selbst hat, und einerseits ihrer Identität, anderseits ihren Ausdrucksformen. Der Theologe geht von der Identität aus, der Historiker von den (schriftlich niedergelegten, institutionellen, lebendig vorhandenen usw.) Ausdrucksgestalten. Der Historiker kann wohl das Bewußtsein in den Griff bekommen, das sich in all diesen verschiedensten Manifestationen äußert; er verfügt aber von sich aus über keine Mittel, um die Identität zu fassen, von der es zeugt. Der Theologe hingegen wird aus dem, was er über ihre Identität weiß, nie das Bewußtsein der Kirche ableiten können; nur indem er sieht, wie sie sich in der Zeit entfaltet, erfaßt er konkret das Mysterium ihrer Identität.

Beide, Historiker und Theologen, sind Vermittler, Dolmetscher. Halten die Theologen sich für befugt, von einem Selbstverständnis der Kirche zu sprechen? In den Augen der Historiker wird dieses stets nur Symbolik einer Hoffnung sein; die Wirklichkeit erscheint ihnen als das Ergebnis einer Vielzahl ortsgebundener Selbstverständnisse. Können beide somit etwas Besseres erstreben, als einander als Agenten gegenseitigen Verstehens zu verstehen?

Und doch wird der Historiker sich nie mit diesem Plural als dem letzten Wort seiner Forschung und seiner Pflichten abfinden können. Er hat mit Hilfe der andern Gesellschaftswissenschaften noch eine bis jetzt allzusehr vernachlässigte Vergleichsarbeit zu leisten, um dieses üppige Sprießen zu ordnen, daraus Modelle zu erheben, eine Typologie abzuleiten und so hinauszugelangen über den banalen Sinn der alten Formel: Nur *ein*, aber je verschiedenes Christentum.

[1] Zu Max Weber vgl. Philippe Besnard, Capitalisme et protestantisme (Paris, Colin, 1970) (coll. U[2]).

[2] Fernand Dumont und Guy Rocher: Le Canada français aujourd'hui et demain (Paris, Fayard, 1961) 24–25 (Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français, cahier no 34).

[3] Lionel Groulx, Mes mémoires I (Montréal, Fides, 1970) 173–174.

[4] G. Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte?: Concilium 6 (1970) 486–495.

[5] Vgl. E. und O. Poulat, Le Développement institutionnel des sciences religieuses en France: Archives de sociologie des religions, no 21, janvier–juin 1966, 23–36.

Übersetzt von Dr. August Berz

EMILE POULAT

geboren am 13. Juni 1920 in Lyon, Katholik. Er studierte am Priesterseminar Saint-Sulpice in Paris, an der Sorbonne und an der Universität von Strassburg, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie und Wissenschaftlicher Direktor am Centre national de la recherche scientifique (Groupe de sociologie des religions). Er veröffentlichte unter anderem: Naissance des Prêtres Ouvriers (1965), Intégrisme et catholicisme intégral (1969).

Norbert Brox

Profile des Christentums in seiner frühesten Epoche

1. Einleitung

Die Frage nach verschiedenen Typen des Christentums in den ersten Jahrzehnten seiner Geschichte umsichtig beantworten zu wollen, ist ein in sachlicher und methodischer Hinsicht schwieriges Unterfangen. Als Frage nach einer faktischen Verschiedenheit zwischen den theologischen Denkformen und Diktionen muß sie beim Stand der Dinge in der Forschung zwar längst als beantwortet gelten: Die Selbstartikulierungen etwa der palästinensischen Anfangsgemeinden bleiben nicht die der paulinischen und vor- wie nebenpaulinischen hellenistischen Christengemeinden. Es zeichnen sich sehr bald unterschiedliche Profilierungen ab. Der Sachverhalt wird kirchengeschichtlich aber erst interessant, wenn man zu beurteilen sucht, ob und wo man darin die Grenze zu einem dem «Wesen» nach veränderten kirchlichen Selbst-

verständnis erkennen will. Ein solches Urteil ist diffizil, wenn man das Problem nicht dem bloßen Ermessen überläßt, sondern auf Grund von tragfähigen, und zwar geschichtsbezogenen Kriterien urteilen will. Wieweit z.B. impliziert bzw. dokumentiert unterschiedliche Symbolik (etwa divergierende christologische oder ekklesiologische Titulatur) ein unterschiedliches kirchliches Selbstverständnis und nicht ein und dasselbe in lediglich veränderter Sprache? Wo ist im konkreten Fall der «Punkt» erreicht, an dem man unter sachlich-inhaltlichem Aspekt von nicht mehr identischem Verständnis sprechen kann bzw. muß? Sind solche eventuellen Unterschiede in der Doktrin oder eher im Bereich der jeweiligen Denk- und Sprachmodelle (auf sie sind wir angewiesen) aufzusuchen? Oder kommt man, solange es sich um die als orthodox geltenden Kirchentypen handelt, mit der Unterscheidung «non iam adversi, etsi diversi» (Aug, En in Ps 47,3; PL 36,534) aus, wie sie die patristische Zeit für die Vereinbarkeit biblischer Texte prägte und das Mittelalter sie zur Harmonisierung patristischer Aussagen übernahm?[1] Das sind in der Hermeneutik der Kirchengeschichte durchaus keine geläufigen und einhellig geklärten Fragen.[2]

Im vorliegenden Fall wird die Problemstellung noch erschwert durch die Quellenlage. Für die palästinensische Urgemeinde kommen als Quelle hauptsächlich in Frage: Gal 1.2 mit wenigen Auskünften; die Apostelgeschichte, die diesbezüglich allerdings weniger aufschlußreich ist als vergleichsweise die synoptische Überlieferung für den historischen Jesus, weil sie unter dem Einfluß eines in der griechisch sprechenden Kirche des ausgehenden Jahrhunderts schon vorhandenen Geschichtsschemas und nicht auf der Suche nach den tatsächlichen Vorgängen die Anfänge der Kirche in den Blick nimmt und weil ihr historisches Material für die Urgemeinden Palästinas recht gering gewesen zu sein scheint; endlich die synoptischen Evangelien auf Grund traditionsgeschichtlicher Rückschlüsse[3] besonders auf die Logienquelle (Q; s.u.). D.h. wir haben nur dürftige Fragmente und indirekte, oft nur sehr unsicher identifizierbare Indizien, sozusagen «Momentaufnahmen» aus einer Bewegung, die aus ihnen rekonstruiert werden muß, wobei in vielen Punkten ihre sachgemäße historische Einordnung nur vermutungsweise gelingen kann. Viel Wichtiges ist mit Sicherheit unbekannt. Es gibt vor allem keinerlei authentische Wortüberlieferung der Jerusalemer Apostel oder anderer Exponenten; aus der Gemeindetheologie der Epoche sind wenige, allerdings sehr wichtige, liturgisch geprägte Kurztexte erhalten (z.B. bei Paulus: Röm 1,3f.; 1 Kor 11,23–25; 15,3–5). Auch das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinden ist nur durch mühsame Rekonstruktionen (sc. aus den Paulusbriefen) zu erfragen, denn es ist ja nicht einfach das des Paulus, wie es die Briefe bieten. Dasselbe gilt für die unabhängig von Paulus entstandenen hellenistischen Gemeinden. Wenn man sich für sie alle nicht einfach auf die Theologie des Paulus und auf die erkennbaren Positionen einiger seiner prominenten Gegner beziehen kann, sondern die «Basis» der Gemeindetheologie aufsuchen will, so ist auch hier die historische Bemühung ein Tasten.

Diese Schwierigkeiten mußten genannt werden, weil es sich ihretwegen im folgenden Versuch nicht um den Vergleich von vollständigen Modellen damaligen kirchlichen Selbstverständnisses handeln kann. Es lassen sich nur Elemente eruieren, und man kann sie mit entsprechendem Vorbehalt in Richtung unserer Fragestellung zu analysieren suchen (wobei – wie angedeutet – die so gestellte Frage ihrerseits in der Kirchengeschichtsforschung noch unerprobt ist). Dazu sind zuerst in aller Kürze und in Auswahl solche Elemente urchristlicher Selbstverständnisse darzustellen (2.), so daß dann die Möglichkeit ihres Vergleichs untereinander geprüft werden kann (3.).

2. Historische Darstellung

Wir bemühen uns nach Möglichkeit, Auskünfte zu geben, die auf wissenschaftlichem Konsens beruhen. Der Nachweis im einzelnen kann hier allerdings nicht geführt werden.

a) Die judenchristliche Urgemeinde

Weil es «Erscheinungen» des auferstandenen Jesus (als welche sich die Ostererfahrung am Anfang verbalisierte) wahrscheinlich zuerst, zumindest aber auch in Galiläa gegeben hat (Mk 14,28; 16,7; Mt 28,16–20; Joh 21), kann die erste (judenchristliche) Kirche nicht auf Jerusalem begrenzt gedacht werden.[4] Allerdings wissen wir außer der kaum bestreitbaren Existenz von galiläischen bzw. palästinensischen (Judäa, Samaria) Gemeinden nichts über sie, sondern sind nur – dürftig genug – über die Christengruppe in Jerusalem orientiert. Für sie ist bekanntlich bezeichnend, daß ihr Verbleiben in den jüdischen religiösen Praktiken selbstverständlich war (Apg 2,46; 3,1; 5,12.42; 10,14) und sich doch die Trennung vom Judentum bereits vollzog in Form eigener Selbstbezeichnungen der Gruppe («die Heiligen», «die Erwählten», «Gemeinde Gottes [vielleicht auch: Jesu]»), in Form eines eigenen

und also separierenden Aufnahmeritus (Taufe), eigener, abgesonderter Gottesdienste, welche durch ihren Ort in den Häusern die Distanzierung vom Tempelkult anbahnte; in den christlichen (Mahl-) Versammlungen löste die Gegenwart Jesu die kultische Präsenz Gottes im Tempel ab.[5] Die Trennung konnte nicht verborgen bleiben, sie war sichtbar. Man verstand sich als neues Volk Gottes anstelle des alten, als neue, endzeitliche Gemeinde Gottes (ἐκκλησία = übernommenes qāhāl des AT), wie sich aus all diesen Symptomen zeigt. Das bedeutet aber, daß diese Christengruppe der ersten Jahre in Jerusalem einen – nun auf Israel bezogenen – universalen Anspruch erhob: Sie war der Beginn einer eschatologischen «Neuwerdung» Israels, die sie schon repräsentierte. Man begann sehr bald, offenbar auf ein hinter Apg 2 noch erkennbares ekstatisches Erlebnis (also auf die Erfahrung des Geistbesitzes) hin, mit der Mission in Israel. Der auf Jesus zurückgehende Kreis der Zwölf behielt noch seine Repräsentativ-Funktion für das neue Israel[6] (neben der Funktion des Osterzeugnisses: 1 Kor 15,5) und hat gerade darum endzeitliche (richterliche) Beziehung zum konkreten, jetzigen Israel (Mt 19,28). Die zeitgenössischen jüdischen Sondergruppen, mit denen man die Christen der ersten Jahre optisch gern vergleicht, waren sehr anders, nämlich esoterisch orientiert, indem sie das ganze Israel verloren gaben und nur von ihrem eigenen Heil wußten. Für die Gruppe der Christen lag die Chance *ganz* Israels in dem von ihr darum eifrig proklamierten Glauben.

Das jüdische Gesetz und den Tempelkult betreffend war diese Gemeinde also loyal und wurde folglich toleriert; allerdings war ihre Aussage, der hingerichtete Jesus sei der durch die Auferweckung (Röm 1,3f) oder bereits bei der Johannestaufe (Mk 1,9ff) zum Messias erhöhte Heilbringer, höchst provokativ und darum gefährlich (vgl. Apg 4,1ff; 5,17ff). Die erste Kollision der Juden mit dieser Christengruppe war, soweit wir wissen, die Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus um das Jahr 44.

Aber diese Gruppe stellte schon sehr bald nicht mehr die ganze christliche Gemeindebildung in Jerusalem und in Palästina dar. Die Gemeinde differenzierte sich im Laufe der Jahre stark. Wie gesagt, von außerhalb Jerusalems wissen wir nichts Konkretes. Darum ist es aber unzulässig, dort (für Galiläa beispielsweise) Sondermodelle mit theologisch und strukturell schwerwiegenden Abweichungen zu unterstellen. Weil die Quellen fehlen, wird man sich das Christentum dort mit guten Gründen nicht sehr verschieden von dem in Jerusalem vorstellen. Dieses ist aber bereits mannigfaltig genug, und es war sicher noch formenreicher als wir heute wissen können. Aus der Geschichte der bald fälligen Auseinandersetzung um die Bedingungen der Heidenmission, speziell aus dem Verlauf und der Nachgeschichte des sogenannten Apostelkonzils, ist deutlich eine Gruppierung der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem abzulesen. Es gab die strengen Judaisten, die mit der Regelung gesetzes- und beschneidungsfreier Heidenmission durchaus nicht einverstanden waren (Gal 2,4), gegen Paulus opponierten und in seine Gemeinden propagandistisch korrigierend eingriffen (Gal). Anders die mit der Praxis des Paulus sich einverstanden erklärende, obwohl für ihren Teil jüdisch praktizierende Gruppe unter Petrus und Jakobus, wobei allerdings Jakobus in bestimmten (sc. rituellen) Hinsichten einen stark judaistischen Einfluß ausgeübt haben muß (Gal 2,12).

Der Unterschied zwischen beiden Gruppen in ihrer Beurteilung der Missionsvorgänge außerhalb Palästinas war unter zeitgenössischer theologischer Perspektive sehr beträchtlich. Noch erheblicher war aber der Unterschied zu einer dritten, nämlich der «hellenistischen» Gruppe in Jerusalem. Es handelt sich um griechisch sprechende Juden oder Proselyten aus der Diaspora, die sich in Jerusalem niedergelassen haben und dort in einer sehr frühen Phase schon zur christlichen Gemeinde gestoßen sind. Spannungen scheinen dazu geführt zu haben, daß sie sich als eigene Gruppe gegenüber der aramäisch sprechenden Gruppe konsolidierten. Ihre Autoritäten, nämlich die Sieben, die uns Apg 6 unzutreffend als Armenpfleger (Diakone) vorstellt, sind dem Namen nach Griechen (z.B. Stephanos, Philippos, Nikolaos). Solche Diasporajuden standen von Haus aus in einer wesentlich loseren Bindung an Kult, Gesetz und Ritus, selbst wenn sie im orthodoxen Mutterland wohnhaft wurden. So kam es nicht von ungefähr, daß diejenigen, die aus ihnen Christen wurden, sich (auch in ihrer Predigt) ganz bestimmter, hochexplosiver Jesusworte erinnerten bzw. für diese ein eminentes Interesse aufbrachten, nämlich für die gesetzes- und tempelkritischen Worte Jesu. Das brachte den ersten ernsthaften und folgenreichen Konflikt mit den jüdischen Behörden. Die Anklage gegen Stephanus lautet nach Apg 6,14, in der Sache sicherlich zutreffend: «Wir hörten, wie er sagte: Dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte (Tempel) zerstören und die Satzungen ändern, die uns Moses überliefert hat» (vgl. 6,11–13; 7,48.53). Das hat also mit einer auch im Prozeß gegen Jesus sehr aus-

schlaggebenden Kritik (Mk 14,58) zu tun, die von diesen Hellenisten innerhalb der judenchristlichen Kirche aufgegriffen wird (wenn auch Lukas – wie schon für Jesus das Markus-Evangelium – das tendenziös als Lügenzeugnis darstellt). Sie wurden verfolgt (teils umgebracht) und vertrieben (nur dieser Teil der Gemeinde – anders die Darstellung der Apg) und setzten ihre so gelagerte (nämlich gesetzesfreie) Predigt außerhalb der Stadt und Palästinas, in Samaria und Syrien fort.

Damit stehen wir vor der geschichtlichen Eröffnung des außerjüdischen, heidnisch-hellenistischen Raumes für das Christentum, in welchem es sehr neue Gesichter und Profile annehmen sollte. Doch liegt an dieser Stelle daran, mit wenigen Stichworten zu den spärlichen Auskünften der Quellen darauf aufmerksam gemacht zu haben, in welcher Breite sich selbst bei dem kleinen Ausschnitt aus der Wirklichkeit, den wir kennen, die palästinensische Urgemeinde präsentiert.[7] Verschiedene Modelle christlichen Selbstverständnisses begegnen schon ganz am Anfang. Ihre Differenzen untereinander kristallisieren sich, so weit wir bislang sahen, besonders deutlich am Verhältnis zum Judentum heraus. Und da es sich um eine schwerwiegende Sache handelt, stellt sich die Anfangsfrage: Soll und kann man von wirklich relevant divergierenden Selbstverständnissen sprechen? Ist etwa von einer qualitativ unterschiedlichen Nähe zu Jesus zu sprechen? Es scheint angebracht, die Frage zurückzustellen bis zur Betrachtung des Heidenchristentums, weil die sich abzeichnenden Probleme dann schärfer gestellt werden können.

Zuvor ist das Bild jedoch noch zu ergänzen. Die traditionsgeschichtliche Erforschung der synoptischen Überlieferung glaubt sich heute in der Lage, aus dem frühesten Judenchristentum eine bestimmte Gruppe, die bisher nicht genannt wurde, herausisolieren zu können. Es ist diejenige, deren Selbstbezeugung als die Logienquelle (Q) des Matthäus und Lukas mit hoher Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden kann.[8] Das Bild, das sich ergibt, entspricht teilweise der bisherigen (stark pauschalen) Darstellung, teilweise bringt es neue Umrisse. Zudem veranlaßt es zur Erwähnung des nicht nur in dieser Gruppe eminenten Interesses an der Jesusüberlieferung (hier: Worte Jesu), und endlich ergibt sich der konkrete Einblick in die Genese eines profilierten Selbstverständnisses in der frühen Phase des Christentums.

Diese Gruppe, die hinter der Logienquelle erkennbar wird, lebt aus drängender Naherwartung und versteht sich in einer Sendung (Lk 10,2–16.21f) als Nachfolge Jesu (Mt 8,21f; Lk 14,27), des Menschensohnes (Lk 9,57f). Ein vordringliches Thema ist ihr Konflikt, in den sie mit «diesem Geschlecht» verstrickt ist. Er entzündet sich am Bekenntnis zum kommenden Menschensohn und der Weiterverkündigung seiner Worte, die man – weil es seine Worte sind – sorgfältig sammelt, hört und auslegt. Denn auf das Tun seiner Forderung kommt alles an (Lk 6,46–49), und dieses Tun führt gerade in den Konflikt: Es verlangt Güte, Feindesliebe, Barmherzigkeit, Verzicht auf Richten, d. h. Gewaltlosigkeit und Feindesliebe statt Kampf und Haß. Und zwar bezieht sich dieses alles auf den konkreten politischen Vorgang des innerjüdischen Widerstandes und Aufstandes gegen die römische Besatzung, wie sie sich vor allem in der letzten Dekade vor dem römisch-jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.) formierten. Die Gruppe nimmt unter Bezugnahme auf Jesus gegenteilige Partei, nämlich für den Frieden. Sie zwingt das Reich nicht wie die Gegner, mit denen sie die Naherwartung teilt, durch Gewalt, sondern durch Frieden herbei. Ihre Mission, Söhne des Friedens zu sammeln, ist aber gescheitert, der Krieg fand statt. – Man erkennt ohne Umwege die strenge Zeit- und Ortsgebundenheit dieser Auslegung der Botschaft Jesu. Doch hat sie diesmal nichts mit der Frage nach dem Gesetz zu tun. Die hier und von anderen Gruppen gesammelten Jesusworte werden dann weitere Auslegungen erfahren. Jedenfalls zeichnet sich hier ein spezifisches, und zwar politisch-situationsbezogenes «Modell christlichen Selbstverständnisses» ab, das eine frühe judenchristliche Gruppe «anders als die Gruppen nach und neben ihr, dennoch aber mit ihnen im Bekenntnis zu Jesus eins – praktiziert hat».[9] – Eines muß uns an diesem Modell noch prinzipiell interessieren: Wenn man die identifizierbaren erhaltenen Reste für das Grundprofil des ursprünglichen Bestandes der Logienquelle halten darf, dann hat die Gruppe für ihre Auslegung der Botschaft Jesu, für ihr Selbstverständnis, eine konsequente Auswahl getroffen bzw. repräsentiert sie einen Traditionsfluß, der uns wie eine untragbare Auswahl anmutet: Es fehlen viele anderweitig bekannte Elemente der Predigt Jesu, es fehlen auch Passionserzählung und Auferstehungstradition, ohne die für unser Urteil kein Evangelium «vollständig» sein kann. Wir kommentieren das jetzt nur in dieser Richtung: Auswahl und Pointierung ist hier und ist immer Grund wie Möglichkeit aller verschiedenen Modelle und veranlaßt zu der Frage nach Kontinuum und «Norm» aller Interpretationen und Selbstverständnisse.

b) Die heidenchristliche Kirche

Über sie wissen wir, vor allem als paulinische Gemeinde, wesentlich mehr an theologischen und historischen Details aus den neutestamentlichen Briefen, aber doch längst nicht alles, was wissenswert wäre. Es kann nur einiges zur Sprache kommen. Durch die Vertreibung der hellenistischen Judenchristen (s. o.) war die Mission unter Heiden, d. h. zunächst in von Juden und Heiden gemischt bewohnten Gebieten, längst vor Paulus erfolgreich verlaufen. Paulus schloß sich solchen Gemeinden nach seiner Berufung an. Der wichtigste Ort dieses neuen, «gemischten» Christentums wurde und blieb lange Zeit Antiochien. Das Evangelium von Jesus von Nazareth erfuhr eine neue Phase seiner Geschichte, d. h. es wurde nicht nur an anderem Ort, sondern auch auf andere Weise gepredigt. Wir können nur die Richtung andeuten: Die judenchristliche christologische Titulatur etwa, welche nun für Heiden hätte begreiflich sein müssen, die nicht aus dem alttestamentlich-jüdischen Denken heraus kamen, verlor entweder ihre Aussagekraft und kam darum aus dem Gebrauch (z. B. «Menschensohn»; «Knecht Gottes»; «Messias» nur noch als Eigenname «Christus»); oder aber sie erfuhr eine den neuen Hörern entsprechende Umdeutung («Gottessohn» nun im Zusammenhang von Wesensspekulationen gefaßt, wie sie hellenistischen Vorstellungen korrespondierten; «Herr» – höchstwahrscheinlich schon eine judenchristliche Prädikation – jetzt im Verständnis hellenistischen Kultdenkens usw.).[10]

Hier interessiert das christliche Selbstverständnis im engeren Sinn. Wir greifen dazu auf Aspekte zurück, unter denen sich in der judenchristlichen Kirche unterschiedliche Profile identifizieren ließen, nämlich auf die Frage nach dem Gesetz als ein Kriterium für die Orientierung des Christentums gegenüber der Geschichte seiner Herkunft und in ähnlichem Sinn auf die Frage nach der Funktion der Jesusüberlieferung für das Selbstverständnis dieser Gemeinden. Da ist eine völlig veränderte Ausgangslage gegeben, in der zugleich das Problem liegt. Vorerst beschreiben wir nur. – Das jüdische Gesetz war für Heidenchristen kein Problem, sondern es wurde ihnen (von Judenchristen) zum Problem *gemacht*. Nachdem sie den Christusglauben von nicht jüdisch-gesetzlich praktizierenden Christen (den oben erwähnten aus Jerusalem vertriebenen «Hellenisten») ohne jüdische Auflagen angenommen hatten, war ihnen die faktische Freiheit von Gesetz und Beschneidung so selbstverständlich wie den palästinensischen Judenchristen das Gegenteil. Man kam nicht aus der Dogmatik von der Heilsnotwendigkeit der jüdischen Observanz her. Darum erfuhr und reflektierte man auch keine Befreiung aus ihr. In diesen aus Juden und Heiden gemischten Gemeinden kam es dann nach etlichen Jahren einer wohl nie thematisierten oder gar problematisierten Gesetzesfreiheit zu Konflikten, weil die praktizierte Koexistenz unter jüdisch-rituellen Bedingungen unzulässig war. Doch war das nicht das Problem der dortigen hellenistischen Judenchristen (schon gar nicht das der Heidenchristen), sondern das der Palästina-Christen, die sich in ihrem Selbstverständnis in Frage gestellt sahen und darum nicht nur die Separation von den Heiden, sondern zugleich deren Judaisierung (Beschneidung) als Bedingung der Taufe verlangten. Bevor aber diese Probleme entstanden, haben wir eine hellenistische Kirche vor uns, für welche die bald sehr aktuelle Gesetzesfrage noch nicht existierte, d. h. aber für welche das Verhältnis zur geschichtlichen Herkunft des Glaubens, zum Judentum (welchem Jesus angehörte), noch ungeklärt, weil noch nicht zum Thema geworden war. D. h. zugleich, daß die Frage nach einer Einheit mit der judenchristlichen Kirche noch nicht gestellt war. Das ist an sich erstaunlich genug, weil es einen Typus von Christentum zeigt, der sich in wenigen Jahren bereits vom ursprünglichen Boden der Jesusüberlieferung weg in ein sehr neues «Klima» hinein ausgelegt hat.

Die Phase der unreflektierten Trennung vom Judentum fand durch die kirchengeschichtlichen Ereignisse bald ihr Ende. Paulus wurde der Exponent in der Geschichte der Problembewältigung. Für seine nun rein heidenchristlichen Gemeinden war das noch stärker ein von außen eingetragenes Problem: das Verhältnis von Gesetz (Beschneidung) und Christusglaube. Aber es wurde unumgänglich eingetragen durch die Kommunikation der Einzelkirchen untereinander und freilich auch durch Agitation der Judaisten. Zudem aber trug die Predigt des Paulus eben wesentlich die Struktur der Auseinandersetzung mit Judentum und Gesetz. Denn Paulus begriff als ehemaliger eifriger Jude den Glauben als strenge Alternative zum Gesetz, und er legte als früherer Verfolger und Widerständler den Unglauben nun als Ungehorsam und Verstockung in der Version des Verharrens bei Gesetz und Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott aus. Doch darf man sich durchaus nicht vorstellen, daß diese Nomenklatur der Predigt die allgemeine und einzige in der hellenisti-

schen Kirche war. In sie ist eben doch sehr stark die Biographie des Paulus eingegangen und darüber hinaus der Weg des Evangeliums in seiner ersten Etappe. Beides gehörte aber für die zum Glauben gekommenen Heiden etwa der Asia nicht zum Erfahrungshorizont. Sie kamen aus sehr anderen Vorverständnissen, und wir entdecken in den Paulusbriefen manche Konturen ihres sehr anders orientierten Verständnisses. Neue Akzente geben hier den veränderten Horizont an: Kult, Sakrament, Geistbegriff, dualistische Denkmuster im Welt- und Menschenverständnis sowie eine gegenüber der judenchristlichen Tradition stark in neue soteriologische Begrifflichkeit hinein verselbständigte Christologie müssen uns als reichlich abgekürzte Hinweise in diesem Augenblick genügen. Diese Gemeinden hatten keinen Konnex mit dem alttestamentlich-jüdischen «Mutterboden», wie sich in ihren Artikulierungen zeigt, und es ist nicht auszumachen, ob er ihnen durch alle Missionare in der Weise trotzdem mitvermittelt wurde, wie durch Paulus in Form des breiten und intensiven Schriftbeweises (allerdings ja bereits anhand der Septuaginta!), der die permanente geschichtliche Rückbindung impliziert. Wir müssen das Problem weiter unten wieder aufgreifen und erinnern jetzt noch an das ebenfalls hierher gehörige Phänomen, daß die Jesus-Tradition (Wort- und Tatenüberlieferung) in der hellenistischen Kirche nicht präsent war. Für Paulus liegt es auf der Hand, daß die Grunddaten von (Geburt,) Tod und Auferweckung Jesu die Säulen seiner Theologie sind, nicht dagegen die ohnehin nur wenigen Elemente der Wortüberlieferung, deren Kenntnis seine Briefe dokumentieren (Wunder- und andere Berichte fehlen ganz). In seinen Gemeinden kann man nicht eine breitere, sondern muß man eher eine noch schmalere Kontinuität mit der palästinensisch-urchristlichen Jesusüberlieferung annehmen. Sind das unwichtige oder relevante Unterschiede im Selbstverständnis gegenüber der Herkunft von Jesus?

Fragen wir auch für die heidenchristliche Kirche nach Gruppierungen innerhalb des Rahmens eines gesetzesfreien Christentums, so kommen wir – wieder auf Grund der Quellenlage – in die Verlegenheit, die Tatsache einer Vielzahl von Typen behaupten zu müssen, ohne sehr viel gesicherte oder aufschlußreiche Auskünfte über sie geben zu können. Die Identifizierung etlicher, von Paulus als Gegner und Ketzer angesprochener Gruppen ist durch eine Reihe neuer Thesen weder erleichtert noch gesichert worden. Mit Vorliebe will man gnostische Modelle christlichen Selbstverständnisses erkennen, im einen Fall vorwiegend hellenistischer, im anderen stärker judaisierender Spielart. Die Rekonstruktionen sind methodologisch zumeist zu ungeschützt, als daß auf die abgeleiteten gnostischen Gemeinde-Typen Verlaß wäre.[11] Bei vorsichtiger Beurteilung lassen sich folgende (nicht vollständige) Angaben machen. Zunächst gilt, daß solche verschiedenen Gruppen der heidenchristlichen Kirche sich in den Ortsgemeinden nebeneinander finden, denn durch die daraus entstehenden Schwierigkeiten erfahren wir von ihrer Existenz; die Polemik und theologische Klärung des Paulus läßt ihre Konzepte teilweise ans Licht treten. Einige deutlichere Phänomene sind: Es gibt sehr unterschiedliche Auslegungen der Freiheit auf Grund der Einsicht, die der Christusglaube verleiht; d.h. das Verständnis von konkret christlich möglicher und verbindlicher Realisation und deren Norm (Tabu – Gnosis – Freiheit – Liebe) geht weit auseinander zwischen den Gruppen untereinander und bei Paulus (1 Kor 8 und 10; Röm 14).

In Richtung ähnlicher Verständnisunterschiede deutet der korinthische Konflikt, der durch die Bevorzugung pneumatisch-charismatischer Phänomene als des Kriteriums für das Christliche durch eine starke Gruppe in Korinth entsteht (1 Kor 12–14): außerordentlicher Geisterweis und Enthusiasmus als Indiz für ein unter dem Einfluß von hellenistisch-jüdischer Weisheitslehre ausgelegtes Christentum, von Paulus in dieser Version unter dem Hinweis auf die notwendige Mitteilbarkeit und gemeindebildende Kraft des Glaubens bestritten. Diesem Typ eines enthusiastisch sich über die Bedingungen hinwegsetzenden Christentums scheint eine Christologie korrespondiert zu haben, die über den erhöhten Kyrios spekulierte und den gekreuzigten Jesus verachtete (1 Kor 12,3; 1,18ff; 2,2). Es gibt jene merkwürdigen Gruppenteilungen, die durch die irrige Einschätzung der Bedeutung der taufenden Autoritäten entstanden zu sein scheinen und wonach sich nur ein Teil zu Christus gehörig deklarierte (1 Kor 1,12ff). Das wiederum dürfte mit dem besonderen hellenistischen Sakramentenverständnis zusammenhängen, in dessen Einfluß ja auch Paulus bis hin zu magischen Vorstellungsweisen (1 Kor 11,29f; 15,29) geriet.

Die komplexe Struktur der korinthischen Gemeinde stellt das Thema der Pluralität christlichen Selbstverständnisses und freilich auch die Frage nach Kriterium und Norm. Eine andere Version christlicher Mission scheint der 2 Kor zu bezeugen

in Form einer Restauration des Jüdischen, die sich aber von den galatischen Tendenzen noch einmal erheblich unterscheidet. Nicht jede Option für das Gesetz und zugehörige Theologumena kann damals mit jüdisch-orthodoxem Nomismus gleichgesetzt werden. Es verbanden sich mythische Elemente mit Rückgriffen auf jüdische Überlieferung zu diversen heterodoxen Vorstellungsreihen. Das Brieffragment aus Phil 3 belegt offenbar eine weitere Variation. Zur Dokumentation sei noch erinnert an die ausladende kosmische Orientierung des christlichen Entwurfs in Kol und Eph; ferner an die wieder sehr anders liegende Konzeption der Naherwartung in 1 Thess, mit welcher der Auferstehungsglaube mühsam vereinbart werden mußte. Die Gegner des Gal scheinen dagegen nach wie vor nicht eine heidenchristliche (gnostische, «gnostisierende») Gruppe gewesen zu sein, sondern die paulusfeindlichen Judaisten des orthodoxen Mutterlandes zu repräsentieren. Die Apollos-Tradition des Lukas (Apg 18,24–19,6) scheint eine besondere, als «defizient» zu bezeichnende Version der Jesusverkündigung zu bezeugen, die nichtsdestoweniger anerkannt (1 Kor 3,6), aber ergänzungsbedürftig war (Apg 18,26; 19,4f). Ähnliches deutet sich hinter den Philippus-Überlieferungen an (Apg 8,5ff; 21,8f).[12] – Wir müssen abbrechen. Die Breite der nur angedeuteten Variationen reicht als Grundlage für die Leitfrage wahrscheinlich aus. In dieser Pluralität des Verständnisses liegt übrigens auch der Beginn eines in der weiteren Kirchengeschichte immer wieder auftretenden Problems, nämlich der Differenz zwischen einem populären Gemeindeglauben und dem reflektierenden theologischen Selbstverständnis einerer oder mehrerer Gruppen. Doch ist das in unserem Zusammenhang nur eine spezielle Version des Tatbestandes.

3. Variationen und Differenz

In den aufgezählten Typen urkirchlicher Selbstverständnisse lassen sich nun, worauf die Darstellung wiederholt stieß, doch einschneidende Unterschiede erkennen, die in den veränderten Sprachstrukturen und Gemeindemodellen zwar nicht einfach zutage liegen, aus ihnen aber erschlossen werden müssen. Kontinuität, Identität und Einheit der Kirche werden für den Kirchengeschichtler schon dort zum Problem, wo das der frühesten Kirche selbst noch nicht in dieser Weise bewußt wurde. Man hat den dringenden Eindruck, daß die heidenchristliche Kirche dieser frühesten Epoche aus einer Bindung an den Auferstandenen lebte (dessen Bedeutsamkeit sie in mannigfachen soteriologischen, kultischen, sakramentalen Kategorien auslegte), ohne der Jesusüberlieferung judenchristlicher Prägung zu bedürfen, ja ohne viel von ihr zu wissen. In der palästinensischen Kirche explizierte man den Glauben an Jesus in den Kategorien der bodenständigen Erwartung und im Rekurs auf die Geschichte Jesu wie der Anfänge der Gemeinde: Es ging auch im Jesusglauben, wie er vor und vor allem nun seit Ostern begriffen wurde, um Israels Heil, in das in der Endzeit die Heiden miteinziehen werden (Mt 8,11). Demgegenüber wird die Herkunft des Kerygmas aus Israel für die Heidenchristen zunächst auf keine vergleichbare Weise relevant. Dafür spricht ihre frühe de facto-Freiheit vom Gesetz noch beredter als die dann prinzipiell erkämpfte Freiheit, denn sie zeigt, daß der Konnex zur konkret-geschichtlichen Tradition von Palästina her für sie nicht sonderlich greifbar war. Man darf ihre Position nicht mit der des Paulus verwechseln. Paulus freilich konnte Glaube und Kirche nur im Kontrast und in Kontinuität zum Judentum verstehen. Daß aber z. B. der Schriftbeweis für seine Gemeinden aus Heiden nur annähernd die theologische Bedeutung hatte wie für Paulus selbst, ist nicht wahrscheinlich. Auch die Tatsache der Kollekten-Praxis zugunsten der Jerusalemer Kirche (Gal 2,10; 1 Kor 16; 2 Kor 8f; Röm 15,25–27) stellt zwar die Überzeugung des Paulus von der Notwendigkeit bleibender Bindung an die erste Gemeinde aus den Juden unter Beweis (Paulus nennt sie bezeichnenderweise *ἡ διακονία μου* : Röm 15,31), weil für ihn die Herkunft Jesu aus dem Judentum theologisch unaufgebbar ist. Aber: hätten Mazedonien und Achaia auch ohne das Betreiben des Paulus, d. h. aus einer ihrem eigenen kirchlichen Selbstverständnis entsprechenden Einsicht, den Eifer für die Kollekte entwickelt (Röm 15, 26f)?[13] Alle theologischen und kirchenpraktischen Kategorien der geschichtlichen Kontinuität mit dem historischen Jesus aus den Juden wurden den heidenchristlichen Gemeinden zwar vermittelt; wo wir aber ihre eigenen Artikulierungen aus eigenem Verständnishorizont heraus erkennen können, dort erscheint nicht diese Überlieferung als Explikationsmodell des Glaubens wie bei Paulus, der ja die Heidenmission als solche unter dem Aspekt der endlichen Bekehrung Israels interpretieren konnte (Röm 9–11). Das Durchhalten des paulinischen Kirchenbildes mit dem verbindlichen Rückblick auf Israel und dem notwendigen Bekenntnis zum historischen, gekreuzigten Jesus (für Paulus zentrale Kriterien) war offensichtlich in den Ge-

meinden schwierig genug zu erreichen (1 Kor), und soweit aus späteren Zeugnissen zu erschließen ist, haben die Missionsgebiete des Paulus in der Folgezeit überwiegend nicht dessen Theologie und kirchliches Selbstverständnis, sondern sehr andere Orientierungen tradiert. Für Paulus also entstand die Kirche aus den Heiden in einer theologisch unüberholbaren Abhängigkeit von der judenchristlichen Urgemeinde (Röm 11,11–24), und das war die Perspektive sicherlich des Judenchristentums insgesamt. Angesichts dessen ist es doch sehr auffällig, wie schadlos und krisenfrei das praktische Verschwinden des palästinensischen Christentums im jüdischen Krieg für die inzwischen schon beträchtlich gewachsene heidenchristliche Kirche verlief.[14] In dieser Hinsicht stand für sie offenbar nichts Entscheidendes zur Debatte.

Darin verrät sich eine unerhörte Neuorientierung, wenn man bedenkt, wie intensiv alles ursprüngliche nachösterliche Reden vom Heil in Jesus von Nazareth an ganz konkreten personellen (Petrus, Jakobus, die Zwölf) und geographischen (Galiläa, Jerusalem) Traditionen hing. Eine Auferstehungschristologie ohne homologische Ostergeschichten ist da nicht vorstellbar. Auch für Paulus gehörten sie (in der palästinensischen Version) zur Ursprungsüberlieferung des Glaubens im qualifizierten Sinn (1 Kor 15,2ff). Was sich dagegen an heidenchristlicher Christologie aus vorpaulinischen Bekenntnis- oder Liedfragmenten ablesen läßt (z.B. Phil 2,6ff; 1 Tim 3,16), ist nach erstaunlich kurzer Zeit doch nicht mehr einfach dasselbe. «Das mit Jesus von Nazareth» (Lk 24,19) wird hier nach Schemata weltjenseitiger, ins Hiesige hineinreichender Vorgänge beschrieben, mit Bildern vom Kommen einer göttlichen Erlösergestalt. Die judenchristlich-palästinensische Kirche kommt aus der Tradition von Osterzeugen und -zeugnissen, in denen zugleich die Kontinuität mit Jesus erwiesen wird. Die geschichtliche Verankerung der frühen heidenchristlichen Kirche bestand aber offenbar nicht in der Übernahme dieser für sie nicht gerade naheliegenden Überlieferung von wiederholbaren und kommunikativen Begegnungen mit dem lebenden Jesus, den man vor seiner Hinrichtung gekannt hatte. Für die hellenistische Gemeinde war die Bindung des Kerygmas an die Geschichte durch den Namen Jesus gegeben, die konkrete Ausfaltung fiel aber spezifisch aus, nämlich in unterschiedlichen Kategorien hellenistischer Erlösungsvorstellungen. Und es ist tatäschlich signifikant, daß die Gemeinde dort zuerst als eigenständige Gruppe angesehen und mit einer eigenen Bezeichnung («Christen») versehen wurde, wo sie aus ihren Formen unmittelbar palästinensischer Prägung (in Theologie und religiöser Praxis) herausfand, eben in Antiochien (Apg 11,26). Ein anderes historisches Indiz ist unmittelbar vorher der Umstand, daß man jüdischerseits in Jerusalem sich zur Vertreibung nur des hellenistischen Gemeindeteils, nicht aller Jesusanhänger, veranlaßt sehen mußte. Das Selbstverständnis der Christen unterscheidet sich schon früh bezüglich der Auslegung ihrer Bindung an den Ursprung in der Geschichte. Die Differenz beschränkt sich nicht auf die Gesetzesfrage, an der sie zuerst und am deutlichsten auszustehen war. Auch die konkrete Interpretation der Berufung auf Jesus ging (als Christologie) unterschiedliche Wege, die in mehr als Vokabularverschiedenheit bestehen. Man kann das ein gutes Stück weit an den Chancen und Gefährdungen hier und dort beobachten. Die Gefahr der Jerusalemer Urgemeinde lag (schon in der frühesten Epoche ihrer noch vorhandenen Unangefochtenheit durch außerpalästinensische Missionsvorgänge) in Richtung des endgültigen Schicksals des Judenchristentums etliche Jahrzehnte später, nämlich in Richtung erstarrenden Rückfalls hinter Jesu Verhältnis zu Tempel, Gesetz usw. und damit in geschichtsunfähige Introversion. Anders die heidenchristlichen Kirchen, die durch die Kollision disparatester Strömungen ihre Schwierigkeiten hatten. Die Unterschiede waren nicht ohne weiteres auf Häresie und Orthodoxie zu verteilen, und sie pendelten sich auch durchaus nicht bleibend auf die paulinische Auslegung ein. Paulus sah allen Anlaß, den gekreuzigten Jesus und seine Identität mit dem Erhöhten als Angelpunkt des Glaubens einzuschärfen (1 Kor 1,23; 12,3). Man kann daran das Ausmaß der Distanz ermessen[15], und es zeichnet sich auch – wenn man will – der Anfang einer bewußten «Norm» ab: Alle Auslegung des Christlichen in ihrer notwendigen Vielfalt bleibt zu beurteilen nach ihrer Aussage über Geschichte und Schicksal Jesu. Das Judenchristentum hatte durch die Jesusüberlieferung und ihr Osterzeugnis den Bezug des Glaubens zur Geschichte Jesu sehr evident gehalten. Die Heidenmission brachte notwendig weittragende Transpositionen dieses Modells mit sich. In der Theologie des Paulus, des Heidenapostels aus den Juden, beobachtet man das Ringen um die geschichtliche Vermittlung, wonach christliches Selbstverständnis in den notwendigen Variationen sich immer artikulieren muß in seiner Herkunft vom Menschen Jesus und von den Erfahrungen seiner Erstzeugen her.

[1] Vgl. H. de Lubac, A propos de la formule: «Diversi, sed non adversi»: RechSR 40 (1951/52) 27–40.

[2] H. Köster, *ΓΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ.* Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 160–203 (engl.: Harv. Theol. Rev. 58 [1965] 279–318) bietet folgende Antwort an, deren Bewährung in der konkreten Beurteilung bestimmter historischer Dokumente allerdings noch deutlicher zu erweisen wäre, als es durch Kösters Analysen geschehen ist: «Es geht... darum, ob das historische Geschehen des irdischen Jesus von Nazareth jeweils als Kriterium – nicht notwendigerweise als der Inhalt – der christlichen Verkündigung und Theologie wirkt» (163); es geht um «stets neue Rückbesinnung auf die Wurzeln des christlichen Glaubens, das heißt auf den irdischen Jesus» (203).

[3] Kritisch-skeptische Anmerkungen zur Methodenfrage bei H. J. Cadbury, Gospel study and our image of early christianity: Journ. of. Bibl. Lit. 83 (1964) 139–145.

[4] G. Schille, Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte (München 1966), wendet sich mit Textanalysen forciert gegen eine Monopolisierung Jerusalems als der Urzelle der Kirche, wie die Kirchengeschichtsdarstellung sie im Anschluß an die Apg vornimmt.

[5] Einzelheiten sind zu entnehmen z. B. aus der vorzüglichen Darstellung von A. Vögtle, Die Urgemeinde: R. Kottje-B. Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte I (Mainz-München 1970) 25–36.

[6] Bezeichnenderweise scheint diese Funktion (und damit der Rang) des Zwölferkreises nicht langfristig von Bedeutung gewesen zu sein: Im Gegensatz zu Apg 1, 15ff, der Ersatzwahl des Matthias für Judas zur Vervollständigung der symbolträchtigen Zahl, hat man beim Märtyrertod Jakobus des Älteren (s.u.) um das Jahr 44 offenbar nicht mehr an eine Nachwahl gedacht, und im Zusammenhang des Apostelkonzils (48/49 n. Chr.) kommen die Zwölf als Instanz nicht mehr vor.

[7] Darüber belehrt mit allem Nachdruck auch O. Cullmann, La diversité des types de Christianisme dans l'Eglise primitive: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38 (1967) 175–184. Cullmann stellt die Frühgeschichte der Kirche nicht nur als faktische Verschiedenheit von Gruppen dar, sondern als fehlende Einheit auf Grund der von seiten des Judenchristentums verweigerten Solidarität mit Stephanus und seinem Kreis (Apg 8,1), mit Petrus und Jakobus Zebedäus (Apg 12,2. 17), endlich mit Paulus, speziell anläßlich seiner Verhaftung in Jerusalem (Apg 21).

[8] Ich beziehe mich der Kürze wegen allein auf P. Hoffmann, Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle: J. Schreiner (Hrsg.), Gestalt und Anspruch des NT (Würzburg 1969) 134–152, der auch die wichtigste Literatur notiert.

[9] P. Hoffmann aaO. 151.

[10] Zusammenfassend darüber z. B. W. G. Kümmel, Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes (Göttingen 1969) 93–111.

[11] Man vergleiche die Analyse der repräsentativsten Thesen bei R. Haardt, Gnosis und Neues Testament: Bibel und zeitgemäßer Glaube, hrsg. v. J. Sint (Klosterneuburg-Wien-München 1967) 131–158; ders., Gnosis: SacrMu II (1968) 476–486; auch W. C. van Unnik, Die Gedanken der Gnostiker über die Kirche: Vom Christus zur Kirche, hrsg. von J. Giblet (Wien 1966) (223–238) 225.

[12] Dazu detailliert A. Ehrhardt, Christianity before the Apostles' Creed: Harv. Theol. Rev. 55 (1962) 73–119, 80–92.

[13] Das fehlende Bedürfnis nach einem solchen Zeichen der Einheit mit Jerusalem im Heidenchristentum ist die eine Seite, eine Befürchtung des Paulus aber die andere: Er muß damit rechnen, daß «die Heiligen» in Jerusalem die Annahme der Kollekte, d.h. die kirchliche Einheit mit ihm, verweigern (Röm 15, 31).

[14] Gesamtkirchlich gesehen bekommt Jerusalem und sein Bischofssitz erst im Laufe des 4. Jahrhunderts, also nach Konstantin, wieder Bedeutung.

[15] W. G. Kümmel: Relig. in Gesch. u. Gegenw. VI (1962) 1190, umschreibt sie wie folgt: «Diese geschichtliche Heilsverkündigung (sc. des Paulus) geriet bei den ehemaligen Heiden in Spannung zu ihrem naturalistischen oder gnostisch-dualistischen Erbe, und darum muß Paulus das geschichtliche Heil gegen ein naturalistisches Mißverständnis verteidigen.»

NORBERT BROX
geboren am 23. Juni 1935 in Paderborn, Katholik. Doktor der Theologie, habilitierte in Patrologie und Ökumenik, ist Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität München, Lehrbeauftragter für Patrologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte unter anderem: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburg-München 1966), Die Pastoralbriefe (Regensburg 1969).

Henri Irénée Marrou

Die Kirche innerhalb der hellenistischen und römischen Kultur

Vorerst ist zu bemerken: Man hat das Aufkommen und die Ausbreitung des Christentums allzuoft mit dem Niedergang und Ende der Kultur der Antike in Zusammenhang gebracht; das große Werk von Edward Gibbon ist hierfür sehr bezeichnend. Im Gegensatz hierzu muß man sich bewußt sein, daß das Christentum sich durchgesetzt hat in einer Welt, «der es an Stärke, Reife, Männlichkeit nicht gebrach».[1] Bei dieser Formulierung dachte H. U. von Balthasar zunächst an die *Roma* des ersten Jahrhunderts, die Erbin und Trägerin der nunmehr voll zu eigen gemachten großen hellenistischen Kultur, die sie im Orient schützt und befruchtet und im lateinischen oder auf dem Weg der Latinisierung befindlichen Westen einpflanzt und zur Entfaltung bringt. Wenige Kulturen sind ihrer selbst so sicher, ihrer Größe so sehr bewußt gewesen. Das Rom des Augustus und Virgils, im Jahrhundert darauf das Rom der guten Antoninischen Kaiser übernimmt und vollendet das Zivilisationswerk Athens. Unter der *Pax Augusta* herrscht überall Ordnung und Recht, besteht eine integre Verwaltung, ein großzügiger Staat, der seine Dienstleistungen und damit auch seine Ansprüche auf ein Mindestmaß beschränkt. Rom, schreibt Aelius Aristides, hat für das Wohlergehen der Menschheit und ein glückliches Leben ebensoviel

getan wie Triptolemos.[2] Gewiß treten seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts Verfallserscheinungen auf; im dritten Jahrhundert – genauer gesagt zwischen 235 und 284 – macht das Reich eine schreckliche Krise durch, die es an den Rand des Verfalls bringt; dank der kraftvollen Politik Diokletians nimmt jedoch seine Geschichte einen neuen Aufschwung: mit ihm kommt es zu einem neuen Staatstypus, zu einer absoluten Monarchie, die sich auf einen mächtigen Verwaltungsapparat stützt – in dem Sinn, den das Wort «Apparat» heute in der russischen Sprache angenommen hat. Kein Geschichtswissenschafter betrachtet die Kultur der Spätantike heute noch als eine Verfallszeit. Das von Diokletian angebahnte und von Konstantin zur Vollendung gebrachte System hat denn auch, obwohl es im Westen dem Ansturm der Barbareneinfälle erlegen ist, anderswo dem zermürbenden Lauf der Geschichte siegreich standgehalten: das oströmische Reich ist bis zur Araberinvasion intakt geblieben und hat als byzantinisches Reich schließlich bis 1453 überlebt.

I.

«Laßt euch retten aus diesem verderbten Geschlecht!» – in diese Mahnung klingt nach dem Bericht der Apostelgeschichte (2,4) die erste Predigt des Petrus am Pfingsttag aus. Die ersten Christen, die ersten christlichen Generationen setzten sich bewußt der «Welt», d.h. der Kultur ihrer Umwelt von Grund auf entgegen (bekanntlich erhält der Ausdruck kosmos, der für die Heiden soviele glanzvolle Werte verkörperte, schon seit Paulus und Johannes bei christlichen Schriftstellern eine pejorative Bedeutung). Zwar wiesen sie die positiven Werte dieser Umweltskultur nicht zurück. So betont z.B. der Römerbrief (13,1–4), man müsse sich der obrigkeitlichen Gewalt unterwerfen, weil sie «Gottes Dienerin ist, dir zum Guten». Aber sie stellten vor allem ihre Grenzen, Nachteile, Laster fest. Ihre Umwelt kam ihnen als von Grund auf verdorben vor: als grausam (Gladiatorenkämpfe; Aussetzung von Neugeborenen), sittenlos (man lese nur die düstere Lasterliste von Röm 1, 24–32) und götzendienerisch. Dabei ist nicht nur an die Verehrung falscher Götter zu denken – der olympischen Gottheiten des herkömmlichen Heidentums oder der zu Gottheiten erhobenen Kaiser –, sondern auch an die tieferreichende Unkenntnis der göttlichen Wirklichkeit. Dieser menschlich-allzumenschlichen hellenistischen Kultur ging es ja nur um die irdischen Güter, um die Scheinvollkommenheiten, gegen die sich Psalm 119 (118), 96 ausspricht. Wenn auch das Christentum sich zunächst von der Statistik her gesehen vor allem aus den untern Ständen, den Armen, den Sklaven, den Frauen rekrutierte – aus den Opfern dieser so unbeschwert aristokratischen Kultur –, so stießen deshalb doch auch Vertreter ihrer Elite zu ihm: in ihrer Bekehrung äußerte sich das Unbefriedigtsein der Satten, ein tiefes inneres Bedürfnis, ist doch der Mensch die auf Absolutheit angelegte Kreatur. Gegenüber dieser bis auf den Grund verdorbenen Welt betrachtet sich die Kirche als das neue Israel, das wahre Gottesvolk, als die Gemeinde der Heiligen, der Berufenen, der Geretteten, als die Gemeinde derer, die «der Macht der Finsternis entrissen» (Kol 1,13) sind, bereits den Geist empfangen haben und mit der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit ihre Erlösung erwarten. Das nahezu völlige Scheitern des Judenchristentums, das geringe Echo, auf das die christliche Verkündigung in den heidnischen Milieus zunächst stieß, ließen die junge Kirche wie von selbst die prophetische Theologie des «kleinen Rests» auf sich anwenden, der der vorzügliche Träger des Heils ist: «Und der Herr gliederte von Tag zu Tag die zum Heil Bestimmtem der Kirche an» (Apg 2,47; sofern man den intensiven Sinn des Partizips *σῳζομένους* so wiedergeben darf).

Was hatte die vorübergehende Gestalt dieser Welt im Vergleich zum Reich Gottes zu bedeuten? Das Wort «Gebt dem Kaiser...» weckte bei den ersten Christen ein ganz anderes Echo als den Ton, den die Theoretiker der mittelalterlichen Christenheit später daraus heraushörten. Dieses Jesuswort bedeutete für sie nicht so sehr eine Abgrenzung und Anerkennung der zeitlichen Macht, sondern besagte für sie: «Gebt dem Herrn dieser Welt das, was ihm gehört, wieder zurück; befreit euch, entledigt euch dieser Scheinwerte.» Gegenüber der heute so oft gestellten naiven Frage: War Jesus, waren die ersten Christen Revolutionäre? ist daran zu erinnern, daß es den Menschen des ersten Jahrhunderts gar nicht möglich war, die politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen Strukturen des römischen Reiches zu kontestieren (eine Ausnahme machten nur die Zeloten, diese jüdischen Terroristen, von denen Jesus, wie O. Cullmann dies treffend aufgezeigt hat[3], sich eindeutig distanziert hat): diese zwangen sich ihnen ebenso notwendig auf wie die Naturgesetze. Diese negative Haltung wurde selbstverständlich noch verstärkt durch das Erhoffen, Erwarten, Für-sicher-Halten einer unmittelbar bevorstehenden Parusie, das bei den ersten

Christen von selbst gegeben war. Es ist jedoch zu betonen, daß dies eine beständige Komponente des Christentums bildet, die durch die ganze Kirchengeschichte hindurch sozusagen periodisch immer wieder von neuem in Erscheinung tritt. Um uns auf das Altertum zu beschränken: das Zeugnis eines Mannes wie Tertullian, der jeden Kompromiß mit der heidnischen Welt ablehnte, zeigt uns, wie lebendig diese Komponente noch zu Beginn des dritten Jahrhunderts sein konnte.

Und doch, wie fragwürdig war eine so radikal ablehnende Haltung, dieses Streben nach einer «lautern» Einstellung, um einen Ausdruck von A. Labhardt[4] zu übernehmen. Eine solche Haltung systematischer Ablehnung hätte sich nur dann rechtfertigen lassen, wenn die Wiederkunft des Herrn und damit das Ende der Geschichte unmittelbar auf die erste Ankunft gefolgt wäre, wie das die Christen der ersten Generation mit einer ungeduldigen Erwartung erhofft hatten. Bemerkenswerterweise wird bereits im zweiten Thessalonicherbrief auf die Gefahren einer solchen Illusion aufmerksam gemacht, also schon in dem der Abfassungszeit nach zweiten der uns erhaltenen Dokumente über den Ursprung des Christentums. Der Brief enthält in 3,10 den bekannten Satz: «Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen», der bis in die Stalinische Verfassung Sowjetrußlands hinein nachklingt. Schon bald entdeckte man nämlich die mit dem Menschsein gegebenen Verpflichtungen, die «necessitates nostrae conversationis», wie die lateinische Übersetzung eines Irenäustextes sich ausdrückt.[5] Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen; er ist im Kulturmilieu verwurzelt, das ihn prägt und von dem er sich nährt. Auch den Christen kamen die *pax Romana*, die vortreffliche kaiserliche Verwaltung und die Leistungen und Annehmlichkeiten zugute, die ihnen die städtischen Dienstbetriebe boten. An der schon angeführten Stelle geht Irenäus auf diesen Sachverhalt und seine tieferen Gründe ein: «Durch sie (die Römer) hat auch die Welt Friede, und furchtlos wandeln wir auf ihren Straßen und segeln, wohin wir wollen. Um sich damit brüsten zu können, daß man sich vollständig von der Gemeinschaft mit den Heiden abgesondert habe, dürfte man gar nichts an sich tragen, das von einem andern stammt, sondern müßte man schlechthin nackt und barfuß und unterkunftslos im Gebirge wandeln, wie die wilden Tiere...». Es war beispielsweise ein Leichtes, unter Berufung auf das Gebot «Du sollst nicht töten» den Militärdienst zu verweigern, da ja andere, heidnische Bürger oder Provinzbewohner sich in die Legionen und *auxilia* anwerben ließen, die am *limes* gegen die Barbaren Wache hielten. Es war ein Leichtes, sich aus den öffentlichen Angelegenheiten zurückzuziehen, weil sich reiche Heiden um die Ehre stritten, ihr Vermögen in den Dienst des öffentlichen Wohls zu stellen (die Gemeindefinanzen beruhten auf diesen freiwilligen Abgaben: das System des Euergetismus). Schwierigkeiten treten erst dann auf, als dieses großzügige System des Hohen Reiches Verfallserscheinungen aufzuweisen beginnt und die gebieterischer gewordenen Anforderungen der Gesellschaft diese Autonomie des persönlichen Lebens bedrohen. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts steigern sich die Bedürfnisse der Armee und werden deshalb die Söhne von Veteranen von Amtes wegen zum Militär eingezogen (Tertullians Schrift «De corona» zeugt von Gewissensfällen, die sich damit stellen[6]). Die Würde, Mitglied der Kurie oder Munizipalrat zu sein, wird mehr und mehr zu einer bedrückenden Bürde, der sich die damit Beladenen nicht entziehen können, und so wurden die Christen nach und nach gezwungen, die mit dieser Zivilisation gegebenen Verpflichtungen, die sie am liebsten zurückgewiesen hätten und zurückweisen zu können glaubten, ebenfalls auf sich zu nehmen.

II.

«Prüfet alles, das Gute behaltet!» (1 Thess 5,21). Ein Gebiet, auf dem wir besonders gut studieren können, wie es zu dieser Übernahme des hellenistischen und römischen Kulturerbes durch das Christentum kam, ist der Bereich der Geisteskultur. Als Religion des Buches ist das Christentum eine wissenskundige Religion. Die Mission, die Verkündigung der Frohbotschaft auferlegte der Kirche die Pflicht, sich Gehör und Verständnis zu verschaffen und zunächst um ihrer selbst willen zu verstehen zu suchen: den Inhalt der Botschaft, der heiligen Bücher, der Grundbegriffe der Offenbarung verstehen zu lernen. Mit der Predigt, der Exegese, der Theologie war ein ganzes Programm christlicher Kultur gegeben. Sollte man bei ihrer Erarbeitung vom Nullpunkt ausgehen, während doch die nun zu ihrer vollen Reife gelangte klassische Kultur den Christen ihre großartigen Errungenschaften zur Verfügung stellte? Gewiß stand darin vieles im Gegensatz zu den vom Evangelium vertretenen Idealen. Wie die ganze heidnische Zivilisation war sie von Götzendienst, Wissenswahn und Irrtum angekränkelt: «Habet acht, daß euch niemand umgarne mit Menschenweisheit und eitlem Trug.»

(Kol 2,8). Auch hierin herrscht zunächst eine abwartende, ablehnende Haltung; aber wie in den andern Bereichen war es auch hier nicht leicht, unbeteiligt zu bleiben. Damit, daß das Christentum aus seinem semitischen Mutterschoß hinaustrat und in eine griechische Formulierung einging, war es auch schon in ein bestimmtes Kulturmilieu eingebettet. In einer geradezu klassischen Untersuchung hat R. Bultmann aufgezeigt, wie bereits Paulus die Stilfiguren der Diatribe und der heidnischen Populärphilosophie zu verwenden begann.[7] Und wie man schon seit langem weiß, hat das Christentum dadurch, daß es den alttestamentlichen Ausdruck *dabar* mit dem Begriff *logos* wiedergegeben hat, sich unter einen genau bestimmten – indoeuropäischen, griechischen, philosophischen – Begriffshorizont gestellt. Gewiß hat innerhalb der Kirche stets eine Strömung bestanden, die der heidnischen Kultur mißtraut; sie tritt im Verlauf aller Jahrhunderte bis in unsere Zeit hinein in Erscheinung und war selbstverständlich im christlichen Altertum besonders ausgeprägt. Noch zu Beginn des dritten Jahrhunderts zählt die Funktion des Schullehrers zu den Berufen, die als unvereinbar mit der Taufe gelten; aber schon bald auch ist man sich bewußt geworden, daß es widersinnig sei, auf seine Dienste zu verzichten. Die gleichen Rigoristen (hier ist wiederum Tertullian zu erwähnen), die dem Christen das Recht auf den Schuldienst absprechen, geben zu, daß es nicht angeht, die Kinder von der Schule – von der heidnischen Schule – fernzuhalten. Sobald Tertullian, der voller Pathos proklamiert: «Quid Athenae Hierosolymis – Was haben Athen und Jerusalem, die Akademie und die Kirche gemein?»[8], die Häretiker zu bekämpfen, eine bündige Theologie zu erarbeiten hat, ruft er diese philosophische Überlieferung zuhilfe, die er angeblich zurückweist, und verwendet er das Begriffsmaterial, die Argumente, die Methoden der klassischen griechischen Philosophie. Schon früh bildet sich parallel zur rigoristischen Strömung eine verständnisvollere Haltung heraus; sie wird um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vom Apologeten Justin bereits glänzend formuliert. Indem er – wie das nach ihm Clemens von Alexandrien gerne tun wird[9] – mit der Amphibolie Logos – göttliches Wort, Logos – menschliche Vernunft spielt, erklärt er, daß bei allen Menschen eine Teilhabe am göttlichen Wort, ein Logoskeim (wörtlich eine «Saat»: Justin verwendet und transponiert hier die stoische Lehre vom *logos spermatikos*) vorliegt. Warum also sollte man sich darüber verwundern, daß es unter den Heiden gutgesinnte Menschen, Philosophen gab, welche die Wahrheit wenigstens zum Teil erahnt haben? Warum sollte der Christ davor zurückschrecken, sich zunutze zu machen, was sich in deren Denken somit als gültig erweist? «Alles, was sie an Gutem gelehrt haben, gehört uns Christen» (2. Apol. 13). Diese Haltung gewinnt die Oberhand, als seit dem dritten und erst recht seit dem vierten Jahrhundert in die Kirche zahlreiche Mitglieder der führenden Klasse des Reiches eintreten, die an der klassischen Kultur voll beteiligt und damit imstande sind, deren Werte zu schätzen und sie in ihren Dienst zu stellen, aber man kann sagen, daß bereits seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zwischen dem Christentum und der klassischen Kultur dieser Bund geschlossen wurde, der sich in der Folge als unauflösbar herausstellte.

Doch wie jedes andere Menschenwerk erweist sich auch diese Allianz als ambivalent. Sie hat zwar die westliche Zivilisation zu befruchten vermocht und die großartige Entfaltung der mittelalterlichen und klassischen Kultur ermöglicht. Heute jedoch drängt sich uns die Frage auf, ob sie nicht den universalistischen Charakter der christlichen Religion verdunkelt und ihre Ausbreitung in andere Kulturen gehemmt habe. Selbst wenn man sich darauf beschränkt, sie im Rahmen des christlichen Altertums zu betrachten, erscheinen ihre Vorzüge und Schwächen unentwirrbar miteinander vermengt. Wenn wir beispielsweise die Werke der Kirchenväter des goldenen Zeitalters lesen, läßt sich leicht feststellen, wie sehr ihr Stil an Gewandtheit und Eindruckskraft gewonnen hat dank ihrer vollendeten Beherrschung der außerordentlich präzisen Technik, zu der die Rhetorik geworden war; anderseits aber ist es nicht weniger offensichtlich, daß der christliche Prediger oft die Nachfolge des Konferenzredners der zweiten Sophistik angetreten hat – die «öffentliche Vorlesung» war ja das bei den Gebildeten des hohen Reiches beliebteste literarische Genus –, weil sich die kirchliche Beredsamkeit durch die Literatur (im abschätzigen Sinn des Wortes) hatte anstecken lassen. In Augustins Werk «De Doctrina christiana» äußert sich im vierten Buch eine gegenüber solchen Übertreibungen notwendig gewordene Reaktion. Desgleichen läßt sich ohne weiteres wahrnehmen, wieviel das Denken Justins oder Hippolyts dem Stoizismus zu verdanken hat oder wie sehr Origenes dem mittleren Platonismus, Gregor von Nyssa und Augustin dem Neuplatonismus Plotins und des Porphyrios verpflichtet sind. Doch der Rückgriff auf die Philosophie hat ebenfalls auf falsche Bah-

nen oder zu Übertreibungen geführt. Wenn wir der abstrakten Dialektik zu folgen versuchen, durch die Aëtios, der Begründer des Anhomöismus, zu beweisen sucht, daß der Begriff *agen(n)etos* eine auf Gott zutreffende Bezeichnung sei[10], so begreifen wir ohne weiteres, daß seine kappadokischen Gegner ihm sowie seinem Schüler Eunomios vorwerfen konnten, ihre Theologie sei zu einer «Technologie» herabgesunken.

III.

Im Laufe des dritten Jahrhunderts erlebt die Kirche innerhalb der römischen Welt eine große Entfaltung in demographischer sowie soziologischer Hinsicht. Alle Gesellschaftsklassen sind von jetzt an in ihr vertreten, und vor allem im Orient schließt sich nun ein oft bedeutender Teil der Bevölkerung an die Ortskirche an. Diese Ausdehnung war durch lange Perioden der Ruhe erleichtert worden – man hat von einem «kleinen Frieden der Kirche – the minor peace of the Church»[11] sprechen können –, während denen die Gläubigen sich immer weniger vom Martyrium bedroht fühlten. Die Kirche ist von nun an zu einem Massenphänomen geworden; darunter mußte jedoch, statistisch gesprochen, die Qualität ihrer Glieder leiden. Man sieht nicht zu pessimistisch, wenn man feststellt: Das Menschengeschlecht zollt der Sünde sosehr seinen Tribut, daß es nur wenige Heilige wie anderseits auch nur wenige Genien hervorbringt. Die Kirche nimmt nicht nur eine kleine Zahl hochstehender Menschen auf, sondern auch eine bunt zusammengewürfelte Menge, unter der die Mittelmäßigen dominieren. Man ersieht dies am Ende der kurzen, doch heftigen Verfolgungen, die der Jahrhundertmitte ihr Gepräge geben (250/51 unter Decius, 257/58 unter Valerian), deutlich an der Anzahl der *lapsi*, der nicht standhaften Christen, die angesichts der Gefahr in Menge abgefallen waren und, nachdem der Sturm vorübergegangen war, sich eines Besseren besannen und wieder in die Kirche aufgenommen zu werden wünschten. Diese kann sich von da an nicht mehr als das Volk der Heiligen auffassen, sondern muß sich als eine Gemeinde von Sündern ansehen, die auf dem Weg zur Heiligkeit begriffen sind; diese stellt für die meisten ein Ideal dar, von dem sie sehr weit entfernt sind. Dieses Absinkens wird man sich schon zu Beginn des Jahrhunderts, zur Zeit des Papstes Kallistos (217–222) bewußt: W. Kamlah hat mit Recht von einer entscheidenden Wende gesprochen, die sich damals vollzog: «die kallistische Wende».[12] Wie bezeichnend dafür ist, daß die Kirche Roms in seiner Person einen ehemaligen Banquier an ihre Spitze zu stellen beschloß! Sie hatte eben von jetzt an mit schweren administrativen und finanziellen Problemen zu ringen (in dieser Zeit nimmt sie die unterirdischen Friedhöfe, die Katakomben in Verwaltung); aber von allen Initiativen, die dieser große Papst in den verschiedensten Bereichen zu unternehmen hatte, ist hier vor allem seine Reform der Bußdisziplin zu vermerken. Bis dahin hatte die Kirche drei Sünden als zu schwer, als zu groben Gegensatz zur Berufung des Christen angesehen, als daß sie vergeben werden könnten, und die Rekonziliation des Pönitenten konnte erst vor dessen Tod stattfinden; Kallistos aber gestattete, die zweite dieser drei unvergebbaren Sünden – Mord, Ehebruch, Abfall vom Glauben – wenigstens unter gewissen Umständen nachzulassen. Eine schwerwiegende Entscheidung – sie führte denn auch von seiten der Rigoristen zu heftigen Reaktionen, die bis zum Schisma gingen –, die einen ersten Schritt auf dem Weg darstellt, auf dem die Kirche von da an immer weitergegangen ist: auf dem Weg mütterlichen Erbarmens und des Verständnisses für die menschliche Schwäche. Daß Kallistos selbst sich der Tragweite seiner Entscheidung bewußt war, beweist die von seinem Gegner Hippolytos[13] bezeugte Tatsache, daß er sich zu deren Rechtfertigung auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen berief: «Laßt beides zusammen wachsen bis zur Ernte!» (Mt 13,30). Diesen Text und seine Anwendung werden die Kirchenväter in der gleichen Sicht immer wieder aufnehmen und kommentieren –, so, allein für Afrika, Cyprian, Optat von Mileve, Augustin. Noch weitere Vergleiche (die Arche Noah bei Kallistos schon), weitere Parabeln werden ebenfalls in diesem Sinn herangezogen: bei Augustin das Gleichnis vom Fischnetz, das ins Meer geworfen wird und allerlei gute und schlechte Dinge hinaufzieht, die zu sortieren sind; so stellt auch die Kirche ein gewaltig großes Netz dar, das allerlei Menschen einfängt, gute, die durchhalten und besser werden müssen, schlechte, die sich noch bekehren können... Dies war ein entscheidender Schritt im Selbstverständnis der Kirche, die sich von da an als eine bunt zusammengewürfelte Schar verstand, worin die Sünder, die Schwachen, die Mittelmäßigen noch dominieren. So merzte man das Mißverständnis aus, das zwangsläufig im Begriff einer Gemeinde von Heiligen und Auserwählten liegt. Jedesmal, wenn im Lauf der Geschichte des Christentums bei einigen wiederum das anmaßende Bestreben aufkommt, eine Kirche

von Reinen, von Vollkommenen zu bilden, wird es denn auch zu Abweichungen, Schismen und Häresien kommen, die beweisen, daß es sich dabei um etwas völlig Illusorisches handelt.

IV.

Mit Konstantin und seinen Nachfolgern verzeichnet die Geschichte der Kirche eine neue, nicht weniger entscheidende «Wende». Was Tertullian als etwas gänzlich Undenkbares betrachtet hatte, trat ein: die Bekehrung des Kaisers, womit das römische Reich ein christliches Reich wird. Unsere Zeitgenossen urteilen der konstantinischen und nachkonstantinischen Kirche gegenüber oft sehr streng und machen es ihr zum Vorwurf, daß sie mit der zeitlichen Macht Kompromisse geschlossen hat und in einer Welt, die ihren Institutionen und Gliedern Ehren und Wohlstand einbrachte, zu gut installiert war. Man sollte jedoch sich keines anachronistischen Denkens schuldig machen. So wenig wie die ersten Christen die Struktur des von Augustus geschaffenen Reiches konstestieren konnten, konnten die Christen des vierten Jahrhunderts die Existenz in einer absoluten Monarchie in Frage stellen, die durch ihr Übermittlungssystem, das ihr hierarchisch aufgebauter Verwaltungsapparat darstellte, ihre Autorität in allen Lebensbereichen ausübte. Und von dem Zeitpunkt an, da der an die Spitze dieser Pyramide gestellte Herrscher persönlich Christ geworden ist, versteht es sich von selbst, daß er seine Macht in den Dienst des Evangeliums und zunächst der Kirche als sichtbarer Institution stellt und diese mit allen Mitteln begünstigt: durch finanzielle Zuschüsse, Befreiung von der Steuerpflicht, allerlei Vorrechte für die Kleriker, Errichtung von Kirchengebäuden (mit Konstantin und dank ihm erstehen die ersten, prächtigen Basiliken)... Die Gesetzgebung läßt sich ebenfalls vom Geist des Evangeliums inspirieren. So erscheint schon 325 ein Gesetz, das Konstantin sicherlich von seinen christlichen Ratgebern suggeriert worden war und die Gladiatorenkämpfe untersagte.[14]

Hüten wir uns auch hier vor dem Fehler des anachronistischen Denkens. Wir dürfen diese Interventionen der öffentlichen Gewalt zugunsten der Kirche nicht im Licht entsprechender Maßnahmen in modernen Staaten beurteilen. Ein Kaiser des vierten Jahrhunderts ist nun einmal ein Mann der «neuen Religiösität», ein von Wesen aus religiöser Mensch, der vor allem um sein Gottesverhältnis besorgt ist. Wie seine heidnischen Vorgänger erblickt der christliche Kaiser in der Gottheit die unmittelbare Quelle seiner Macht. Das römische Reich verstand sich, nicht ganz illusionslos, als universale Monarchie; der christliche Monotheismus bot dazu wie von selbst eine Interpretation, eine theologische Legitimation. Ein einziger Gott, ein einziger Logos – ein einziger Kaiser der Welt! Diese souveräne Macht, über die er vor Gott Rechenschaft ablegen muß, wird der christliche Kaiser aus innerer Notwendigkeit heraus zugunsten einer möglichst vollständigen Christianisierung seines Reiches ausüben. In der Biographie oder besser gesagt in der hagiographischen Lobschrift, die uns unter dem Namen des Eusebius von Caesarea überliefert worden ist, erhält Konstantin den Titel eines «Bischofs der Äußeren – *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*»[15]; es scheint, daß man diesen Titel im Maskulin zu verstehen hat im Sinn von «Bischof der außenstehenden Menschen», da sich der Kaiser für das Heil derjenigen Untertanen verantwortlich fühlt, die sich noch außerhalb der Kirche befinden. Noch unmittelbarer fühlt er sich für seine christlichen Untertanen vor Gott verantwortlich; ihm, der nach Gott Herr der Welt ist, obliegt die Pflicht, dafür besorgt zu sein, daß die kirchlichen Institutionen gut funktionieren. Der Kaiser ist es, der die Konzilien einberuft, sie präsidiert (oder durch einen seiner hohen Beamten präsidieren läßt), durch eine klug bemessene Anwendung von Einschüchterung und Verbannung sie zu einem einmütigen Entscheid bringt und schließlich auf die Ausführung der getroffenen Beschlüsse bedacht ist... Sprechen wir hier nicht von Caesaropapismus – ein Ausdruck, der nur auf das lutheranische Deutschland oder auf das Rußland Peters d. Gr. zutrifft. Die Kirche selbst betrachtet diese Intervention als normal, ersucht um sie und freut sich darüber (nur falls sich der Kaiser als Häretiker erweist, ist er für den, der ihn für einen solchen hält, nur noch ein verfolgender Tyrann).

Unter dem anspornenden Beispiel von oben und wegen all dem, was sie von nun an leichter und auch profitabler macht, vervielfachen sich die Bekehrungen; die Masse der Christen nimmt stark zu, wird zur Mehrheit der Reichsbewohner und repräsentiert bald sozusagen deren Gesamtheit. Kirche und Gesellschaft Roms haben die Tendenz, sich auf die gleiche menschliche Wirklichkeit zu erstrecken und miteinander zu verschmelzen. Dies ist denn auch eine zweite, nicht weniger radikale Wende im Selbstverständnis der Kirche. Mit dem christlichen Reich (das, wie gesagt, im byzantinischen Reich jahrhundertelang weiterdauern wird) taucht das mittelalterliche Ideal der sakralen Chri-

stenheit auf, d. h. einer Gesellschaft, deren Mitglieder mit Ausnahme schwacher Restminderheiten insgesamt wenigstens nominell Christen sind und deren Institutionen, Kultur und selbst Techniken sich dem Geist des Evangeliums unterordnen und so organisiert sind, daß sie dessen Verwirklichung erleichtern. Ein solcher christlicher Staat stellte ein Ideal dar, und wie jedes Ideal ist er stets nur unvollkommen verwirklicht worden. Wir stoßen hier wieder auf die radikale Ambivalenz der gesamten Geschichte der Menschheit, auf die Ambiguität ihrer Schöpfungen, auf die Sünde, das Scheitern und zunächst auf die soziologische und technische Schwerfälligkeit der Menschenmasse. Beschränken wir uns bloß auf das bereits angeführte Beispiel des Verbots der Gladiatorenkämpfe, dieses zur Belustigung dienenden Menschenmordes, von dem die ersten Christen sich voller Abscheu abgewandt hatten. Das im Jahre 325 erlassene Verbot stieß so sehr auf den Widerstand eingefleischter Gewohnheiten, daß es sich als unwirksam erwies. Man mußte sich mehr als ein Jahrhundert lang anstrengen, bis um 434/438 diese Kämpfe verschwanden, und zwar ebensosehr unter wirtschaftlichem Druck wie aus sittlich bedingten Motiven.[16]

In dem Maß wie das Bemühen um die Verchristlichung der irdischen Gesellschaft die Energien und Interessen absorbiert, sinkt im christlichen Bewußtsein die eschatologische Spannung. Daß das Christenreich das Gottesreich vorwegnimmt, es wenn auch noch so unvollkommen und unvollständig Gestalt annehmen läßt, verdunkelt dessen Bild und läßt das Verlangen, die Hoffnung, die Erwartung in den Hintergrund rücken. Es ist für uns leicht, die naive Begeisterung zu entschuldigen, mit der die Zeitgenossen Konstantins die neue Ära begrüßten; wir brauchen bloß Eusebius von Caesarea über das üppige Festmahl berichten zu hören, das der Kaiser am Schluß des Konzils von Nikäa den Bischöfen offerierte: «Es war zweifelsohne ein Bild des Reiches Jesu Christi, und wir glaubten zu träumen»[17] – nachdem man eben noch die harten Verfolgungen unter Diokletian und Maximinus Daia durchgemacht hatte. Doch gerade durch ihren überschwänglichen Ton heben solche Sätze die sehr reale Gefahr ans Licht, die unter einem Regime der Christenheit für die Kirche immer besteht: die Gefahr, Christenreich und Gottesreich irgendwie miteinander zu verwechseln.

V.

Doch gerade in dem Moment, als das Christentum in Gefahr gerät, sich in dieser Welt zu komfortabel zu installieren, ersteht in der Kirche eine Bewegung, die das reine Ideal des Evangeliums kompromiß- und konzessionslos in ihr stets lebendig und wirksam gegenwärtig halten sollte: das Mönchstum. Mit ihm kommt wiederum in ihrer ganzen Kraft die Weigerung zum Vorschein, welche die erste Christengeneration so tief geprägt hatte: die Weigerung, sich auf den irdischen Horizont zu beschränken. Das Mönchstum ist ja nichts anderes als ein starkes Bestreben, die evangelischen Räte im Vollsinn zu verwirklichen; die Flucht aus der Welt, die Einsamkeit, die Askese erscheinen als Vorbedingungen zu einem Leben des Gebets, der Beschauung, der vertrauten Begegnung mit Gott. Es genügt, hier das Aufkommen des Mönchstums festgehalten zu haben. Doch zum Schluß noch zwei Bemerkungen: das Mönchstum hat sich innerhalb und nicht außerhalb der institutionellen Kirche und nicht im Gegensatz zu ihr entwickelt. Daß man sich diesbezüglich nicht auf die zu formelle Antithese zwischen Priestertum und Prophetentum berufen darf, beweist die Zusammenarbeit, zu der es zwischen dem Mönchsvater Antonius, dem Prototyp des «charismatischen Geistträgers», und Athanasius kommt, der bis in die Fehler seiner starken Persönlichkeit hinein den Typus der kirchlichen Institution verkörpert. Bekanntlich verläßt auf seinen Appell hin Antonius die Wüste und kommt nach Alexandrien, um ihn in seinem Kampf gegen die Arianer zu unterstützen, und Athanasius ist dadurch, daß er die berühmte «Vita Antonii»[18] verfaßt hat – die zum größten literarischen Erfolg des christlichen Altertums wurde –, zum glühenden und erfolgreichen Propagandisten des monastischen Ideals geworden.

Während die Mönche der Welt entfliehen, kommt die Welt, kommen die Christen zu ihnen. Die Begeisterung, von der sie erfüllt sind, überträgt sich auf andere; die Heiligkeit, zu der sie gelangen, die Charismen, die sie krönen, das Schauspiel dieses ins Leben umgesetzten ganzen Christentums, das in seiner heldenmütigen Gesinnung sich bis zur Torheit des Kreuzes treiben läßt, all dies zieht an und schlägt in Bann – nicht bloß die Männer und Frauen, die sich in der Nähe der Einsiedler niederlassen, um sich in ihre Schule zu begeben und ebenfalls Mönche oder Nonnen zu werden, sondern auch die einfachen Gläubigen, die ihre Berufung im Familienleben und in der Welt zurückhält. Viele Pilger kommen, um sich in der Wüste zu erbauen, von den Ratschlägen und der geistlichen Leitung der heiligen Personen zu profitieren, die sie da antreffen; und noch zahlreicher

sind diejenigen, die auf dem Weg der Lektüre und durch Berichte ihren Einfluß in sich aufnehmen. Die Präsenz der Mönche im christlichen Volk wirkt von Anfang an und wird stets weiterwirken als Ferment, als Vorbild, als Herausforderung; sie wird in der Kirche das Salz der Erde nie schal werden und das Licht der Welt nie erlöschen lassen.

[1] H. U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment (Einsiedeln 1963) 287.
[2] Aelius Aristides, Orat. XXVI (Keil 101).
[3] O. Cullmann, Dieu et César (Neuchâtel 1956) 11–26; Jésus et les révolutionnaires de son temps (Neuchâtel 1970) 47–80.
[4] A. Labhardt, Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une «position pure»: Museum Helveticum 7 (1950) 159–180.
[5] Irenäus von Lyon, Adv. haer. IV, 30, 3.
[6] Tertullian, De cor. 1, 1f.
[7] R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe: Forschungen zur Religion und Kultur des Alten und Neuen Testaments 13 (1910).
[8] Tertullian, De praescr. 7, 9.
[9] H. I. Marrou, Introduction à Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Livre I (Sources Chrétiennes 70) 8; 36, Anm. 8; 46f.
[10] Aëtios, in: Epiphanios von Salamina, Panarion III, i, 76 (Ausg. K. Holl, Griech. christl. Schriftsteller 37, 351–360 = Ps. Athanasius, Dial. II de ss. Trinitate (PG 28, 1173–1201).
[11] Der Ausdruck stammt von Walter Pater, Marius the Epicurean, Kap. 22, der ihn zwar auf die Zeit von Mark Aurel anwendet, aber noch besser stimmt er für das dritte Jahrhundert.
[12] W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, S. 116–129.
[13] Hippolyt von Rom, Philosophoumena IX, 12, 22 (Ausg. P. Wendland, Griech. christl. Schriftst. 26, 249–250).
[14] Cod. Theodos. XV, 12, 1.
[15] Eusebius von Caesarea, Vita Constantini IV, 24 (Ausg. I. A. Heikel, Griech. christl. Schriftst. 7, 126).
[16] G. Ville, Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien: Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 72 (1960) 273–335.
[17] Eusebius, Vita Constantini III, 15 (Ausg. Heikel 84).
[18] Athanasius von Alexandrien, Vita Antonii (G 26, 837–976).

Übersetzt von Dr. August Berz

HENRI MARROU

geboren am 12. November 1904 in Marseille, Katholik. Er studierte an der École Normale Supérieure in Paris und an der École Française in Rom, ist Agrégé der Geschichte und Geographie, Doktor der Philosophie, Ehrendoktor von drei Universitäten, Mitglied des Instituts, Professor für Geschichte des Christentums an der Sorbonne. Er veröffentlichte unter anderem: Nouvelle Histoire de l'Eglise I/2 (Paris 1963), Histoire de l'Education dans l'Antiquité (Paris 1965).

Georg Denzler

Grundlinien der Ekklesiologie im byzantinischen Reich

Jean Meyendorff, ein namhafter Vertreter der orthodoxen Theologie unserer Tage, ist der Meinung, die byzantinische Theologie habe vom 9. bis 15. Jahrhundert keine eigene Lehre von der Kirche hervorgebracht. «Die Orthodoxe Kirche hat es bewußt abgelehnt, eine Synthese zwischen Philosophie und Offenbarung, ähnlich der Scholastik im Westen, zu bauen, und hat es vorgezogen, bei den patristischen Kategorien zu bleiben. Ihre eigentliche Theologie, ihre Sakramentenlehre, ihre Ekklesiologie wurde nie im Rahmen einer bestimmten Philosophie formuliert; und die Struktur der Orthodoxen Kirche ist nie mit den Gesetzen einer durch die Jurisprudenz bestimmten Institution verschwommen.»[1]

Angesichts dieser Feststellung fragt man unwillkürlich, ob in den ungezählten Auseinandersetzungen zwischen Rom und Konstantinopel ekklesiologische Fragen wirklich keine Rolle gespielt haben. In der Tat, die Kontroversen bezogen sich hauptsächlich auf dogmatische (Heiliger Geist, Fegfeuer), liturgische (Azymon bei der Eucharistie, Epiklese) und disziplinäre Themen (Fasten am Samstag, Priesterzölibat). Allerdings offenbarten manche Antworten auf diese und andere Fragestellungen eine ganz spezielle Konzeption vom Wesen und von der Aufgabe der Kirche.[2] So wurde z. B. deutlich, daß die eine Partei nur Konzilskanones den Grad einer höchsten Entscheidung zuerkannte, während die Gegenseite die letzte Entscheidung vom Papst erwartete. Damit ist auch schon der wundeste Punkt im Kirchenverständnis zwischen Ost- und Westkirche angerührt. Doch beginnen wir unsere Überlegungen auf einer allgemeineren Basis.

I. Bezeichnungen der Kirche

Die Teilnehmer des I. Ökumenischen Konzils von Nicäa (325) begriffen unter «catholica et apostolica ecclesia» die Gesamtheit derer, die an den dreifaltigen Gott glauben. Das Allgemeine Konzil von Konstantinopel (381) bekannte seinen Glauben an die «unam catholicam et apostolicam ecclesiam». Die Prädikate «katholisch» und «apo-

stolisch» konnten eine Teilkirche ebenso wie die Summe aller Teilkirchen bezeichnen, die auf einen Apostel zurückgingen.

Die kaiserliche Staatskirchenpolitik entwickelte jedoch in der Kirche ein gewisses «römisches Bewußtsein», so daß die Begriffe «römisch» und «katholisch» äquivalent wurden. Spätestens im 7. Jahrhundert zeigten sich in der Römischen Kurie wachsende Tendenzen, die den Komplex der «universalis ecclesia» immer mehr auf die «romana ecclesia», d.h. die lateinische Kirche, beschränkten. Ideenmäßig gesehen stehen diese Bestrebungen im engen Zusammenhang mit einer konsequent fortschreitenden theoretischen wie praktischen Ausprägung der Cathedra Petri in Rom. In Briefen des um die Einheit der Kirche besorgten Papstes Leo IX. († 1054) begegnet «catholica ecclesia» ungeachtet der immer zahlreicher gewordenen Unterschiede in Tradition und Organisation zwar noch als gemeinsamer Titel für beide Kirchengemeinschaften. Es ist aber nicht zu übersehen, daß hier eine klare Vorrangstellung des Bischofs von Rom vorausgesetzt wird.

Auch die meist im Blick auf den Glauben verwendete Denomination «orthodox» bezog sich prinzipiell auf die ganze Kirche. Das II. Ökumenische Konzil (381) gab sich als «Heilige Synode der orthodoxen Bischöfe» aus. Die Kirche des Patriarchats Konstantinopel führte den Titel «Die orthodoxe östliche Kirche». Erst im 16. Jahrhundert wurde das Wort «orthodox» zu einem ausschließlichen Charakteristikum der orientalischen Kirchen.[3]

Die aus Protest gegen das christologische Dogma von Chalkedon (451) entstandenen Nationalkirchen in Palästina und Syrien galten zunächst als «orientalis ecclesia». Um die Jahrtausendwende wurden die Termini «orientalische Kirche» und «orthodoxe Kirche» auf alle Kirchen im Osten, vorzüglich aber auf die byzantinische Reichskirche angewendet. «Orientalis ecclesia» und «occidentalis ecclesia» standen jetzt, vom Ausdruck her gesehen, häufig im Gegensatz zueinander.

II. Die Kirche als Mysterium

Die Unterscheidung der Kirche ad intra und ad extra sahen auch orthodoxe Theologen im gottmenschlichen Charakter der Person Jesu begründet. Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität galten seit dem 4. Jahrhundert allgemein als die vier Hauptkennzeichen der Kirche. Anders als im lateinischen Bereich traten bei der byzantinischen Theologie die Gottheit Christi und das göttliche Element der Kirche in den Vordergrund.

Der biblische Begriff «Leib Christi» wurde zum gebräuchlichsten Ausdruck für die Kirche. Dahinter stand folgende Konzeption: Christus, das alleinige Haupt des Kirchen-Leibes, erfüllt alle Glieder mit einem als mystische Realität erfahrenen Leben. Diese Wirklichkeit durchdringt nach Ansicht des Johannes von Damaskos († ca. 750) das ganze Leben des Christen. Der Hauptzweck der Kirche besteht in der Heiligung des Menschen oder mit anderen Worten in der Vergöttlichung der durch die Sünde verdorbenen Menschennatur. Cyrill von Jerusalem († 387) sah den Heiligungsprozeß der Kirche darin, daß die Gläubigen Christus gleichförmig und der göttlichen Natur teilhaft werden. Dies ist in erster Linie das Werk des Heiligen Geistes, dem in der östlichen Theologie nie die Rolle des «unbekannten Gottes» zukam.

Die Transformation nach dem Bild und mit der Kraft Jesu ereignet sich vor allem in den Mysterienfeiern, besonders in der Taufe und der Eucharistie, aber auch in der Askese. Speziell das eucharistische Brot schafft, wie Maximos Confessor († 662) und Johannes von Damaskos hervorheben, einen lebendigen Kontakt mit Gott durch Christus und gleichzeitig eine enge Verbindung der Kommunikanten untereinander.

Zur Gemeinschaft der Kirche, der Communio Sanctorum, gehören aber nicht nur die auf der Erde pilgernden Gläubigen, sondern auch jene, die das Tor des Todes bereits durchschritten haben und vom Glauben an das Geheimnis Gottes zum Schauen dieses Geheimnisses gelangt sind. Deshalb betrachtete ein orthodoxer Theologe des 15. Jahrhunderts das eucharistische Mahl als «ein gemeinsames Fest im Himmel und auf Erden, eine einzige Eucharistie, eine einzige Glückseligkeit, eine einzige Freude».[4]

Zwischen Orient und Okzident bestand, was die Kirche als Mysterium, als sakramentale oder mystische Wirklichkeit betrifft, weitgehend Übereinstimmung. Trotzdem läßt sich nicht verkennen, daß die Lateiner schon früh zu einem typisch rechtlichen Kirchenbegriff tendierten, während den Griechen die Kirche zuerst als eine geistliche Lebensgemeinschaft erschien. Diese unterschiedliche Akzentuierung erzeugte im Laufe der Zeit divergierende Ansichten über die Verfassung der Kirche und führte zu erheblichen Spannungen sowie bedauerlichen Spaltungen.

III. Die Kirche als sichtbare Gemeinschaft

Die byzantinischen Theologen interessierten sich primär für das innere Leben der Kirche, ohne deswegen der Gefahr einer spiritualistischen Ekklesiologie zu erliegen. Sie brachten immer wieder zum Ausdruck, daß das göttliche Gnadenwirken nicht als ein rein geistlicher Akt zu betrachten ist, sondern daß die Tätigkeit des Heiligen Geistes vornehmlich in den vom Priester zelebrierten Mysterien in Erscheinung tritt. Vor allem Origenes († ca. 254), Cyprian von Karthago († 258) und Basilius der Große († ca. 459) hielten die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche für absolut heilsnotwendig. Ein Stehen extra ecclesiam bedeutete soviel wie ein Stehen extra salutem.

1. Bibel – Tradition – Hierarchie

Als die wichtigste Quelle des Glaubensgutes galten die göttlich inspirierten Bücher der Heiligen Schrift. Fast auf der gleichen Stufe stand die Tradition als Erklärung und, falls nötig, Ergänzung der Bibel. Man unterschied zwischen Tradition im engeren und Tradition im weiteren Sinn. Die dogmatischen Entscheidungen der ersten sieben ökumenischen Konzilien bildeten die eigentliche, unveränderliche Tradition. Vor allem das nicänokonstantinopolitanische Symbolum wurde als fundamentales Dokument des christlichen Glaubens festgehalten und dabei weder eine Erweiterung noch eine Verkürzung geduldet, wie sich im Filioque-Streit zeigte. Wegen der entscheidenden trinitarischen und christologischen Definitionen verglich Papst Gregor der Große († 604) die ersten vier Konzilien mit den vier Evangelien. Zu den Dogmen der Allgemeinen Kirchenversammlungen kamen jene Lehrsätze, die alle Kirchenväter billigten. Von großer, wenn auch relativer Bedeutung waren schließlich viele liturgische Gebete und Gesänge, in denen das allgemeine Glaubensbewußtsein des Volkes lebendigen Ausdruck fand.

Kaiser Justinian I. († 565) wußte keine bessere Garantie für eine reibungslose Regierung des Staates, als daß «die Treue zur Glaubensüberlieferung bewahrt wird, die uns die Apostel, diese hochgelobten und ehrwürdigen Aufseher und Diener des Gotteswortes, als Erbe hinterlassen haben und die von den heiligen Vätern gehütet und ausgelegt worden ist[1]».

Die enorme Hochschätzung, welche Schrift und Tradition im Osten wie im Westen erfuhren, sollte einzig und allein dazu dienen, das apostolische Glaubenserbe unversehrt zu bewahren. Die Entscheidung darüber aber, was zur traditio apostolica gehöre und wie diese im Einzelfall zu verstehen sei, galt als Sache der Hierarchen, die auf dem Weg der successio apostolica ihr Amt erlangten, in Communio miteinander standen und wesentliche Glaubensfragen synodal entschieden.

2. Synode – Konzil – Pentarchie

In Kleinasien kamen schon bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts Bischöfe aus mehreren Diözesen oder Provinzen zur Beratung wichtiger kirchlicher Angelegenheiten zusammen. In der folgenden Zeit wurden viele Synoden in den Städten Antiochien, Alexandrien und Konstantinopel veranstaltet, woraus sich die Patriarchalkonzilien entwickelten. Die höchste Autorität besaß das Ökumenische Konzil, bei dem der Kaiser in der Regel einen maßgeblichen Einfluß ausübte.

Seit Konstantin († 337) seine Residenz von Rom nach Byzanz verlegt hatte, trachtete der Bischof der neuen Kaiserstadt nach dem ersten Platz unter allen Kirchen im byzantinischen Reich. Tatsächlich räumte ihm das Allgemeine Konzil von Konstantinopel (381) die Stelle unmittelbar nach dem Bischof von Rom ein. Das Konzil von Chalkedon (451) bestätigte, wenn auch vorwiegend aus politischen Gründen, den Vorrang Konstantinopels vor Antiochien und Alexandrien. Doch Papst Leo I. verwarf diese in Kanon 28 sanktionierte Rangordnung, weil sie der Tradition widerspreche. Erst die Teilnehmer des 4. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (869/70) billigten als «alte Gewohnheit» die Fünfzahl der Patriarchate (Pentarchie) in folgender Reihe: Rom – Konstantinopel – Alexandrien – Antiochien – Jerusalem. Die Spitzenposition des römischen Papstes wurde, sofern dieser sich nicht als universaler Jurisdiktionsträger verstanden wissen wollte, von allen akzeptiert. Rom war jedoch eifrig darauf bedacht, das patriarchalische Prinzip für seine Zwecke auszunutzen.

Da nach orthodoxem Verständnis die dogmatische Unfehlbarkeit bei der Gemeinschaft aller Gläubigen lag, bedeutete die Rezeption eines bestimmten Dogmas durch das Kirchenvolk eine entscheidende Frage.

Wenn byzantinische Theologen über die Kirche reflektierten, stand die von einem Bischof geleitete konkrete Ortsgemeinde im Vordergrund. Erst in zweiter Linie richtete sich das Interesse auf die Einheit der vielen Einzelgemeinden. Diese Einheit wieder wurde mehr als mystische Verbindung mit

dem Leib Christi und weniger als juristischer Zusammenschluß der Teilkirchen in der Gesamtkirche betrachtet. Im allgemeinen bestand die Überzeugung, daß die Union des corpus Christi mysticum sich hauptsächlich in der Communio ecclesiarum verwirklichen muß, wofür der in den Symbola und Definitionen ökumenischer Konzilien enthaltene Glaube grundlegend ist.

Im Abendland dagegen traten die Einzelkirchen an Bedeutung hinter der Universalkirche zurück, sie galten eben nur als Teile des höheren Ganzen, das – abermals im Widerspruch zur orthodoxen Auffassung – nicht synodal, sondern streng monarchisch, d.h. letztlich vom Papst allein regiert wird.

Allerdings sah auch der Osten starke Persönlichkeiten auf dem Patriarchenstuhl in Konstantinopel, die ihre Amtskollegen in Antiochien und Alexandrien in den Schatten stellten und einen dem Papst in Rom vergleichbaren Primat praktizierten, obwohl ihnen von Anfang an nur ein Ehrenprimat zugestanden wurde. Dieser Anspruch des byzantinischen Reichspatriarchen ging zeitweise so weit, daß Konstantinopel sich als «die Mutter aller anderen Kirchen» – die Kirchen des Abendlandes nicht ausgenommen – aufspielte.

3. Staat – Kaiser – Reichskirche

Ende des 4. Jahrhunderts avancierte der vorher oft blutig verfolgte christliche Glaube zur Religion des Staates. Die schnell sich vergrößernde christliche Gesellschaft im byzantinischen Reich wurde von zwei Hierarchien geleitet: von der kirchlichen mit dem Patriarchen als Oberhaupt und von der politischen mit dem Kaiser an der Spitze. Doch der Kaiser spielte auch in der Kirche eine entscheidende Rolle. «Aus Konstantins Verhältnis zur Kirche begreift sich das ganze Wesen dieses Staates ebenso wie die Stellung des Kaisers zur Kirche.»[6] Seine Gewalt galt als Emanation der göttlichen Macht im Imperium. Man verehrte ihn als Stellvertreter Gottes und achtete ihn wie einen Apostel. Papst Leo I. schrieb dem Amt des Kaisers priesterlichen Charakter zu und hielt den Kaiser auch in Angelegenheiten des Glaubens für zuständig. Das Oberhaupt des Staates rangierte als Vicarius Dei vor allen kirchlichen Würdenträgern. Keiner war sich dieses Vorrangs mehr bewußt als der «Priesterkaiser» Justinian, dem in dieser Hinsicht Konstantin der Große als Vorbild dienen konnte. Wie eng die Beziehungen zwischen Staat und Kirche waren, beweisen am besten die Nomokanones, das sind Gesetze mit kirchlicher und staatlicher Rechtskraft.

Wenn der Kaiser auch keine unmittelbare Vollmacht zur Entscheidung dogmatischer Fragen besaß, so berief er doch Synoden und Konzilien, führte dort entweder in eigener Person oder durch Vertreter den Vorsitz, dirigierte nicht selten den Lauf der Verhandlungen und verlieh Synodaldekreten auch reichsgesetzliche Geltung. Entsprechend dieser reichskirchlichen Konzeption stellte die Kirche nicht eine vom Staat getrennte Gemeinschaft dar, sie erschien vielmehr nur als ein Aspekt der einen christlichen Gesellschaft, die in dem vom Kaiser als Gesalbten Gottes regierten Reich organisiert war.

Der Osten hatte auch seine eigenen Probleme. Staat und Kirche standen bald in Kooperation und bald in Opposition zueinander. Wenn die Herrschaft des Kaisers über die Kirche im 1. Jahrtausend auf weite Strecken Tatsache gewesen ist, so traf dies seit der Mitte des 11. Jahrhunderts nicht mehr in diesem Maße zu. Besonders Patriarch Kerullarios († 1058) kämpfte rücksichtslos für eine strenge Scheidung der beiden Bereiche Kirche und Staat. Aufgabe des Kaisers sei es, argumentierte Kerullarios, den Staat zu regieren, Sache des Patriarchen dagegen, die Geschicke der Kirche zu lenken. Um seine Ansprüche zu demonstrieren, trug er purpurne Kaiserschuhe und drohte dem Kaiser mit Absetzung, falls er die vorgesehenen Grenzen überschreite. Dieser Zweikampf endete bekanntlich mit dem Untergang beider Kontrahenten.

Nur wenige Jahrzehnte später wurde die privilegierte Stellung des Kaisers in der Kirche nicht mehr auf ein göttliches Recht zurückgeführt, sondern nur als ein kirchliches Zugeständnis hingestellt. Damit war die Axt an die Wurzel gelegt.

Für das byzantinische Kirchenverständnis blieb trotz einiger Wandlungen wesentlich, daß der Kaiser in der Reichskirche eine führende Stellung bekleidete. Im Einzelfall freilich läßt sich darüber streiten, welche Bezeichnung zutreffender ist: Kaiserkirche oder Priesterstaat.

4. Petrus – Papst – Primat des Glaubens

Als einziges Haupt der Kirche galt unumstritten Jesus Christus. Auch die hervorragende Stellung des Petrus im Apostelkollegium wurde von orthodoxer Seite nicht angezweifelt. Allerdings beschränkte sich die vielzitierte Auszeichnung des Petrus als Fels und Schlüsselträger der Kirche (Mt 16,18) nach byzantinischer Theologie auf diesen Apostel, so daß der Inhaber des römischen Bischofssitzes im Osten nie als der mit höchster

Vollmacht und Verantwortung fortlebende Petrus angesehen werden konnte.

Zwar räumte die byzantinische Kirche dem Bischof von Rom, dem anerkannten Patriarchen des Abendlandes, eine schiedsrichterliche Funktion in kanonischen Streitfällen ein – dogmatische Dekrete blieben ohnedies dem Ökumenischen Konzil reserviert –, widersetzte sich aber konsequent, namentlich unter den Patriarchen Photios und Kerullarios, jeglichen Theorien und Praktiken, die auf einen monarchischen Jurisdiktionsprimat, auf eine zentralistische Kirchenregierung und eine dogmatische Infallibilität des Papstes abzielten. Die östlichen Kirchenführer bestanden vielmehr auf administrative Autonomie der einzelnen Kirchensprengel. Der Patriarch von Konstantinopel genoß eigentlich nur wegen des politischen Ansehens seiner Residenzstadt einen nicht genau umschriebenen Ehrenprimat vor seinen bischöflichen Amtskollegen.

Unüberbrückbar groß erschien die Kluft zwischen Rom und Byzanz in der Primatsauffassung, wie sie Nikolaus I. († 867) – und viele seiner Nachfolger – verfochten hat. Dieser Papst forderte die «plenitudo potestatis» über alle Kirchen im Westen wie im Osten. Im Jahre 1053 behauptete Papst Leo IX. unter Berufung auf mehrere ökumenische Konzilien, der heilige, römische und apostolische Stuhl sei nach dem Herrn Jesus das Haupt aller Kirchen Gottes.[7] Außer dem Titel «Haupt» wurde für die Römische Kirche häufig die Bezeichnung «Mutter» gebraucht.

Die Differenzen in der Primatsfrage führten dazu, daß die lateinische und griechische Kirche immer mehr ihre eigenen Wege gingen. Gelegentliche Kontaktgespräche blieben ohne nennenswerte Erfolge. Auch die Unionen von Lyon (1274) und Florenz (1439) brachten keine spürbare Entspannung zwischen den beiden Kirchen. Hauptgrund dafür war, daß weder der Klerus noch die Masse des Kirchenvolkes – dies gilt für beide Seiten – ein ernstes Verlangen nach Wiedervereinigung empfanden und, was vielleicht noch schwerer wiegt, auf eine solche Möglichkeit überhaupt nicht vorbereitet worden waren. Außerdem hatten sich im lateinischen Westen und im griechischen Osten im Lauf der Zeit zwei so verschiedene Theologien herausgebildet, daß sie nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden konnten.

Angesehene Theologen aller Jahrhunderte, z. B. Niketas von Nikomedien († ca. 1145), Neilos Kabasilas († ca. 1363) und Symeon von Thessaloniki († 1429) erklärten übereinstimmend, die Hauptursache für das Kirchenschisma zwischen Ost und West liege darin, daß dogmatische Fragen in der lateinischen Kirche vom Papst, in der griechischen Kirche aber vom Konzil entschieden würden. Überaus charakteristisch für die orthodoxe Einstellung war, was Kabasilas in seinem Traktat über «die Ursachen der dogmatischen Unterschiede in der Kirche» geschrieben hat: «Die Ursache ist nicht darin zu sehen, daß wir uns, wie die Lateiner behaupten, den Primat anmaßen wollen und mit der zweiten Stelle nach Rom nicht einverstanden sind und deshalb den Frieden aufkündigen. Wir haben nie mit der römischen Kirche wegen des Primats gestritten. Es geht hier gar nicht um den zweiten Platz. Wir kennen die alte Gewohnheit und die Väterdekrete, welche die römische Kirche zur ältesten aller Kirchen erklären... Was ist dann die Ursache für die Uneinigkeit? Daß die Kontroversfrage nicht durch eine gemeinsame Entscheidung eines ökumenischen Konzils geklärt worden ist, daß ihre Lösung und Klärung nicht aufgrund einer alten Gewohnheit der Väter erfolgt sind, sondern daß die Römer in dieser Frage die Rolle des Magisters spielen, die anderen aber wie aufs Wort gehorsame Schüler behandeln wollen.»[8] Symeon von Thessaloniki war bereit, den höchsten Autoritätsanspruch des Papstes zu akzeptieren, wenn der Glaube des Petrus dahinterstehe; denn Petrus könne nur deswegen als Fels gelten, weil er den Glauben an den Sohn Gottes bekannt habe.[9]

Zwei verschiedenartige Interpretationen des Petrusamtes haben im Osten und Westen trotz Übereinstimmung hinsichtlich des inneren Wesens der Kirche Jesu zu verschiedenen Auffassungen über die Struktur der Kirche und damit zu zwei getrennten Kirchen geführt, auch wenn sich kein exaktes Datum für den Beginn dieses Schismas angeben läßt.[10] Das Amt des Petrus wurde also, obwohl es die Einheit der Christen garantieren soll, Anlaß und Ursache der Uneinigkeit.

[1] J. Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute = Wort und Antwort 31 (Salzburg 1963) 256–257 (L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui [Paris 1960]).

[2] Die wichtigsten Quellen bietet M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium IV (Paris 1931) 203–642 (Tractatus de ecclesia). – W. de Vries erforscht seit Jahren die Frage der Kirchenstruktur im Verständnis der ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends; vgl. seinen zuletzt erschienenen Beitrag: Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon (451): Orientalia christiana periodica 35 (1969) 63–122. Eine instruktive Studie zu unserem Thema verdanken wir Y. M.-J. Congar, L'ecclésiologie du haut moyen âge. De Saint Grégoire le Grand à la

désunion entre Byzance et Rome (Paris 1968) 319–393 (L'Orient. Accord et divergences ecclésiologiques avec Rome et l'Occident). Außerdem seien noch folgende Werke erwähnt: G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates (München ²1952); A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche 843–1204 (Darmstadt 1959); H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich: Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft II/1 (München 1959); Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 2 Teile = Die Kirchen der Welt I, hrsg. v. Panagiotis Bratsiotis (Stuttgart 1959–1960); Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche = Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche I, hrsg. v. B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff (Zürich 1961) (mit Beiträgen von N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff u. A. Schmemann); W. de Vries, Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung? (Freiburg 1965); ferner das in Anm. 1 zitierte Werk von J. Meyendorff.

[3] Vgl. M. Sesan, «Orthodoxie». Histoire d'un mot et de sa signification: Istina (1970) 425–434.

[4] Zitat bei Congar, L'ecclésiologie 339, Anm. 60.

[5] H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung (München 1961) 299 (Justinian an Erzbischof Epiphanius von Konstantinopel).

[6] O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. Nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (Jena 1958) 220 (Nachdruck: Darmstadt 1956).

[7] C. Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae extant (Leipzig-Marburg 1861) 71 (Nachdruck: Frankfurt/Main 1963).

[8] Migne, Patrologia graeca 149, 685.

[9] Expositio sancti symboli: «...cum ipse Salvator, Petri non negationem sed confessionem petram vocaverit, scilicet: Tu es Christus Filius Dei vivi, et super hanc petram aedificatum iri suam, ait Ecclesiam. Proinde catholica Ecclesia hi sunt qui recte cum Petro et caeteris apostolis confitentur (Ecclesiam dicit) tanquam e cunctis populis convocatam et super angularem lapidem Christum consolidatam, semel ipsi unitam et integram eius fidem servantem» (Migne, Patrologia graeca 155, 795). Und im «Dialogus in Christ-adversus omnes haereses» schreibt Symeon: «Latinis, qui primatum Romano astruunt, contradicere opus non est; neque id laedit Ecclesiam. Ostendant tantummodo ipsum in Petri fide et illius successorum persistere; et habeat sibi Petri omnia, et primus sit et vertex et caput omnium et supremus antistes» (aaO. 119).

[10] Vgl. G. Denzler, Das sog. Morgenländische Schisma im Jahre 1054: Münchener Theologische Zeitschrift 17 (1966) 24–46; ders., Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und Ökumenischen Konzilien des Mittelalters: aaO. 20 (1969) 104–117; ferner Y. Congar, Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique: Istina (1968) 131–152.

GEORG DENZLER

geboren am 19. April 1930 in Bamberg, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der philosophisch-theologischen Hochschule Bamberg und an der Universität München, ist Doktor der Theologie, habilitierte in Kirchengeschichte, ist Dozent an der Universität München. Er veröffentlichte unter anderem: Kardinal Guglielmo Sirleto 1514–1585. Leben und Werk (München 1964).

August Nitschke

Gottes Kirche als führende Macht in Europa

Die christliche Kirche steht zu allen Zeiten fremd zwischen den anderen Gemeinschaften der Menschen. Denn sie hat, der Überzeugung ihrer Gläubigen nach, eine «sichtbare und unsichtbare Seite, eine irdische und himmlische Existenzweise». Sie ruht auf «durch den Heiligen Geist gegebenen» menschlichen Entscheidungen. Die Kirche wurde als Leib Christi bezeichnet, später als corpus mysticum, womit ihr eigentümlicher Charakter allerdings auch nur umschrieben wird.[1]

So erhob die Kirche als eine Institution, die allen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, denen menschliche Institutionen unterliegen, den Anspruch, gleichzeitig eine überirdische, durch Gott geschaffene und erhaltene Institution zu sein. Dieser Anspruch führte immer wieder zu Spannungen. Nie waren jedoch diese Spannungen so groß wie im frühen und hohen Mittelalter, in der Zeit zwischen 7. und 13. Jahrhundert; denn damals gelang es den führenden Vertretern der Kirche, in einem kaum vorstellbaren Umfang auf die Politik Einfluß zu gewinnen: Gregor VII. konnte die Lehnshoheit über Königreiche beanspruchen – Innozenz III. beurteilte politische Maßnahmen *ratione peccati*. Die Führer der Kirche erreichten, daß die romanischen, keltischen, germanischen und slawischen Stämme zu einer Einheit zusammenwuchsen, daß sie eine Sprache, das Latein der römischen Kirche, benutzten. Diese Kirche war fraglos eine in Europa außerordentlich einflußreiche Macht.

Eindrucksvoll waren die äußeren Formen kirchlicher Organisation. Noch erstaunlicher die Wirkung der Kirche auf die Gläubigen. Diese Menschen in dem neuen Gebilde Europa ließen sich bis in ihre alltäglichen Handlungen hinein von der christlichen Lehre prägen. Als ein Zeichen für diese rasch sich verbreitende Achtung vor der Kirche seien nur die Kirchenbauten genannt. Die Europäer verzichteten auf persönlichen Komfort, auf viele Formen schlichter Bequemlichkeit, um ihren Reichtum in Kirchen umzusetzen. Selbst die Burgen des Adels konnten nur selten mit dem Glanz dieser Kirchen konkurrieren.

In dieser Zeit nun war der Glaube weit verbreitet, die Kirche würde unmittelbar durch Gott er-

halten. Nicht nur dogmatische Entscheidungen der Konzilien wurden auf Gott zurückgeführt, sondern auch rechtliche Entscheidungen weltlicher Gruppen, selbst politische Entscheidungen wurden – etwa die Wahl eines christlichen Fürsten – als Taten Gottes gepriesen. Wie konnte – das ist die Frage, die an die Kirchenhistoriker gestellt wird – eine große Gruppe von Menschen zu der Überzeugung kommen, daß eine hier auf der Erde bestehende Institution überirdischen Ursprungs sei und durch eine überirdische Kraft erhalten und gelenkt werde? Wie war es möglich, daß diese Annahme gerade in den Jahrhunderten besonders verbreitet war, in denen die weltliche Macht dieser Kirche größer war als je zuvor und größer als sie je wieder werden sollte?

Die Kirche jener Jahrhunderte ist vielleicht am anschaulichsten zu beschreiben, wenn wir den unterschiedlichen Versuchen der Historiker folgen, die dieses eigentümliche Phänomen erklären sollen. Drei besonders auffällige Tendenzen lassen sich – neben manchen anderen – beobachten.

Die erste Erklärung: Die herrschenden Schichten beriefen sich auf Gott, um so ihre Macht abzusichern. Die zweite Erklärung: Die in jenen Jahrhunderten herrschenden Gruppen folgten religiösen Ideen. Die dritte Erklärung: Die Personen jener Jahrhunderte verfügten über Erfahrungen besonderer Art. In diesen Erfahrungen meinten sie, unmittelbar in Abhängigkeit von Gott zu geraten. Da sie selber in diesem Sinne unter dem Einfluß Gottes zu handeln meinten, war es ihnen selbstverständlich anzunehmen, daß auch die Institutionen, in denen sie sich zusammenfanden, von dem göttlichen Willen gelenkt wurden.

Zur ersten Erklärung: Mindestens seit der Aufklärung bestand die Neigung, religiöse Aussagen als ideologische Aussagen zu interpretieren. Demnach dienten diese Aussagen nur dazu, Macht zu gewinnen und gewonnene Macht zu rechtfertigen. «Orakel, Wunder, Ränke der Priester» sollen, wie Voltaire meinte, das Schicksal der Menschen bestimmt haben. Diese Lehre ist von Marx und Engels fortgeführt worden, für den «die Geistlichkeit die Repräsentantin der Ideologie des mittelalterlichen Feudalismus» war. Moderne Soziologen haben sich gelegentlich ähnlich geäußert.

Diese Anschauung kann etwa so charakterisiert werden. Priester führten, um ihre Herrschaft zu sichern, ihre Stellung unmittelbar auf Gottes Willen zurück. Das Volk wurde gläubig gehalten, damit die Priester ihre Herrschaft über dieses Volk ausüben konnten.[2]

Doch in dieser Weise kann heutzutage keiner die Geschichte der Kirche ernsthaft interpretieren. Denn in den Jahrhunderten, die wir betrachten, ist ein deutlicher Wandel in der Kirche zu beobachten. An der Spitze standen keineswegs immer Priester, vielmehr wurde die Kirche anfänglich, etwa bis in das beginnende 11. Jahrhundert, vom Adel beherrscht. Dann dominierte für eine kurze Epoche eine Gruppe von Klerikern und Mönchen. Seit dem 12. Jahrhundert setzten sich schließlich auf Universitäten ausgebildete Theologen und Juristen in den europäischen Kirchen durch. Von einer andauernden Vorherrschaft der Priester ist also nicht zu sprechen.

Aus diesem Grunde trugen später Historiker diese Lehre in einer abgewandelten Form vor: Die Herrschaft des Adels wurde aus einer vorchristlich-germanischen Religiosität erklärt. Der Adel hatte danach in der heidnischen Zeit seine Stellung dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß er sein Geschlecht unmittelbar auf Gottheiten zurückführte. Von dieser göttlichen Herkunft her verfügte eine Adels- und dann speziell eine Königsfamilie über magische Kräfte besonderer Art; sie wirkten sich in Schlachten, aber auch im Einfluß auf Witterung und Fruchtbarkeit aus. Die Kräfte sicherten ihr die Herrschaft. Diese Vorstellungen wurden mit christlichen Lehren in Zusammenhang gebracht. Der Adel interpretierte das Christentum im Sinn seiner älteren Religiosität; Jesus wurde zum Gefolgsherrn, der über besondere Kraft verfügte. Die christliche Kirche wurde anerkannt, mußte ihrerseits aber die Herrschaft des Adels hinnehmen.

Gegen diese Vorrechte des alten Adels kämpfte seit Mitte des 11. Jahrhunderts eine Gruppe von Mönchen und Klerikern. Sie suchten – so interpretierten diese Historiker – für sich die Herrschaft. Sie sprachen deswegen dem Geblüt jede Bedeutung ab und forderten, daß derjenige die Macht haben sollte, der sich von der Welt abgewandt hatte und bereit war, für seine Mitmenschen als Priester einzutreten. Diese Lehre ermöglichte es den Geistlichen, an die Spitze der abendländischen Reiche zu kommen. Bedeutende Vertreter dieser Anschauungen waren im 11. Jahrhundert die Reformpäpste – Gregor VII. –, im 12. Jahrhundert Mönche wie Bernhard von Clairvaux.

Gegen diese Vorherrschaft der Mönche und Kleriker wandte sich dann eine dritte Gruppe. Die Herrschaft wurde den Mönchen und Klerikern von Akademikern – zum Teil sogar von bürgerlichen Akademikern – streitig gemacht. Diese hatten auf den neu entstehenden Universitäten eine

vor allem juristische Ausbildung erhalten. Sie beriefen sich darauf, daß Gott den gebildeten Geistlichen richterliche Tätigkeiten zugewiesen hat. Sie sollten wie er über Gut und Böse und damit über die Sünden der Menschen entscheiden. Infolgedessen waren Juristen oder entsprechend ausgebildete Theologen an die Spitze der Christen zu setzen. Zur Vorherrschaft dieser Akademiker kam es seit Alexander III. – Die Päpste Innozenz III., Innozenz IV., Bonifaz VIII. waren Repräsentanten dieses neuen Typus. Neben ihnen versuchte seit dem 13. Jahrhundert das Bürgertum, auch über die Bettelorden sich durchzusetzen.[3]

Nach Vorstellung dieser Historiker entwickelt also die jeweils zur Herrschaft strebende Gesellschaftsgruppe eine Ideologie, um die Macht zu gewinnen und dann die erworbene Position zu halten. Im Mittelalter wurde – so sagen sie – die Kirche als eine von Gott geschaffene Institution angesehen, weil auf Grund dieser Lehre, unter sehr verschiedenen Aspekten, die jeweils zur Führung drängenden Gesellschaftsschichten sich eine Verbesserung ihrer Position versprachen.

Zweite Erklärung: Wer in der Kirchengeschichte nach Verwirklichung von Ideen sucht, kann annehmen, daß sich Ideen infolge äußerer Einflüsse oder auf Grund neuer Einsichten ändern; er kann diese Veränderungen analysieren. Er kann jedoch auch behaupten: Es gebe eine spezifisch kirchliche Idee, die sich im Lauf der Zeit durchzusetzen versteht.

So untersuchen viele Historiker Jahrzehnt um Jahrzehnt, Person um Person mit der Frage: Welche Ideen gewannen jeweils an Ansehen? In den ersten Jahrhunderten wurden die christlichen Konzeptionen von Paulus' Anschauung über den Leib Christi und von Augustins Gottesreichslehre geprägt. Damit verbanden sich im 12. Jahrhundert – etwa bei Johann von Salesbury – organische Vorstellungen, die aus der Spätantike übernommen wurden. Noch im 12. Jahrhundert wirkte sich das neu erwachte Interesse am römischen Recht und an den aristotelischen Schriften aus. Alle diese Gedanken veränderten die Vorstellung von der Kirche als Organisation. Die jeweiligen Einflüsse erklären den Wandel der Kirche. Sie erklären allerdings genauso, daß die Kirche sich als eine von Gott gegründete und erhaltene Gemeinschaft verstand. Im Ansatz war dieser Grundgedanke im Neuen Testament bereits enthalten. Er wurde im Verlauf der Jahrhunderte unter den verschiedenen neu hinzukommenden Traditionen nur variiert.[4]

Historiker dieser Richtung können auch annehmen, es gebe eine Grundidee der Kirche, die im Lauf der Jahrhunderte immer klarer hervortrat und immer entschiedener verwirklicht wurde. So behaupteten Historiker, daß «in die sichtbare Kirche etwas von der überirdischen Freiheit Christi hineinragte». Diese Freiheit wurde im Laufe der Jahrhunderte zunehmend mehr als politische Freiheit der Kirche, als *libertas ecclesiae*, verstanden. Für die Verwirklichung dieser Freiheit kämpften dann Päpste wie Gregor VII., der demnach den Glauben an diese Idee «weiter enthüllt» hätte. Er wurde dementsprechend «Fanatiker einer Idee» genannt, «starr und unbeirrbar überzeugt von ihrem göttlichen Recht».[5] Nach Meinung anderer Historiker versuchten die Vertreter der Kirche im Mittelalter die Idee «vom Prinzipat der römischen Kirche» durchzusetzen. «In der Machtvollkommenheit der päpstlichen Regierungsautorität im Mittelalter zeigt sich die Kraft einer Idee». So wollte ein Historiker dieser Richtung in der Kirchengeschichte «die Geschichte der Entfaltung einer Idee bieten, ohne Urteil über deren historische oder metahistorische Herkunft».[6] Doch da diese Idee theologischen Ursprungs war, wurde durch sie «irdische und himmlische Existenzweise» miteinander verknüpft.

Die dritte Erklärung: Historiker, die sich an der Erfahrung der Menschen orientieren, vertreten ebenfalls zwei verschiedene Richtungen. Die eine Gruppe der Historiker nimmt an, daß jeweils dann spezifisch christliche Erfahrungen ge macht wurden, wenn die Christen unmittelbar Anschluß an das Neue Testament suchten, das hieß, wenn sie in einer neuen Weise sich darum bemühten, die «Nachfolge Jesu» anzutreten.

Für die Geschichte dieser Nachfolge seien wenigstens einige Etappen genannt. Die Mönche aus der Schule des Antonius wählten vor allem diejenigen Stellen aus dem Neuen Testament zum Vorbild, in denen Jesus in der Einsamkeit den Kampf gegen das Böse in seinen mannigfachen Gestalten aufnahm. So zogen die Mönche wie Jesus in die Wüste und kämpften dort – wie Jesus in seiner Auseinandersetzung mit dem Teufel – gegen Versuchungen. Diese strengen Formen milderten sich später etwas. Neben die Eremiten traten die Klostergemeinschaften, in denen die Mönche wie die Benediktiner gemeinsam den Kampf bestanden. Dabei dienten die Mönche gleichzeitig Gott durch ihr liturgisch geformtes Lob.

Alle die Mönche machten Erfahrungen besonderer Art: Die Erfahrung des Siegens, wenn Versuchungen überwunden wurden; die Erfahrung

des Dienens, wobei der Dienst einem Herrscher galt, der seinerseits zu siegen verstand. Diese Erfahrungen ließen die Mönche davon überzeugt sein, daß Gott im Kampf half und die Kämpfenden beim Siegen unterstützte.

In der Mitte des 11. Jahrhunderts ist eine andere Erfahrung zu rekonstruieren. Nun orientierten sich diejenigen, die zur Nachfolge bereit waren, an der *vita apostolica*. Die Menschen richteten sich jetzt nach den Stellen des Neuen Testamentes, in denen Jesus seine Jünger zur Predigt aussandte, oder nach dem Verhalten der Apostel, die diesen Aussendungsbefehlen entsprachen und somit als erste in Jesu Nachfolge seine Lehre verkündeten. Sie verzichteten wie Jesus auf Seßhaftigkeit, begannen durch Länder zu ziehen und zu predigen. Diese Menschen schlossen sich bald in Orden zusammen, in denen Seelsorge betrieben wurde, als Augustiner Chorherren, als Prämonstratenser. Wandernd, lehrend, ermahnend meinten diese Christen zu spüren, daß ihre Zuwendung zu den Mitmenschen auf eine «Liebe» zurückging, die unmittelbar von Gott herrührte. Wieder wird also die Erfahrung eines göttlichen Wirkens gemacht.

Im 13. Jahrhundert kam es dann zu einem neuen Versuch, unmittelbar in die Nachfolge Jesu zu treten. Die Bettelmönche – am bekanntesten wurde Franziskus – wollten in der Armut Jesu gleich sein. Sie verehrten das Kind Jesus in all der Armseligkeit seiner Krippe und folgten dem Jesus, der auf allen Besitz verzichtete und sich mit ganz wenigen Kleidungsstücken begnügt hatte. Dieser in Armut und Not lebende Mönch, der krank, hungrig, bettelnd durchs Land zog, erfuhr nun eine neue heftige Liebe zu Gott, die seiner Überzeugung nach ebenfalls Gott in ihm erweckte.[7]

In allen diesen Formen der Nachfolge wurden Sätze des Neuen Testamentes im eigenen Leben verwirklicht. Dabei wurde die Erfahrung gemacht, daß der Mensch in einen Zustand hineingeriet, in dem er von Gott gelenkt wird. Es wird für diese Menschen selbstverständlich, in einer Kirche zu stehen, in der Gott auf die Menschen unmittelbar einwirkt. So konnten Menschen der Überzeugung sein, die zur Kirche gehörenden Gläubigen und damit die Kirche selber folgten auch im Handeln Gottes Einfluß.

Die zweite Richtung, die Erfahrungen analysiert, kommt nicht von der Kirchengeschichte her. Sie beschäftigt sich dementsprechend nicht primär mit christlichen Erfahrungen, sondern sucht nach Erfahrungen anderer Art.

In der Geschichte lassen sich zu allen Zeiten bei einigen Menschen Erfahrungen besonderer Eigentümlichkeit beobachten. Diese Erfahrungen vermitteln den betroffenen Personen den Eindruck, in einer besonderen Freiheit zu stehen. In dieser Freiheit fühlen sie sich darüber hinaus mit einem Teil der sie umgebenden Erscheinungen eng verbunden; sie meinen «in gleicher Art» wie diese Erscheinungen zu handeln. Diese Erfahrung der Freiheit oder der «Homogenität» prägt nun – so das Ergebnis dieser Historiker – die Wahrnehmungsweise dieser Menschen.

Erstaunlicherweise decken sich in dem von uns zu behandelnden Zeitraum diese Erfahrungen der Freiheit oder der Homogenität mit den religiösen Erfahrungen der Christen. Dies ist in anderen Epochen durchaus nicht der Fall. Diese Zusammenhänge – auch die Beziehung zur Wahrnehmungsweise – werden am besten durch Vergleiche erkennbar.

In der Antike waren die meisten Menschen auf Grund ihrer Erfahrungen der eigenen Person verhaftet. Frei waren sie, wenn sie die «niederen» Teile ihres Körpers beherrschten, dabei waren sie an die «vornehmeren» Teile ihrer Person gebunden. Sie neigten dazu, überall Körper oder Körpergruppen wahrzunehmen.

Seit der Renaissance – um eine Zeit nach dem Mittelalter zum Vergleich heranzuziehen – verstanden sich die Menschen dank ihren Erfahrungen als Teile des dreidimensionalen Raumes. Frei war, wer sich in diesem Raum entfalten konnte; dabei wurde er an eine «Kraft» gebunden, die eine solche Entfaltung oder zumindest eine Bewegung im Raum erst ermöglichte. Diese Menschen neigten dazu – ihre in neuer Perspektive gemalten Bilder zeigen es deutlich–, zuerst einen Raum wahrzunehmen, in den dann alle Erscheinungen eingeordnet waren.

Im Unterschied zur Antike und zu der Zeit seit der Renaissance nahmen die Menschen im Mittelalter sich und ihre Umwelt weder als einzelne Körpergruppen noch als Teile eines dreidimensionalen Raumes wahr. Statt dessen standen für sie jede Person und jedes Wesen in Beziehung zu einer anderen Person oder zu einem anderen Wesen. Wieder bezeugen Malerei, Plastik, Architektur, daß die Menschen eine Figur nicht isoliert und nicht als Teil eines dreidimensionalen Raumes, sondern in Relation zu anderen Figuren sahen. Eine Folge dieser Wahrnehmungsweise war übrigens auch die Struktur der damaligen Herrschaft: An die Stelle des antiken Staatskörpers trat

ein Personalverband, in dem immer eine Person auf eine andere hingeordnet und ihr in Treue, Lehnspflicht oder in einer anderen Form von Abhängigkeit verbunden blieb.

Die Freiheit unterschied sich ebenfalls von den Freiheitsvorstellungen, die wir in der Antike oder die wir seit der Renaissance gewohnt sind. Es ging den Menschen nicht um Beherrschung «niederer Kräfte» und nicht um Entfaltung der eigenen Person oder Beweglichkeit im Raum. Vielmehr war für die Menschen des frühen und hohen Mittelalters Freiheit nur dort zu gewinnen, wo sich zwei Personen, aufeinander bezogen, gegenüberstanden. Frei wurde, wer sich in Abhängigkeit von einem Mächtigeren begab. So kannten die Menschen nebeneinander verschiedene Freiheiten. Die höchste Freiheit erwarb, wer von der mächtigsten Person abhängig wurde. Diese Regel galt schon im politischen Bereich: Hier waren Reichsfürsten und Reichsstädte, also Fürsten und Städte, die dem Kaiser unmittelbar unterstellt waren, freier als alle anderen Fürsten und Städte. In der Kirche war am freiesten, wer unmittelbar dem Papst untertan wurde. Wer im persönlichen Bereich die höchste Freiheit suchte, mußte sich entsprechend dem allermächtigsten Wesen, Gott, unterwerfen. So wurde die Erfahrung der Freiheit in diesen Jahrhunderten zu einer religiösen Erfahrung, in der Gottes Wirken gespürt wurde. Damit wird auch verständlich, daß eine menschliche Institution gleichzeitig göttlicher Natur sein konnte.

Wer nun den Wandlungen der Freiheitserfahrung folgt, kann die Wandlungen der Kirche kennenlernen. Vom 7. bis ins 11. Jahrhundert war derjenige frei, dem von einem Mächtigeren eine Kraft übertragen wurde, die sein Handeln prägte. Diese Kraft konnte ihn siegen lassen; – das führte im 10. Jahrhundert zu einer Vorherrschaft des Adels. Sie konnte ihn aber auch in Sorge für andere Menschen aktiv werden lassen; – das führte im 11. Jahrhundert zur Vorherrschaft der Mönche und Priester, der Reformpäpste, Gregors VII. und zum ersten großen Streit zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Über die höchste Kraft verfügte Gott. – Auf diese Epoche folgte dann im 12. und 13. Jahrhundert eine Zeit, in der frei war, wer die natürlichen Anlagen der anderen zu stärken oder zu mindern vermochte. Er tat es oft als Richter. So kam es zur Vorherrschaft regierender Juristen. Dabei meinten diese, den Menschen wie Gott zu verändern. Wer also über die Fähigkeit des Richters hier auf Erden verfügte, hatte Teil an der göttlichen Natur. Vor allem Herrscher und Päpste haben sich diese Freiheit zugesprochen; sie gerieten allerdings bald in Streit gegeneinander – in die zweite große Auseinandersetzung –, da beide gottunmittelbar und gottähnlich zu sein beanspruchten. Seit dem 13. Jahrhundert war dann frei, wer sich, seines eigenen Mangels bewußt, dem Vollkommenen zuwandte. Wieder entstand also eine Beziehung zwischen zwei Personen, nur wurde dem eigenen Streben jetzt eine größere Bedeutung beigemessen. Die höchste Vollkommenheit war Gottes Vollkommenheit; auf ihn bezogen sich alle Handlungen.

Diese Freiheitserfahrungen prägten die Wahrnehmungsweise, spiegelten sich in der jeweils gleichzeitigen Kunst, führten zu besonderen Umgangsformen und rechtlichen und staatlichen Institutionen.[8] Dies ist hier nicht zu schildern. Freiheit war jedoch – und das ist in unserem Zusammenhang wichtig – immer auf Gott bezogen, und so war es den Menschen selbstverständlich, in Gemeinschaften zu leben, die von Gott geschaffen und erhalten wurden.

Was ist aus der Kirchengeschichte des Mittelalters zu lernen?

Die verschiedenen Interpretationen der Historiker bestehen nebeneinander. Zwar läßt sich durch genaue historische Analysen selbstverständlich eine gegen eine andere abwägen, doch wird es kaum möglich sein, jemanden, der sich eindeutig zu einer Interpretation bekannt hat, davon abzubringen; denn jede Interpretation enthält ein Bekenntnis: Der Historiker interpretiert jeweils auch sein eigenes Leben. Doch, was er wissen und anerkennen muß, ist: Neben seiner Interpretation sind andere möglich.

Einige dieser Interpretationen gehen von einem christlichen Geschichtsverständnis aus, andere halten sich in Distanz zum Christentum. Auch wer von einem christlichen Geschichtsverständnis ausgeht, kann zu verschiedenen Schlüssen kommen. Er kann der Meinung sein, eine Idee, oder er kann meinen, eine in der Nachfolge gewonnene Erfahrung präge die Kirchengeschichte. – Wer nicht christlich gebunden seine Arbeit aufnimmt, muß ebenfalls anerkennen, daß er zu sehr verschiedenen Ergebnissen zu kommen vermag. Er kann in der Kirchengeschichte einen Machtkampf verschiedener Gesellschaftsgruppen sehen, die jeweils zur eigenen Rechtfertigung eine Ideologie entwickeln – und er kann annehmen, daß dem geschichtlichen Wandel ein Wandel der Wahrnehmungsweise zugrunde liegt, der sich jeweils auf besondere Freiheitserfahrungen zurückführen

läßt. In diesem Fall muß er zugeben, daß die Freiheit, die den Menschen im Mittelalter zugänglich war, nur gewonnen werden konnte, wenn die Menschen sich in Abhängigkeit von Gott begaben. Die überragende Bedeutung der Kirche jener Jahrhunderte ist ihm ein Zeichen dafür, daß die Menschen jener Jahrhunderte sich an der Freiheit orientierten. Dabei gewannen sie in dieser Freiheit – wie alle wahrhaft Freien – eine den Dingen angemessene Wahrnehmungsweise.

Jede Betrachtung der Kirchengeschichte gibt dem Menschen einen Maßstab an die Hand, den er an sich selber anlegen kann.

[1] R. Schnackenburg, Kirche: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (1961) 172; J. Ratzinger aaO. 177; G. Le Bras, Sociologie de l'église dans le haut moyen âge (Le Chiese, Settimane di Studio del Centro Italiano 7) (Spoleto 1960) 595ff.; H. de Lubac, Corpus mysticum (Paris [2]1949).

[2] Oeuvres complètes de Voltaire, éd. Moland (Paris 1878–1885) 19, 254; F. Engels, Der deutsche Bauernkrieg: K. Marx, F. Engels Werke 7 (Berlin 1964) 334.

[3] W. Grönbech, Vor Folkeaert i Oltiden (Kopenhagen 1909) 12; deutsch: Kultur und Religion der Germanen (Darmstadt 1961); F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (Leipzig 1914); M. Maccarrone, Vicarius Christi: Storia del titolo papale: Lateranum 18 (1952); F. Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III: Misc. Hist. Pont 19 (Roma 1954); H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Hildesheim 1961).

[4] E. H. Kantorowicz, The King's Two Bodies – A Study in Mediaeval Political Theology (Princeton, New Jersey 1957).

[5] G. Tellenbach, Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Stuttgart 1936); H. Grundmann, Das Hohe Mittelalter und die deutsche Kaiserzeit: Neue Propyläen-Weltgeschichte 2 (1940) 248.

[6] W. Ullmann, The Growth of Papal Grovernment in the Middle Ages (London 1955), deutsch mit Vorwort von H. Fichtenau (Graz 1960).

[7] M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche 2 (Paderborn 1933/34); A. Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII.: Studi Gregoriani 5 (1956) 115ff; ders., Heilige in dieser Welt (Stuttgart 1962).

[8] A. Nitschke, Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter, Körper-Bewegung-Raum (Stuttgart 1967); ders., Naturwissenschaftliche Revolutionen und Wandel der Gesellschaftsstruktur: Sudhoffs Archiv 53 (1970) 337ff.

AUGUST NITSCHKE

geboren 1926 in Hamburg. Er doktorierte und habilitierte in Geschichte, ist Professor für Geschichte an der Universität Stuttgart, und Direktor der Abteilung für Historische Verhaltensforschung am Institut für Sozilforschung. Er veröffentlichte unter anderem: Der Feind, Formen politischen Handelns im 20. Jahrhundert (Stuttgart 1964), Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter, Körper-Bewegung-Raum (Stuttgart 1967).

Bernard Plongeron

Archetypus und Repristination einer Christenheit: «1770» und «1830»

Unser Vorhaben mag zunächst beleuchtet werden durch die Wiedergabe der Analyse, die Mircea Eliade in seinen Überlegungen zum Thema «Archetypus und Wiederholung» bietet: «Die alte Zeit wird konstituiert durch die profane zeitliche Dauer, in welche alle Ereignisse sich ohne besondere Bedeutung einreihen, d.h. ohne archetypische Modelle. Die ‹Geschichte› ist die Erinnerung an diese Ereignisse, an das, was man bei der Endabrechnung als Unwert oder gar als ‹Sünde› einstufen muß, in dem Maße, wie es von den archetypischen Normen abweicht... Die Wiederholung der Archetypen verrät das paradoxe Verlangen, auch unter den Bedingungen der menschlichen Existenz eine Idealform (= den Archetyp) zu verwirklichen, sich wiederzufinden in der Dauer, ohne ihre Last zu tragen, d.h., ohne ihre Irreversibilität auf sich zu nehmen.»[1]

Dies scheint uns das Problem zu sein, das der Kirche des Ancien Régime durch die schmerzliche Dialektik zwischen ihren schwerwiegenden zeitlichen Ansprüchen und ihrer eschatologischen Finalität gestellt war. Der seit Gregor VII. – wenn nicht gar seit Konstantin – vollbrachte Geniestreich hatte wohl darin bestanden, das Ganze zu harmonisieren durch eine Übersetzung der profanen Dauer und der profanen Werte in eine Art christlicher Zeit, welche die Möglichkeit bot, die Menschen und ihre Institutionen der Idee eines außerzeitlichen Heils zu unterwerfen, zu dessen Verwirklichung nur die Kirche die erforderlichen Mittel besaß. So entstand der Archetypus «Christenheit». Er fügte sich völlig ein in das Universum der Scholastik vom 13. Jahrhundert bis zur Zeit des klassischen Europa. Er hatte um so größere Chancen, die Fiktion seiner archetypischen Geltung aufrechtzuerhalten, als im Zeitraum der folgenden drei oder vier Jahrhunderte die menschlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen sich nicht merklich veränderten, wie Pierre Chaunu bemerkt.[2]

Plötzlich aber, um 1770, zerreißt nicht nur Europa, sondern die ganze atlantische Welt ihr christliches Gängelband. Ist es nur eine vorübergehende Tollheit, dieses plötzliche Aufwallen in den geistigen und wirtschaftlichen Veränderungen, dieser revolutionäre Strudel, der wie in einer Kettenreaktion von 1762 bis 1789 die alten Länder Europas wie das junge Amerika in sich hineinreißt? Tief versunken in ihren Traum von der Christenheit glaubt die Kirche dies zunächst, zumindest die Kirche des Papstes, die Kirche der Bischöfe und der als orthodox geltenden Theologen. Als die «Philosophie» der Aufklärung sich wegen der Behinderung der Renaissance beklagt, reagiert die offizielle Kirche nur mit einem verstehenden Lächeln. Hat sie nicht ein für allemal den bösen Geistern der Moderne im 16. Jahrhundert schon den Garaus gemacht? Hat sie nicht das Fieber schöpferischer Energie gedämpft, das sie, die Kirche selbst, den diabolischen Stolz des menschlichen Verstandes nennt, und zwar – wie Henri Hauser sagt – mit dem Erfolg, daß nach diesem Tumult «Europa, von solchem Erleben erschöpft, sich auf sich selbst zurückzieht und in die Vergangenheit blickt»?[3] Ein weises Verhalten, welches es dem Konzil von Trient erlaubt, durch seine disziplinären Kanones und selbst durch die Kanones, welche die Sakramentenlehre betreffen, die kirchlichen Strukturen endgültig in den Strukturen des Staates Gestalt annehmen zu lassen, in diesem neuen Entwurf, welchen die alte Christenheit an der modernen Welt anzuerkennen bereit ist. Andererseits ist dies ein sehr einträgliches Zugeständnis, da die Sakralisierung der monarchischen Macht jene Gesellschaft von «Ordnungen» entstehen läßt, an deren Spitze der Klerus rangiert, dessen soziologische Machtstellung nur noch bestätigt und verstärkt aus diesem Prozeß hervorgeht.

In ihrer irdischen Vormachtstellung neu bestärkt, kann die Kirche als geistliche Macht nun nicht mehr anders als die Waffen der «Christenheit» zu ergreifen, um alle, welche die feudale Pyramidenstruktur der politisch-religiösen Gesellschaft in Frage stellen, mit dem Anathem zu belegen. Was die Vertreter des Protestes von außen betrifft, den «Ungläubigen», den «Atheisten», den «Protestanten», ja selbst den «Heiden», so beruft man sich freiweg darauf, daß es «außerhalb der Kirche kein Heil» gebe; außerhalb dieser Kirche, die das Vorrecht hat, die menschlichen Regierungen nach den göttlichen Normen zu leiten, welche ihren Schriftgelehrten anvertraut sind. Diese ruhige Sicherheit wird auch kaum erschüttert, als die «Philosophen» sich nicht mehr mit der antiklerikalen Fahne der «Enzyklopädie» begnügen, sondern zu dem Stoß ausholen, welcher tödlich sein könnte: Ist das Heil, der christliche Begriff für Glück, nicht bloß eine Ausflucht gegenüber der Notwendigkeit zur Schaffung von Voraussetzungen für eine Zivilisation menschlichen Glücks, welche die Aufklärer für alle Klassen der Gesellschaft fordern? Dies wird das Hauptthema der zukünftigen Auseinandersetzung der Kirche mit der Welt sein. Es sollte die Theologen mobilisieren, als man niemand fand als Apologeten, die bereit waren, ihr Talent zu erproben und einander an dieser schlecht gestellten Aufgabe zu überbieten.

Es ist ein Leichtes, sie wegen ihrer inneren Widersprüche oder wegen ihrer Divergenzen untereinander zu tadeln[4], als sie sich bemühten, die «Vereinbarkeit» des Christentums zu beweisen. Es gibt Christen, die nicht versäumen, sie darauf aufmerksam zu machen, daß sie überzeugender gewirkt hätten, wenn sie aufgehört hätten, ihren tridentinischen Triumph auszukosten und statt dessen einen anderen Typ von Kirche dargeboten hätten. Diese Protestler «von innerhalb» (Gallikaner, Josefinisten, Jansenisten, Febronianer, Presbyterianer) halten es mit einer Kirche, die nicht mehr eine auf Ungleichheit gegründete Gesellschaft kanonisiert, die ihre Treue zur apostolischen Zeit neubelebt, zur Epoche Cyprians und Augustins, welche sie unablässig zitieren.

So in ihrer Rolle als authentische Repräsentantin der «Christenheit» erschüttert, erschöpft die Kirche ihre Kräfte in inquisitorischen Maßnahmen, deren wirkliche Nutznießer die Souveräne und Parlamente sind. Sie macht Treibjagd auf die Christen, die mehr theologisch als politisch subversiv wirken, sie kapselt sich ein in ihre inneren Streitigkeiten und antwortet nur zerstreut und in einer konventionellen Argumentationsweise auf die «starken Geister», die bei der Frage beharren, welche sie gestellt haben. Warum bleibt sie ohne Antwort?

Im begrenzten Rahmen dieser Studie müssen wir uns damit begnügen, an zwei Aspekte zu erinnern, die sich mit einer bemerkenswerten Beständigkeit von 1770 bis 1830 wechselseitig durchdringen: einerseits die Doppeldeutigkeit der Diskussion; anderseits ihre Folgen für das christliche Leben. Unbestrittenerweise hätte in dem Augenblick, als das bisher einheitliche Selbstverständnis der Katholiken unter den Angriff der vielfältigen Richtungen der Aufklärung geriet, das Problem

der Kirche vom Problem der «Religion» getrennt werden müssen, weil die Auseinandersetzung über beide ständig blockiert war durch die Verquickung der inner- und außerchristlichen Polemik. Da das erste Problem das zweite mitbedingt, setzt die katholische Kirche sich der Gefahr aus, die Schlacht an der Front der Philosophie, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts um den Begriff der Religion entsteht, zu verlieren, ohne daß sie dazu gekommen wäre, zunächst einmal ihre ekklesiologischen Schwierigkeiten zu lösen. Das eine wie das andere Problem hätten als Voraussetzung einer Lösung eine kraftvolle dogmatische Reflexion gefordert. Daß sie ausblieb, brachte nicht nur die Gefahr mit sich, daß keinerlei Klarheit gewonnen wurde, sondern auch, daß man – seit der Zeit des Kaiserreichs – meinen konnte, es gehe noch um die Kirche, während doch die Zeitgenossen in Europa schon zur Diskussion über das Wesen der Religion übergegangen waren.

Die Hierarchie tat um so weniger zur Ankurbelung der Diskussion, als sie ihr müßig erschien, seitdem die politischen Verhältnisse der Jahre von 1815 bis 1830 ihr die Möglichkeit gaben, die «Christenheit» zu restaurieren, also den für eine Weile unterbrochenen Traum wieder weiter zu träumen. Die Folgen werden um so trauriger sein, als die Kirche sich für den Verlust der «Eliten» nicht damit trösten kann, doch immerhin die «Massen» behalten zu haben, die diesen ideologischen Kämpfen gleichgültig gegenüberstanden und ganz von ihren eigenen Bestrebungen in Anspruch genommen waren. Es brauchte noch einige Zeit, bis die Verantwortlichen der Kirche ermessen konnten, welchen Abgrund der ständige Rückgriff auf den Archetypus einer Christenheit aufgerissen hatte, auf einen Begriff, der eine ausgesprochene Herausforderung der modernen Welt war, wie es schon die Philosophen der Aufklärung vermutet hatten.

I. Wahre und falsche Kirche zur Zeit der Aufklärung

Dieser Verdacht war nicht unbegründet, wenn man sieht, wie die Kirche Europas im 18. Jahrhundert ihre Taktik einfach blind kopiert nach der Politik der großen staatlichen Körperschaften. Unter der Regierung Ludwigs XV. hätte man mit Recht sagen können, daß die Parlamente sich keine andere Aufgabe gestellt hatten, als auf jede nur denkbare Weise die Anwendung der Bulle «Unigenitus» (1713) zu verhindern und dann von 1750 an ganz in den schwierigen Verhandlungen über die Konfessionsgesetze und die Sakramentenverweigerung aufzugehen. In einer zweiten Periode (1756–1770) beginnen die Parlamente sich gegen die autoritäre Monarchie aufzulehnen und nähren ihre Beschwerden gegen die Politik und das Steuersystem mit Argumenten, wie die Gallikaner und Jansenisten der dritten Generation sie liebten.[5] Letztere vor allem schmieden eigenartige Allianzen mit ihren Feinden von gestern und werden gegen 1770 die Haupttriebfeder für die Bildung einer Heiligen Union, der sich auch die Sympathisanten der Bewegung in Spanien, in Portugal, in Italien und in den Niederlanden anschließen. Diese Heilige Union, in der sich die vermischtesten Motive und vollkommen auseinanderlaufende Interessen zusammenfinden, wird gebildet von einigen «Philosophen», von Rechtsgelehrten und Männern der Kirche. Sie zieht eine außergewöhnliche Kraft aus ihrer Zielsetzung: die Jesuiten zu bekämpfen.

Es wäre vielleicht zutreffender, mit den Liberalen des 19. Jahrhunderts zu sagen, daß man weniger die Gesellschaft Jesu treffen wollte als vielmehr das «jesuitische Phänomen», welches diese repräsentiert. Eine unübersehbare internationale Literatur hat sich seit langem an die vielfachen Ausdrucksformen dieses Phänomens herangemacht: da ist der religiöse Jesuitismus, der seit Pascals «Lettres Provinciales» dank dem Probabilismus wegen seiner laxen Moral angeklagt wird; er zieht den ökonomischen Jesuitismus nach sich, der gegründet ist auf den Wucher oder gar das Abpressen von Grundbesitz, worüber man sich mit besonderem Wohlgefallen nach der Zweimillionenpleite des Pater de Lavalette, dieses geistlichen Bankrotteurs, Generalvisitators der Gesellschaft Jesu und Apostolischen Präfekten, beklagte. Sein Prozeß im Jahre 1761 vor dem Parlament von Paris zog eine Menge Unzufriedener an, vor allem aber die holländischen Gläubiger. Die Zeitungsschreiber mit ihrem Sinn für die passende Gelegenheit nützten die Möglichkeit, daran zu erinnern, daß die Jesuiten es gewesen seien, welche die Kirche von Utrecht grausam verfolgt hätten, obwohl sie tapfer verteidigt wurde von den Doktoren der Universität Leuven und der Sorbonne und von zahlreichen spanischen Bischöfen, welche Rom der Inquisition ausliefern wollte.

Karl III. von Spanien, der erbittert war über die Aufstände von 1766 in Madrid und Barcelona, die – wie man sagte – von den Jesuiten geschürt worden waren, berief eine Kommission von fünf Bischöfen ein, ihren Rat einzuholen. Ihr Präsident, der

Erzbischof von Burgos, erklärte unverhohlen im November 1769, daß die Verfolgung, «die von den Jesuiten gegen die Kirche von Utrecht entfesselt wurde, wobei die Jesuiten keine anderen Waffen als Satyre, Lüge und Verleumdung verwendeten, wohl die Ursache werden konnte für die Verwunderung, welche die Religion der Päpste in diesem Punkt erregt hat». Der Angriff ist charakteristisch: Es handelt sich darum, die natürlichen Stützen der Gesellschaft Jesu zu untergraben: das Papsttum und die Souveraine. In diesem Punkte – und das ist der politische Jesuitismus – genügte es zu zeigen, daß die Theologie der Jesuiten die These von der Erlaubtheit des Königsmordes verteidigte. Nach 1729 hatte ein Militärhistoriker, der Chevalier de Folard, die Jesuiten eines Komplotts bezichtigt, welches die Absicht verfolge, sich durch einen Sturz der Könige der Herrschaft über Europa zu bemächtigen. Mittels einer erstaunlichen Umdeutung geht die Argumentation seines Buches zur Gänze in die sonderbare Schrift des Eudisten Lefranc über, welcher 1792 im Karmeliterkonvent von Paris ermordet wurde. Sein Werk «Voile levé pour les curieux ou les secrets de la Révolution révélée à l'aide de la Franc-Maçonnerie» schreibt dem Freimaurerkomplott die Missetaten des Jesuitenkomplotts zu. In einer ergänzenden Anmerkung, welche der Verhärtung der katholischen Eliten am Vorabend der Revolution zuzuschreiben ist, wird die Freimaurerei zur «Quintessenz aller Häresien, welche Deutschland im 16. Jahrhundert gespalten haben». Von daher müssen die Protestanten verstanden werden und natürlich auch «alle, welche die Geheimnisse der geoffenbarten Religion angreifen».[6]

Beachten wir, daß man zwanzig Jahre nach der Auflösung der Gesellschaft Jesu durch Clemens XIV. (1773) immer noch fortfährt, die Häresie zu brandmarken, wohl ohne sich bewußt zu werden, daß das Kriterium der Zugehörigkeit zur «Christenheit» aus der Ebene des Dogmatischen in die Ebene des Soziokulturellen hinübergeglitten war, ungeachtet dessen, daß die Kämpen der Gegenreformation in ihren Kollegien, unter den geistigen und künstlerischen Eliten, unter den Regierenden und in den überseeischen Missionen einen neuen Stil der Zivilisation propagierten.

Vom 17. bis zum 18. Jahrhundert wird nicht allein derjenige zum Häretiker, welcher im Glauben irrt, sondern die gegnerische Gruppe, die in der Lage ist, ein anderes kulturelles Selbstbewußtsein zu behaupten, und die beherzt genug ist, die Strukturen einer Gesellschaft in Frage zu stellen, in welche die Kirche sich einbettet. Unter diesen Bedingungen wird es äußerst schwierig zu bestimmen, ob nicht der «Häretiker» der Aufklärung bei seiner Suche nach der wahren Kirche in Wirklichkeit nur einen Prozeß in Richtung auf eine Wandlung der Zivilisation eröffnet.

Im vorliegenden Fall könnte es scheinen, daß das scholastische Universum, welches die Stütze einer ultramontanen Kirche bildete, mit dem Verschwinden der Jesuiten hätte zusammenbrechen müssen, daß das aristotelisch-thomistische Verständnis des Menschen der augustinischen Vision Platz gemacht hätte, auf die sich die triumphierenden Modernisten nach 1770 beriefen. Nun, es geschah nichts derart, da die durch eine bestimmte Mentalität bedingten Reaktionsweisen dieselben blieben, so als wären die Kreise der kirchlichen Amtsträger nicht zu einem neuen Bewußtsein gekommen. Wie aber hat der Archetypus der «Christenheit» geschützt gegen seine Verächter überlebt? Ohne Zweifel muß man sich hier erinnern an das Ende der Heiligen Union nach dem Sieg über die Gesellschaft Jesu: Die Parlamentarier verzichten auf die Hilfe der religiösen Kräfte im direkten Kampf gegen monarchischen Absolutismus; die Tridentiner, welchen die gallikanischen Freiheiten Kummer bereiten, schwanken zwischen ihrer treuen Gefolgschaft gegenüber Rom und einer freimütigen Öffnung zur Aufklärung; was die Jansenisten betrifft, so bringt ihr Verhalten ein allgemeines Mißbehagen bei allen kirchlichen Gruppen zum Ausdruck. Ihre Anführer, die Laienkanonisten Maultrot und Camus, zukünftiger Abgeordneter der Nationalversammlung, und der Abbé Jabineau hatten die ekklesiologisch untermauerten Forderungen der Pfarrer gegen den «Despotismus der Bischöfe» vor allem gegenüber den Diözesen Lisieux und Auxerre unterstützt. Nach 1784 aber kommt es zu einem Bruch, jedoch keineswegs wegen der eigentlichen Ziele der Partei, sondern wegen der Frage, zu welcher sozio-kulturellen Richtung man sich halten solle.[7]

Wie viele Gallikaner, so sind auch manche Jansenisten beunruhigt sowohl über den steigenden Unglauben unter den Philosophen wie über die Verbitterung in den Kreisen des Volkes. Die Jahre 1784 bis 1787 bezeichnen eine wachsende doktrinäre Verhärtung der Fronten, wie aus der jansenistischen Zeitschrift «Nouvelles Ecclésiastiques» zu entnehmen ist. Diese Zeitschrift stellt einen Teil der aristokratischen Kulturbewegung dar, die entstanden war aus der Rückwirkung der Forderungen, welche jansenistische Kreise mit als erste for-

muliert hatten. Es ist die Zeit, da Beaumarchais und Restif de la Bretonne sich ängstigen wegen der beunruhigenden Gesichter, die nächtens durch Paris geistern. Alles in allem: in den christlichen Kreisen war man am Vorabend der Revolution drauf und dran, eine neue Heilige Union zu bilden, aber nicht mehr so sehr gegen das ultramontane System, sondern als Bollwerk der Christenheit gegen die soziale Subversion, deren Ursachen man in der Propagierung enzyklopädistischer Thesen sah. Wieder einmal schritt die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung einer christlichen Zivilisation über die ekklesiologische Fragestellung hinweg.

Gegen diese Abweichung formierte sich eine breite Bewegung, die Vertreter der «katholischen Aufklärung»[8]: Grégoire in Frankreich, Scipione de' Ricci in Italien und Climent in Spanien stützen sich auf die Universitäten (Pavia, Coimbra, Salamanca, Ingolstadt), um die Botschaft des Evangeliums durch die Übersetzung in die natürlichen Werte der Aufklärung zu aktualisieren. So soll zum Beispiel die Rückkehr zur Natur zur Erneuerung einer Spiritualität der Einfachheit und der Armut führen (Kampf gegen die Prunksucht der Bischöfe, gegen die arbeitsfreien Feiertage usw.). Wird es 1786, da ihre Thesen auf der Synode von Pistoia zur Sprache kommen, trotz alledem gelingen, sie vom Verdacht einer Gegnerschaft gegen die päpstliche Monarchie freizuhalten?[9]

Sie mußten ganz selbstverständlich im Verlauf der Revolution zur Ausarbeitung eines neuen Konzeptes der Kirche führen, das ganz auf die Kollegialität hin orientiert war (Nationalkonzilien von 1797 und 1801 in Frankreich) und die neue Philosophie des «christlichen Staatsbürgers» zugrunde legte. Nun sind französische Konstitutionalisten und italienische Jansenisten offensichtlich mit sich selbst uneins, wenn es darum geht, die im III. Jahre der Revolution in die Verfassung aufgenommene Freiheit der Kulte in die Wirklichkeit zu überführen. Diese Apostel des Pluralismus wollen sich nun nicht bereit finden, eine von der Idee der «Christenheit» bestimmte Mentalität aufzugeben und kämpfen für eine katholische Mehrheitskirche, die als solche vom Staat anerkannt ist. Die «Säkularisation» ist für sie ein vorübergehendes Übel, das man ertragen muß. Sie weigern sich, daraus eine Theologie zu machen, aber sie vertreten eine Beicht- und Bußmoral, die der Situation einer «christianitas afflicta» angepaßt ist. Die «christianitas afflicta» ist ein beliebtes Thema der um den bedrängten Römischen Stuhl gescharten Ultramontanen.[10]

Napoleon versteht es dann, die Früchte eines unerwarteten Konsensus unter den rivalisierenden Gruppen zu ernten. Er entscheidet die ekklesiologische Diskussion der vorausgegangenen Jahre dadurch, daß er die juridischen Neigungen einer Kirche begünstigt, der er in seinem Establishment Sicherheit bieten kann. Mit der kaiserlichen Kirche kündigen sich bereits die Schlüsselworte der Restauration an: Ordnung und Ruhe.

II. Wahre und falsche Religion (1795–1815)

Von der Herz-Jesu-Frömmigkeit, dem Höhepunkt der Christozentrik des 18. Jahrhunderts, bis hin zur Theorie vom religiösen Gefühl in Schleiermachers «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern», welche durch die Vermittlung von Rousseaus «Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars» nach Frankreich kommt, ist die Abwertung dieser «Religion des Herzens» offensichtlich. Ihr Eindruck auf die letzten Vertreter der Aufklärung ist um so unausrottbarer, als das nach Mystik und Wundern lechzende christliche Volk in diesem zu Unrecht rationalistisch genannten 18. Jahrhundert sich mittels unorthodoxer und «unterirdischer» Praktiken hatte befreien können. Dies hatte die Verzückten von Saint Médard dazu geführt, sich für die Prophetinnen der Revolution, Suzanne Labrousse und Catherine Théot, zu begeistern. Was hat die Kirche unmittelbar nach Ausbruch des Sturmes zu bieten? Die ästhetische Apologetik der Schrift «Le Génie du Christianisme» und den Ausruf ihres Verfassers Chateaubriand «Ich habe geweint und ich habe geglaubt». Dies war ganz im Sinne der deutschen Romantiker und betonte in gefährlicher Weise den Immanentismus, mit welchem die katholische Kirche nur allzugern die glückliche Ignoranz als Stütze für den Glauben der Einfältigen feierte.

Wird der Katholizismus dadurch liebenswerter? Aber es ist keineswegs der Katholizismus als solcher, der die zahlreichen Reisenden von jenseits des Rheins anzieht, von denen Benjamin Constant voll religiöser Glut berichtet. Er gibt im Jahre 1804 eine gute Zusammenfassung der Gründe dieser allgemeinen Vorliebe: «Von Tag zu Tag wird die protestantische Religion in Deutschland mehr eine Sache des Gefühls als eine Institution: Keinerlei Formen, keinerlei Symbole, fast keine Zeremonien, nichts als sanfte Ideen und eine empfindsame Moral.»[11] Das ist der Grund des Problems: Die Kirche mag immerhin ihre Apologetik modernisieren, sie bleibt doch eine Institution, die im

Prunk ihres Kultes ihrer selbst sicher ist; noch mehr als dies wirft man ihr ihre Starrheit und Strenge vor, ihre scholastische Formelsprache, da sie den Anspruch erhebt, die «eine und katholische» Kirche zu sein. Wir wissen, daß dies der Sinn der Kontroverse zwischen Schleiermacher und der Tübinger Schule war. Unter anderem hatte ein Autor, der sich «Katholik, Engländer und Römer» nannte, im Jahre 1801 davor gewarnt, die Kirche als Institution durch das Konkordat wieder zu etablieren. «Was wieder zu errichten ist», sagt er, «ist der Kult, nicht die Religion.» Eine Scheindistinktion? «Die Lehre über die Wahrheit der Dogmen, der Moral, der Pflichten der Religion; die Katechese, welche diese Lehre vermittelt, die Predigt, welche sie bewahrt – sind sie Ausstattungsstücke des Kultes? Diese erste Besiegelung des Christentums und dieses sein letztes Ziel, seine von dem einen ausgehenden Gebote und seine Mittel zur Erreichung des anderen – bilden sie etwa die *Religion* oder stellen sie nicht bloß den *Kult* dar?»[12]

Da die Antwort ausbleibt, führt die Blockierung der Religion durch den Kult zu einer doppelten Entwicklung: zu Antiklerikalismus und Indifferentismus. Was es auch auf sich haben mag mit der Rechten und mit den Inspirationen von seiten des Gallikanismus, oder auch was es mit der Linken und mit den mehr politisierenden Tendenzen sein mag – das Problem des Antiklerikalismus stellt sich zunächst im Zusammenhang mit dem Liberalismus, der Bewegung für Fortschritt und Aufklärung. Manche Liberale verwerfen die Scheinantinomie Liberalismus–Christentum; andere gehen noch weiter und erklären mit Mahul, Parlamentsmitglied im Jahre 1822, daß «die liberalen Ideen nichts anderes sind als die Weiterentwicklung und Anwendung der Prinzipien des Evangeliums auf die Regierung der Gesellschaft». Mit dem Begriff «Prinzipien des Evangeliums» bezieht er sich auf ein «gereinigtes Christentum», das im Widerspruch steht zum «römischen Kult», welcher für so viele protestantische Amerikaner, die Frankreich besuchen, zum Gegenstand der Neugier und des Unverständnisses wird. Der Liberale Paganel gibt den Grund dafür an: «In letzter Zeit haben einige Philosophen sich darauf beschränkt, die Möglichkeit, die Freiheit einer großen Nation mit der ausschließlichen Ausübung des römischen Kultes zu versöhnen, als problematisch zu betrachten; andere haben das Problem negativ gelöst, indem sie die Unbeugsamkeit der Dogmen und Axiome zu bedenken gaben, auf welche sich die unerschütterliche Politik der Oberhäupter der Kirche gründet... Die Einheit des katholischen Kultes ist ein grundlegendes Gesetz; seine äußeren Requisiten aber sind meist nur ein Werk der Zeit, von phantastischem Aberglauben oder gar ohne Analogie und ohne Beziehung zum reinen Christentum dem Heidentum entlehnt.»[13] Die Kritik des Kultes zielt nicht nur auf die katholischen Amtsträger, sie betrifft die Institution Kirche auch insofern, als sich in den kultischen Zeremonien eine Zeit niedergeschlagen hat, die den Werten der «liberalen Zeit» fremd und feindlich war.

Auf diese Weise ist die aktuelle Bedeutung der katholischen Religion in ihrem gesellschaftlichen Einfluß in Frage gestellt. Diese Problematik tritt offen und mit einigem Lärm zutage in dem Werk des Aufklärers Dupuis, «De l'origine de tous les cultes» (1796). Der ausdrucksvolle Untertitel «De la religion universelle» rief nach einer wissenschaftlichen Kritik des Wesens der Religion. Die Ägyptologie und die Entdeckung der Tierkreise, welche die mosaische Chronologie und die Authentizität des Pentateuchs in Frage stellten, stellen einen ersten Schritt in dieser Richtung dar: Diskussionsthemen, welche das wissenschaftliche Europa in fieberhafte Leidenschaft versetzen angesichts der ersten Anfänge einer vergleichenden Geschichte der religiösen Systeme. Man kommt zu dem Schluß, daß alle gleich viel gelten und in einem Verhältnis bleibender Abhängigkeit zu der jeweiligen Zivilisation stehen, welche sie hervorgebracht hat. Die katholische Kirche reagiert nur mit einer veralteten Apologetik, die aber wütend Anatheme schleudert. Meint sie sich mit dem später von Deschamps formulierten und immer aufs neue wiederholten Syllogismus begnügen zu können: «Die wahre Kirche ist jene, welche in den Heiligen Schriften beschrieben ist; nun aber ist die dort beschriebene Kirche eindeutig zu finden in der katholischen Kirche. Ergo...?» Warum sollte die katholische Kirche unter diesen Bedingungen überhaupt ihren Monolog unterbrechen, um sich in die exegetischen Forschungen zur Echtheit der Heiligen Schriften einzumischen, während die Philosophen, getrieben von der Renaissance des Neuplatonismus nach 1815, erklärten, Gott könne nicht der unmittelbare Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntnispotenz sein? Ganz folgerichtig hält man sich daher daran, daß es mangels der Möglichkeit, Gott in Jesus Christus zu erkennen, möglich sein müsse, die «Manifestation» der Gottheit wahrzunehmen. Diese «Manifestation» aber, so kontern die Katholiken, ist nichts anderes als eben die katholische Kirche, die sich als glaub-

würdig erweist durch die Zeichen eines Kultes, der Gegenstand ihres Glaubens ist! Immerhin stürzen sich die Konstrukteure der neuen Christenheitsideologie in einige Unkosten, um das Mißverständnis zu untermauern!

III. Für eine Synthese zwischen Kirche und Religion: Die restaurierte Christenheit (1815–1830)

Kann man also sagen, daß diese Konstrukteure sich in einen aggressiven Anachronismus hineingeritten haben? Soweit ihre Pläne sich aus einem konterrevolutionären Haß zur Wiederaufrichtung der Gesellschaft und Politik inspirieren lassen, kann man dies ohne weiteres annehmen. Eine Studie aber, die es sich zur Aufgabe machen würde, den Begriff und die Wertung der Zeit bei allen Vorkämpfern der Idee einer nachrevolutionären Christenheit aufzuzeigen, würde auch dynamischere Elemente in ihrer Wiederbelebung dieses Archetypus ausmachen können. Der Erfolg der «Theoretiker des göttlichen Rechtes» rührt vor allem her aus einer tiefen Übereinstimmung mit dem Empfinden der Zeit, insofern sie eine Einheit des Denkens predigen, welche der kritische und individualistische Geist der Aufklärung zerrissen hatte – wobei ihm die Beeindruckung durch protestantisches Denken zu Hilfe gekommen war. Indem sie Gesellschaft, Religion und Politik zu einer Einheit zusammenbinden, wie es etwa Bonald in seinem Lehrsystem tat, haben sie Teil an jenem Durst nach Ökumenismus in den von den revolutionären Erschütterungen verunsicherten Gesellschaften: Eine einzige Weise des Empfindens, Denkens, Liebens und Lebens.

Es ist eine Einmütigkeit von visionärem Stil, welche das romantische Christentum eines Novalis beseelt. In seiner Schrift «Die Christenheit oder Europa» (1799) idealisiert er die «glänzenden Zeiten», in denen Europa christlich war. Er verwirft den Protestantismus als Förderer der Spaltung, er greift selbst Luther an. Er entdeckt in Frankreich und in Deutschland Symptome einer religiösen Auferstehung, er erhofft eine Rückkehr zur Einheit, er träumt von der Regeneration Europas und vom immerwährenden Frieden zwischen den Staaten. Eine Intuition, die ebenso wiederaufgegriffen wird von einem antiromantischen und atheistischen Liberalen, Saint-Simon, der 1814 seinen karolingischen Traum veröffentlicht: «De la réorganisation de la société européenne», die Programmschrift für ein neues Goldenes Zeitalter Deutschlands und Europas.

Manche Ideologen des religiösen Frankreichs sind freilich voller Mißtrauen gegenüber dieser Einmütigkeit. Joseph de Maistre fürchtet in seinen «Considérations sur la France» (1796), durch all diese Verschmelzungsprozesse könnte ein Menschentypus entstehen, der immer nur so tun müsse, als wenn er wirklich existierte. Es gibt auf der Welt nun einmal Franzosen, Engländer, Italiener usw. Der mehr oder weniger abstrakte Mensch des «Contrat social» dagegen ist nichts anderes als eine gefährliche Fiktion. Im Bereich dieser sozialen Immanenz erkannten die Liberalen gern an, daß ihre bevorzugten Themen in dem von der französischen traditionalistischen Presse entwickelten Denkschema wiederzufinden waren: angefangen beim «Conservateur» (1818 gegründet von Chateaubriand zusammen mit Bonald, Lamennais, Genoude) bis zum «Mémorial catholique» (Januar 1824). Man feiert die ländliche Familie, die verschont blieb von den Zerstörungen der Revolution und den Ansteckungen durch die Übel der Stadt, die symbolisiert werden durch die «gefährlichen Klassen»: die Arbeiter und die Müßiggänger, die Säleute der Unmoral. Die ländliche Familie achtet noch die soziale Hierarchie in der Person des Vaters, eines Archetypus der Familie, der Religion und der Gesellschaft.[14]

Zum Hort der dreifachen Theorie eines familiären, königlichen und göttlichen Paternalismus wird die Kirche, die Wohltäterin der Gesellschaft und daher auch die Herrin und Lehrmeisterin des Geschickes (das heißt des Heiles) der Christen. Die Katechismen der Restaurationszeit bestehen auf diesem zentralen Thema ebensosehr wie auf der Pflicht, sein Heil im Rahmen seines sozialen Standes zu wirken.[15]

Hier stößt unseres Erachtens dieses Modell (pattern) von Katholizität wieder auf dasselbe Grundproblem, das schon von der Aufklärung gestellt worden war: Wenn das Heil eine Privatangelegenheit des Individuums ist, wie es die Katechismen nach 1820 wieder behaupten, wie kann dann die Kirche sich «katholisch» nennen? Wie vor allem kann sie dann den Menschen soziales Glück versprechen, die durch das mehr als je zuvor lebendige Axiom «Außer der Kirche kein Heil» von der Teilhabe am Christsein ausgeschlossen werden?

Die Verteidiger der Katholizität in den Jahren zwischen 1820 und 1830 können diese Frage nicht beantworten auf Grund des Widerspruchs zwischen ihrem sozialen Immanentismus und ihrem religiösen Transzendentalismus. Sie stifteten Spaltung zwischen denen, die sie einigen wollten, und

sie flüchten sich in ein «christliches Zeitalter», was für die soziale Glaubwürdigkeit der Kirche besonders gefährlich wurde. In seinem «Essai sur l'indifférence» (1817–1823) verteidigt der Ultramontane Lamennais jene berühmte «allgemeine Vernunft», die dann zur Quelle des «Common Sense» wird, der jede individuelle Vernunft untergeordnet ist. Bonald stimmt in seinem philosophischen Testament «Méditations politiques tirées de l'Evangile» (1830) mit ein in diesen Chor. «Als ich unter diesem (politischen und sozialen) Aspekt die Welt der Götzenanbeter, die Welt der Heiden, die Welt der Mohammedaner, die nicht mehr wilde Welt und die Welt der Philosophen – so wie sie die Revolution gestaltet hat – mit der Welt der Christen verglich, *habe ich geglaubt*, daß die Wahrheit bei der Christenheit war, und zwar immer schon.» Es beruht also auf einem *a priori*, wenn man zugeben muß, daß der Mensch von einer Familie umschlossen ist, die Familie vom Staat, der Staat von der Religion, die Religion vom Universum und das Universum von der Unermeßlichkeit Gottes; sodann, daß die Geschichte die zeitliche Verwirklichung der Absichten Gottes ist, daß der Papst der Treuhänder dieser göttlichen Intentionen ist, derart, daß der Grundsatz gilt: «Je mehr Papst, desto mehr Souveränität; je mehr Souveränität, desto mehr Einheit; je mehr Einheit, desto mehr Autorität; je mehr Autorität, desto mehr Glaube.»[16]

Niemand scheint die Zerbrechlichkeit dieser pyramidenförmigen Sicht von Gesellschaft und Kirche, die eingefügt sind in ein umgreifendes «Zeitalter der Christenheit», bemerkt zu haben, niemand auch die Gefahr, daß man angesichts dieser Verallgemeinerungen dem Skeptizismus einen willkommenen Vorwand lieferte. Das Europa der «Heiligen Allianz» nahm gelassen die erste Enzyklika Leos XII. vom 3. Mai 1824 zur Kenntnis, welche den «Tolerantismus» geißelt, ferner den «Philosophismus» und den «Indifferentismus»; die Prälaten der ganzen Welt drängt sie, sich «in ihren Schwierigkeiten, ihren Zweifeln und Nöten» an den Apostolischen Stuhl zu wenden, denn «Gott hat – nach dem heiligen Augustinus – den Stuhl der Einheit zum Sitz der Lehre seiner Wahrheit gemacht». Eine schöne Gelegenheit für Karls X. Minister Frayssinous, 1826 in der Abgeordnetenkammer jene Zeiten glücklich zu preisen, «in denen die Kirche mit souveräner Autorität nicht nur über Dinge des Glaubens sprach, sondern auch über die Regeln der Sittlichkeit, jene Zeiten, in denen sie Gesetze der Zucht erließ... Sie setzte Hirten und Diener in die verschiedenen Rangstufen der Hierarchie ein und setzte sie wieder ab; sie wies die Gläubigen zurecht und entfernte die verdorbenen Glieder aus ihrem Schoß.»

Der Gipfel schien erreicht zu sein mit der Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1814. Sie sollte zum Vollstrecker dieses Entwurfs eines geschlossenen Systems gemacht werden. Der Antijesuitismus des 19. Jahrhunderts dient als Katalysator für alle sozialen Gärungsprozesse, und zwar wirkungsvoller als im Jahre 1762. Das weite Spektrum der «Kongregation» ist nicht nur einfach eine gute Fundgrube für die Literaten; es wird vielmehr zu einem willkommenen Vorwand für eine schwerwiegende Vermengung von «Religion», «Kongregation» und «Monarchie», gegen die der Gallikaner Montlosier Einspruch erhoben hat. «Dieses System, das aus dem großen Grundsatz ‹gladium gladio copulemus› hervorgegangen ist, hat einmal als etwas Erhabenes gegolten. Ich glaube nicht, daß es dies für alle Menschen gewesen ist, und schon gar nicht für das französische Volk, da es kein Volk gibt, das mehr revoltieren könnte.»[17]

Tatsächlich naht die Revolte schon. Als sie 1830 ausbricht, lenkt sie die Aufmerksamkeit auf zwei Dinge: den Widerspruch eines Dynamismus in der Kirche und die Behauptung der Eschatologie. Seit 1770 hat die Kirche ständig introvertiert gelebt angesichts einer Welt, deren metaphysische Krise sie nur ungenügend wahrnahm, ohne anderseits alle ihre zentripetalen Kräfte einzusetzen für eine philosophische, theologische und exegetische Bestandsaufnahme der Revolution. Vielmehr stürzt sie sich in Erinnerung an das Wort Voltaires, wonach «Gott der rohen Materie die Zentrifugalkraft gegeben hat», auf die nachrevolutionäre Welt wie auf eine rohe Materie, d.h. indem sie die seit 1798 geschehenen Veränderungen leugnet. Paradoxerweise ist es die *Welt*, welche die Kirche zur Eschatologie zurückführt, und zwar mittels der durch die Erfahrung von 1830 befreiten Messianismen: Es sind ein intellektueller, ein durch soziale Aktion wirkender und ein im eigentlichen Sinne geistlicher Messianismus, welche alle einen neuen Begriff der Zeitdauer einführen: Nach der Zeit der «Christenheit», die künstlich aufrechterhalten worden war, drängt sich nun die – bald von Ozanam gefeierte – «Zeit der Barbaren» auf. Zwischen beiden bricht ein neues religiöses Selbstverständnis auf, dessen tastende Gehversuche, dessen Sprünge und Nöte sich symbolisch in Lamennais verkörpern werden.

[1] M. Eliade, Traité d'Histoire des Religions (Paris 1959) 342 und 348.

[2] P. Chaunu, La civilisation de l'Europe Classique (Paris 1966) 26–28.

[3] H. Hauser, La modernité du XVIe siècle (Paris 1963) 65.

[4] Man kann feststellen, daß gewisse Jansenisten wie Mesenguy, Exposition de la religion chrétienne, 3e entretien, Du bonheur de l'homme et de la vérité de la religion chrétienne I (1744), die Vereinbarkeit des menschlichen Glücks mit dem christlichen Glück vertreten, während die Ultramontanen eine radikale Trennung einführen: Der Jesuit Croiset, Réflexions chrétiennes sur divers sujets de morale II (1743), der berühmte Abbé Bergier (1718–1790), dem vor allem Kardinal Gerdil und Adeodato Turchi, der «italienische Massilon», folgen.

[5] J. Egret, Louis XV et l'opposition parlementaire (Paris 1970).

[6] M. Defourneaux, «Complot maçonnique et complot jésuitique»: Ann. Hist. Révol. Française 180 (1965) 170–186.

[7] E. Preclin, Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé (Paris 1929) 318, 324–328, 339. B. Plongeron, «Une image de l'Eglise d'après les Nouvelles Ecclésiastiques (1728–1790)»: Rev. Hist. Egl. de France 51 (1967) 241–268.

[8] B. Plongeron, «L'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770–1830)»: Rev. Hist. Mod. et contemporaine 16 (1969) 555–605; «Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie»: Il Pensiero Politico 3 (1970) 30–58.

[9] C. A. Bolton, Church Reform in 18th Century Italy, The Synod of Pistoia (Den Haag 1969).

[10] B. Plongeron, Conscience religieuse en Révolution (Paris 1969) 171, 177, 199, 211; «Problèmes de Théologie politique sous les IIe Lumières»: Acte du 3e Congrès International des Lumières (Nancy 1970).

[11] Zitiert nach J. M. Derré, Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'Epoque romantique (Paris 1962) 75.

[12] Courrier de Londres 50, Dritter Brief vom 30. September 1801.

[13] G. de Bertier de Sauvigny, «La vie catholique en France sous la monarchie constitutionnelle, vue par les voyageurs américains»: Rev. Hist. Egl. de France 15 (1969) 243–277. C. Paganel, De l'Espagne et de la liberté (Paris 1820) 35–37.

[14] R. Deniel, Une image de la famille et de la société sous la Restauration (Paris 1965).

[15] E. Germain, Parler du Salut? Aux origines d'une mentalité religieuse (Paris 1967).

[16] J. de Maistre, Du Pape (1819) 22. «Lettre à une dame russe sur la nature et les effets du schisme et sur l'unité catholique», St. Petersburg, 8. (20.) Februar 1810.

[17] Mémoire à consulter sur un système religieux et politique (1826) 205 und 211, zitiert nach R. Casanova, Montlosier et le Parti prêtre (Paris 1970).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät in Paris, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Geschichte, Lehrbeauftragter am Institut catholique von Paris und beigeordneter Direktor des Centre de recherche d'histoire religieuse. Er veröffentlichte unter anderem: Dom Grappin correspondant de l'abbé Grégoire (1776–1830 (1968).

Giacomo Martina

Der Beitrag des Liberalismus und des Sozialismus zu einem besseren Selbstverständnis der Kirche

Im Werk «De la Religion considérée dans sa Source, ses Formes et ses Développements» (1824–1831) von Benjamin Constant findet sich neben andern, fragwürdigen Ideen die Behauptung, daß jede organisierte Religion die Tendenz habe, ein Instrument zur Privilegierung der Priesterkaste zu werden. Ein ähnlicher Prozeß läßt sich übrigens bei vielen Ideologien, vor allem auf dem politischen Feld, beobachten. Viele Revolutionen, die im Namen der Gerechtigkeit ausgelöst worden waren, haben damit geendet, daß sie ein neues Regime der Privilegierung der herrschenden Klasse schufen. Auch die katholische Kirche hat sich nicht immer und gänzlich diesem Prozeß entzogen. Im Zeitalter des Absolutismus hat sich die Kirche, gestützt auf die Vielfalt von bestehenden Rechten den höheren Autoritäten gegenüber oder – um es in einfacheren, verständlicheren, wenn auch vielleicht einem Rechtshistoriker weniger genehmen Worten zu sagen – gestützt auf ihr Sonderrecht nicht auf der Seite der Nichtprivilegierten, sondern auf der der Privilegierten befunden. Das Vorzugsrecht nimmt konkrete Gestalt an in den verschiedenen Immunitäten der Kirche, in den realen, lokalen und persönlichen Immunitäten. Diese gehen auf vielfältige Ursprünge zurück, werden aber von den Theologen mit verschiedenen Theorien für die Kirche beansprucht. Wenn auch diese Theorien unterschiedlich formuliert werden, so sind sich die Theologen doch darin einig, daß sie in diesen Immunitäten ein Recht erblicken, das der Kirche kraft ihrer Natur zukommt, und diese Immunitäten werden denn auch von der Hierarchie dem modernen Staat gegenüber mit solcher Energie verteidigt, daß dadurch schließlich ein beträchtlicher Teil der Zeit und der Kräfte der Kurie absorbiert wird. Man braucht nur die Konkordatstexte der neueren Zeit zu durchblättern, beispielsweise die Konkordate mit Spanien (1737), mit dem Königreich Sar-

dinien (1741), mit dem Königreich Neapel (1742), um zu gewahren: die Verteidigung der Immunitäten nimmt etwa die Hälfte des Vertragstextes ein und ist in einer Kasuistik gehalten, in der wenigstens der Mensch von heute nur mit Mühe ein echtes religiöses Anliegen wahrzunehmen vermag. Man kann zwar, wie dies der Abgeordnete Boncompagni 1850 in der Diskussion über die Abschaffung der kirchlichen Gerichtsbarkeit im subalpinischen Parlament getan hat, einräumen, daß es in einer auf dem Sonderrecht gründenden Gesellschaft für die Kirche kaum zu umgehen war, sich auf Vorrechte zu stützen, und daß dies wenigstens anfänglich der Wahrung religiöser Anliegen diente, aber man muß doch der Bemerkung beipflichten, die Antonio Rosmini in seinem 1832/33 verfaßten und 1848 veröffentlichten Werk «Delle cinque piaghe della Santa Chiesa» gemacht hat: «Das Priestertum, das vom Volk losgelöst und sozusagen zu einer Höhe hinaufgesteigert wird, die ambitiös, weil unzugänglich, und beleidigend, weil ambitiös ist, degeneriert zu einem Patriziat, zu einer Sondergesellschaft, d.h. zu einer von der Gesamtgesellschaft getrennten Gesellschaft mit Eigeninteressen, eigenen Gesetzen und Bräuchen.»

Die zunehmende Klärung der Natur und der Aufgaben des modernen Staates, der Kampf gegen das Sonderrecht, das nach der bekannten These von A. C. de Tocqueville der absolute Staat dem liberalen Staat als Erbe hinterläßt, die Durchsetzung des Gleichheitsprinzips geben in der Zeit zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert den Immunitäten den Gnadenstoß. Sie werden vom Revolutionssturm entweder radikal hinweggefegt oder stufenweise aufgehoben in einer Reihe von diplomatisch-juridischen Schlachten, die von der Kirche von Lateinamerika bis Europa zum vornhinein verloren waren. Der Verlust der Immunität und vor allem der kirchlichen Gerichtsbarkeit wird von der Hierarchie bedauert; sie befürchtet, die Autorität über ihren Klerus zu verlieren, da sie damit nur noch über rein geistige Zwangsmittel verfügt, und sie macht sich Sorge, daß der Klerus in Mißkredit fallen könnte, wenn er den Laien gleichgestellt ist. Doch mit der Zeit beeinflußt dieser Verlust das Bewußtsein der Kirche in dem Sinn, daß man allmählich die Gefahren wahrnimmt, die das Sonderrecht mit sich bringt. Und heute machen wir uns zwar nicht die übertriebenen Forderungen derjenigen Abgeordneten zu eigen, die 1850 der Kirche jede richterliche Gewalt absprachen, um die kirchliche Gerichtsbarkeit zu Fall zu bringen, aber wir übernehmen ohne Schwierigkeiten viele ihrer Behauptungen und halten das Vorwort zum Gesetz vom 30. September 1784, wodurch Fürst Peter Leopold von der Toscana die kirchliche Gerichtsbarkeit aufhob, für wohlbegründet. Die alten Theorien über die Immunität, die noch heute im kanonischen Recht theoretisch enthalten, aber nunmehr hinfällig geworden sind, erheischen eine totale Neubearbeitung, die die geschichtliche, d.h. zeitbedingte, kontingente Bedeutung der Immunitäten ans Licht hebt. Die Kirche will heute nicht sosehr als Trägerin von Rechten, sondern dienstwillig dastehen.

Diese neue Sicht der Autorität und des Priestertums wird deutlicher, wenn man über zwei entgegengesetzte Auffassungen von der Kirche nachdenkt. Die eine findet ihren Ausdruck in der bekannten Definition Bellarmins und ist typisch für das *Ancien régime;* die andere, wie sie von den Liberalen der verschiedenen Observanzen radikal gefordert und in ausgewogener Weise von Rosmini in den «Cinque piaghe» übernommen wurde, ist die Auffassung unserer Zeit. Die erste schwächt den spezifischen Unterschied zwischen der politischen und der kirchlichen Gesellschaft erheblich ab, die zweite betont die Verschiedenheit. In seiner Definition, die zwar nicht die einzige ist, die er von der Kirche gegeben hat, die sich aber nicht zufällig der nachtridentinischen Geisteshaltung am stärksten eingeprägt hat, faßt Bellarmin die Sichtbarkeit der Kirche nach dem Gepräge einer politischen Macht auf und vergleicht die Kirche mit zwei absoluten Staaten, in denen die Diktatur besonders stark und organisiert war. Daraus ergibt sich das Bestreben, die Autorität der Kirche mit Prachtsentfaltung zu wahren, ferner das pyramidal gestufte Kirchenbild, wonach, wie das Staatsoberhaupt der Inbegriff des Staates, der Papst Inbegriff der Kirche ist, und schließlich die Bevorzugung von Zwangsmaßnahmen in der Seelsorge. Im 19. Jahrhundert verkürzen viele Liberale[1] die Religion auf eine ausschließlich individuelle, geistige Beziehung zu Gott, die einzig das künftige Leben im Auge hat, und sie sprechen somit der Kirche jede gesellschaftliche Funktion, jedes Recht auf Zwangsmaßnahmen und auf Unterstützung von seiten des Staates ab. Nach einem langen Klärungsprozeß, der von Männern wie Rosmini, Montalembert, Lacordaire, Lamennais, Möhler, Acton in Gang gebracht worden war, haben sich die in diesen Irrtümern enthaltenen Wahrheitselemente im christlichen Bewußtsein durchgesetzt. Rosmini bedauert die unzulängliche Taktik, die das Übel beheben zu können glaubt «mit Gesetzen und Stra-

fen, d. h. mit menschlichen Mitteln, die mehr weltlichen Regimen als dem der Kirche entsprechen...», und betont die geistige, mystische Natur der Kirche. Damit wird die traditionelle Auffassung auf den Kopf gestellt: die Armut erscheint nun als das wirksamste Mittel, um das Ansehen der Autorität wiederherzustellen; die Kirche wird organisch aufgefaßt: «in ihr repräsentieren und bilden alle Gläubigen, Klerus und Volk, diese wunderschöne Einheit, von der Christus gesprochen hat» (Rosmini); der nachtridentinische Ekklesiastizismus oder Klerikalismus, worin die Laienschaft, wenigstens dem Rechte nach, am Leben der Kirche keinerlei Anteil hatte, wird überwunden; das Vertrauen in Zwangsmaßnahmen schwindet, und man beginnt der Hilfe des Staates zu mißtrauen, der seine Unterstützung sich teuer bezahlen läßt, indem er die Kirche ihrer Freiheit – denken wir nur an die Ernennung der Bischöfe – beraubt und die politische und religiöse Opposition in gefährlicher Weise aneinanderkettet.

Diese neue Sicht hat sich auf vielen Gebieten als vorteilhaft erwiesen. Langsam und nicht ohne Bedauern, oft mehr durch die Macht der Ereignisse als aus innerer, spontaner Überzeugung hat die ganze Seelsorge sich schließlich umgestellt; sie stützt sich nun nicht mehr auf die Gewalt, sondern auf die innere Wirksamkeit und Macht der Wahrheit und sucht somit die freie Zustimmung der menschlichen Person, die einzige Zustimmung, die deren Würde entspricht, zu gewinnen. Wenn auch die piemontesischen Bischöfe 1848 den Eindruck haben, daß das Aufhören der staatlichen Sanktionierung der kirchlichen Zensur den Zusammenbruch der Religion bedeute, und wenn auch der toskanische Episkopat noch nach 1850 seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß jeder Protest der Bischöfe gegen die unsittliche Presse wirkungslos verhallen werde, wenn auf ihn hin nicht die bürgerliche Autorität die Sequestrierung anordne, so setzt sich die neue Situation doch schließlich von selbst durch. Statt durch das Aufrechterhalten offiziell christlicher Strukturen die Gefahren von den Gläubigen fernzuhalten, geht der Klerus nun stärker auf eine gründliche Gewissensbildung aus. Man gibt die rigorose Kontrolle der Erfüllung der Osterpflicht auf, die vom *Ancien régime* und in Rom bis 1870 durchgeführt worden war, indem man die «Osterbeichtzettel» kontrollierte und gegen diejenigen, die ihrer Osterpflicht nicht nachkamen, eine Reihe von Maßnahmen traf, die im Interdikt und in der Exkommunikation gipfelten, und man stellt dafür nun in Geduld und Vertrauen auf die freie Entscheidung der Gläubigen ab. Die Säkularisation der kirchlichen Fürstentümer und damit schließlich das Ende der weltlichen Macht, die Überführung der Wohltätigkeitsinstitutionen in Laienhände, der Ausschluß des Heiligen Stuhls von den internationalen politischen Versammlungen und Kongressen, die Tendenz, die Autonomie des weltlichen Bereichs zu betonen, haben die Bischöfe und die römische Kurie von unzähligen Problemen materieller Natur, die ihre Zeit in Anspruch nahmen und ihrem Ansehen abträglich waren, befreit, die Kirche zu ihrer Heilssendung zurückgerufen, sie geläutert und ihr wahres Antlitz enthüllt und den Laien ihre Aufgabe zurückgegeben. Anderseits ist sich die Kirche ihrer eigentlichen Rechte klarer bewußt geworden und hat ihre Unabhängigkeit vom Staat mit größerer Energie in Anspruch genommen. Unter dem *Ancien régime* hatte sich die römische Kurie mehr um die Verteidigung der Immunitäten gekümmert als um die Freiheit der Ernennung zu wichtigen und weniger wichtigen Kirchenämtern. 1831 ruft Lamennais in «L'avenir» auf: «Katholiken, wir müssen unsern Glauben retten, und wir werden ihn in der Freiheit retten... Es geht um unser Recht... Der Staat hat sich in die Wahl der Bischöfe und Seelsorger nicht einzumischen...» Wird die Freiheit zur Aufkündigung des Konkordats und zum Verlust der staatlichen Subsidien führen? Lieber Armut als Sklaverei! Diese These, die bei der römischen Kurie Besorgnis auslöst, da diese nicht weiß, ob sie auf den Heroismus des Klerus und der Gläubigen Frankreichs zählen kann, bleibt lebendig, verstärkt sich im Jahre 1848, wo sie im Episkopat selbst weithin Zustimmung findet, wird in Italien mit reicher Gelehrsamkeit und in tief christlicher Gesinnung von Rosmini verbreitet, zwingt sich im Jahre 1905 auf, als die Kirche in Frankreich ihre Subsistenzmittel und Häuser verliert, erobert aber, zum ersten Mal seit dem weit zurückliegenden Jahr 1516, die Freiheit, die Bischöfe ohne Einmischung der Regierung direkt zu ernennen.

Die Freiheit, die man zuerst höchst mißtrauisch angesehen und höchstens in werkzeuglicher Funktion, als Hypothese zugelassen hatte, ist in ihrem innern Wert anerkannt worden als Äußerung der Würde des Menschen in seiner individuellen und gesellschaftlichen Dimension. Nicht nur ist die Religionsfreiheit als wesentliches Element des Glaubensaktes feierlich anerkannt worden, sondern innerhalb der Kirche selbst hat man das Recht auf die öffentliche Meinung in Anspruch genommen, das letztlich auf der Vielfalt der Charismen gründet, die dem gesamten, für das Leben der Kirche

aktiv mitverantwortlichen Gottesvolk gewährt werden. Die stolze pharisäische Sicherheit, «die Wahrheit zu besitzen», hat der Anerkenntnis Platz gemacht, «wieviel Wahres und Heiliges» in den andern Religionen, selbst in vielen Argumenten, die zur Verteidigung des Atheismus vorgebracht werden, enthalten ist, so daß man die These «extra Ecclesiam nulla salus» völlig neu dimensioniert hat, wobei man gleichzeitig die geschichtliche Dimension der Kirche betont, die durch die Erfahrung der Jahrhunderte reift, doch hienieden nie zu ihrer Vollkommenheit gelangt. Vielleicht lassen sich die sukzessiv angedeuteten Aspekte auf einen einzigen zentralen Punkt zurückführen: der *Liberalismus* hat zweifellos zunächst bei den katholischen Laien, sodann bei der Hierarchie die Überzeugung aufkommen lassen, daß die Freiheit der Kirche sich heute sicherstellen läßt, ohne daß man für sie ein Sonderrechtsregime beansprucht, sondern im Rahmen der allgemeinen Freiheit, indem man auf die These verzichtet und die Hypothese annimmt. Dies hat 1830 der Erzbischof von Mecheln De Méan in einem Brief an den Kongreß behauptet, Dupanloup 1848 nachdrücklich wiederholt, Montalembert 1863 zu Mecheln mit noch größerer Entschiedenheit betont, und von da an haben dies die Katholiken aller Nationen wiederholt, von Kardinal Gibbons bis zu Antifaschisten wie de Gasperi. Dies ist das «ktema es aei» gewesen, das die Kirche aus dem Liberalismus abgeleitet hat, während allmählich anderseits in der neuen liberalen Gesellschaft sich eine parallele Entwicklung vollzogen hat und die religiösen Werte nach und nach anerkannt worden sind.

Während man eigentlich ohne weiteres den Einfluß des Liberalismus auf den Katholizismus Punkt für Punkt nachzuweisen vermag, ist es weniger leicht, den Beitrag aufzuzeigen, den der *Marxismus* und die beiden von ihm inspirierten politischen Systeme, der Sozialismus und der Kommunismus, zu einer Wiederentdeckung der eigentlichen Dimension der Kirche geleistet haben, und zwar nicht etwa deswegen, weil erstens die marxistische Philosophie und zweitens die kommunistische Revolution sich nicht mit einer tiefen Reflexion der Katholiken getroffen hätten, sondern insofern es noch immer ein offenes Problem bleibt, ob sich zwischen den beiden Phänomenen ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung ausmachen läßt, oder ob die ekklesiologische Evolution andern Faktoren zu verdanken ist, vor allem den neuen allgemeinen Bedingungen der Gesellschaft im 20. Jahrhundert. Wir dürfen nicht vergessen, daß lange Zeit hindurch das katholische Denken von der (auf die konkreten Verhältnisse seiner Zeit gegründeten) Sicht Pius' XI. bestimmt war, die den Kommunismus als in sich schlecht ansah. Erst viel später hat die Enzyklika «Pacem in terris» zwischen Wirtschaftsdoktrinen und philosophischen Zusammenhängen unterschieden. Jedenfalls sind, sei es nun als Wirkung des Marxismus oder der industriellen Umwälzung, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis heute im kirchlichen Bewußtsein deutlich drei Entwicklungslinien festzustellen. Die Entstehung des Industrieproletariates hat in der Kirche den Sinn für ihre Verantwortung gegenüber dem Massenelend geschärft, das in allen Jahrhunderten vorhanden war, heute aber vom liberalen Kapitalismus sozusagen institutionalisiert und vor allem dadurch, daß das Problem ins Bewußtsein gehoben wurde, in seiner ganzen Kraßheit ansichtig geworden ist. Gewiß hat die Kirche nicht das 20. Jahrhundert abgewartet, bis sie sich der Armen angenommen hat, aber ihr Einsatz war nicht von einem gewissen Paternalismus frei, der zwar geschichtlich verständlich, aber immer in das Vorrechtssystem eingebettet ist: eine Hierarchie und eine Laienschaft mit reichem Grundbesitz speisten zahlreiche Sozialwerke. Die Enteignungen, die vom Liberalismus des 19. Jahrhunderts in den lateinischen Ländern Amerikas und Europas vorgenommen wurden, vermochten nicht, der Kirche wieder die Augen zu öffnen für den ursprünglichen Sinn der Armut als eines nicht bloß individuellen, sondern auch kollektiven Zeugnisses, und sie führten eher zu einer Verschärfung des Protestes gegen eine Ungerechtigkeit, welche naturgegebene Rechte verletzte und der Kirche die Mittel entzog, ihr traditionelles Hilfswerk im Dienst der Liebe Gottes zum Menschen weiterzuführen. Denken wir an die zahllosen legalen Aktionen, um einen Teil des kirchlichen Güterbesitzes zu retten, an die «frommen Betrüge» und an die langsame, stillschweigende Zurückgewinnung der verlorenen Güter. Erst in den letzten Jahrzehnten, seit dem Ersten Weltkrieg, wird der Akzent anders gesetzt. Die Armut wird nicht bloß als ein Übel angesehen, das mit dem aus dem kapitalistischen System gewonnenen überflüssigen Reichtum zu lindern ist, sondern als ein zu erringender Wert, als notwendige Vorbedingung für die Freiheit gegenüber der staatlichen Autorität und der effektiven Machtinhaberin, der Hochfinanz, als das einzig wirksame Zeugnis und als eine neue Inkarnation. Man darf sich nicht mehr damit begnügen, den Armen zu unterstützen, sondern muß so weit als möglich sein

Schicksal teilen. Die Kirche nimmt heute eine neue Haltung ein gegenüber dem Armutsproblem mit allen seinen konkreten Implikationen, die komplexe Rechtsfragen aufwerfen (Überprüfung des Pfründensystems, Verzicht auf die Stolgebühren, Finanzausgleich zwischen den verschiedenen Kirchenbezirken, Suchen nach neuen Subsistenzmitteln bis zum Grenzfall des Arbeiterpriesters, der seinen Einsatz als Zeugnis und nicht als Apostolatsmittel versteht.[2] Man darf sich mit Recht fragen, ob dieser neue Geist, diese Sicht der Kirche als «Ecclesia pauperum» nicht wenigstens zum Teil eine positive Reaktion auf die Klassensolidarität darstellt, die unleugbar einen Anziehungspunkt des Marxismus bildet. Wie Y. Congar[3] treffend dargetan hat, liebten und schätzten manche Katholiken von Natur aus die Ordnung viel mehr als die Gerechtigkeit. Nach der Industrierevolution und dem «Manifest» von Marx betrachteten viele noch manche Jahrzehnte hindurch eine streng hierarchisch aufgebaute Gesellschaft, in der jeder von Geburt aus seine Stelle und Aufgabe hat, als Ideal und hatten deswegen die Tendenz, die Massen in ihrer nicht bloß wirtschaftlichen, sondern auch kulturellen Unterentwicklung zu belassen. Für Erzbischof Spalding von Baltimore war die von Lincoln proklamierte Negeremanzipation eine schreckliche Kunde! Die Provinzialsynode von Spoleto, die 1849 die erste Idee von dem lancierte, was später zum «Syllabus» wurde, nannte gegenüber Pius IX. als die verbreitetsten Irrtümer den Indifferentismus, die anarchistischen Tendenzen, die Leugnung des Eigentumsrechtes, und Pius IX. selbst schrieb 1863 an Maximilian von Habsburg: «Die Revolutionsmänner sind überall stets gleich, was den Krieg betrifft, den sie gegen das Eigentum und die katholische Kirche unternehmen wollen.» Die politischen, sozialen, wirtschaftlichen Forderungen breiter Schichten der öffentlichen Meinung, die oft positive und negative Elemente miteinander vermengten, wurden vom Großteil der Katholiken in den im weitesten Sinn verstandenen Satz zusammengefaßt: Die Revolution ist die Verkörperung des Bösen. Die konkreten Erfolge der Sozialisten, die tatsächlich vor allem Marxisten und auf alle Fälle antiklerikal waren, haben die Katholiken, die Laien und den Klerus gezwungen, der Wirklichkeit ins Antlitz zu schauen, sich vom Revolutionsmythos zu befreien, um die Komplexität der den revolutionären Bewegungen zugrunde liegenden Probleme zu erfassen, zwischen der Verteidigung des Eigentums und der der Kirche zu unterscheiden und sich die Forderungen derjenigen Klasse zu eigen zu machen, deren Lebensbedingungen zum Himmel schreien. Die Kirche, die in vielen Ländern in gefährlicher Weise mit dem Kapitalismus verknüpft war, hat allmählich ihre Stellung als Verteidigerin der Gerechtigkeit wiedergefunden. In dieser Linie liegt die Anerkennung der Berechtigung des Gewerkschaftswesens – mit der berühmten Formulierung von «Rerum novarum»: «tales consociationes, sive totas ex opificibus conflatas, sive ex utroque ordine mixtas» –, das 1914 von der «Civiltà Cattolica» und noch 1924 von den Textilindustriellen Nordfrankreichs mit einer Reihe von Anklagen gegen den Bischof von Lille, Mgr. Liénart, vergeblich bekämpft worden ist. Die «Civiltà» mußte den Rückzug antreten, und Liénart wurde zum Kardinal erhoben. Die Entstehung eines christlichen Gewerkschaftswesens stellt die mutige Anpassung der Kirche an die neuen Erfordernisse dar, die Inkarnation der christlichen Werte in den neuen Strukturen der damaligen Zeit, die Übernahme des von den Marxisten ans Licht gehobenen Wahrheitselementes, nämlich der Berechtigung einer Widerstandsaktion zur Verteidigung der mit Füßen getretenen Rechte. Die Kirche war für die Menschheit nicht mehr nur und vor allem Lehrmeisterin der Resignation, sondern Führerin und Inspiratorin auch bei dem von den weniger begüterten Klassen mit den eigenen Mitteln und für die eigenen Rechte mühevoll erkämpften Aufstieg zu einer besseren sozialen Gerechtigkeit. Niemand würde heute noch die Behauptung der Provinzialsynode von Cincinnati von 1861 wiederholen: «Der Geist der katholischen Kirche ist eminent konservativ.»

Liberalismus und Sozialismus sind von der Kirche bekämpft worden, insofern sie in einem naturalistischen Kontext entstanden sind, der die ganze übernatürliche Ordnung in Frage stellte. Ein allmählicher Unterscheidungsprozeß hat es der Kirche ermöglicht, ihre gültigen Elemente zu übernehmen und sie in einen andern Zusammenhang einzubetten; gleichzeitig aber waren die beiden Strömungen der Kirche behilflich, einige Elemente neu zu entdecken und zu betonen, die in der christlichen Botschaft enthalten sind, aber im Lauf der Jahrhunderte manchmal verdunkelt waren. Kurz, die Kirche hat besser als gestern verstanden, sich in den Dienst des Menschen zu stellen, «des einen und ganzen Menschen, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen».[4]

[1] Vgl. die klare Synthese, die Pier Carlo Boggio im Vorwort zum Werk «Chiesa e Stato in Piemonte» vorlegt.

[2] Vgl. Lumen gentium 8; Perfectae caritatis 13.

[3] Vraie et fausse réforme de l'Eglise (Paris 1950) 604–622.

[4] Gaudium et spes 3. Eine ausführlichere Darlegung verschiedener in diesem Aufsatz bloß angedeuteter Gedanken findet sich in: G. Martina, La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo (Brescia 1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

GIACOMO MARTINA

geboren am 12. Dezember 1924 in Tripolis (Lybien), Jesuit, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Universität von Rom, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor der Philosophie, Professor für Kirchengeschichte an der Gregoriana. Er veröffentlichte unter anderem: Pio IX e Leopoldo II (Rom 1967), La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo (Brescia 1970).

John Schumacher

Die «Dritte Welt» und das Selbstverständnis der Kirche des 20. Jahrhunderts

Die erste Schwierigkeit, der sich der Historiker gegenüber sieht, wenn er eine Analyse des Selbstverständnisses der Kirche im 20. Jahrhundert aus der Perspektive ihrer eindrucksvollen Ausbreitung in der Dritten Welt versucht, besteht in der Komplexität – sowohl des Begriffes «Dritte Welt» als auch in der Komplexität ihrer Einwirkung auf die Kirche. Definieren wir Dritte Welt als diejenigen Länder, «...die heute noch nach Mitteln suchen, sich der Beherrschung durch die Großmächte zu entziehen und sich in Freiheit zu entwickeln...»,[1] so finden wir ganz verschiedene Typen nationaler Kirchen, die sich in ihrer Entwicklung voneinander unterscheiden.

Zunächst haben wir die Kirchen, die aus dem Jahrhundert weltweiter missionarischer Expansion stammen, das mit dem Zweiten Weltkrieg endete, einer Expansion, die mit der imperialistischen Expansion der westlichen Großmächte in Asien und Afrika parallel lief und allzu häufig in recht unerfreulicher Weise darin eingebettet war. Hier handelt es sich um junge Kirchen, zumeist Minderheitsgruppen, die unter dem Verdacht stehen, der majoritären Kultur ihrer Völker fremd zu sein, in der diese doer jene nichtchristliche Religion offensichtlich einen wesentlichen Teil bildet. An zweiter Stelle finden wir die Kirchen, die aus der iberischen Expansion des 16. Jahrhunderts entstanden sind. Es sind Kirchen mit fest verwurzelten Traditionen, die seit dem 16. Jahrhundert eine ordentliche Hierarchie besitzen, aber auch in den meisten Fällen durch das System des *Patronato-Padroado* daran gehindert worden sind, einen den Bedürfnissen entsprechenden einheimischen Klerus hervorzubringen. Obwohl es majoritäre Kirchen sind und eng verbunden mit der Kultur ihrer Völker, zeitweilig sogar in einem solchen Ausmaß, daß ihre vitalsten Elemente bestrebt waren, die Kirche aus dieser erstickenden Umarmung zu lösen, sehen sie sich anderseits durch ihre zu große Abhängigkeit von ausländischen Missionaren von dem Verlust ihrer Identität bedroht. Und schließlich haben wir eine Anzahl östlicher Kirchen, die nach dem Alter ihrer Tradition nicht minder ehrwürdig sind als die Kirchen des Westens, aber als Minoritäten in vorherrschend muslimischen Ländern ebenfalls um die Erhaltung ihrer Identität und freien Entwicklung zu kämpfen haben.

Obwohl das Heranreifen der durch die Weltmission des 19. Jahrhunderts geschaffenen Kirchen Asiens und Afrikas das sichtbarste Element der Ausbreitung der Kirche in der Dritten Welt bildet, kann man von den im 16. Jahrhundert gegründeten ebenso wie von den aus dem Altertum stammenden östlichen Kirchen in Wirklichkeit sagen, daß sie erst im 20. Jahrhundert in den Hauptstrom des kirchlichen Lebens eingetreten und erst in jüngster Zeit – und selbst dann noch in unvollkommener Weise – zu den das Volk Gottes ausmachenden Kirchen gezählt worden sind. Denn wie wir inzwischen erkannt haben, gibt es vielerlei Arten von Imperialismus auf der einen und Abhängigkeit auf der anderen Seite – nicht nur im politischen, sondern ebenso im wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Sinne. Die politische Emanzipation, die seit 1945 so schnelle Fortschritte macht, hat nur dazu geführt, das Bewußtsein für solche andere Formen der Abhängigkeit zu schärfen und nach Mitteln zu ihrer Überwindung zu suchen. Das gilt nicht zuletzt im Leben der nationalen Kirchen, nicht in dem Sinne, als suchten sie eine Unabhängigkeit von der allgemeinen Kirche, sondern vielmehr im Sinne eines Strebens

nach Verwirklichung ihres eigenen, besonderen Charakters innerhalb der allgemeinen Kirche aus eigenen Kräften und der Anerkennung dieser Eigenart durch die anderen sowie nach voller Integration in ihre je eigenen nationalen Kulturen.

Der Eintritt dieser Völker der Dritten Welt mit dem geschärften Bewußtsein ihres Strebens nach nationaler Entfaltung und Selbstverwirklichung in das volle Leben der Kirche hat auf das gesamte Selbstverständnis der Kirche eine vielfältige Auswirkung gehabt. Die Hauptelemente dieses neuen Selbstverständnisses, soweit es in erster Linie auf diese jungen Kirchen zurückgeht, dürften folgende sein: 1. die Verwirklichung eines echten Pluralismus in der Einheit, die die Gesamtkirche umfaßt; 2. eine neue Haltung den Werten nichtchristlicher Religionen gegenüber und folglich ein Neuverständnis des Verhältnisses der Kirche zu ihnen; 3. ein erweitertes Verständnis der Rolle der Kirche als Zeugin des Wortes Gottes und seiner Forderungen an die Menschen; 4. ein umfassenderes Verständnis der Sendung der Kirche – nicht mehr allein als Dienst am Wort und Spendung der Sakramente, sondern als tätige Beteiligung an der wirtschaftlichen und gesamten Menschheitsentwicklung.

Man könnte noch andere Elemente im Selbstverständnis der heutigen Kirchen nennen, die zwar ihren Hauptursprung in einem europäischen oder nordamerikanischen Raum haben, aber auch in einem gewissen Umfang Frucht der Erfahrung der Dritten Welt gewesen sind. Das gilt zum Beispiel von dem neuen Verständnis der Religionsfreiheit und der veränderten Konzeption der ökumenischen Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen. Hier hat auch die lebendige Erfahrung der in der Dritten Welt tätigen evangelischen und katholischen Christen einen eigenen Beitrag geleistet. Aber die vier oben genannten Elemente verdienen doch wohl eine besondere Beachtung, da es sich bei ihnen deutlicher um spezifische Beiträge der Dritten Welt handelt.

Zu einer Zeit, als die große Mehrheit der katholischen Christen innerhalb der geographischen Grenzen Europas lebte, beeinflußte selbst das Vorhandensein beträchtlicher Minoritäten «in den Missionen» den europäischen Charakter der Kirche als ganzer nicht wesentlich, denn die Missionskirchen wurden von einer europäischen Hierarchie regiert und arbeiteten weitgehend, wenn nicht gar ausschließlich, mit einer aus Europa stammenden Geistlichkeit. Trotz der Anpassungsbemühungen von seiten einiger weniger weitsichtiger Missionare trug der unter den Völkern der Missionsländer eingepflanzte und gelebte Katholizismus durchaus die Züge seines europäischen Ursprungs, und die örtlichen Kirchen blieben im wesentlichen Anhängsel der Kirche in Europa, die ihrerseits in zunehmendem Maße zentralisiert und in Liturgie, Gesetzgebung und Theologie weithin vereinheitlicht wurde.

Es wäre vermutlich übertrieben, wollte man sagen: Wenn heute anerkannt wird, daß die Kirche ihrem Wesen gemäß eine durchaus berechtigte Vielfalt, nicht allein in den Formen ihrer Liturgie und ihres Rechtes, sondern auch in ihrer Theologie und dem Ausdruck ihres Glaubens umschließt, so ist dies nur auf das Streben der Völker der Dritten Welt zurückzuführen, ihre eigene Identität und die Einzigartigkeit ihrer eigenen Kulturen voller zum Ausdruck zu bringen. Aber der Theologe, der über das inkarnatorische Wesen der Kirche nachdenkt, muß notwendig in Rechnung stellen, wie viele und wie verschiedene Völker in die Kirche eingetreten sind, Völker mit Kulturen und Zivilisationen, die oft ebenso ehrwürdig und nicht selten bedeutend älter sind als die des Westens. Das ist auch im 17. Jahrhundert den Nachfolgern von Matteo Ricci in China nicht völlig entgangen, aber die europäische Kirche war zu der Zeit unfähig oder nicht bereit, dies anzuerkennen.[2] Im 20. Jahrhundert war dieser Schluß nicht so leicht zu umgehen, vor allem, als die politische Hegemonie des Westens abzubröckeln begann und der erwachende Nationalismus der neuen Nationen zurückblickte auf das eigene kulturelle Erbe, um daraus einen nationalen Geist zur Schaffung der Einheit der neuen Völker zu gewinnen. Nachdem einmal anerkannt worden war, daß katholisches Christentum sich in Asien in anderer Weise Ausdruck schaffen konnte als in Europa, wurde es klar, daß selbst in den Völkern, die eine gemeinsame Erfahrung europäischer Kultur besaßen, die mit der Einpflanzung der Kirche in ihrem Boden Hand in Hand ging (wie in den Ländern, die früher unter dem spanischen Patronato gestanden hatten), das kulturelle Erbe nicht einheitlich war und – zum Beispiel – in der philippinischen Kirche von dem der lateinamerikanischen Kirchen verschieden war,[3] ja daß selbst der Nationalcharakter etwa der peruanischen Kirche keineswegs gleich war mit dem der argentinischen.

Die bewußte kirchliche Anerkennung eines berechtigten, ja sogar notwendigen Pluralismus in ihrem Leben hat sich am deutlichsten und weitestgehenden in der Anpassung der Liturgie seit dem Zweiten Vatikanum gezeigt. Die Ablösung des

Lateins im römischen Ritus durch die Muttersprachen, eine durch die Existenz östlicher muttersprachlicher Liturgien geförderte Entwicklung, war ein erster greifbarer Schritt. In jüngster Zeit und bisher noch mehr versuchsweise hat man anerkannt, daß eine Pluralität von Kulturen auch eine Verschiedenartigkeit von Ausdrücken der Anbetung und Verehrung Gottes bedingt. Der Impuls, der zur Schaffung nationaler Bischofskonferenzen führte, und das weit verbreitete Verlangen nach einem größeren Spielraum der Initiative für diese neuen Gremien entspricht gleichfalls der Verwirklichung des pluralistischen Wesens der Kirche. Doch der Bereich, in dem das Bedürfnis nach Pluralismus am stärksten spürbar geworden ist, war der der Theologie. Nicht allein diejenigen Kulturen, die eigene alte und hochentwickelte philosophische und religiöse Traditionen besitzen, verlangen nach diesem Pluralismus, auch andere Völker, deren Denkweisen dem oberflächlichen westlichen Beobachter weniger klar vorkommen, empfinden ein starkes Bedürfnis nach einer stärkeren Verwurzelung der Theologie in ihren eigenen Denkformen. Obwohl die Aufgabe zur Schaffung solcher Theologien in den meisten Fällen eben erst in Angriff genommen wird, ist es mehr und mehr deutlich geworden, daß hier ein echtes Bedürfnis vorliegt, wenn das Evangelium wirklich für alle Menschen belangvoll gemacht werden soll.

Eng mit der Begegnung der westlichen Kirche mit den großen nichtchristlichen Kulturen der außerwestlichen Welt hängt die veränderte Einstellung der Kirche zu den anderen Religionen und ihre veränderte Beziehung zu ihnen zusammen. Diese Begegnung ist natürlich nicht erst im 20. Jahrhundert zustande gekommen; das Christentum ist bereits im Mittelalter mit dem Islam zusammengetroffen, aber das Ergebnis waren die Kreuzzüge; und die missionarische Expansion des 16. Jahrhunderts hat in den fremden Religionen, auf die sie traf, nur das abscheuliche Werk Satans gesehen. Männer wie Ricci und seine Nachfolger haben jedoch in der Jesuitenmission des 17. Jahrhunderts in China den Wert des ethischen Systems des Konfuzianismus schätzen gelernt, und Roberto de Nobili ist auch einiges von den religiösen Werten des Hinduismus aufgegangen. Doch selbst soweit die europäische Kirche die Auffassungen dieser fremden Religionen nicht einfachhin verwarf, war sie doch grundsätzlich mehr bestrebt herauszufinden, was in ihnen mit dem Christentum vereinbar wäre, als nach positiven Werten in der Religion der Völker zu suchen, die sie bekehren wollte. Ihr Verständnis der Kirche selbst wurde dadurch kaum beeinflußt.

Doch die Kirche des 20. Jahrhunderts hat sich nicht nur bemüht, die von einer außerchristlichen Religion inspirierten Kulturen, mit denen sie in ständiger Berührung lebt, zu verstehen, um dadurch fähig zu werden, ihre eigene Botschaft in den Formen dieser Kultur vorzulegen. Sie betrachtet sie vielmehr in der Absicht, echte religiöse Werte bei ihnen zu finden, die vielleicht in der Darstellung oder Formulierung des Wortes Gottes an die Menschen, wie sie in der westlichen Christenheit geschieht, verdunkelt und unkenntlich geworden sind. Ja sie entdeckt in ihnen sogar gewissermaßen echte Vermittler der erlösenden Gnade Gottes, in denen die Menschen ihn wahrhaft finden.[4]

Das wiederum führt zu einer veränderten Auffassung von der Kirche selbst und ihrer Sendung an die Völker: zu einem Verständnis, das indessen wohl im Augenblick noch nicht voll geklärt ist. Doch wie auch immer das volle Verständnis der Sendung der Kirche in unserer Zeit sein mag, es dürfte kaum eine Meinungsverschiedenheit darüber bestehen, daß ein wesentlicher Teil dieser Sendung ihre Rolle ist, Zeugin und Dienerin des Wortes Gottes an die Menschen zu sein, wie immer es ausgedrückt sein mag. Natürlich hat die Kirche sich von jeher als Zeugin für das Wort Gottes verstanden, und man kann den Christen früherer Zeiten gewiß nicht global absprechen, daß sie dieses Zeugnis als demütigen Dienst verstanden haben. Doch muß man zugeben, daß die Kirche ihre Zeugenschaft für Gottes Offenbarung allzuoft im Sinne von Kreuzzug oder Inquisition verstanden hat oder in moderner Zeit als Verteidigung der bedrängten und verfolgten Wahrheit gegen den modernen Atheismus.

Doch nichts hat die Kirche deutlicher zu der eindrucksvollsten Bekundung dieses Selbstverständnisses als Zeugin und Dienerin des Wortes Gottes wo immer es zu finden ist, genötigt, als die Dritte Welt in ihrem eigenen Raum. Hier steht die Kirche als verantwortlich für alle menschliche Entwicklung, auch für weltliche und wirtschaftliche. Denn gerade das Fehlen wirtschaftlicher Entwicklung und als Folge davon des Zuganges zu anderen Formen nationaler und menschlicher Entwicklung macht die Dritte Welt als solche aus. Auch hier muß gesagt werden, daß die spanische Kirche, die einen Francisco de Vitoria und einen Bartolomé de las Casas hervorgebracht hat, bei der Verkündung des Evangeliums in unterentwickelten Län-

dern nicht völlig taub gewesen ist für die Rufe nach Gerechtigkeit.[5] Aber die Gerechtigkeit, als deren Prophetin die Kirche sich heute ansieht, ist ihrem Inhalt nach anders. Es geht dabei nicht mehr in erster Linie um individuelle Rechte, sondern um Rechte von Nationen. Überdies besteht für Nationen nicht mehr die selbstverständliche Präsumtion rechtmäßig erworbenen Reichtums. Angesichts der sich vertiefenden Kluft zwischen den besitzenden und nichtbesitzenden Nationen, die überdies nicht die Mittel zum Erwerb von Besitz gewinnen können, betrachtet die Kirche sich als verpflichtet, die Befreiung der Dritten Welt von den in einer internationalen Situation wirksamen Kräften zu verlangen, die dahin tendieren, das Ungleichgewicht zu erhalten.[6]

Doch die prophetische Rolle der Kirche in ihrer Forderung nach Gerechtigkeit für die Dritte Welt bringt ihr gegenwärtiges Selbstverständnis nicht voll zum Ausdruck. Sie muß auch eine aktive Rolle in der wirtschaftlichen Entwicklung und damit aller menschlichen Entwicklung spielen. Die Kirche muß sich selbsttätig in weltliche Dinge einlassen – nicht um zu herrschen, noch um zu kontrollieren, sondern um wirksam zu fördern und in ihrer dienenden Rolle zur Vollendung einer menschlichen Gesellschaft beizutragen, in der menschliche Kultur und Entwicklung allen Menschen verfügbar sind. Auch hier muß wieder gesagt werden: Dies ist nicht das erste Mal, daß die Kirche eine aktive Rolle in der menschlichen und selbst wirtschaftlichen Entwicklung von Völkern gespielt hat, wie die Geschichte des europäischen Mittelalters und die Geschichte «der Missionen» bezeugen. Der Unterschied liegt vielleicht darin, daß die Bemühungen für die Entwicklung heute nicht nur als Mittel dazu dienen, Menschen an das Evangelium heranzuziehen, ebensowenig als eine Art Präevangelisation, das heißt als Herstellung der notwendigen menschlichen Voraussetzungen, unter denen das Wort Gottes verkündet werden kann. Dieser Beitrag zur menschlichen Entwicklung wird vielmehr in zunehmendem Maße als integrierender Teil der eigentlichen Sendung der Kirche anerkannt, so daß selbst, wenn im Augenblick keine Möglichkeit besteht, das Wort zu verkünden oder die Sakramente zu spenden, die Kirche durch ihren Beitrag zur menschlichen Entwicklung ihre Sendung erfüllt, für die Verwirklichung des Reiches Gottes zu arbeiten.[7]

Wenn die Geschichte der Kirche einen Fortschritt in ihrem Selbstverständnis darstellt – in welchem Umfang hat dann die hier fixierte Entwicklung die katholische Kirchengeschichtsschreibung berührt? Die Antwort muß für die weitesten Teile negativ ausfallen. Die Darstellung der Kirchengeschichte hat sich in zunehmendem Maße von den alten Modellen losgelöst, in denen Päpste und Kaiser, Konzile und Häresien sowie die Wechselfälle kirchlicher Politik und Diplomatie das Schwergewicht bildeten. Die Akzentverschiebung in der weltlichen Geschichtsschreibung von der politischen und diplomatischen auf die Sozial-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte hat in der Kirchengeschichtsschreibung eine Parallele in der Verlagerung des Interesses auf das Leben des Volkes Gottes, seinen Glauben und seine Spiritualität, die Formen seiner Frömmigkeit und selbst seines Aberglaubens. Diese Dinge sucht der Kirchenhistoriker zu verstehen und klarzustellen.

Betrachtet man jedoch die Standardlehrbücher der Kirchengeschichte, ja selbst manche vielbändige kirchenhistorische Werke,[8] so ist das Ergebnis für den Kirchenhistoriker oder den Theologen, der in der Dritten Welt arbeitet, enttäuschend.[9] Im schlimmsten Falle handelt es sich bei diesen Darstellungen um eng nationale Geschichtsschreibung, die Ereignisse in den Mittelpunkt stellt, die um die Sorgen und Anliegen der nationalen Heimatkirche des Autors kreisen. Im besten Falle bewegt die Darstellung sich auf der größeren Bühne Europas unter zunehmender Beachtung der Erfahrung und Frömmigkeit der Kirchen des Ostens. Doch der Rest der Dritten Welt – Lateinamerika, Süd- und Ostasien oder Afrika treten entweder gar nicht in Erscheinung oder werden mit ein paar Seiten abgetan. Und was noch schlimmer ist – diese Anhängsel beschränken sich zum größten Teil nicht allein auf die primitivsten Fakten der Gründungen der betreffenden «Missionen», sondern enthalten in der dürftigen Information, die sie bieten, gemeinhin noch zahlreiche Irrtümer.

Die «Missionsgeschichte» füllt zwar diese Kluft in einem gewissen Umfang und ist in der Darstellung der Tatsachen nicht ganz so ungenau, löst aber auch das eigentliche Problem nicht. Denn alle Kirchen sind in ihren Ursprüngen Missionskirchen gewesen. Doch obwohl kein Kirchenhistoriker – beispielsweise die Geschichte der Kirche in Deutschland mit dem Werk des heiligen Bonifatius enden lassen kann, verschwinden ganze christliche Völker, die weit zahlenstärker sind als die deutsche Kirche, von der Bühne des Historikers mit dem Abschluß ihrer Evangelisation im 17. Jahrhundert, das heißt in einem Stadium, in dem ihr Leben als

Kirche eben begonnen hat. Dem liegt eine unausgesprochene theologische Annahme zugrunde, die derartigen missionsgeschichtlichen Darstellungen ihren Wert nimmt, nämlich daß diese Missionen vor allem als Bekundungen des christlichen Lebens der Kirchen betrachtet werden, die in ihnen das Evangelium verkündet haben, und erst in zweiter Linie als Neuinkarnationen der Kirche in Kulturen, die zur Fülle des Gottesvolkes ihren eigenen Beitrag zu leisten haben.

Wenn auch die Kirchen der Dritten Welt, eben weil sie in Entwicklung begriffene Kirchen sind, selbst bisher nur wenig an wissenschaftlicher theologischer Synthese hervorgebracht haben, so haben sie doch gelebt und leben noch auf ihre je eigene und einzigartige Weise christliches Leben. Eine Theologie, die im Leben des Volkes Gottes einen *locus theologicus* erblickt, muß sich selbst bestenfalls als halbwahr beurteilen, wenn sie in der Praxis die christliche Erfahrung der großen Mehrzahl nationaler oder ethnischer Kundgebungen christlicher Erfahrung, selbst innerhalb der katholischen Tradition, ausklammert. Aber die christliche Erfahrung der Kirchen der Dritten Welt kann nur dann zu diesem *locus theologicus* werden, wenn sie zuvor vom Rande der Kirchengeschichte in ihren Hauptstrom einbezogen ist. Wenn der Kirchenhistoriker wirklich das ist, was sein Name besagt, und nicht allein ein kirchlicher Antiquar, ist es zweifellos bedeutend wichtiger, den Fortschritt christlichen Lebens in einem ganzen Volk der Dritten Welt im Verlauf eines Jahrhunderts kennenzulernen, als den kleinsten Details der Geschichte einer Anzahl längst untergegangener Klöster des europäischen Mittelalters nachzuspüren.

Nachdem dies einmal in aller Deutlichkeit gesagt ist, kann und muß zugegeben werden, welche praktischen Schwierigkeiten für eine solche Neuorientierung der Kirchengeschichte in Entsprechung zu dem gegenwärtigen Selbstverständnis der Kirche bestehen. Sie verlangt nicht allein eine radikale Verschiebung der Perspektive auf seiten des westlichen Kirchenhistorikers, damit er sich dessen bewußt wird, was wir als neue Verlagerung des Schwerpunktes des Volkes Gottes bezeichnen können. Sie verlangt auch ein intensives Bemühen der Forschung und des Nachsinnens über sich selbst auf seiten der Historiker der Dritten Welt. Denn ebenso wie die Kirchen der Dritten Welt zum größten Teil kaum begonnen haben, ihre Theologie aus ihrem eigenen kulturellen Kontext umzukonzipieren, anstatt die Problemstellungen und Formulierungen des Westens zu übernehmen, so haben sie größtenteils auch nur relativ wenig an der Darstellung der Entfaltung von Gottes Gnade in ihren Völkern getan. Unter dem Druck dessen, was «notwendiger» und «praktischer» zu sein schien, haben sie versäumt, die Grundlagen für ihr eigenes partikuläres Selbstverständnis zu legen, das allein die Grundlage für die Ermittlung ihrer eigenen besonderen Einbeziehung in die Heilsgeschichte sein kann.

Für viele besteht die Aufgabe der Kirche heute darin, die Absichten des Geistes zu erkennen, soweit sie sich im Streben und Trachten der Völker kundtun. Dieses Streben und Trachten, gereinigt, geklärt und mit dem «Salz» des Evangeliums gekräftigt, hilft der Kirche, ihre Rolle in jedem Volk, ihre Sendung ihm gegenüber, zu bekunden. Der Historiker der Kirche in der Dritten Welt muß dem christlichen Volk helfen, die Zeichen der Zeit in seiner Mitte zu lesen – nicht allein durch Ausfalten der Geschichte des Gottesvolkes in der betreffenden Nation, sondern dadurch, daß er sie in den Zusammenhang der Geschichte des ganzen Gottesvolkes hineinstellt. Viel von dem, was in den Standardkirchengeschichten berichtet wird, ist für die jüngeren Kirchen wenig belangvoll. Vieles aber ist durchaus belangvoll, denn es bildet einen integrierenden Teil des Verlaufes der Heilsgeschichte, in die die jüngeren Kirchen zu der von Gott gewollten Zeit einbezogen worden sind. Wie das Evangelium von Jerusalem über Griechenland und Rom nach Mitteleuropa kam, so ist es zu den meisten Völkern der Dritten Welt auf dem Weg über Europa gekommen. Die Aufgabe des Kirchenhistorikers ist es, herauszuarbeiten, was in dieser Vergangenheit den besonderen Strom darstellt, in den die Geschichte der Kundgebung Gottes unter diesem besonderen christlichen Volk eingefügt worden ist. Das ist sein Beitrag zu den dringenden theologischen Anliegen, die Sendung der Kirche in dem betreffenden Einzelvolk zu verstehen. Das wiederum ermöglicht der Allgemeinen Kirche als dem Volk Gottes, mit allem, was es umschließt, ein volleres Selbstverständnis.

[1] Message de quelques évêques du Tiers-monde: DC 64 (1967) 1899.

[2] G. Dunne, Generation of Giants (London 1962).

[3] J. L. Phelan, The Hispanization of the Philippines (Madison, Wisconsin 1959) 72ff. Aber Phelan beurteilt die «Philippinisierung des Katholizismus» nach einem recht engen theologischen Rechtgläubigkeitskriterium.

[4] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhält-

nis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra Aetate), und in ausführlicherer Form in Conclusions du Symposium sur la théologie de la mission, unter dem Patronat der SEDOS, 27.–31. März 1969: DC 66 (1969) 887–889.

[5] Vgl. L. Hanke, The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America (Philadelphia 1949); J. Höffner, La ética colonial española del Siglo de Oro (Madrid 1957); Christentum und Menschenwürde (Trier 1947).

[6] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 86; Enzyklika Populorum Progressio 47–49 usw.

[7] Vgl. P. Land, Populorum Progressio, Mission, and Development: IRM 58 (1969) 400–409.

[8] Die beiden hauptsächlichen mehrbändigen gegenwärtig im Erscheinen begriffenen Kirchengeschichten – H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, und L. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles und A. G. Weiler (Hrsg.), The Christian Centuries: A New History of the Catholic Church – sind chronologisch noch nicht so weit veröffentlicht, daß man sich in diesem Punkt ein Urteil über sie bilden könnte.

[9] E. Dussel, Cultura latinoamericana e Historia de la Iglesia: Anuario de Sociología de los Pueblos Ibéricos 5 (1969) 113–118.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN SCHUMACHER

geboren am 17. Juni 1927 in Buffalo (USA), Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte am Berchmans College (Philippinen), Woodstock College (USA) und an der Universität Georgetown (USA), ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie, Doktor der Geschichte, Professor für Kirchengeschichte am Loyola House of Studies, Ateneo de Manila University (Philippinen). Er veröffentlichte verschiedene Arbeiten zur Geschichte der Philippinen, demnächst wird erscheinen: The Filipino nationalist movement of the nineteenth century and the Church.

Pierre Delooz

Das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche

Es ist gewiß kein Zufall, daß sowohl für den ersten wie für den letzten Beitrag dieser historischen Untersuchung über die Idee, die die Kirche von sich selbst hat, ein Soziologe engagiert worden ist. Denn vermutlich sieht die Kirche (aber wie soll man sie definieren?) sich selbst als ein Teil-Ganzes eines Ganzen, ein Teil-Ganzes, dessen Besonderheit im Verhältnis zu der Gesamtgesellschaft, innerhalb derer sie sich situiert sieht, tunlichst zu definieren wäre. Wenn man Zuflucht zum Soziologen nimmt, so dürfte das ferner darauf hindeuten, daß der Kirche daran gelegen ist, der Analyse ihres Selbstverständnisses womöglich eine wissenschaftliche Strenge zu verleihen: ein Anliegen, das für sich bereits aufschlußreich ist, da es den Gedanken nahelegt, daß die Objektivitätsforderung der Erfahrungswissenschaft und der Relativierungsvorgang, der ihr zugrunde liegt, auch für diesen Sachbereich erheblich und belangvoll ist oder doch zumindest eine Klärung bringen könnte, der man Rechnung zu tragen hat. Zweifellos ist eine erfahrungswissenschaftliche Betrachtung des gegenwärtigen Selbstverständnisses der Kirche verfrüht, weil keine ausreichenden Informationen zur Verfügung stehen. Denn wer vermöchte zu sagen, woraus sich die Idee ablesen ließe, die sich eine polnische Ordensschwester, ein lateinamerikanischer Guerillero, ein kalifornischer Hippy, ein römischer Prälat und ein koptischer Fellache aus dem Niltal von der Kirche machen?... Und doch gehören sie alle und noch viele andere zur Kirche. In Ermangelung gesicherter und vergleichbarer Gegebenheiten muß man sich auf den Boden hypothetischer Konstruktionen begeben, die auf als aussagefähig angenommenen Anzeichen und Hinweisen basieren. Jedenfalls muß man sich, da man keine Repräsentativ-Befragung durchführen kann (was für Fragen sollte man dabei auch stellen?), die eine Art verkleinertes Modell der Kirche ergäbe, an die sichtbarsten Aspekte eines Selbstverständnisses halten, wie es sich Ausdruck zu verschaffen scheint, ohne indessen eine Sicherheit zu haben, daß weniger sichtbare und sich weniger deutlich ausdrückende Aspekte nicht dennoch wesentlich sind. Im übrigen muß man sich fragen, ob die heutige Soziologie überhaupt in der Lage ist, einen adäquaten Verständnisrahmen anzubieten, innerhalb dessen sich das Phänomen des Selbstverständnisses eines so komplexen Gebildes wie der Kirche ausreichend definieren und erklären ließe.

1. Von der Ideologie zu den Werten

Am leichtesten ließe diese Frage sich zweifellos angehen, wenn man die Symptome der Krise, ja des Auseinanderfallens, die sich allenthalben in der Kirche zeigen, herausgreifen würde. Doch scheint es sachlich erheblicher zu registrieren, unter dem Einfluß welcher positiven Forderungen diese Zerfallsphänomene zustande kommen. Ein Kirchenbild löst sich auf, ohne daß sich bisher deutlich die Züge eines neuen Kirchenbildes aus-

machen ließen; aber die am Werk befindlichen Kräfte, die mit größerer Sicherheit die Zukunft ankünden als die Verheerungen, die sie im Augenblick anrichten, lassen sich erahnen.

So verändert der außerordentliche Informationsstrom, der heute die Kirche ebenso durchdringt, wie er in verschiedenem Maße die gesamte Welt durchdringt, im Bewußtsein der Christen alles, was sie bisher von der Kirche wußten. Wir werden auf dieses Grundphänomen zurückkommen müssen. Doch ist es angebracht, von Anfang an auf seine maßgebliche Wirkung im ideologischen Bereich aufmerksam zu machen. Jeder Christ, sei er Träger einer speziellen Verantwortung oder einfacher Gläubiger, weiß heute, daß die Welt sich wandelt, daß diese Wandlung den Menschen nötigt, sich von Grund auf nach dem Sinn seiner Bestimmung zu fragen, und daß die Lehren, die ihm zur Verfügung stehen, zumindest teilweise unzureichend sind – nicht allein, eine Antwort zu geben, sondern selbst, wie es scheint, auch nur das Niveau zu erreichen, auf dem die Frage sich stellt. Diese Feststellung, die offenbar für jede Ideologie, sei sie religiös oder nicht, gilt, gestattet, in der Kirche einen ideologischen Bereich, nämlich den der doktrinalen Systembildungen, den der Theologien, auszumachen, der mehr und mehr unbefriedigend erscheint, da er sich als unfähig erweist, die von der Kirche wirklich erlebte Änderung zu klären und zu erklären. Aber diese erlebte Schwäche der theologischen Systeme ist ja nur die negative Seite einer neuen Werterfahrung. Weil die Christen auf eine ganz ungewohnte Weise erlebte Werte leben, wird diese Kluft zwischen den Ideologien und jener Werterfahrung aufgerissen.

Wir würden also heute in der Kirche eine ideologische Ebene, die der (im allgemeinen theologischen) Lehrsysteme zur Begründung der Werte, feststellen, die weit entfernt wäre, ja sich immer mehr entfernte von der Ebene der gelebten Werterfahrung, das heißt von dem, was die Christen als für ihr Leben bedeutungsvoll empfinden oder erahnen. Mit anderen Worten: Die Theologien würden sich als wenig fähig erweisen, die heutige Werterfahrung aufzugreifen, und damit für die Zukunft als eine Anzahl (überholter) Ideologien unter anderen erscheinen.

Unter diesen Umständen würde das sinnvolle Bemühen nicht mehr so sehr darin bestehen, dieses oder jenes theologische System neu zu beleben, ja nicht einmal, die Prinzipien einer oder der anderen Theologie zu vulgarisieren (oder zu modernisieren), sondern darin, frontal die Ebene der erlebten Werte ins Auge zu fassen. Wir wollen daher eine Bestandsaufnahme dieser Werte zu machen versuchen, in der Annahme, daß sie den Kern des heutigen Selbstverständnisses der Kirche berührt. Sich klar werden über die relative Geringschätzung der theologischen Systeme, die Unbefriedigung (oder Indifferenz oder den Argwohn), den sie erregen, bedeutet jedoch nicht, die Erwartungen übersehen, die ihnen entgegengebracht werden. Wo Werte unter neuen Bedingungen gelebt werden, besteht ein Verlangen nach doktrinaler Aufarbeitung oder, wenn man so will, nach einer neuen Theologie –, ein Verlangen, das aus einer ganzen Anzahl Symptomen spürbar wird. Doch zweifellos ist auf diesem Gebiet mit einem Erfolg vorerst noch nicht zu rechnen, obwohl das Bemühen bereits im Gange ist. Schließlich ist das, was sich heute ausdrücken würde, die Erwartung eines neuen Verständnisses der Tradition, die darin weniger als etwas Vergangenes erscheinen würde, sondern vielmehr als das Auftauchen eines Gegenwärtigen, dessen Sinn und Bedeutung herauszufinden wichtig wäre. Gegenwärtig geschieht in der Kirche etwas, dessen Bedeutung eine außergewöhnliche Aufmerksamkeit verlangt – zweifellos auf der Grundlage einer Treue zum Vergangenen, vor allem aber einer Hoffnung und einer Scharfsichtigkeit im Gegenwärtigen.

2. *Von der Sicherheit zum Suchen*

Der nie zuvor gekannte Informationsstrom, der die Kirche von allen Seiten erreicht, relativiert fortschreitend ihr Selbstbild. Sie betrachtet sich keineswegs mehr als «vollkommene Gesellschaft» nach Art des Staates, sondern sieht sich vielmehr als dienend und arm, weil sie sich dessen bewußt wird, daß die menschliche Gesellschaft eine Prüfung zu bestehen hat, in die sie selbst mit hineingezogen ist, die sie in Frage stellt und für die eine fertige Lösung anzubieten sie nicht beanspruchen kann. Das Anwachsen der Information ist zugleich ein Anwachsen des Unbekannten, angesichts dessen eine traditionell nahezu unerschütterliche Sicherheit mehr und mehr einer Haltung des Suchens weicht. In diesem Zusammenhang steht auch die Bedeutung, die man heute mehr denn je dem Bewußtsein zugesteht: als menschlicher Weltpräsenz; als Bemühen, sich in Wahrheit in einer Welt, deren Bestand und Bedeutung man zu sondieren sucht, einen Platz zu geben. So gesehen begreift man, daß Grundwerte wie der der Aufrichtigkeit, der Echtheit – nicht verstanden als Befriedigung eines sub-

jektiven Bedürfnisses, sondern als Trachten nach einer, womöglich wissenschaftlichen, Objektivität – sich geltend machen. Dieser Vorstoß zur Authentizität oder doch zumindest das Verlangen danach ist allenthalben in der Kirche feststellbar und – wenn wir ehrlich sein wollen – im Begriffe, alles umzustürzen, was noch bis vor kurzem, wenn auch nicht unveränderlich, so doch zumindest sozusagen definitiv gesichert erschien. Und es gibt nichts, das davon ausgenommen wäre – weder die Liturgie noch die Exegese, weder die theologische Reflexion noch der Religionsunterricht, weder die Moral noch die politisch-soziale Lehre, weder der Ökumenismus noch das Verhältnis zu den Nichtglaubenden, weder das Mönchs- und Ordensleben noch das Kirchenrecht. Überall setzt sich in der Kirche der Wille zur Wahrhaftigkeit durch, der Wille, das Wesentliche unter den Wucherungen des Beiwerkes festzustellen, selbst wenn es einen hohen Preis kostet. Natürlich tauchen auch ungeheure Widerstände auf, die aber eben als Widerstände erkennbar sind, während die beherrschende Bewegung vertrauensvoll in der Richtung des «Die-Wahrheit-Tuns» des Evangeliums verläuft. Daß eine Verbotsbestimmung wie die Institution des Index aufgehoben worden ist, stellt ein charakteristisches Symptom für dieses amtlich anerkannte Vertrauen dar, das im übrigen wiederholt in aller Form verkündet worden ist, trotz unvermeidlicher Dementis durch das praktische Handeln, die aber eben als Inkonsequenzen erkannt worden sind. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, wie sich innerhalb eines Jahrhunderts die Haltung der Gewissensfreiheit gegenüber geändert hat. Noch in *Mirari vos* (1832) konnte Gregor XVI. darin «einen aus faulem Indifferentismus entstandenen Wahnsinn» erblicken (und tatsächlich war sie zu dieser Zeit zumindest eine speziell gegen die Kirche gerichtete Waffe), während das Zweite Vatikanum sich veranlaßt sah, ihre Berechtigung zu verkünden. Zweifellos handelt es sich in diesem Zusammenhang um moralisches Bewußtsein; aber diese dem moralischen Bewußtsein zuerkannte Freiheit ist unverständlich, wenn man nicht allgemeiner den Wert des Bewußtseins als Versuch der Weltpräsenz, als Versuch, sich selbst präsente Welt zu sein, anerkennt.

In dieser neuen Perspektive haben sich die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Glauben von Grund auf gewandelt. In fortschreitendem Maße wird wissenschaftliche Authentizität als etwas anerkannt, dessen Wert nicht mehr von der Kirche bestritten wird, die ihrerseits nur noch die Grenzen gelten läßt, die die Wissenschafter selbst gelten lassen (oder gelten lassen müßten) – vor allem die durch die relative Reichweite und Bedeutung ihrer Aussagen gesetzte, die sie nicht überschreiten dürfen. Aber dieser Wert wird bereits soweit anerkannt, daß auf dem Konzil ein Bischof sagen konnte, wenn sich ein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glaube zeige, müsse man der freien wissenschaftlichen Forschung das Vertrauen entgegenbringen, daß sie die Lösung finden werde. Die Kirche glaubt keineswegs mehr, wenn sie das Urteil der Wissenschaft anerkenne (d.h. wenn sie eine Bewußtseinserweiterung und -vertiefung annehme, ja danach strebe), zu ihrer Selbstzerstörung beizutragen, sondern im Gegenteil: die unerläßlichen Bedingungen nicht nur für ihr Überleben, sondern für die Wahrnehmung ihrer Verantwortlichkeiten der Welt gegenüber, mit der sie sich solidarisch fühlt, zu gewährleisten. Zweifellos ist es noch zu früh, die Auswirkungen des wissenschaftlichen Fortschrittes auf die Kirche selbst zu ermessen: Biologie, Psychologie (namentlich auf dem Weg über die Psychoanalyse) und Soziologie (namentlich durch die Linguistik und die Kulturanthropologie) haben das Weltbild der Kirche bereits verändert. Das ist erst ein Anfang; das Wesentliche dabei aber ist die Wandlung des Weltbildes der Christen und deren Auswirkung auf ihr Kirchenbild. Viele anscheinend beunruhigende Züge im Verhalten der Christen müssen auf jeden Fall im Lichte dieser wachsenden Wertung des Bewußtseins, aus dieser Sorge um Authentizität, aus diesem Willen hellsichtiger Gegenwärtigkeit in der realen Welt verstanden werden. Das abnehmende Interesse an der Konfession, zum Beispiel in Gestalt der Abnahme der Priester- und Ordensberufe, des vielfältigen Widerstandes gegen eine Enzyklika wie *Humanae vitae*, sind nicht rein negative Phänomene. Auf ihre Weise geben sie gleichfalls ein Bedürfnis nach Authentizität zu erkennen, dessen Bedeutung nicht zu leugnen ist, wenn auch seine positiven Früchte vorerst noch vollkommen ausstehen.

3. Von der Haltung der Observanz zum schöpferischen Handeln

Die Haltung der Observanz ist in der Kirche zu keiner Zeit absolute Regel gewesen. So hat zum Beispiel das Vierte Laterankonzil feierlich die Gründung neuer Orden untersagt, doch gleich danach bewiesen, ohne sich davon beeindrucken zu lassen, dutzende neuer Gründungen das Vorhan-

densein einer bemerkenswerten schöpferischen Kraft. Heute dagegen erscheint unter dem Eindruck von Werten wie Echtheit mit ihren ständigen Appellen an geistigen Mut, an die Forderungen des Bewußtseins, die schöpferische Freiheit direkt und unmittelbar als wesentlicher Wert. Die Kirche spürt, daß sie etwas Neues bringen muß, sie spürt, daß die der Tradition entnommenen Modelle, über die sie verfügt, allein nicht mehr in der Lage sind, den unbestreitbaren Werten des Bewußtseins und der Freiheit, die in ihr wohnen, lebendige Gestalt zu geben. Diese schmerzlich empfundene Kluft zwischen den überkommenen Modellen (im Sinne von Leitbildern für das Handeln) und den lebendigen Werten (im Sinne von etwas, das sich als für das Leben bedeutungsvoll erwiesen hat) führt zweifellos zu manchem Aufgeben und mancher Indifferenz, bringt aber auch – und zwar allenthalben – höchst verheißungsvolle schöpferische Versuche hervor. Nun, wo sie sich nicht mehr mit Absichtserklärungen begnügt, ihre Befriedigung weniger in reiner Übereinstimmung und Fügsamkeit sucht, stärker den Standpunkt anderer und die Bestätigung durch reale Ergebnisse in Rechnung stellt, erscheint die Kirche weniger starr, weniger unbeweglich, lebendiger und vielleicht mehr im Werden denn je zuvor. Überall schießen Neuerungen hervor – bisweilen recht gewagte, die aber nicht zu verhindern sind, sei es in der Feier der Sakramente, im Gespräch mit den Nichtchristen, im Selbstausdruck der verschiedenen Lebensstände, in dem sozialen Engagement oder in den politischen Entscheidungen. Daraus ergibt sich natürlich ein wachsender Mangel an Gleichförmigkeit, ein Freiwerden von Gruppen- und regionalen Initiativen, ein Anwachsen der Spannungen, ja der Konflikte. Aber das alles sind unvermeidliche Folgeerscheinungen eines dynamischeren Ausdruckes der schöpferischen Freiheit. Eine größere Freiheit im mündlichen und schriftlichen Meinungsausdruck, eine größere Freiheit der Initiative, die auch dem scheiternden Versuch Recht angedeihen läßt, eine größere Freiheit von Behauptung und Widerspruch in einer Atmosphäre der Achtung zwischenpersönlicher Beziehungen: das sind unmißverständliche Zeichen schöpferischen Handelns, die auch in solchen Ereignissen einen positiven Gehalt erkennen lassen, die unter anderen Umständen aus der Fassung bringen würden, wie beispielsweise einander widersprechende öffentliche Stellungnahmen recht bekannter Bischöfe, die amtliche Anerkennung der Rückkehr vieler Priester in den Laienstand, zahlreiche spontane Neuerungen auf liturgischem Gebiet, offene Diskussionen über traditionell unter Tabu stehende Fragen des Glaubens und der Sitten. Die Kirche anerkennt voll Schmerz, aber auch voll Hoffnung im Widerspruch, im Konflikt, im Scheitern, Bedingungen für ihr Wachstum. Sie braucht sich dem nicht mehr zu entziehen, sondern kann Gegensätze und Widersprüche in vernünftiger Weise gelten lassen und ihren Nutzen daraus ziehen.

4. Von der Mitgliedschaft zur Verantwortlichkeit

Wenn das schöpferische Handeln in der Kirche (wenn auch nicht ohne Mühe und Unbehagen) zu einem anerkannten Wert wird, dann weil eine neue Form der zwischenmenschlichen Beziehungen sich durchzusetzen beginnt, die weniger auf Treue zur Institution als auf Treue zu konkreten Personen aufbaut. Die rechtliche (oder gefühlsmäßige) Zugehörigkeit zur Kirche als Institution, die, wohlgemerkt, ihren Wert haben konnte (und heute noch haben kann), weicht einem neuen Verständnis, das von einer authentischen Gemeinschaft fordert, daß die Menschen in ihr einander mit all ihren Verschiedenheiten im Tiefsten anzunehmen bereit sind. Natürlich hat man zu keiner Zeit geglaubt, die reine Kirchenzugehörigkeit genüge. Aber heute möchte die Kirche sich in ihrem Selbstverständnis als echte Gemeinschaft sehen, das heißt als Einheit gleicher, miteinander solidarischer, sich aufeinander angewiesen wissender Persönlichkeiten, die indessen nicht ausschließlich füreinander, sondern für die gesamte Menschheit Verantwortung tragen. Natürlich handelt es sich dabei um ein Ideal, dessen konkrete Wirkkraft und praktische Auswirkung von den Realitäten nicht immer bestätigt wird. Aber kann man etwa bezweifeln, daß der Wert der Gemeinschaft in gemeinsamer Verantwortung in einem neuen Verständnis von Ehe und Familie sichtbar wird, das die Frau und die Kinder auch im Konkreten mehr und mehr als eigenständige Persönlichkeiten zur Geltung kommen läßt? Wie kann man, ohne die wachsende Bedeutung der Gemeinschaft in Mitverantwortung in Rechnung zu stellen, den ökumenischen Vorstoß erklären, der in allen Richtungen verläuft – vom Osten wie vom Westen, von der Spitze wie von der Basis aus? Wie anders läßt sich der Zerfall mancher großer Ordensgenossenschaften erklären, die sich als Gemeinschaft erkennen gelernt und daraufhin kleinere Einheiten hervorgebracht haben, in denen sich Mitverantwortung in adäquater Form leben läßt? Ja, liefert

eben dieses Phänomen nicht auch die verständliche Erklärung für den Vorgang der fortschreitenden Dezentralisierung der Kirche in einer Weise, die offenbar nicht Zersplitterung, sondern unausweichliche Vorbedingung für praktische Mitverantwortung darstellt: Der Zusammenschluß von Christen zu kleinen Basisgruppen erwächst ebenso wie die Zusammenfassung von Bischöfen zu regionalen Bischofskonferenzen aus dem Willen zu Authentizität und Wahrhaftigkeit in der Solidarität, in der Gleichheit und in der Achtung der Verschiedenheiten in der Einheit. Im gleichen Sinne wäre das inzwischen allgemein gewordene Streben der Christen – die den Krieg schon immer bebedauert, aber dennoch mitgemacht haben – nach Frieden zu verstehen. Noch charakteristischer dürfte in diesem Zusammenhang die neu entdeckte Tendenz in der Kirche sein, keine lebenden Menschen mehr abstrakten Prinzipien und Überzeugungen zu opfern, wie heilig diese auch sein mögen.

5. Von der sozialen Integration zur sozialen Kontestation

Bei der fortschreitenden Entdeckung ihrer Verantwortlichkeiten wird die Kirche sich klarer bewußt, welche Funktion sie traditionell in der Gesellschaft ausgeübt hat, nämlich eine Funktion der sozialen Integration, der Konsekrierung der etablierten Ordnung und im äußersten Falle der Einschläferung der Ansprüche und Forderungen des Volkes. Zweifellos kann man sie nicht auf diese Funktion reduzieren, nicht einmal Karl Marx hat dies getan; doch sieht man, wie sich heute in ihr ein Wille abzeichnet, etablierte Unordnung als solche zu brandmarken und wirklich politisch die Sache der Getretenen und Geschlagenen zu vertreten. Manche Anzeichen scheinen darauf hinzudeuten, daß die Kirche gegenwärtig dabei ist, ihren Standort zu wechseln, und künftighin mehr eine Funktion sozialer Kontestation auszuüben gedenkt. Wenn sie sich als Volk Gottes erkennt, kann die Kirche nicht allein für alle offen sein, sondern muß besonders mit dem Protest der Armen solidarisch werden, selbst wenn diese Option zu ihren Gunsten sie die Sympathie der Mächtigen kostet. In unserer Gesellschaft erleben wir immer mehr eine seltsame Art innerer Widersprüchlichkeit: eine wachsende Anzahl von Zusammenschlüssen, in denen die Menschen sich mehr und mehr einsam fühlen; soziale Kategorien, deren Mitglieder reicher und reicher werden, sich aber in zunehmendem Maße als von dem, was sie besitzen, besessen erfahren; eine gewaltige Vervielfachung der Information ohne entsprechende Verbesserung der zwischenmenschlichen Kommunikation. Angesichts dieser seltsamen Erscheinungen neigt die Kirche heute dazu, das System selbst in Frage zu stellen, das diese Widersprüche hervorbringt.

6. Von der Religion zum Glauben

Und schließlich macht sein Selbstverständnis jedem Mitglied der Kirche den Unterschied zwischen seiner menschlichen und seiner christlichen Berufung immer spürbarer. Die Kirche weiß, daß sie für die Menschheitsprobleme, sei es die Gefahr des Atomkrieges, sei es die Kluft zwischen den besitzenden und den nicht besitzenden Völkern, sei es das Umsichgreifen der Bedrückung und Unterdrückung durch die Bürokratien, sei es die Entfremdung in der Vermehrung der Gegenstände, weder die Lösung ist, noch eine Lösung hat. Sie weiß aber auch, daß jeder Christ wie jeder Mensch die Herausforderung annehmen muß, diese Welt menschlicher zu machen, das heißt bewußt und frei. Solidarisch im Kampf für den Menschen, Seite an Seite mit allen, die dem Menschlichen zum Sieg verhelfen wollen, wird sich die Kirche besser über die Besonderheit ihrer Sendung klar. Es ist eine Besonderheit, die letztlich nicht im Kampf um den Menschen besteht, die jedem Menschen, Christen wie Nichtchristen, als Berufung aufgegeben ist, sondern in der Verkündigung Jesu Christi. Dieser Jesus Christus hat den Menschen gesagt, was sie aus sich selbst nicht wissen konnten: daß sie von Gott mit derselben Liebe geliebt werden, mit der Gott sich selbst liebt. Die Besonderheit der Kirche ergibt sich somit aus dieser Offenbarung der Liebe Gottes, die dem menschlichen Geschick einen Sinn (eine Richtung und eine Bedeutung) gibt, die im Glauben der menschlichen Berufung einen Sinn verleiht, denn was die Kirche die Menschen nicht lehren soll, ist «Herr, Herr!» schreien; sie soll sie vielmehr lehren, den Willen Gottes zu tun, das heißt: treu zu sein im Suchen und Forschen, im schöpferischen Handeln, in der Verantwortung den Forderungen seines Gewissens und seiner Freiheit im Schoße der gesamten Menschheitsgemeinschaft gegenüber. Die Kirche hat dem Menschen aber auch und vor allem zu sagen, daß er durch diese Treue zu seiner menschlichen Berufung und nur durch sie seiner christlichen Berufung die Treue wahrt, die darin besteht, die Liebe Gottes zu ihm, wie sie in Christus erkennbar geworden ist, wahrhaft und wirklich anzunehmen. Man begreift daher, weshalb die Kirche, ohne sich von der Re-

ligion loszusagen (d.h. von den religiösen Gruppierungen generell eigentümlichen kulturellen Modellen), in fortschreitendem Maß von ihr abrückt. Worauf es ihr ankommt, ist nicht Religion, sondern Glaube an Gottes Liebe, wie sie historisch in Jesus Christus zum Ausdruck gekommen ist. Man braucht heutzutage nur die Augen zu öffnen, dann sieht man in der Kirche zugleich ein Abrücken von der Religion (von der man häufig als von einer Säkularisierung sprechen hört), ein mehr denn je gesteigertes Bemühen um (biblische, liturgische usw.) Vertiefung des Glaubens und ein erhöhtes Ernstnehmen der menschlichen Berufung (die von der christlichen verschieden, aber nicht geschieden ist), durch die sich eine christliche Berufung Ausdruck schaffen muß, die fähig ist, dem Leben Sinn zu geben.

Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Berger

PIERRE DELOOZ

geboren am 23. Juni 1921 in Namur (Belgien). Er ist Doktor der Sozialwissenschaften, Professor für Soziologie an der katholischen Universitätsfakultät von Mons (Belgien) und Lehrbeauftragter an der freien Fakultät für Rechts- und Wirtschaftswissenschaften von Lille. Er ist Mitarbeiter von «Pro Mundi Vita». Er veröffentlichte unter anderem: Sociologie et canonisations (Liège-La Haye 1969).

Berichte

Antoine Saucerotte

Die historischen Formen kirchlichen Selbstverständnisses in marxistischer Sicht

Es ist kaum zu bestreiten, daß in der Zukunft unter den Humanwissenschaften die Begriffsgeschichte (= diachronische Semantik) eine wichtige Rolle spielen wird. Dieser Umstand müßte zwangsläufig Theologen dazu veranlassen, sich mit dem Problem der Bestimmung der sukzessiven Bedeutungsgehalte (= signifiés, Bezeichnetes) des Bedeutungsträgers (= signifiant, Zeichen) «Kirche» auseinanderzusetzen. Die Bestimmung dieses Bedeutungsgehaltes hängt zusammen mit der Erfassung der sich wandelnden Wechselbeziehungen zwischen diesem Bedeutungsträger und anderen des gleichen Bedeutungsfeldes (= ensemble des signifiants), das man als Gesamtheit der religiösen Bedeutungsträger zu einem je bestimmten Augenblick der historischen Zeit bezeichnen könnte. Jede Analyse eines Selbstverständnisses muß, wenn sie gültig sein soll, auf die Gesetze der Sprachwissenschaft Bezug nehmen.

I. Das hermeneutische Problem

So muß jede Definition der Kirche – nicht per se, sondern unter einem heuristischen Gesichtspunkt – unbedingt darauf fußen, daß das Bewußtsein, das die «Gesellschaft der Christen» von sich selbst gewinnt, völlig von einer Geschichte abhängig ist, die sich in sprachlichen Gesetzen Ausdruck schafft. Wird dabei aber nicht ganz deutlich, daß ein solches Vorgehen gleich von Anfang an ein hermeneutisches Problem aufwirft: das Problem, welchen Sinn in diesem neuen Licht betrachtet jenes lange Zeit sakrale und jede semantische Analyse ausschließende Symbol gewinnt, das in der Vergangenheit das Wort «Kirche» darstellte? Was kann im Bewußtsein des katholischen Christen in dem Augenblick von einem solchen Bedeutungsträger übrigbleiben, in dem dieser auf Grund der neuen heuristischen Betrachtungsweise als durch seine ganze Geschichte hindurch in ständiger Bedeutungswandlung begriffen erkannt wird? Seinen sakralen Charakter kann ein solches Symbol im heutigen katholischen Bewußtsein nur um den Preis eines totalen Bruches mit der Sukzessionsreihe seiner tatsächlichen historischen Bedeutungsgehalte retten: nur um den Preis einer Erhebung in den Rang einer ewigen Wesenheit, die nunmehr ohne jede Beziehung zu einer Abfolge existentieller Wandlungen gesehen wird, die allein den von der geschichtlichen Wissenschaft registrierten Gesetzen folgen. So gestattet die thomistische Philosophie offenbar allein der Kirche, sich der Selbstauflösung im Werden der historischen Zeit zu entziehen und auf diese Weise ihre fundamentale Selbstidentität zu wahren. Diese Identität hat uns die essentialistische Philosophie in einem Jahrhundert (dem 13.), in dem das Problem der historischen Zeit sich natürlich noch keinem Menschen stellte, definiert als die einer Wirklichkeit von zugleich göttlichem und menschlichem, ewigem und zeitlichem Wesen. So ist das Symbol mit der Wesenheit verschmolzen.

Aber die Entwicklung des modernen Denkens hat diese grandiose Konzeption, wie wir sie noch bei Maritain und Gilson und andeutungshaft durchscheinend in den Schöpfungen eines Claudel finden, nach und nach ausgehöhlt. Ockham und der Nominalismus und später Descartes haben Wesenheit (Essenz) und Existenz identifiziert. Damit war der Anstoß für eine Denkbewegung gegeben, die ihre totale Entfaltung im Marxismus finden sollte: Denn mit diesem setzte sich tatsächlich auf eine definitive und totale Weise die Erkenntnis einer Welt durch, die nunmehr allein durch die Dimension der historischen Zeit beherrscht wurde. Der Geist selbst, das letzte Symbol, das von Hegel als eine von der Geschichte unterschiedene, wenngleich sich der Geschichte als eines Werkzeuges zur Erreichung seines eigenen Zieles bedienende Wesenheit bestimmt wurde –, der Geist verschwand, und die Geschichte blieb hinfort die einzige Dimension, die mit der modernen Wissenschaft vereinbar war: als Geschichte der Menschen, die – nach Marx – um die Beherrschung der Materie kämpfen, als Geschichte der Arten, die sich – nach Darwin – im Kampf um ihr Überleben befinden, als Geschichte des Universums der Spiralnebel – nach der Dialektik der Natur.

Die Kirche kann künftighin nicht mehr die besondere Eigenschaft einer Wirklichkeit beanspruchen, die von Gott mit einer Wesenheit bedacht ist, die sie außerhalb der Geschichte stellt. Diese außergewöhnliche Eigenschaft fällt im 20. Jahrhundert

in den Zuständigkeitsbereich der modernen Heuristik. Diese erklärt sie als durch die Epoche bedingt, in der sie begrifflich entwickelt wurde, das heißt durch das Denken des 13. Jahrhunderts, des Jahrhunderts des heiligen Thomas.

II. Das historische Problem

Jede Heuristik muß sich, wenn sie Gültigkeit besitzen will, in die Dimension der historischen Zeit hineinstellen. Da die Realität dieser Dimension allgemein anerkannt ist, fügt sich die Geschichte der sukzessiven Formen des Selbstverständnisses der Kirche in die allgemeine Geschichte der großen Suprastrukturen der einzelnen Kulturepochen ein; und heute, wo wir wissen, daß die Geschichte Geschichte der großen Zahlen ist, aber auch, daß diese großen Zahlen in der Geschichte nur wirksam werden, wenn sie sich dessen bewußt werden, daß sie eine Gruppe bilden, und in dem Maße, in dem die soziale Gruppe «an sich» zu einer sozialen Gruppe «für sich» wird, geht die religiöse Geschichte in der Geschichte der Menschen auf.

Vom Standpunkt dieser großen Zahlen aus lassen sich mehrere Formen des Selbstverständnisses analysieren:

A. – Die Gruppe der ersten Jünger Jesu entwickelt sich zu Beginn des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung innerhalb des völkischen Raumes des Judentums. Dieser Raum ist geprägt durch ein intensives religiöses Leben: das der ein Gemeinschaftsleben führenden Sekte der Essener, das der Sekte der Zeloten, die vor allem in Galiläa, wo Jesus lebt, großen Einfluß besitzt und die sich durch die Weigerung, Steuern zu zahlen, gegen die römische Oberherrschaft wendet. Dazu kommt die Erwartung der messianischen Erneuerung des jüdischen Reiches in voller politischer Unabhängigkeit. Ihre Gegner sind die sadduzäischen Kreise der Tempelpriesterschaft, die durch die Opfergaben reich geworden und den Römern ergeben ist, die ihrerseits den Jahvekult tolerieren (man weiß nicht, ob es in Jerusalem einen Tempel der Roma und des Augustus gegeben hat, doch scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein). Die moralische Kontestationsbewegung der Essener hat ihrerseits eine Art Philosophie: die des Mazdaismus, der die hebräische Gnosis beherrscht, und versteht sich als Phase des ewigen Kampfes der Söhne des Lichtes gegen die der Finsternis. Dieses Verständnis sollte später in mehreren Episoden der synoptischen Evangelien wieder auftauchen (wo Jesus sich mit dem Fürsten der Finsternis auseinandersetzt).

In dieser Atmosphäre steht der Zug Jesu nach Jerusalem; die Zurufe des Volkes, die ihm den Titel «Sohn Davids» geben; die Austreibung der Händler aus dem Tempel; und danach die Verhaftung, die Geltendmachung des Anspruches, König der Juden zu sein, vor Pilatus, wie die Synoptiker uns berichten; und schließlich die Hinrichtung.

Die Urkirche in Jerusalem geht aus diesem Geist der Kontestation, ja der Revolte hervor: Diese Kontestation und Revolte findet in der Folgezeit ihre Fortsetzung in der Sekte der Ebioniten (= die Armen), in der montanistischen Revolte, deren Sprecher Tertullian war, in den Donatisten und den Pelagianern. Diese Tradition bekennt sich zur Armut, will Gleichheit des Besitzes und Sklavenbefreiung. Sie wendet sich gegen die gesamte römische Gesellschaft.

B. – Das Selbstverständnis der paulinischen Kirchen ist sehr verschieden: Sie leben in der hellenisierten Diaspora, in den griechischen Städten Kleinasiens, in Griechenland, in Rom (Brief an die Römer). Paulus ist ein gebildeter (er ist Rabbi) römischer Bürger, stammt also aus einer gehobenen Schicht. Seine ganze Jugend hat er im hellenistischen Milieu verbracht – er stammt aus Tarsus. Durch die römische Eroberung und Ausbeutung des Orients und die in ihrem Gefolge eintretende ungeheure Bevölkerungsmischung, die den Verfall der stadtbeschützenden Stadtgottheiten nach sich zog, wurde der Boden für eine neue Religion vorbereitet, die zugleich individuell und universal sein mußte: eine Heilsreligion. Ein solcher Religionstyp, der Paulus ebenso wie die Sklaven einschließt, lenkt die letzteren von einem revolutionären Kampf gegen das imperiale System nach Art der Zelotenrevolten, der essenischen «Kontestation» oder der kleinasiatischen Revolten zur Zeit des Pompeius ab, indem sie die Demütigung durch den Zwang der Unterdrücker mit der Hoffnung auf ein individuelles Heil nach dem Tode kompensiert. So besteht bei Paulus ein geheimer Zusammenhang zwischen der Annahme der römischen Ordnung und der Verkündigung des Heils durch Christus. Damit haben wir die mehr oder minder revolutionäre Ethik des jüdischen Messianismus verlassen und sind auf eine Ebene rein mystischen und kontemplativen Verständnisses gelangt. Es ist zur Genüge bekannt, wie sich hinsichtlich der Beobachtung der mosaischen Riten die Scheidung zwischen Paulus und der traditionalistischen Strömung der Kirche von Jerusalem vollzieht. Dahin-

ter steht als beherrschende Tatsache, daß der im Zusammenhang mit den Riten entstandene Bruch in Wirklichkeit das Entstehen eines neuen Verständnisses des Christentums zum Ausdruck brachte: eines weniger ethischen als mystischen und nicht mehr politischen, sondern kontemplativen Verständnisses. Diese Strömung bereicherte sich mit der Idee des «Wortes» aus dem vierten Evangelium, das ihn von Philo und dem griechischen Neuplatonismus hat. Die Hinrichtung Christi ist nicht mehr Exekution eines jüdischen Revolutionärs, der die römische Ordnung umstürzen wollte, sondern wird zur mystischen Opferung, in der ein Sohn den Befehlen des Vaters dargebracht wird.

C. – Erst im 5. Jahrhundert versteht sich «Kirche» als nunmehr sakralisierter einheitlicher Bedeutungsträger: Bisher hatte es weniger Kirche als eine Vielzahl von Kirchen gegeben: Marcioniten, Montanisten in Kleinasien, Gnostiker in Alexandrien, paulinische Gemeinden in Rom und in Griechenland. Aber die konstantinische Politik hat das Christentum aufs engste mit dem Imperium verbunden. Das Konzil von Nizäa hat auf Veranlassung Konstantins die Kirche sich, zunächst durch die Verurteilung des Arius, sodann durch die Formulierung des «Credo», in dem sich neuplatonische Mystik widerspiegelt, ihrer Einheit bewußt werden lassen. Als im Westen das Imperium zusammenbricht, übernimmt die Kirche ganz natürlich sein Erbe. Sind die führenden Klassen Roms, wie es die Worte des Ambrosius, des Hieronymus und vor allem des Augustinus veranschaulichen, nicht auf einmal überzeugte Christen? Das Imperium schien ewig zu sein, als sich im 5. Jahrhundert die Beschleunigung des geschichtlichen Ablaufes mit einmal als überraschend groß erweist und die Römer nötigt, sich nach der Bedeutung der Ereignisse zu fragen, die sie nun erleben. Die Kirche ihrerseits stellt sich mit der Idee der «Stadt Gottes» in eine historische Perspektive. Augustinus besitzt tatsächlich die Intuition der historischen, aber von Gott geschaffenen und zwischen der Schöpfung und dem Ende der Welt ablaufenden Zeit. Die Kirche wird in dieser neuen Dimension zum Werkzeug der göttlichen Vorsehung, von ihrer Gründung durch Christus an bis zum Ende der Zeiten. Damit ist das Symbol nunmehr sakralisiert.

Aber durch die Sakralisierung hindurch kommt erneut das Echo des Mazdaismus zum Vorschein, aufgegriffen von Mani, dem Augustinus beträchtliche Zeit angehangen hat. Der Kirche obliegt nunmehr die Aufgabe, gegen Satan zu kämpfen und die Macht der Finsternis nach und nach zurückzudrängen. Zu diesem Zweck verfügt sie über einen unschätzbaren Vorteil, der ihr von Christus, ihrem Gründer übertragen ist: die sakramentale Vollmacht, die Erbsünde zu löschen. Die essenische Taufe, ein einfacher jüdischer Reinigungsritus, gewinnt so magische Kraft im Zusammenhang mit dieser manichäischen Perspektive, in die sich nunmehr die Geschichte der Kirche selbst hineinstellt.

D. – Das spezifisch historische Selbstverständnis der Kirche im Bilde der «Stadt Gottes» entsprach in bewundernswerter Weise den Problemen des 5. Jahrhunderts, einer Zeit, in der die Geschichte in den Vordergrund der Sorgen und Anliegen des Menschen gerückt war.

Aber das Mittelalter kündigt sich an, und die Geschichte tritt in den Hintergrund. Die eschatologische Perspektive des Augustinismus verliert sich in einem Dunkel, das scheinbar kein Ende finden soll. Als vom 11. Jahrhundert an mit dem Wiederaufkommen der bäuerlichen Wirtschaft das Bedürfnis nach Sicherung immer mehr wächst, wird die Kirche nach und nach eins mit der Etablierung einer dauerhaften und in wirksamer Weise Sicherheit gebenden Hierarchie: der Feudalhierarchie. Sie stellt sich, gleich der Erkenntnis selbst, außerhalb der Geschichte und hinein in den Raum der Hierarchie der unwandelbaren Wesenheiten, der im geistigen Bereich die vollendete und definitive Feudalordnung widerspiegelt. In ihrer zugleich göttlichen und menschlichen Wesenheit ist sie sichtbare Kundgebung der Gegenwart Christi in der Welt, der gleichfalls an der göttlichen und menschlichen Wesenheit teil hat. Das ist das Selbstverständnis der «aristotelisch-thomistischen» Kirche. Auf diese Weise rechtfertigt sie die etablierte Ordnung. Es ist allgemein bekannt, wie sehr die «aristotelisch-thomistische» Philosophie sich in der Folgezeit bemühen sollte, diese großartige, rein synchronische und mythische Konzeption zu verewigen. Noch am Vorabend der Französischen Revolution bekennt sich die Sorbonne zur Scholastik.

E. – Doch schon hatte sich die Geschichte wieder in Bewegung gesetzt, und zwar in England, wo schon im 13. Jahrhundert die Aufstände der Grundherren den Absolutismus der Plantagenet unter Johann ohne Land und Heinrich III. unterhöhlt hatten und danach das göttliche Recht selbst mit

dem Usurpator Simon von Montfort. Diese Unterhöhlung mußte notwendig eine schwere Einbuße bedeuten für eine Kirche, die ihr göttliches Wesen als unwandelbar betrachtete. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts griff Wilhelm von Ockham die essentialistische Philosophie an. Indem er Wesenheit (Essenz) und Existenz gleichsetzte, warf der Nominalismus erstmals die Frage nach der Möglichkeit eines rein historischen und damit menschlichen Wesens der Kirche auf. Das bedeutete eine furchtbare Erschütterung: Ockham konnte sich in Oxford durchsetzen, sollte aber am Ende in Paris, das inzwischen zur Festung der Scholastik geworden war, verurteilt werden.

F. – Descartes vollendete den Zusammenbruch in dem Augenblick, als die Prinzipien einer rein rationalen und erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis sich herauszulösen beginnen. Der Ausgangspunkt aller Erkenntnis sollte ausschließlich in der Existenz des rationalen Denkens liegen. Die essentialistische Philosophie, deren Ausgangspunkt zunächst im Sein lag, das heißt in Gott als Schöpfer der Wesenheiten, löste sich in Rauch auf.

Die Liquidierung der essentialistischen Philosophie durch das moderne Denken, das der Kirche ihre göttliche «Wesenheit» nahm, sollte ein neues «humanistisches» und politisches Verständnis entstehen lassen.

Es ist unbestreitbar, daß in Frankreich eine ganze Strömung katholischen Denkens im 17. Jahrhundert sich diese Philosophie zu eigen macht, die zunächst die Bestätigung der unendlichen Freiheit des Menschen impliziert. Zu Anfang des Jahrhunderts hatte Molina den Weg gebahnt für die Haltung der Jesuiten, die Descartes Lehrer waren und in ihrem Kolleg von la Flèche die Entdeckungen Galileis freudig begrüßten. Ihnen schloß sich das Oratorium an, als Bérulle Descartes anregte, die neue Philosophie aufzubauen. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts sollte Rom sich, angesichts der Bedrohung durch den Rationalismus, entschließen, sie zu verurteilen.

Die Kirche der Jesuiten versteht sich als eine Gemeinschaft von Menschen, denen die Verantwortung übertragen ist, der Welt die größte Ehre Gottes mitzuteilen, die in der katholischen Wahrheit besteht; dieser politische Wille tendiert dahin, den Platz der alten Vorsehung einzunehmen, und sei es auf Kosten der traditionellen Moral, was der Gesellschaft Jesu die Angriffe der «Provinciales» einträgt. Malebranche erläutert in großartiger Weise dieses neue Verständnis der Beziehungen zwischen Mensch und Gott. Gott werden allein die «causes générales» vorbehalten. Damit ergibt sich für den Menschen im gesamten übrigen Bereich eine ungeheure Möglichkeit freien Handelns. Der durchschlagende Erfolg Malebranches entspricht durchaus dem neuen Verständnis der Tätigkeit der Kirche, wie es im 17. Jahrhundert die französischen Oratorianer und Jesuiten vertreten.

Aber wenn es keine Grenze für die Freiheit gibt, so gibt es auch keine für die Betätigung der Vernunft. Weshalb sollten Mensch und Gott einander durch ihre Koexistenz begrenzen? Spinoza löst das Dilemma, indem er der spezifisch menschlichen Vernunft den Vortritt gibt und Gott und Natur miteinander verschmilzt. So erweist sich die Botschaft Descartes' für die Ordnung des gesamten Ancien régime, dessen Nutznießer die Kirche war, als tödliche Bedrohung. Schon 1670 ahnt Bossuet die Gefahr. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts tritt die Krise der katholischen Kirche offen zutage. Malebranche führt zum philosophischen Deismus und dieser zur Philosophie der Natur – beides Waffen in der Hand der französischen Bourgeoisie, die zum Sturm auf das Ancien régime antritt.

G. – Erst im 19. Jahrhundert wird sich die Kirche angesichts des Generalangriffes des Rationalismus wieder dessen bewußt, daß sie Treuhänderin des Willens Gottes und Hüterin der von ihm errichteten Ordnung ist. Die für den Menschen beanspruchte «unbegrenzte Freiheit» und unkontrollierte Betätigung der Vernunft, die daraus erwachsen war, führte schließlich zur göttlichen Verehrung der Vernunft, dargestellt durch eine Schauspielerin, die auf dem entweihten Altar von Notre Dame tanzte. Zur gleichen Zeit stellten die Sansculotten alles in Frage bis hin zum Privateigentum. Frankreich war nah an der Vernichtung durch einen allgemeinen Umsturz angelangt.

Doch bereits 1796 weist de Bonald in seiner «Théorie du pouvoir politique et religieux» auf die Notwendigkeit einer Rückkehr zur Ordnung hin. De Fontanes, der zum Grand Maître der Universität bestellt wird, sollte ihm beipflichten, und Napoleon sollte ihm darin folgen. So wird im Jahre 1800 das Konkordat abgeschlossen: Es gilt zunächst einmal die Ordnung im Geist der Menschen wiederherzustellen. Die Wiederzulassung der Gesellschaft Jesu, die 1774 auf Antrag der Philosophen verboten worden war, im Jahre 1815 gab der Strömung der «bien pensants» (der Staats- und Kirchentreuen) die Rüstung, die sie brauchten.

Nun geht es darum, den Fortbestand der Prinzipien neu zu bestätigen. Dazu müsse man – so behauptet Bonald – auf die Zeit vor Descartes zurückgreifen und damit auch die göttliche «Wesenheit» der Kirche wiederentdecken; Krönung dieser Wiederentdeckung sei – wozu Maistre auffordert – die Rückkehr zur päpstlichen Suprematie, die den Papst erneut zur Entsprechung des himmlischen Gottes innerhalb der irdischen Ordnung macht. Zum greifbaren Ausdruck dieses Bestrebens wird der Ultramontanismus. Gleich nach den Ereignissen von 1830 und 1831, bei denen mit dem Triumph der liberalen Ideen der Antiklerikalismus wieder erwacht und das erzbischöfliche Palais in Paris geplündert worden war, verurteilt Gregor XVI. in der Enzyklika «Mirari vos» die kleine Gruppe katholischer Intellektueller, die von den Ideen der Revolution beeindruckt waren. Dann wird im Juni 1848 Msgr. Affre auf den Barrikaden getötet. Montalembert schließt sich daraufhin den «bien pensants» an, welche die Wahl von Louis Napoléon vorbereiten. Dieser setzt Papst Pius IX., den die republikanische Erhebung Mazzinis aus Rom verjagt hatte, wieder in seine Rechte ein. Wenig später verfaßt Pius IX. seine Enzyklika «Quanta Cura» und danach den «Syllabus» mit der Verurteilung aller modernen Irrtümer: der Demokratie, des Liberalismus, des Sozialismus und des Kommunismus. Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil wird sodann das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit verkündet.

Und schließlich ermordet die Kommune Msgr. Darboy als Geisel. Die Kirche steht wieder voll und ganz auf seiten der royalistischen Partei und der moralischen Ordnung. Der Augenblick ist gekommen, um feierlich zur Philosophie der ewigen Wesenheit zurückzukehren. Leo XIII. bestätigt dies in der Enzyklika «Aeterni Patris» und macht den Thomismus zur amtlichen Lehre der Kirche. «Rerum novarum» vervollständigt seine Lehre, verurteilt den Sozialismus und bemüht sich, das von Thomas übernommene Prinzip einer verteilenden Gerechtigkeit in einer Gesellschaft unwandelbarer Hierarchien zu bestätigen.

Aber wie kann man sich überhaupt am Anfang des 20. Jahrhunderts immer noch streng an den Thomismus halten? Die Philosophie der Neukantianer, die Lehre Bergsons und des Materialismus' bedrohen die christliche Gesellschaft von allen Seiten. Durch die Enzyklika «Pascendi» verurteilt Pius X. summarisch den «Modernismus». Der Thomismus ist nunmehr für Rom der einzige Rettungsanker. Pius XII. verschreibt sich erneut der Aufgabe seiner Vorgänger und verurteilt in der Enzyklika «Humani generis» die Entwicklungslehre, die verderblichste aller modernen Abirrungen.

H. – Diese Stellung wurde auf die Dauer angesichts des Fortschrittes der exakten Wissenschaften, aber auch der philologischen und historischen Wissenschaften unhaltbar. Führte die Erfahrungswissenschaft in die Ordnung der Erkenntnis nicht die destruktive Idee der Relativität ein? Anderseits aber setzte sie auch mit dem Positivismus an die Stelle der unendlichen Freiheit des Menschen den unerbittlichen Determinismus der gemeingültigen Gesetze.

Der Positivismus hatte einen Triumph erlebt in dem ersten Höhepunkt der kapitalistischen Zivilisation. Doch gegen Ende des 19. Jahrhunderts bricht mit dem angstvollen Gefühl der historischen Relativität des Kapitalismus, die Marx feststellt, aber auch mit der Entdeckung der Relativität der physikalischen Gesetze, zu der im Jahre 1887 Michelsons Untersuchungen führen, im abendländischen Denken eine tiefe Krise aus. Sie sollte eine teilweise Erneuerung des christlichen Glaubens auslösen, deren Grundlage jedoch von dem religiösen Denken des 19. Jahrhunderts vollkommen verschieden war.

Diese Krise mußte unweigerlich die Gestalt einer Reaktion gegen den Rationalismus selbst annehmen. Boutroux hatte sie eingeleitet durch sein 1876 erschienenes Werk «De la contingence des lois de la Nature» (Die Kontingenz der Naturgesetze). James und Bergson vollendeten diese Bewegung.

Für das christliche Denken war der Weg freigelegt zu einem Selbstverständnis, das man als revolutionär bezeichnen konnte: zu einem Verständnis der Kirche – nicht mehr in der Funktion eines mit der Eigenart einer göttlichen «Wesenheit» verknüpften göttlichen Lehrauftrages, sondern als Gemeinschaft von Gläubigen, die nur im Glauben an Christus vereint sind. Religion kann dabei im äußersten Falle – um eine Formulierung von Paul Ricoeur zu zitieren – zur «Entfremdung des Glaubens» werden. Bergsons Intuition mußte ganz natürlich dahin führen. Sein Weg von den «Unmittelbaren Gegebenheiten (Données immédiates)» zu den «Zwei Quellen», der Übergang von der Intuition zur individuellen Mystik erläutert und veranschaulicht dies hinreichend. Bergsons Lehre wurde von Pius X. in die Verurteilung des Modernismus eingeschlossen. So zeichneten sich zwei

einander zutiefst entgegengesetzte Strömungen ab. Welche Gemeinsamkeit besteht noch zwischen dem Glauben Péguys und dem religiösen Denken von Merry del Val (ein Prälat spanischer Herkunft), dem Staatssekretär Pius' X.?

So sollte der Glaube sich mit einer «gelebten» psychischen Erfahrung identifizieren. Der Existentialismus mit Berdjajew und Gabriel Marcel bereicherte dieses Verständnis weiter, während Edouard Le Roy sich als katholischer Philosoph und Erbe Bergsons erwies.

In Wirklichkeit hatte Pius X. recht: Das neue Selbstverständnis des Glaubens, erwachsen aus der existentiellen Sicht, erstmals greifbar werdend in der Idee von den «Unmittelbaren Gegebenheiten», ist geprägt von einem fundamentalen Irrationalismus, der es ablehnt, die Welt mit Hilfe des Verstandes zu erfassen, und ignoriert damit entschieden die historische Zeit. «Gegenwart» wird wieder zu «Ewigkeit», um ein Wort aus den «Bekenntnissen» des Augustinus zu wiederholen. Allein sie existiert nur in jener psychologischen Zeit, in der Vergangenheit und Zukunft sich im Unmittelbaren projizieren. Dem Menschen wird dabei seine vergangene und künftige Geschichte genommen, und, da die Kirche sich in die historische Zeit hineinstellt, wird die christliche Geschichte effektiv zur «Entfremdung des Glaubens». Doch eröffnete zur gleichen Zeit der Marxismus der menschlichen Geschichte eine ungeheure Perspektive: die der fortschreitenden und totalen Überwindung der Entfremdung des Menschen durch die Geschichte hindurch und vermittels der Geschichte.

Das katholische Denken konnte unmöglich diesen Widerspruch übersehen, der ihm tödlich werden mußte. Es konnte nur, wenn es der Kirche ihr ganzes Gewicht in der Geschichte der Welt wiedergeben wollte, alles versuchen, um eine Identifizierung der Ebene der Natur- oder Menschheitsgeschichte, wie die biologischen und die Humanwissenschaften sie in fortschreitendem Maße herausarbeiteten, und der Ebene der von dem suprahistorischen Mythos einer außerweltlichen Finalität, auf die das Universum ausgerichtet wäre, beherrschten Sakralgeschichte zuwege zu bringen. Teilhard hat sich an einer Lösung dieses Problems versucht. Aber schon die Gegensätze zwischen der Idee einer im voraus bestimmten Finalität und der wissenschaftlichen Geschichte, die a priori jegliche Finalität ausschließt, macht die Bestimmung eines gemeinsamen Maßes für die Ebene der Wissenschaft und die Ebene des Glaubens von vornherein unmöglich. Der Wissenschaftler Teilhard konnte nur dann der Gläubige Teilhard werden, wenn er aufhörte, Mann der Wissenschaft zu sein. Die mit Hilfe der Sprachwissenschaft zutage geförderten Tiefenstrukturen des menschlichen Geistes haben dem 20. Jahrhundert vor Augen geführt, wie sehr diese beiden unmöglich aufeinander reduzierbaren Grundideen den Fortbestand einer synchronischen und mythenschaffenden Struktur (die bis zum Marxismus die beherrschende Struktur des menschlichen Geistes war) und einer aus der Erkenntnis der alleinigen Wirklichkeit der historischen Zeit erwachsenden integral diachronischen Struktur im menschlichen Unbewußten verraten. Zeigt sich diese historische Zeit, das Hervortreten dieser neuen sich seit dem 18. Jahrhundert immer bewußter entwickelnden neuen Struktur im menschlichen Bewußtsein, in unseren Tagen nicht aus der Sicht des Historikers, des Biologen und des Astrophysikers als einzig denkbare Dimension der Natur?

Spiegelt aber dieser innere Widerspruch, den die Kirche auf der Ebene der Lehre lebt, nicht zutiefst den gewaltigen Kampf der Klassen im 20. Jahrhundert wider? Bringt er nicht den Widerspruch zwischen einer wissenschaftlich analysierten Geschichte, deren Bewegung sich seit einem Jahrhundert durch das wachsende Tätigwerden der Arbeiterklasse und der unterdrückten Völker äußert, und einer außerweltlichen Finalität, an die sich die Kirche klammert, da Gott nur außerhalb der Geschichte und des Klassenkampfes seinen Ort haben kann, zum Ausdruck?

Diese tragische Erkenntnis des eigenen Geschickes hat die scharfsinnigsten Theologen dazu bestimmt, das christliche Problem auf die Person des Menschen Christus zu zentrieren und den Vater zu opfern. Aber die Persönlichkeit des Menschen Christus ihrerseits in ihrer mythischen Gestalt (was deutlich von dem Problem ihrer historischen Existenz unterschieden werden muß) erweist sich als im Widerspruch stehend zum wissenschaftlichen Verständnis der Geschichte, die sich auf das Tätigwerden der großen Zahlen gründet.

Und es erscheint unmöglicher denn je, sich der Alternative: mythisch strukturiertes Weltbild oder diachronisch strukturiertes Weltbild – zu entziehen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANTOINE SAUCEROTTE

geboren am 8. Dezember 1905 in Toul (Frankreich). Er studierte an den Universitäten von Nancy und Paris, ist Agrégé der Geschichte, Professor für Geschichte in Paris. Er veröffentlichte unter anderem: Révolution et contre-révolution dans l'église. Doit-elle brûler saint Augustin? (Paris 1970).

Joseph Hajjar

Die Kirchengeschichtsschreibung in den Ostkirchen der arabischen Welt als Ausdruck des lebendigen Selbstbewußtseins der Kirche

Man spricht von Nationalkirchen, Christengemeinden, Ostkirchen, ostkirchlichen Patriarchaten. Mit diesen gebräuchlichen Bezeichnungen will man den ortsgebundenen Charakter der Kirche im Nahen Osten betonen. Will man damit auch – durch Opposition – andeuten, daß man erst recht der katholischen Kirche angehört? Nein, sondern die ostkirchlichen Christenheiten gehören nach ihrer Auffassung im Rahmen der alten Patriarchatssitze in erster Linie dieser arteigenen Überlieferung an.[1]

Die sich über mehr als ein Jahrtausend erstreckende Verschiedenheit der Überlieferungen und Jurisdiktionen hat das Wissen um die Sonderart herauskristallisiert. Mannigfaltige religionssoziologische Faktoren erklären diese Bewußtseinslage. Viele Historiker haben jedoch die Tendenz, darin eine Ursache von Heterodoxie und von Trennung zu sehen. Und oft hat man die Originalität, Vitalität und die dauernde, zuweilen universale Bedeutung der Ostkirchen in den großen Werken über die Kirchengeschichte im Dunkel belassen oder vorsätzlich geleugnet.[2]

Die arabischen (oder, wie man nach einer gewissen westlichen Auffassung sagen müßte, arabischsprechenden) Kirchenhistoriker reagieren seit kurzer Zeit gegen eine zu exklusivistische Einstellung und öffnen sich ebenfalls für die großen Ströme des Ökumenismus, die alle christlichen Kirchen durchziehen. Doch ihrem gemeinschaftsbetonten Leben und Empfinden entsprechend haben die Historiker sich für gewöhnlich auf charakteristische Themen konzentriert. Diese sind in dieser ersten systematischen Übersicht über die Kirchengeschichtsschreibung in den letzten fünfzig Jahren, also seit dem Sturz des Ottomanischen Reiches (1917–1920), kurz zu präzisieren.

Zwar haben die Erforscher der ostkirchlichen Religiosität eine oft erstaunliche Anstrengung vollbracht, aber ihre Zielsetzungen, ihr Interesse, ja ihre Ideologie und ihre Arbeitsmethoden standen für gewöhnlich dem von ihnen untersuchten menschlichen und religiösen Milieu fern.[3] Man kann hier keine vollständige Liste der ostkirchlichen Historiker vorlegen, obwohl es von außerordentlichem Interesse wäre, die noch nicht vorliegende Bibliographie klug zusammenzustellen. Wir haben die wichtigsten Autoren – oft ein zweites Mal – gelesen, um ihre großen Interessezentren aufzuspüren, ihre allgemeine Ausrichtung zu bestimmen und sie innerhalb ihrer Kirche zu situieren.[4]

Denn wohlgemerkt: die Historiker interessieren sich mit wenigen Ausnahmen in erster Linie für ihre eigene Kirche, für die Kirche ihrer «konfessionellen Nation», des betreffenden Patriarchats. Sie schreiben eine Geschichte der Kirche von Antiochien, der maronitischen Kirche, der syrischen Kirche von Antiochien, der melkitischen Kirche oder Patriarchate, der Kirche des heiligen Markus... So lauten im allgemeinen die Titel, die das große Konvergenzzentrum der Ausführungen zum Ausdruck bringen. Es handelt sich dabei weder um bloße Übersetzungen noch einfach um die Wiedergabe alter Chroniken. Es zeigt sich eine wenn auch ihrem Gegenstand und ihren Methoden nach beschränkte, so doch unleugbare Erneuerung der Kirchengeschichtswissenschaft, die von einem heftigen Verlangen zeugt, zu den Quellen zurückzukehren und sie mit den Augen von heute und mit Hilfe der modernen wissenschaftlichen Methoden zu entziffern, um darin eine von den Anfängen der Kirche her begründete kirchliche Identität und Legitimität wiederzufinden. Dieses Streben nach Wahrheit und Rehabilitation ist ein unzweideutiges Zeichen für das Wiederaufleben des bekenntnishaften Denkens zu einer Zeit der Vermischung der Kulturen. Auf Grund der Einheit des Ursprungs, des Sitzes und der Tradition namentlich von Antiochien wird der Pluralismus wieder zu Ehren gebracht. Man erblickt in der Vielgestalt einen Wert, der zwar ein Spaltungsfaktor war, aber eigentlich ein Appropriationselement bildet, das durch Jahrhunderte hindurch einer oft Zwang ausübenden antichristlichen politischen und gesellschaftlich-kulturellen Herrschaft standgehalten hat in einer Gegend, die geographisch ziemlich genau umgrenzt ist, die jedoch von jeher eine Begegnungsstätte für Ideen und Zivilisationen, eine Station für internationalen Austausch auf allen Gebieten

gewesen ist. Diese Wiederentdeckung des kirchlichen Eigenbewußtseins scheint sich mit einem Streben nach psychologischem Irenismus und konfessionellem Liberalismus zu verbinden. Angesichts der Forderung nach Authentizität macht dieses Phänomen einen paradoxen Eindruck und könnte den Beobachter, der mit der Daseinswirklichkeit im Nahen Osten wenig vertraut ist, überraschen.[5]

Dazu kommt das oft heftige Empfinden, daß man zur gespaltenen Christenheit gehört. Doch die theologischen und vor allem die juridischen Kriterien stimmen nicht mit den westlichen Kategorien überein. Die theologische *ratio* wird darin gewiß nicht verkannt; der Akzent wird jedoch auf die Verschiedenheit der kulturellen Faktoren gelegt, auf die heilige Treue zum unveräußerlichen Patrimonium der gesellschaftlich-kulturellen Heimat, des religiösen Regionalismus: des kirchlichen Regionalismus der tiefen Schichten der koptischen Bevölkerung, der erstaunlichen, Jahrhunderte überdauernden Vitalität des syrischen Substrats, des katalysatorischen starren Einflusses des armenischen Nationalismus, des mystischen Kultes der Gebirgsgegenden und des libanesischen Mönchtums. All dies wiegt vor, selbst in den streng wissenschaftlichen Forschungsarbeiten, die aus der Hand hochgeschätzter Meister stammen. Fügen wir noch das immer lebendigere Gefühl der Verbundenheit der Melkiten mit der byzantinischen Tradition hinzu.

Der alte Streit um die Legitimität Antiochiens flackert manchmal wieder auf, während vom Ausland her angestrengte Bemühungen unternommen werden, die Geister auf das ziemlich vergessene Erbgut des syrischen Orients hinzulenken. Von Zeit zu Zeit wird der Akzent auf die Primatialrechte des Sitzes von Antiochien gelegt als des Sitzes von Petrus und als eines der berühmtesten Zentren missionarischer Ausstrahlung im Altertum. Diese Erinnerungen lassen das Bewußtsein in vergangenen Zeiten schwelgen, und dieses Heimweh nach der Vergangenheit vermindert oft den Sinn für die Verantwortung der Kirche für das Heute des Herrn. Alle oft von neuem unternommenen Versuche, dem syrischen und antiochenischen Erbe einen historischen Glanz wiederzugeben, der seit langem verblaßt, wenn nicht verschwunden ist, haben zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt. Das Experiment war jedoch nicht gänzlich vergeblich; man geht auf eine neue Formel der Wiederentdeckung der Geschichte aus durch Forschungsarbeiten, die auf dem Gebiet der Monographie und der Textedition zu Erfolgen führen.[6]

Die Kirchengeschichte Palästinas wird fast völlig außer acht gelassen. Das Wissen um ein besonderes, echtes Patrimonium scheint aus zahlreichen Gründen nicht aufkommen zu können: der orthodoxe Patriarchalsitz und die Hierarchie sowie die klerikale Elite stellen ein Monopol der hellenischen Bruderschaft vom Heiligen Grab dar, die dem Lande fremd ist und ein einziges, zwar berechtigtes, aber beschränktes Anliegen hat; das lateinische Patriarchat gründet auf Idealen und einer Praxis theologischer und kultureller Enteignung; das gesellschaftlich-religiöse Augenmerk scheint vollständig auf das Problem des Eindringens und der Expansion des Zionismus mit seinen politisch-militärischen Konsequenzen gerichtet zu sein. Das Mönchtum der Wüste Juda, die christlichen heiligen Stätten und Pilgerfahrten, die theologische und liturgische Ausstrahlung der heiligen Stätten interessieren die christlichen Araber nicht einmal mehr als Erinnerung. Es ist ein wissenschaftlich hoch qualifizierter Muselman, der eine ganze Epoche der bewegten Geschichte der palästinensischen Christenheit mit der Niederlassung des Protestantismus im 19. Jahrhundert wiederaufleben ließ.[7]

Was das alexandrinische Patrimonium betrifft, so scheint es einzig der Erforschung der Geschichte der koptischen Kirche zugute kommen zu wollen. Es war übrigens an der Zeit, daß die bewunderungswürdige Erneuerung der Kirche Ägyptens auch auf dem Gebiet der Geschichtsforschung zutage trete. Der Ton liegt dabei auf der Apostolizität des Sitzes des heiligen Markus und auf dem Eigencharakter einer Christenheit, die in der gesellschaftlich-kulturellen Heimat tief verankert ist.

Diese getrennten Kirchen sind auch Kirchen von Martyrern, Martyrerkirchen – und fühlen sich auch sehr lebhaft als solche –, und stellen so ein dauerndes Zeichen für das Glaubenszeugnis dar. Die Historiker scheinen sich verabredet zu haben, diese gemeinsame Komponente der geschichtlichen Erfahrung hervorzuheben, so sehr ist das Gespür für diese Realität im Bewußtsein der Gelehrten und der einfachen Gläubigen lebendig und verpflichtend vorhanden. In Kollektivwerken, die von einem protestantischen Patronatskomitee herausgegeben werden, bildet die Erinnerung an das Martyrium und an die hervorragendsten Martyrer – ohne daß man dies vorher untereinander ausgemacht hätte – das beständige Leitmotiv und fast den einzigen gemeinsamen Nenner des Denkens

von Autoren, die von verschiedenen ekklesiologischen Ufern herkommen.[8]

Dieser zuletzt genannte Zug der ökumenischen Zusammenarbeit auf wissenschaftlicher Ebene zeugt von etwas Neuem und ist für das christliche Bewußtsein von besonderem Interesse. Die Ära des gegenseitigen Mißtrauens, der systematischen und hinterhältigen Polemik ist nicht endgültig abgeschlossen; aber man macht sich auf den Weg zum Dialog und – wenn auch noch schüchtern – zu einer Zusammenarbeit. Der hohe wissenschaftliche und religiöse Rang der Forscher und Schriftsteller und die Entkonfessionalisierung des christlichen Einsatzes bei einer neuen akademischen Generation, namentlich auf dem ökumenischen Gebiet, geben diesem Aspekt des Geschichtsbewußtseins einen Charakter, der eine gegenseitige Bereicherung verheißt.[9]

Doch das Interesse für die ferne Vergangenheit scheint stärker zu sein als das für die moderne und zeitgenössische Geschichte.[10] Ist dies ein Ausweg, um sich die ideologische Auseinandersetzung zu ersparen, zu der die von der geschichtlichen Entwicklung gestellten Probleme, welche die heutige Situation bestimmen, drängen? Gewiß hat die existentiell ausgerichtete Geschichtsschreibung wertvolle und manchmal endgültige Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der chronologischen Rekonstruktion und der Erudition begünstigt.[11] Die Publikation von unveröffentlichten Dokumenten aus Privatarchiven oder diplomatischen Quellen hat überdies einen glücklichen Einfluß auf eine Anzahl von Intellektuellen und Kirchenmännern des katholischen Orients gehabt, indem sie diese im Licht der Vergangenheit sich ihrer Eigenpersönlichkeit und ihrer Würde besser bewußt werden ließ.[12]

Doch diese Wiederentdeckung der Quellen steckt noch in ihren Anfängen, und die Historiker bahnen sich nur mit Mühe den Weg durch Hindernisse aller Art. Ihre Aktivität bildet einen oft verkannten Aspekt der Spannung und zuweilen des Kampfes zwischen einem Wissen um sich selbst, das auf Geschichtsmythen aufruht und von einer offiziellen, oft von Männern des Westens geschriebenen Geschichtsschreibung am Leben erhalten wird, und einem Bewußtsein, das sich von einer echten Geschichte der Kirche her aufbaut.[13]

Ist es paradox, wenn man zum Schluß die Frage nach der Zukunft aufwirft? Das Wissen um die Vergangenheit bestimmt das Gegenwartsdasein, inspiriert seine oft schmerzliche Erarbeitung und bereitet auf die Zukunft vor. Der wahre Historiker ist in dieser Sicht ein Erbauer der Zukunft. Seiner Sicht der Vergangenheit entsprechend setzt er sich für die Wahrheit ein und wirkt so in einer in ewiger Umwälzung begriffenen Welt, deren Dynamismus auf einer tiefen organischen Kontinuität beruht. Wird man dazu gelangen, diesen existentiellen Reichtum wahrzunehmen und der Verantwortung für das Werk nachzukommen, das im Anschluß an das Wiederaufleben des einst geleisteten Werkes noch zu leisten ist? Damit dies erreicht wird, arbeiten wir weiterhin an einer Aufgabe, deren weiter Umfang und deren Zielsetzungen der Berufung eines Historikers einen ebenso gültigen wie anforderungsreichen Daseinssinn geben.

[1] Y. Congar, Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment grecs et latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique: IstinaVS (1968) 131–152.

[2] G. Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte?: Concilium 6 (1970) 486–495 äußert hierzu besonders treffende Gedanken.

[3] Dieses Urteil, das auf den ersten Blick hin als negativ und radikal erscheinen könnte, müßte näher ausgeführt werden. Abdallah Laroui, L'idéologie arabe contemporaine (Paris 1967) hat selbst den Orientalismus vom historischen Gesichtspunkt aus einer strengen Kritik unterzogen. Vgl. insbesondere seine Ausführungen über die Araber und die Kontinuität: ebd. 73 ff.

[4] Je nach ihrem Thema oder dem Interesse der Verleger schreiben die christlichen Araber entweder in ihrer Muttersprache oder in einer Fremdsprache. Wir nennen einige aufschlußreiche Werke: Assad Rustum, Die Kirche der Gottesstadt Antiochien (arabisch), 3 Bände (Beirut 1952–1958); P. Dib, Histoire de l'Eglise maronite (Beyrouth ²1962); P. Daou, Geschichte der Maroniten (arabisch) (Beirut 1970): ein Ersatz für das Werk von Mgr. Dib, trotz einer sehr widerlichen wissenschaftlichen Prätention und polemischen Arroganz; Sewerios Yacoub Toumah (inzwischen Patriarch Ignaz Jakob III), Geschichte der syrischen Kirche von Antiochien (arabisch), 2 Bände (Beirut 1953 und 1957): der Patriarch veröffentlicht seither in seiner zu Damaskus erscheinenden Patriarchatszeitschrift auf Grund syrischer Quellen verfaßte Monographien; Gerges al-Mardini, Die Morgenröte der Christenheit (arabisch) (Beirut ²1963); A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity (London 1969); J. Hajjar, Les chrétiens uniates du Proche-Orient (Paris 1963); H. Zayyat, Die Griechisch-Melkiten im Islam (arabisch) (Harissa 1953).

[5] G. Alberigo erklärt es aaO. 494 als sehr dringlich, «daß eine globale Geschichte der Ortskirchen und Ortsgemeinden geschaffen wird». Dies ist es, was man – wenn auch noch langsam und zögernd, so doch verheißungsvoll – erstrebt.

[6] Die Zeitschrift «L'Orient syrien», die in Paris herauskam, hat leider 1956 ihr Erscheinen eingestellt. Die neue maronitische Universität vom Hl. Geist zu Kasslik scheint sie weiterführen zu wollen. Die Zeitschrift «Melto» heißt nun «Parole de l'Orient» (1970). «Antiochena», ein hektographiertes Bulletin, das während des II. Vatikanums zu Paris erschien, ist eingegangen. Das Verlangen, dem Sitz von Antiochien seine ursprüngliche Bedeutung wiederzugeben, ist nicht neu. Vgl. die Zeugnisse über den orientalischen Episkopat am I. Vatikanum, in: J. Hajjar, L'épiscopat catholique orientale au premier concile du Vatican, d'après la correspondance diplomatique française: Revue d'Histoire Ecclésiastique 65 (1970) 423–455; 737–788.

[7] A. L. Tibawi, British Interests in Palestine (1800–1891). A Study od Religious and Educational Enterprise (London 1961).

[8] Komitee der christlichen Schriftsteller, Die Morgenröte des Christentums (Beirut 1956); vgl. vor allem: Das Christentum in der Tageshelle (Beirut 1957) (beide Werke sind auf arabisch geschrieben). «Al-Massara», eine melkitische arabische Zeitschrift, hat tiefschürfende historische Untersuchungen von ökumenischer Tragweite veröffentlicht. Zwischen 1952 und 1959 erschien zu Beirut in französi-

scher Sprache ein «Bulletin d'orientation œcuménique», das einen tiefen Einfluß ausübte.

[9] Die amerikanische Universität Beirut hat einen Sammelband herausgegeben: «Das arabische Denken im Verlauf der letzten hundert Jahre», der alle Aspekte der intellektuellen Entwicklung studiert. Mgr. Ignace Hazim hat den Beitrag über das christliche Denken verfaßt: «Die Anliegen des arabischen christlichen Denkens seit 1866». Diese neuen, auf arabisch geschriebenen Essays bilden eine vielversprechende Orientierungshilfe.

[10] B. Homsy, Les capitulations et la protection des chrétiens en Proche-Orient aux XVI, XVII et XVIII[e] ss. (Harissa 1956). P. Raphael, Le rôle du collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVII et XVIII[e] ss. (Beyrouth 1932).

[11] Vgl. insbesondere J. Nasrallah (Mgr.), Catalogue des manuscrits du Liban, 3 Bände (Harissa 1958–1963); Ders., Chronologie des patriarches melkites d'Antioche de 1500 à 1634 (Jérusalem 1957).

[12] A. Rabbath, Documents inédits pour servir à l'histoire de l'Orient chrétien (Paris 1910–1912).

[13] Man gestatte mir, auf einzelne von mir verfaßte Werke hinzuweisen: J. Hajjar, Un lutteur infatigable, le patriarche Maximos III Mazloum (Harissa 1957); Ders., L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815–1848). Unité arabe – Mission chrétienne – La question syro-libanaise et syro-palestinienne (Paris 1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH HAJJAR

geboren am 24. Januar 1923 in Damaskus, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Ste Anne in Jerusalem und an der Lateranuniversität in Rom, ist Doktor des bürgerlichen und kanonischen Rechts, war Professor für Geschichte und Recht am Priesterseminar Ste Anne in Jerusalem, ist gegenwärtig als Stipendiat für wissenschaftliche Forschung in der Bundesrepublik und in Frankreich. Er veröffentlichte unter anderem: Le Synode permanent de l'Eglise byzantine, des origines au XI[e] siècle (Rom 1962), L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815–1848) (Paris 1970).

Ioannis Anastasiou

Die Kirchengeschichte in den östlichen Kirchen als Ausdruck lebendigen Kirchenbewußtseins: in der griechischen Welt

Dieser Beitrag wird sich auf die Untersuchung der Konzeptionen von Historikern von der Zeit der türkischen Herrschaft bis zum Beginn dieses Jahrhunderts beschränken. Nach dem Fall Konstantinopels lebte die östliche Orthodoxie mit Ausnahme der Russischen Kirche im Zustand der Unterwerfung. Wegen des damals vorherrschenden Analphabetentums konnte die Geschichtsschreibung sich nur sehr schwer entfalten; während des 17. Jahrhunderts wandte sich die Aufmerksamkeit der Gelehrten dogmatischen Themen zu. Gleichzeitig entstanden einige Chroniken mit gezieltem Zweck und Inhalt, die deswegen einer allgemeineren Sicht der Kirchengeschichte entbehrten.

Zu Ende des 17. Jahrhunderts empfand man die Notwendigkeit, eine Kirchengeschichte zu verfassen, und im 18. Jahrhundert wurden zwei bemerkenswerte Werke veröffentlicht, eines 1715 von Dositheos, Patriarch von Jerusalem, und das andere 1783 von Meletios, Metropolit von Athen. Ihre Autoren sammelten Informationen von byzantinischen Historikern, nützten jedoch auch die Kirchengeschichten, die in anderen Sprachen veröffentlicht worden waren.

Historiker, die während des 19. Jahrhunderts schrieben, hatten den Vorteil, den Fortschritt der westeuropäischen Geschichtsschreibung nützen zu können, und sie schrieben gelehrte Werke, wobei sie die wissenschaftliche Arbeitsmethode anwandten und Kenntnis von den die Geschichte betreffenden Theorien hatten; so Chrysostomos Papadopoulos, der 1909 schrieb. Aus diesem Grund kann man zwischen älteren und neueren Historikern manche Unterschiede feststellen.

Meletios und Dositheos betrachteten das Studium der Kirchengeschichte deswegen als nützlich, weil es den Seelen der Leser das göttliche Gesetz einpräge und sie so vor den Angriffen des Feindes ihrer Seelen schütze; es sei von höchster Bedeutung für die Schulung des Charakters und übe einen moralischen Einfluß aus.[1] Papadopoulos hatte vom Nutzen der Geschichte eine andere Auffassung, kam jedoch seinen Vorgängern sehr nahe. Nach ihm schildert die Geschichte die Folge vermischter Fakten in der Art, in der sie sich ereigneten, und vermittelt darum objektives und wirkliches Wissen.[2] Ein Kirchenhistoriker ist ein treuer Diener der Wahrheit und ein unparteiischer Richter, aber er muß ebenso gläubiger Christ sein, denn wer dem Christentum fremd gegenübersteht, kann die Vergangenheit der Kirche nicht korrekt schildern[3], denn ihre Geschichte offenbart Dinge, die geheiligt sind und zu Gott gehören.[4]

Aber auch hinsichtlich der Kirche sind Unterschiede zu beobachten. Meletios schreibt: Die Kirche existierte seit der Zeit Adams, aber erst in der Zeit der Ankunft Christi offenbarte sie sich klar

und vollkommen. Darum ist das Christentum ein historisches Faktum und ein Zentralpunkt der Weltgeschichte. Es gibt zwei Städte in dieser Welt, die Stadt Gottes und die Stadt des Menschen; diese stehen jedoch in Verbindung, und das Studium der einen kann nicht ohne parallele Untersuchung der anderen geschehen.[5]

Ein moderner Schriftsteller wie Papadopoulos wird klar erkennen, daß die Kirche eine unabhängige und autonome Organisation mit eigenem inneren Leben ist. Das Verhalten und die Taten, die Worte und die Gesinnung der Christen unterscheiden sich von denen der Menschen dieser Welt; das eine ist etwas anderes als das andere.[6] Christus hat auf Erden die Kirche gegründet, die die Aufgabe hat, die Menschheit zur wahren Frömmigkeit und zu einem rechten und guten Leben zu führen.[7] Sie ist der Gegenstand göttlicher Gnade und läßt, während sie in der Welt bleibt, die Tropfen des himmlischen Stromes herabfallen. Der Mensch, der zur Kirche gehört, ist Glied am Leibe Christi. Sie deutet recht das Wort der Wahrheit; sie ist die eine, heilige, katholische und apostolische gemäß ihrer Lehre, der gottgegebenen Institutionen, der Heiligung durch den Heiligen Geist und der Tradition, die sie unverletzt bewahrt. Auf diese Weise offenbart sie das himmlische Jerusalem und ist sie die Arche des Heiles.[8] Ein Autor aus der Zeit gegen Ende des 19. Jahrhunderts, Kyriakos, drückte sich wie folgt aus: Die Kirche hat zur Heiligung ihrer Mitglieder beigetragen und macht dies offenbar durch die moralische Wiedergeburt, die die Gläubigen erreichen. Nach ihrem Glauben müssen die Christen sich vor Befleckung durch die Sünde bewahren und in ihren Werken die Lehre Christi von der Nächstenliebe verwirklichen.[9] Im Lauf der Zeit nahm die erste Reinheit und Heiligkeit in der christlichen Gemeinde ab, wenngleich es darin Männer und Frauen gab, die Zeugnis vom veredelnden Einfluß des christlichen Glaubens gaben und in ihren Taten Nächstenliebe offenbarten.[10] Wenn wir nach dem konkreten Einfluß dieser Meinungen auf die Kirchenhistorien fragen, so zeigt sich die innere Heiligkeit der Kirche als Maßstab des historischen Urteils. Die folgenden Absätze von Meletios, Dositheos und Kyriakos machen dies klar: Grausame Verfolgungen hatte die Kirche von ihren heidnischen Gegnern zu erdulden, aber sie brachte es fertig zu überleben und erfreute sich nach ihrer Befreiung jeder Freiheit und Bevorzugung durch die christlichen Könige.[11] Aber im Lauf der Zeit wurde die Kirche von Byzanz durch den Staat versklavt, obwohl einige Kleriker, die ihre Freiheit verteidigten, den Kaisern Widerstand leisteten.[12] Im Westen wurde der Klerus tyrannisch und wollte das politische und religiöse Leben im allgemeinen beherrschen, denn die westlichen Nationen waren barbarisch, und allein die Kirche sorgte in dieser Zeit für die Erziehung und wahrte die Übung und das Wissen von einer gesetzmäßigen Ordnung.[13]

Zu diesen äußeren Feinden der Kirche kamen jene aus ihrem Inneren, die Häretiker, die sich als halb-christlich von der dunkelsten Seite zeigten.[14] Sie werden als verrückt, blasphemisch, widerwärtig beschrieben, als solche, die Gottlosigkeit, Unruhe, Unordnung und Schisma in die Kirche bringen. Die Donatisten waren Aufrührer, Agitatoren, Lügner und Verstockte.[15] Spaltungen entstehen durch den Bruch der Bande des Friedens, werden durch Neid und Streit genährt und sind ärger als Götzendienst.[16] Die Kirche und die Väter, die der Meinung waren, daß Häretiker wegen ihrer Ruhmsucht und Eitelkeit vom Teufel in die Irre geführt werden, formulierten die orthodoxe Lehre auf der Basis der Heiligen Schrift und der heiligen Tradition der ökumenischen Konzilien, die von den Kaisern einberufen wurden. So sind Häretiker und Schismatiker Ströme, die keine Verbindung mit der Quelle mehr haben.[17] Papadopoulos sagte immerhin etwas positiver, daß sogar Häretiker Möglichkeiten eröffneten für eine klarere Entfaltung der Lehre[18] und daß sie durch Buße, nicht durch Zwang, in die Kirche zurückkehren können.

Die Kirche hat keine Beziehung zu Götzendienst oder anderen Religionen, die falsch sind. Mohammed beispielsweise hat ein monströses Chaos durch die Vermischung von christlichen und jüdischen Elementen in seiner Lehre geschaffen; seine Religion ist in einer pervertierten Weise fröhlich und vergnüglich für jene, die sich dem Vergnügen ergeben.[19] Aber die Kirche hat Mitgliedern anderer Religionen gegenüber, die in die Irre geführt wurden, eine Verpflichtung, und darum bemüht sie sich in der Mission, sie in die Herde Christi zurückzubringen.

Obwohl die Kirche eine und apostolisch war, ereignete sich das große Schisma wegen der Neuerungen der Bischöfe von Rom und ihrer Arroganz und ihrer despotischen Anmaßungen.[20] Andere Ursachen trugen dazu bei, wie etwa die Unterschiede der Meinungen und der Lebensweise zwischen östlichen und westlichen Völkern und die scholastische Theologie, die die dogmatische Wahrheit und vernünftiges Denken zu versöhnen suchte.[21] Seit dieser Zeit verfolgten die Kirchen ver-

schiedene Wege, und unsere Schriftsteller geben ihren historischen Werken eine widersprechende und polemische Note gegen die römische Kirche. Diese beherrscht alle Werke des Patriarchen Dositheos von Jerusalem. Es wird betont, daß die Kirche apostolisch ist, nicht petrinisch oder römisch, daß sie ihre apostolischen Konstitutionen und die Heiligung durch den Heiligen Geist hat im Gegensatz zur römischen, die als Herrscher und Haupt den Bischof von Rom anerkennt und Häresien und Neuerungen eingeführt hat, die von der einen, katholischen und apostolischen Kirche abgewichen sind. In dieser Kirche wurde der Klerus beherrschend, die weltliche Gewalt des Papstes wurde eingeführt, um der Gewalt der Fürsten entgegengesetzt zu werden, der die Päpste sich nicht unterwerfen wollten, sie wollten vielmehr beide beherrschen, die Kirche und den Staat. Der Klerus wurde so tyrannisch und mächtig[22] und beraubte die Laien der Zuständigkeiten, die sie selber wahrnehmen konnten.[23]

Die Wiedervereinigung der beiden Kirchen wurde schwierig, denn die römische Kirche wollte sich die östliche unterwerfen, und die Kaiser wollten dadurch ihre politische und militärische Macht fördern.[24] Auf diese Weise brachten die sogenannten Unionen nur Unruhe und Skandal, denn Friede, der mit der Wahrheit nichts zu tun hat, verursacht nur Feindschaft und entfernt von Gott.[25] Wenn die Einheit in einer wirklich gottgefälligen Weise erreicht werden soll, dann würde der Papst der erste Patriarch sein.[26] Aber die westliche Kirche kam durch die Entwicklung im 19. Jahrhundert in Kollision mit einer Mehrheit von Gelehrten, deren wissenschaftliche Richtungen als gefährlich betrachtet wurden, und ebenso mit Regierungen, deren Rechte und Freiheiten sie in Frage stellte.[27]

Seit dem 16. Jahrhundert waren Differenzen mit den protestantischen Kirchen aufgekommen, und es zeigte sich, daß diese zum Unheil und zu vielen Teilungen führten.[28] Der Protestantismus wurde als eine Sammlung vieler Häresien sowie als gottlos und als ein Labyrinth betrachtet, zugleich aber als ein überaus wichtiges Ereignis.[29]

Danach stand die östliche orthodoxe Kirche in der Mitte und bewahrte als eine Säule und Wahrerin der Wahrheit unbeirrt die alte Lehre und die apostolische Tradition.[30] Eine solche Polemik vertraten unsere Historiker gegenüber dem Werk der römisch-katholischen Propaganda unter den Orthodoxen.

Noch ein anderes historisches Thema erfordert unsere Aufmerksamkeit, nämlich die Besonderheit der engen Verbindung zwischen orthodoxer Kirche und griechischer Nation. Dieses Bewußtsein entfaltet sich klar und erreichte in den Werken des 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt. Modernere Autoren wie Papadopoulos unterscheiden sich darin nicht sehr von ihren älteren Kollegen. – Ihren Werken läßt sich folgende Meinung entnehmen: Schon in älterer Zeit war die Orthodoxe Kirche eng mit dem Hellenismus verbunden, der durch das Christentum eine Verwandlung erfahren und so einen neuen Siegeszug durch die Welt angetreten hat.[31] Nach der Spaltung des 11. Jahrhunderts und speziell nach der türkischen Eroberung wurde die Kirche als die Retterin der griechischen Nation betrachtet. Die Kirche bewahrte das griechische Volk durch ihren Klerus, der ein ausgezeichneter Apostel des Griechentums und des Christentums war, in seinem Glauben und seinem Nationalbewußtsein.[32] Wäre die Einheit der beiden Kirchen erreicht worden, so hätte dies die Griechen mit der Latinisierung bedroht, wie es den Einwohnern Kalabriens und Siziliens geschehen war. Darum wurden Bessarion und seine Anhänger als Verräter am Griechentum und am orthodoxen Glauben betrachtet.[33] Auch hinsichtlich des moralischen Urteils ist in der Kirchengeschichte kein großer Unterschied zwischen alten und neueren Historikern. Sowohl im Westen wie im Osten sind moralische Abweichungen zu beobachten. Die des Westens wurden von unseren Historikern deutlich hervorgehoben und der Verderbnis des Klerus und der Mönche und ihrer Nachlässigkeit, die christliche Ethik zu verbreiten, zugeschrieben. Der herrschende Fanatismus, die Intoleranz und die Verfolgungen von Juden und Mauren wurden verurteilt ebenso wie die Inquisition, von deren Feuern neue Häresien ihren Ausgang nahmen.[34] Johannes Hus und Savonarola wurden im Gegenteil als tugendhafte Männer gepriesen. Es wurde hervorgehoben, daß im Westen der genuine, menschenfreundliche und tolerante Geist des Christentums mißverstanden worden sei. Auch im Osten gab es moralische Schwächen, besonders während der byzantinischen Zeit. Während der Zeit der türkischen Herrschaft brachten Verfolgungen und Repressionen das Volk der Kirche nahe[35], aber wegen mangelnden Unterrichts und Studiums unter Klerus und Laien kam es auch damals zu moralischen Abweichungen. Dennoch übte die Kirche einen großen und wohltuenden Einfluß auf das Ganze der Gemeinschaft aus. Nach der Befreiung vom türkischen Joch erwartete man, daß die Restauration der Kirche durch die Verbesserung der theologischen Stu-

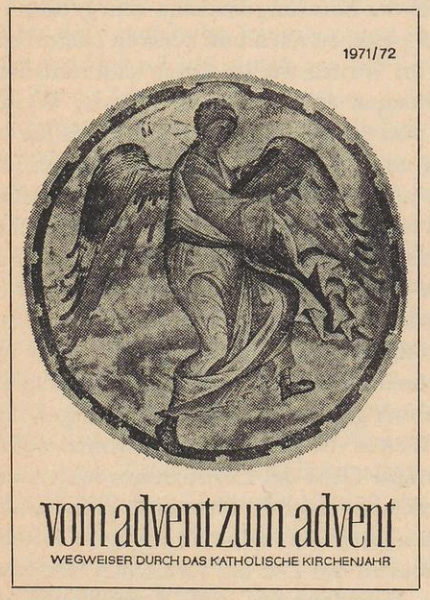
dien und der wissenschaftlichen Entfaltung ihrer historischen Vergangenheit erreicht werden würde, ohne Unterbrechung der echten und wahren orthodoxen Tradition.[36]

[1] Meletiou Mitropolitou Athinon, Ekklisiastiki Historia I (Wien 1783) XIII, XVI, 42. Dositheou Patriarchou Hierosolymon, Historia peri ton en Hierosolomis patriarchevsanton (Bukarest 1715) 9. Chrysostomou Papadopoulou, Isagogi is tin Ekklisiastikin Historian (Jerusalem 1909) 29.
[2] Chrysostomou Papadopoulou, Themeliodis Nomi ton Ekklisiastikikon erevnon (Alexandria 1914) 7.
[3] aaO. 19, 22.
[4] Meletiou aaO. 2.
[5] aaO. 3.
[6] Meletiou aaO. 2.
[7] aaO. 2.
[8] aaO. 45.
[9] A. Diomedou Kyriakou, Ekklisiastiki Historia I (Athen 1897) 99.
[10] aaO. II, 156.
[11] Meletiou aaO. 425.
[12] A. D. Kyriakos aaO. 422.
[13] aaO. II, 210.
[14] Meletiou aaO. 203.
[15] aaO. 326.
[16] Dositheos aaO. 966.
[17] Ebd.
[18] Meletiou aaO. 428.
[19] aaO. II, 156.
[20] aaO. 319. Kyriakos aaO. II, 31.
[21] Kyriakos aaO. 260.
[22] aaO. I, 426.
[23] Meletiou aaO. II, 445.
[24] aaO. 127.
[25] aaO. 163.
[26] Dositheos aaO. 5.
[27] Kyriakos aaO. III, 7.
[28] Chrysostomou Papadopoulou, Peri tis Ellinikis Ekklisiastikis Chronographias tou XVI. äonos (Alexandria 1912) 11.
[29] Dositheos aaO. 1156; Meletiou aaO. III, 426; Kyriakos aaO. III, 253.
[30] Kyriakos aaO. 17; Chr. Papadopoulos, Isagogi... 28.
[31] Chr. Papadopoulos, Themeliodis... 6.
[32] aaO. 26; Kyriakos aaO. 19, 17.
[33] Kyriakos aaO. II, 121.
[34] aaO. 285; Meletiou aaO. III, 82, 319, 180.
[35] Kyriakos aaO. II, 56, III, 78.
[36] Chr. Papadopoulos aaO. 27.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

IOANNIS ANASTASIOU

geboren am 18. Juni 1918 in Ioannina (Griechenland), Orthodox. Er studierte an der Universität Athen, am Queen's College von Berminham, an der Wyclyffe Hall in Oxford und an der Universität Tübingen, ist Doktor der Theologie, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Thessaloniki. Er veröffentlichte verschiedene Arbeiten zur byzantinischen und nachbyzantinischen Kirchengeschichte.



Im 20. Jahrgang erscheint
VOM ADVENT ZUM ADVENT
Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1971/72
herausgegeben von Josef Gülden
mit 64 Bildtafeln, davon 16 mehrfarbig
17,5 x 24 cm, mit Spiralheftung 9,80 DM



Im 15. Jahrgang erscheint
JAHR DES HERRN
Meitinger Spruchkarten-Kalender
Der Kalender kostet mit 29 zweifarbigen Spruchkarten
(mit Postkartenlineatur auf der Rückseite)
4,20 DM ab 5 Expl. Staffelpreise

KYRIOS-VERLAG GmbH Meitingen 805 Freising - Postfach 261

Vorwort

«Protest» – das Wort erinnert an eine ganze Reihe beklemmender und beängstigender Situationen: Straßenkämpfe gegen die Polizei, Anschläge auf Regierungsgebäude und Botschaften, Protestkundgebungen und Protestmärsche der Massen, tumultuarische Versammlungen, davongejagte Professoren, Proteststreiks von Teenagern und ähnliche Szenen. In fast allen Teilen der Welt wird periodisch die feste Ordnung gestört durch Manifestationen von Unruhe, Angst, Unsicherheit, Gärung. Fast überall erheben sich junge Menschen, die sich nicht mehr willig zu ehrsamen Bürgern erziehen lassen wollen, sondern mit Protest gegen alles vorgehen, was für ihre ehrsamen Erzieher sakrosankt ist: Ordnung, Recht, Autorität, Wohlfahrt, Wissen(schaft), Ehe und Familie usw. Die Gärung hat natürlich nicht vor der religiösen Dimension der Welt Halt gemacht. Auch die Katholische Kirche ist dafür kein Ausnahmebezirk, im Gegenteil. Es häufen sich die Fakten des spontanen Losreißens von der Kirche und der bewußten Lösung von ihr; des Austritts aus den Klerusstrukturen und den religiösen Einrichtungen; der rückläufigen Kandidatenzahlen für Klerus und Orden; des Widerstands gegen bisher sichere Punkte von Kirchenlehre und Kirchenordnung; es häufen sich die Konflikte zwischen Klerus und Bischöfen und zwischen den Parteien innerhalb der Kirche; es häufen sich die Gruppen, die sich außerhalb der hierarchischen Struktur stellen. Groß sind die Unsicherheit und die Angst, die diese Zustände bei traditionell gläubigen Katholiken verursacht haben.

Wer in solchen Situationen den Kopf über Wasser halten will, muß den Tatsachen ins Auge zu sehen wagen. Sich Angst und Unsicherheit blindlings ausliefern, bedeutet Panik. Die Augen vor der Wirklichkeit schließen, mit Ausflüchten wie «Es geht wohl von selbst vorbei» oder «Es handelt sich nur um kleine Minderheiten», führt ebenso gewiß in dem Augenblick zu Panik, wenn sich die Wirklichkeit so aufdrängt, daß keine Ausflüchte mehr möglich sind.

Dieses Heft der Zeitschrift «Concilium» wird mit einer soziologischen Analyse des Phänomens Protest und seiner typischen Züge eröffnet: des mehr oder weniger radikalen Protests gegen die bestehende Gesellschaft, der sich auf illegale oder alegale Weise äußert, außerparlamentarisch und ohne Rücksicht auf die bestehenden Parteien und der in der Kirche als Protest außerhalb der bestehenden Strukturen, ohne Rücksicht auf die Hierarchie, in spontan gebildeten Gruppierungen auftritt. Die Gruppierungen können den Protest aufgeben und ein eigenes Leben zu führen beginnen, außerhalb des Instituts Kirche, indem sie die Kirche als rettungslos verloren und wertlos hinter sich lassen; das ist ein radikalerer Angriff auf die Kirche als der eigentliche Protest (Pin). Eine ins einzelne gehende Darstellung all dessen, was in der Weltkirche tatsächlich an Protest im Gange ist, war in dem knappen Rahmen eines Zeitschriftenheftes nicht möglich; Autoren, die praktisch in das Protestgeschehen einbezogen sind, versuchten, eine möglichst breite Übersicht über das Protestphänomen zu geben. Die Übersichten für Westeuropa (Bunnik), die Vereinigten Staaten von Nordamerika (Philibert), Lateinamerika (Gutierrez), Afrika (van Pinxteren), Asien (Balasuriya) und Australien (Charlesworth) vermitteln den Eindruck, daß die innerkirchlichen Spannungen nicht oder kaum in den Kirchen unter kommunistischem Regime, den jungen Kirchen und den Kirchen in der Diaspora bestehen; daß das Zweite Vatikanische Konzil durch die Weckung von Erwartungen bezüglich Dezentralisierung, Pluriformität, Kollegialität usw., die später nicht oder sehr langsam erfüllt wurden, stark zum Entstehen der Proteste beigetragen hat; daß der Protest sich stets mehr auf die Sendung der Kirche in der Welt und nur in Abhängigkeit davon auf die innerkirchlichen Verhältnisse richtet; daß dadurch auch eine Neigung zu breiterer Teilnahme von Laien und Nichtkatholiken an Protestgruppen besteht, die sich autonom und unabhängig von der Hierarchie bilden; daß sich der ursprüngliche Protest mehr und mehr zu einer Aktion für positive Zielsetzungen entwickelt. Ähnliche Tendenzen zeigen auch die jüngsten Entwicklungen der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Hasselmann).

Wie soll man dieses bunte Tatsachenmaterial zum Protest in der Kirche beurteilen? Ein erster Beitrag zu der Frage ist die Durchforschung der biblischen Materialien, die mit dem Protest zu tun haben. Der biblische «Protest» ist zunächst Zeugnis für die geistgewirkte Wahrheit gegen den Unglauben. So ist Christus selbst Zeuge, so sind die Apostel und Stephanus Zeugen. Es ist auch der auf der Wahrheit gründende Protest gegen ein Handeln, das der Wahrheit widerstreitet. Ein typisches Beispiel dafür ist der Protest des Paulus gegen Petrus (Schnei-

der). Es ist beruhigend, zu hören, daß es Konfliktsituationen in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte gegeben hat; und daß es auch falsch ist, einen Schwarz-Weiß-Gegensatz zwischen rechtgläubigen, legalen und ketzerischen, illegalen Parteien zu konstruieren. Während des Konflikts selbst ist es durchweg nicht so klar, was Schwarz und was Weiß ist, und immer wieder sind gerade aus dem Konflikt neue Einsichten gewachsen und bessere Formen der Gesellschaft gefunden worden (Chenu). Auch in der traditionellen Theologie lassen sich Anknüpfungspunkte für die These finden, daß auch Kirchenstrukturen und kirchliche Autorität immer wieder unter der Kritik des evangelischen Geistes gestanden haben (Huizing). Die Stellungnahme Papst Pauls VI. zu den Protesttendenzen in der Kirche macht einerseits klar, daß Grundwerte auf dem Spiel stehen, die von einer schweren Glaubens- und Vertrauenskrise bedroht werden. Anderseits ist sein Urteil alles andere als nur ablehnend. In den Forderungen nach Authentizität, Wahrhaftigkeit, Rechtlichkeit, Freiheit von Konsumsklaverei und ähnliches mehr sieht er ebenfalls fundamentale Werte, die auch die kirchlichen Oberen vor eine ernste Gewissensforschung stellen (Caprile).

Das Bulletin über den Platz des Laien im kirchlichen Recht knüpft bei einem Aspekt des Protestes an, insofern sich dieser gegen eine einseitig klerikale Auffassung von Kirchenleitung und Kirchenorganisation richtet (Lombardia). Ein zweites Bulletin gibt eine Zusammenfassung der bisher erschienenen Mitteilungen über die Tätigkeit der päpstlichen Kommission zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches (Huizing).

Peter Huizing

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER HUIZING

geboren am 22. Januar 1911 in Haarlem (Niederlande), Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Amsterdam, Nimwegen, Löwen und München sowie an der päpstlichen Hochschule Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor des bürgerlichen und kirchlichen Rechts, Professor für Kirchenrecht und Geschichte des Kirchenrechts an der Universität Nimwegen, Konsultor der Kommission zur Revision des CIC. Er veröffentlichte u. a.: De Trentse huwelijksvorm (Hilversum 1966).

Beiträge

Emile Pin

Die Kontestation

Ist Kontestation ein modernes Phänomen oder ist dieses Wort nur ein modernes Etikett für eine seit eh und je gegebene Komponente des sozialen Lebens, für Nichtübereinstimmung, Verneinung, Widerspruch? Was einen ermutigen könnte, sich die zweite Deutung zu eigen zu machen, ist die Tatsache, daß es den Ausdruck «Kontestation» nicht in allen Sprachen gibt. Wir finden ihn in den Sprachen lateinischen Ursprungs, im Französischen, Italienischen, Spanischen, Portugiesischen. Wenn wir ihn ins Englische übersetzen wollten, so könnten wir schwanken zwischen «protest», «rebellion» und Formulierungen, die das Adjektiv «radical» mit einschließen. Im Deutschen haben wir ähnliche Schwierigkeiten: Soll man «Protest» sagen oder «Auflehnung»? Andererseits verwendet das Niederländische schon die Vokabel «contestatie». All dies scheint uns zu einer etwas nuancierteren Stellungnahme zu drängen: «Kontestation» ist nicht ein völlig neues Phänomen; man kann sie umschreiben mit herkömmlichen Wörtern; aber sie hat auch Bedeutungsgehalte ursprünglicher Art, welche die Einführung einer neuen Bezeichnung nahelegen.[1]

Es sind diese ursprünglichen, neuen Bedeutungsgehalte von «Kontestation», die wir in diesem Artikel beschreiben wollen. Dabei wollen wir unsere besondere Aufmerksamkeit der Kontestation der Jugendlichen und der Intellektuellen widmen. Wir wollen untersuchen, wodurch die Kontestation sich unterscheidet von anderen Erscheinungen sozialer Verneinung wie Durchsetzung systemimmanenter politischer Forderungen, Opposition, Revolte, Revolution und Sezession. Die Kontestation unterscheidet sich von anderen negativen Aktionen durch ihre Zielsetzung, durch ihre Methoden und durch den Typ ihrer Vorkämpfer.

Kontestation und politische Forderung

Die politische Forderung, gleichgültig, ob sie von einem Individuum oder von einer gesellschaftlichen Gruppe geltend gemacht wird, zielt darauf ab, eine größere Beteiligung innerhalb eines bestimmten sozialen Systems zu erreichen, ohne weder die Wertvorstellungen noch die grundlegenden Institutionen der Gesellschaft oder der Großgruppe in Frage zu stellen. Die politische Forderung setzt bereits eine Integration in das Gesellschaftssystem voraus. Sie gründet sich auf die – von der Erfahrung bestätigte oder nicht bestätigte – Überzeugung, daß eine wohlstrukturierte Aktion die Erreichung des angestrebten Vorteils sicherstellt: höhere Löhne oder Preise, Verkürzung der Arbeitszeit, Beteiligung an Entscheidungsprozessen, Zuerkennung des Stimmrechtes gegenüber einer neuen Kategorie von Individuen, Änderung eines Gesetzes usw. Die Durchsetzung politischer Forderungen haben sich heute ungezählte Vereinigungen und gewerkschaftliche Organisationen zur Aufgabe gemacht.

Die politische Forderung ist also eine wohldurchdachte Folge von Aktionen zur Erlangung eines institutionellen Vorteils. Ganz anders die Kontestation: Die Kontestation weigert sich mehr oder weniger radikal, die bestehenden Institutionen überhaupt anzuerkennen. Sie mißtraut daher der systemimmanenten politischen Forderung. Diese beläßt ihre Vorkämpfer von vornherein als integrierende Bestandteile im Gewebe der Gesellschaft und bestärkt damit den erkennbaren Sinn der Institutionen.

Die politische Forderung kann freilich auf der Ebene der Methoden der Kontestation gleichen. Wie wir bei gegebener Gelegenheit noch zeigen werden, respektiert die Kontestation nicht die «Spielregel». Es ist auch möglich, daß die politische Forderung die anerkannten Muster «sozialer Verneinung» verletzt: sie kann sich äußern in der Form von nichtzugelassenen öffentlichen Demonstrationen, von wilden Streiks, Errichtung von Straßensperren usw. Aber die politische Forderung wählt diese illegalen Mittel nicht aus Prinzip. Sie greift nur aus Not nach ihnen, wenn andere wirksame Mittel nicht vorhanden sind. Dagegen ist der Kontestation die Illegalität oder Alegalität wesentlich.

Die politische Forderung ist im allgemeinen die Tat von Individuen, die schon in das Netz der wirtschaftlichen oder politischen Beziehungen eingereiht sind, die dessen Mechanismus kennen und zu handhaben wissen. Die Kontestation ist öfters das Werk von Intellektuellen oder von Studenten, denen die genauere Kenntnis des Räderwerks der Gesellschaft fremd ist – sei es auf Grund ihrer vorgegebenen Situation oder auf Grund eigner Wahl,

sei es aus psychologischen Gründen oder aus Gründen, welche bei der Institution liegen.

Kontestation und Opposition

Zahlreiche Regierungssysteme bieten die Möglichkeit, daß sich gegenüber einer die Macht ausübenden Mehrheit eine Minderheit als Opposition konstituiert. Das ist der Fall bei parlamentarischen Regierungsformen, bei denen die Oppositionsparteien nicht als schädlich für eine gute Regierung des Landes betrachtet werden, sondern als notwendiges Instrument für die Erarbeitung einer guten Politik und guter Gesetze. Die parlamentarische Opposition ist eine Opposition legaler Art, die ihren Platz im geschriebenen Recht der Institutionen hat, selbst wenn sie hin und wieder heftigere Formen annimmt. Nun entwickelt sich aber seit einiger Zeit eine andere Form von Opposition, die außerparlamentarische Opposition, die sich an keine der politischen Spielregeln hält. Diese kontestatorische Opposition kann bis zum Entstehen von Bewegungen oder Gruppen führen, aber diese lassen sich nicht in den Fächer der üblichen Parteien einordnen. Ihr Hauptunterscheidungsmerkmal gegenüber den anderen Oppositionsparteien liegt nicht so sehr im Programm – wenn sie auch gewöhnlich ein Programm der radikalen Ablehnung der Institutionen entwickeln –, sondern in der Tatsache, daß sie sich weigern, sich an die politischen Spielregeln zu halten. Eine solche Ablehnung der normalen Kanäle der Opposition kommt einer globalen Infragestellung der Institutionen gleich.

Ein ähnliches Phänomen entsteht in der Kirche, wenn ein Mitglied dieser Kirche, statt die – im übrigen sehr vagen – Kanäle zu benützen, durch die den Autoritäten eine abweichende Meinung mitgeteilt werden kann, sich über den Kanal der Massenmedien an diese Autoritäten wendet. Ein solches Vorgehen ist von seinem Typ her schon kontestatorisch, selbst wenn der Protest seinem Inhalt nach nicht globaler Art ist. Aber er bleibt es seiner Form nach. Der Beweis dafür ist der Schock, den die Autoritäten dadurch erleiden. Ein solches Verhalten wird dann als unverantwortlich, als anmaßend, ja selbst als dummer Streich qualifiziert, ganz gleich, welchen Rang oder welche Würde der dafür Verantwortliche bekleiden mag. Man sagt dann – nicht ohne ein wenig Heuchelei –, daß es andere Mittel und Wege gebe, um seine abweichende Meinung bekanntzugeben.[2] Das soll heißen: «legale» Mittel, die von der Gruppe gutgeheißen werden. Das würde – wenigsten zum Teil – stimmen in einem parlamentarischen System. Es ist aber nur schwer beweisbar in einem hierarchischen und autoritären System wie dem der Katholischen Kirche, in dem jede Opposition, die sich nicht an die Regeln der Geheimhaltung hält oder die nicht hierarchisch ist, zum Disziplinbruch, zur Kontestation erklärt wird.

Wieder einmal zeigt sich hier, daß Kontestation nicht notwendig in ihrem Inhalt global sein muß. Sie kann auch lediglich auf einen bestimmten Punkt zielen, ist aber dafür global in ihren Methoden, weil sie sich nicht nach den geltenden Regeln äußert. Sie offenbart eine Mißachtung dieser Regeln, und dies in einer sehr bewußten Weise. Und sie weist von vornherein den Vorwurf zurück, den normalen Kommunikationsweg nicht eingehalten zu haben. Die Kontestation hat aber dennoch gemeinsame Elemente mit der Opposition. Die eine wie die andere agieren wesentlich mittels des Wortes. In dem einen Falle aber handelt es sich um ein Wort, das gestattet oder gar erbeten ist, während das kontestatorische Wort ein Wort ist, das «ergriffen» wird, um einen Ausdruck zu verwenden, der durch eine Schrift von Michel de Certeau einen bestimmten allgemein angenommenen Sinn erhalten hat,[3] also ein Wort, das man gewaltsam an sich reißt. Diese letztere Feststellung legt auch nahe, daß die Kontestation bei ihrem Urheber eine ausreichende Macht innerhalb des gesellschaftlichen Systems voraussetzt: der volljährige Sohn in der Familie, der hohe Beamte in der Verwaltung, der Prälat oder der Theologe in der Kirche, oder auch eine relativ gewichtige Masse von Individuen, wie dies in Paris im Mai 1968 der Fall war. Es handelt sich dabei nicht um die durch das Recht garantierte Macht, sondern um die Macht, über welche das Individuum oder die Gruppe tatsächlich (durch allgemein anerkannte Zuständigkeit, gesellschaftliche Stellung, Zustimmung der Masse) in der Gesellschaft verfügen.

Kontestation, Revolte, Rebellion

Zwischen der Kontestation einerseits und der Revolte oder Rebellion andererseits gibt es allem Anschein nach eine größere Verwandschaft als zu allen anderen Formen sozialer Negation. Die Revolte einer Kategorie oder einer Gruppe unzufriedener Menschen (einer benachteiligten Kategorie wie der Sklaven, der Leibeigenen, der Landarbeiter oder einer Minderheitsgruppe wie der einer besiegten Rasse oder einer vernachlässigten Provinz) ist eine der einfachsten und primitivsten Formen des

Widerspruchs. Zum Unterschied von der revolutionären oder reformistischen Aktion setzen die Revolte oder die Rebellion nicht eine artikulierte Analyse der gegenwärtigen Lage voraus. Sie entstehen aus einer Unzufriedenheit, aus der Überzeugung, unrechtmäßig benachteiligt zu sein. Sie sind gekennzeichnet durch Anwendung von Gewalt. Revolten sind weniger gegen gesellschaftliche Organisationssysteme als gegen Menschen gerichtet. Es ist möglich, daß sich ein unbestimmtes Verlangen nach einer gerechteren Gesellschaft hinter ihnen verbirgt. Aber wenn sie von Erfolg gekrönt sind, so reproduzieren Revolten oft genug zu ihrem eigenen Nutzen nur den Gesellschaftstyp, der auch vorher schon bekannt war, einen Typ der Unterdrückungsgesellschaft. Der einzige Unterschied gegenüber der Vergangenheit besteht dann darin, daß es sich nicht mehr um dieselben Individuen handelt, welche unterdrücken oder unterdrückt werden.

Das, worin die Kontestation der Revolte am meisten ähnelt, sind ihre globalen und nicht-analytischen Züge. Die Kontestation, zumindest in ihrer radikalen Gestalt, bemüht sich nicht um eine aufmerksame Prüfung der Elemente, welche die gegenwärtige Gesellschaft ausmachen. Sie bringt nicht die Geduld auf, das Funktionieren der gesellschaftlichen Maschinerie in seinen Einzelheiten zu studieren. Sie folgt nicht den Fäden der wirtschaftlichen und rechtlichen Verflechtungen, welche die derzeitige Gesamtgestalt der Machtverhältnisse zwischen den Menschen erklären könnten. Sie ist nicht fähig, in dem, was sie dann «das System» oder «das Establishment» nennt, die rein zufälligen Elemente zu unterscheiden von den Elementen, welche untereinander durch wesentlich systembedingte Beziehungen verbunden sind. Alles wird in Bausch und Bogen abgelehnt.

Nun wird man freilich sagen, dies alles gelte nur von der globalen Kontestation. Das stimmt wohl, aber wie wir oben schon gesagt haben, ist jede Kontestation potentiell global, und zwar auf Grund der Tatsache, daß sie die anerkannten Spielregeln ablehnt.

Dennoch unterscheidet sich die Kontestation von der Rebellion oder von der Revolte durch zwei wesentliche Züge:

1. Sie ist sich mehr oder weniger der Gefahr bewußt, die darin läge, in der zukünftigen Gesellschaft die Fehler der gegenwärtigen Gesellschaft zu wiederholen. Kontestation in diesem Sinne ist nach-revolutionär. Im Unterschied zum revolutionären Plan aber bietet die Kontestation – wenigstens in ihren Anfangsphasen – kein neues Modell einer Gesellschaft an. Die Kontestation ist mit den sozialistischen Gesellschaften, wie sie heute bestehen, ebenso unzufrieden wie mit den liberalen Gesellschaften. Die Kontestation nimmt sich des Phänomens der Institution als solcher an. Sie erhofft einen neuen Gesellschaftstyp von noch sehr ungenauen Konturen, der aber dadurch ausgezeichnet ist, daß dort Freundschaft, Gleichheit und gegenseitige Anerkennung herrschen sollen. Im Unterschied zum Rebellen will der Kontestierer nicht das alte Modell sozialer Unterdrückung zu seinem eigenen Nutzen reproduzieren, aber das Desinteresse, das er gegenüber einer Reorganisation der Institutionen an den Tag legt, bringt die Gefahr mit sich, sich konkret auszuwirken im Entstehen neuer Herrschaftsstrukturen.

2. Ein anderer Aspekt, der den Kontestierer vom Rebellen unterscheidet, ist die verwendete Methode. Der Rebell, welcher eine eindeutige Zielsetzung hat, nämlich sich selbst an die Stelle der legalen Macht zu setzen, zögert nicht, den einzigen Weg zu beschreiten, der ihm offensteht: den der Gewalt. Der Kontestierer seinerseits bedient sich des Wortes, des verneinenden und die Achtung verweigernden Wortes. Er weiß nichts anzufangen mit einer Macht, die er nicht zu gebrauchen wüßte, wie er selbst wohl weiß, und die ihn zwingen würde, neue Institutionen zu schaffen. Der Kontestierer kann also sein Vorhaben nicht bis zu seinem Abschluß vorantreiben. Er protestiert, er verneint, aber er bietet keine ausgearbeitete Lösung, er läßt sich also nicht in eine organisierte Aktion – sei sie gewaltsam oder friedlich – ein, um die Macht zu ergreifen. Das bedeutet andererseits keineswegs, daß seine «Wortergreifung» völlig wirkungslos wäre. Die Autoritäten der Nation oder der Organisation, in der die Kontestation ausbricht, können das kontestatorische Phänomen nicht auf die lange Dauer ignorieren und sehen sich gezwungen, wenn auch oft erst mit Verzögerungen, nach den Ursachen dieses aufreizenden und «ungehörigen» Protestes zu forschen.

Kontestation, Revolution und Anarchismus

Auf den ersten Blick scheinen die beiden Begriffe Revolution und Kontestation einander sehr verwandt, und es ist nur wahrscheinlich, daß die beiden Haltungen oft in ein und demselben Individuum miteinander verbunden vorkommen. Dennoch können die beiden Begriffe und die beiden Haltungen voneinander unterschieden werden. Die

revolutionäre Haltung ist älter als die kontestatorische: Sie besteht darin, die gegenwärtige Gesellschaftsordnung zu verneinen im Namen einer anderen sozialen Organisationsidee. Von Platon bis zu Marx und Mao Tse-tung hat die Menschheit unzählige revolutionäre Entwürfe gekannt. Beispiele dafür sind die «Utopien». Der Revolutionär ist – im Unterschied zum Rebellen oder Kontestatoren – ein Theoretiker, der die gegenwärtige Gesellschaft analysiert hat und zu der Überzeugung gekommen ist, daß er die Wurzel der derzeitigen gesellschaftlichen Übel entdeckt hat, so daß er nun darangehen kann, die Gesellschaft von morgen nach neuen Grundsätzen zu rekonstruieren. Dies ist der Fall beim Marxismus, der überzeugt ist, dem Privateigentum an den Produktionsmitteln die Schuld an der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zuschreiben zu können, und der daher die künftige Gesellschaft ideologisch auf die Kollektivierung des Kapitaleigentums gründet. Der Revolutionär will einen radikalen Wandel. Radikal bedeutet, daß er sich für fähig hält, eine total verschiedene Gesellschaftsordnung zu errichten, wenn er erst einmal das Prinzip oder die Prinzipien, welche die Wurzel des Übels bilden, gefunden hat.

Der Revolutionär ist also kein Reformer, der nur eine neue Zuordnung der derzeitigen gesellschaftlichen Faktoren anstrebt, auch kein Rebell, der aus Rachegelüst die Macht an sich bringen will, er ist vielmehr ein radikaler und persönlich desinteressierter Retter der Menschheit. Nicht diese beiden Merkmale sind es, wodurch er sich vom Kontestierer unterscheidet. Was ihn aber von diesem trennt, ist die Tatsache, daß er einen klaren Entwurf für den Neubau der Gesellschaft besitzt, der auf einer Analyse der Gesellschaftssysteme beruht. In dieser Beziehung ist die Revolution eine «seriöse», ernste Sache, während das kontestatorische Wort nur selten aus dem Munde von «vernünftigen Leuten» kommt, das heißt von Erwachsenen, die in den Mechanismus der gesellschaftlichen Wechselbeziehungen eingeordnet sind, die also informiert sind. Darum lautet der Vorwurf des seriösen Erwachsenen gegenüber dem Kontestierer: «Ihr kennt nicht, wogegen ihr sprecht», oder auch :«Ihr kennt nicht die Fragilität und die Subtilität der gesellschaftlichen Mechanismen, welche das Leben unter Menschen erst möglich machen; sie sind die Frucht tausendjähriger Erfahrungen; ihr wollt alles zerstören und werdet ein gewaltiges Chaos anrichten, von dem die Menschheit sich vermutlich nie erholen wird.» Und dies ist wahr. Eines der Merkmale der jugendlichen und intellektuellen Kontestation ist die Begriffsarmut ihrer Redeweise – ob es nun um historische, juridische, wirtschaftliche oder politische Fragen geht. Der verhaßte Feind ist immer nur «das System», das «Establishment», die «Konsumgesellschaft», der «Kapitalismus» (zu dem man ohne jede Unterscheidung sämtliche zeitgenössischen Gesellschaftsformen zählt, einschließlich der sowjetischen und manchmal sogar der chinesischen!). Es ist nicht leicht zu erklären, wie Studenten, die über zwanzig Jahre alt sind, und wie Professoren, die allermeist schon über vierzig sind, sich so leichthin solchen intellektuellen Bacchanalien hingeben können.

Die Hauptursachen liegen meines Erachtens in der wachsenden Kompliziertheit der gesellschaftlichen Mechanismen, in der Abgeschlossenheit der gesellschaftlichen Bereiche gegeneinander, in einem Bildungssystem, das Lehrer und Schüler von der übrigen Gesellschaft isoliert und sie nicht am wirtschaftlichen Abenteuer teilnehmen läßt, in der Verlängerung der Vorbereitungszeit, welche immer mehr junge Menschen zwingt, gerade in einer Lebensperiode, in der ihre biologischen, affektiven und intellektuellen Kräfte schon ihren Höhepunkt erreicht haben, in einer äußerst ungesicherten Lage zu leben.

All dies erklärt die Lautstärke, die Heftigkeit, aber auch die Inhaltsleere der Kontestation bei Jugendlichen und Intellektuellen. Man kann sie revolutionär nennen, aber nicht in dem Sinne, den dieses Wort bisher hatte: Der revolutionäre Entwurf war ernst, wissenschaftlich begründet, ja dogmatisch.

Ein anderer Unterschied zwischen Revolution und Kontestation liegt in der Ebene der Mittel. Meistens scheut sich der Revolutionär nicht, zum Mittel der Gewalt zu greifen. Da er überzeugt ist, fähig zu sein, eine bessere Welt zu errichten, zögert er nicht, die Mittel anzuwenden, für die er vielleicht keine besondere Sympathie hat, die ihm aber als der unvermeidbare gesellschaftliche Preis erscheinen, der für die Befreiung der Menschheit zu entrichten ist.

Dagegen stellt die Anarchie sich dar als eine Kombination kontestatorischer Merkmale und revolutionärer Züge: Der Anarchist will die gesellschaftliche Ordnung stürzen, und zwar durch das Mittel der Gewalt. Er ist bereit, den «totalen Umsturz» zu entfesseln. Aber er will keine bestimmte Gesellschaftsform wiederaufbauen. Er will die totale Niederwerfung der Macht, der Institutionen, der Polizeigewalt. Er steht also dem Kontestierer

sehr nahe. Der Unterschied liegt in den Methoden der Aktion. Der Kontestierer widmet sich einer symbolischen Zerstörung der Gesellschaftsordnung, der Anarchist ist bereit, zu den Waffen zu greifen.

Kontestation und Sezession

Alle negativen Phänomene, die wir bis hierher untersucht haben, bezogen sich in irgendeiner Weise auf die bestehende Gesellschaft, um diese zu reformieren, zu verändern oder zu vernichten. Aber die Individuen, welche diese verschiedenen Typen von Verneinung äußern, fahren fort – wenigstens für eine kürzere oder längere Zeit –, im Rahmen der abgelehnten Gesellschaft zu leben. Das ist vor allem der Fall bei den Kontestatoren, die, obwohl sie das «System» verneinen, von ihm leben. Die Erscheinung, welche wir «Sezession» nennen, könnte demgegenüber ein viel friedlicheres Bild bieten. Sie ist aber im Grunde genommen viel radikaler. Sie besteht darin, daß ein Individuum oder eine Gruppe ihr Leben außerhalb des offiziell anerkannten Systems gesellschaftlicher Beziehungen organisieren: die Wüstenmönche, die Vagabunden und Clochards, gewisse totalitäre bäuerliche Sekten wie die Duchoborzen, die protestantische Reformation, die Bohémiens, die Hippie-Gruppen, die «Untergrundkirche» und die Spontangruppen sind Beispiele solch einer Sezession. Die Personen, welche diese Gruppen bilden, haben – für den Augenblick oder für immer – die Hoffnung verloren, daß die Gesellschaft oder eine Organisation (zum Beispiel die institutionelle katholische Kirche) ihnen noch einen annehmbaren Lebensraum bieten könnten. So ist es in ihren Augen sinnlos, zu protestieren, zu kontestieren, und noch sinnloser, reformieren zu wollen oder Forderungen anzumelden. All dies hat der Sezessionist schon getan, aber – in seinen Augen – ohne Erfolg. Er hat nichts erreicht. Sein Wort ist ins Leere gefallen oder hat sich aufgerieben an unüberwindlichen Hindernissen, welche das Kommunikationssystem blockierten. Es ist also besser, das System zu ignorieren, so zu tun, als wäre es nicht vorhanden, sich auf eigene Faust zu organisieren. Der Rebell und der Revolutionär bemächtigen sich der Machtstellungen, der Kontestierer ergreift das Wort, der Sezessionist schweigt, taucht unter, gräbt sich ein. Die einzige Antwort, die er der Institution, welche ihn provoziert, zu geben vermag, ist ein hämisches Lächeln, ein Achselzucken. Allerhöchstens würde er mit Christus sagen: «Lasset die Toten ihre Toten begraben.»

Die Sezession macht keinen Lärm. Aber als Gegnerin der Institutionen ist sie mehr zu fürchten als die Kontestation. Die Kontestation kann auf zwei verschiedene Weisen resorbiert werden: auf spontane Weise, wenn der Kontestierer, der ja kein Programm hat, sich von sich aus wieder in das institutionelle System integrieren läßt; auf organisierte Weise, wenn die Verantwortlichen des gesellschaftlichen Systems der Opposition im Inneren des Systems selbst einen Platz einräumen. Die autoritären und hierarchischen Systeme aber wehren sich dagegen, eine innere Opposition zuzulassen; sie ziehen die Reintegration der Kontestatoren oder eine «Exkommunikation» vor, die in ihren Augen einer Todeserklärung gleichkommt. Aber noch bevor es zur Verhängung der Exkommunikation kommt, kann der Kontestierer, welcher sich nicht unterwerfen will, schon die Sezession gewählt haben. Und gegen die Sezession haben die Autoritäten nur noch die armseligen Waffen einer irrationalen Gewalt; wenigstens, wenn sie es nicht vorziehen, die Augen zu verschließen; wenigstens, wenn die institutionelle Isolierung sie nicht ohnehin daran hindert, des Phänomens überhaupt ansichtig zu werden. Die Sezession kann der Anfang einer neuen Kultur sein. Die Sezession ist schöpferisch.

Die Kontestation ist kein einflächiges Phänomen. Sie kann zahlreiche verschiedene Formen annehmen. In ihrem Gehalt schillert sie zwischen der Ablehnung eines Teilaspektes des Gesellschaftssystems und der globalen Ablehnung. Aber selbst wenn die Kontestation auf einen besonderen Punkt zielt, behält sie einen globalen Charakter, sei es, weil sie sich nicht auf einen klaren Reformentwurf stützen kann, sondern in einer Kritik an der derzeitigen Ordnung der Verhältnisse besteht, sei es – und dies wohl vor allem –, weil die Kontestation darin besteht, «sich des Wortes zu bemächtigen», «das Wort an sich zu reißen», und zwar außerhalb der normalen Kanäle für die Anmeldung politischer Forderungen oder für die Ausübung der Opposition. In ihrer Methode ist die Kontestation eine globale Infragestellung, ein Bruch der Spielregeln. In den Augen der Autoritäten ist die Kontestation eine Jugendkrankheit, anmaßend, unpassend. Was ihre konkrete Wirkung angeht, gründet die Kontestation nicht auf einer detaillierten Analyse der gesellschaftlichen Mechanismen. Dieses Versäumnis kann auf Seiten des Kontestierers entweder eine schlichte Unkenntnis der Zwänge in jeder Gesellschaft anzeigen oder auch eine vollbewußte Mißachtung der geltenden Spielregeln. Diese Mißach-

tung ist jedoch nicht total. Die Kontestation erweist den Institutionen die Ehre, ihre Existenz und ihre Wichtigkeit anzuerkennen. Sie zeigt auch eine gewisse Kenntnis der Denk- und Redeweise der gesellschaftlichen Autoritäten.

Einen Schritt weiter geht die «Sezession». Die Sezessionisten haben sich bereits ans Werk gemacht, um eine neue Gesellschaft entstehen zu lassen. Ihre Mißachtung der gegenwärtigen Gesellschaft kann viel radikaler sein, wobei sie gleichzeitig einen friedlicheren Eindruck erwecken. Man kämpft nicht mehr gegen die Toten. Besser ist es, in aller Stille den Weg eines neuen Lebens einzuschlagen.

[1] Die Begriffe, die es erlauben, die gesellschaftlichen Phänomene zu umschreiben, sind nicht einfach abstrakter Art. Sie sind vielmehr «Typenbegriffe», die mit Hilfe einer Reihe von Elementen gebildet werden, welche in dem untersuchten Phänomen «ideell» oder «statistisch» vorkommen. Ein Idealtyp ist derart, daß er einen der beiden Pole einer Typologie beschreibt. Ein «statistischer Typ» beschreibt einen Durchschnittswert oder auch eine «Mode».

[3] Eines der offenkundigsten Beispiele dafür ist die von der Konzilskongregation ausgearbeitete und vom Sacrum Officium unter allen Bischöfen verbreitete Instruktion zum Thema des Status der laisierten Priester. Diese Instruktion war unter Geheimhaltung von der römischen Kurie ausgearbeitet worden, und dies nur wenige Monate bevor die Bischofssynode (welche eine erste und wohl genügend vorsichtige Form demokratischer Teilnahme an der Leitung der Kirche darstellt) diese diskutieren konnte!

[3] Michel de Certeau, La prise de parole, Brugge 1968.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

EMILE PIN

geboren am 2. Dezember 1921 in Lyon. Er studierte an den Universitäten von Grenoble, Montpellier, Paris, Lyon und Chicago, ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und der Theologie, Doktor der Soziologie sowie Professor für allgemeine Soziologie und Religionssoziologie. Er veröffentlichte u. a.: Pratiques religieuses et Classes sociales (Paris 1956); Les Classes sociales (Paris 1962); zusammen mit Hervé Carrier: Essais de sociologie religieuse (Paris 1967).

Ruud Bunnik

Solidaritätsgruppen in Westeuropa

I. Allgemeine Charakterisierung

Etwa seit 1968 finden wir in fast allen westeuropäischen Ländern *Christengruppen, die ernsthaft nach einer konsequenten und radikalen Kirchenerneuerung streben.* In einer solchen Definition ihrer Arbeit erkennen die Gruppen, über die wir sprechen wollen, sich selbst und ihre Bemühungen besser wieder als in dem negativen Wort Protest, welches die letztlich positive Richtung des Strebens dieser Gruppen zu wenig erkennen läßt, daß sie nämlich nach einer besseren Wirkung der christlichen Botschaft in der Welt von heute suchen. Selbst nennen sich diese Gruppen denn auch lieber «kritische Aktivgruppen» oder «Solidaritätsgruppen», solidarisch mit allen, die das Opfer evangeliumsfremder böser Mächte in Kirche und Welt sind.

Ein Ausdruck wie Protest ist auch aus andern Gründen sehr ungenau. Bedenken gegen den Gang der Dinge in der Kirche werden auch von Gruppen und Personen geäußert, die sich gegen eine Erneuerung wenden oder die finden, daß sie zu schnell gehe. Anderseits kann Protest gegen kirchliche Trägheit auch von «offiziellen» Personen und Einrichtungen kommen: von Bischöfen, Theologen, Konzilien und Synoden.

Gerade der *außerparlamentarische* oder *parakanonische* Charakter kennzeichnet die Solidaritätsgruppen. Sie sind nicht «von oben her» errichtet oder formell anerkannt worden, sondern wuchsen spontan an der Basis auf, aus der Unruhe, daß die offizielle Kirche der Frage nach Erneuerung zu wenig Wert beimißt. Oft sind die Solidaritätsgruppen identisch mit sogenannten Basisgruppen, oder sie sind daraus entstanden oder sind ein Zusammenschluß solcher «Basisgruppen».

Der Zeitpunkt ihrer Entstehung – um 1968 – ist nicht ohne Bedeutung. In den ersten Jahren nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils konnte man vernünftigerweise noch nicht allzuviele Wandlungen erwarten, die die Vorstellung anregten. Dann aber wurde die bange Vermutung wach, daß eine Reihe von Versprechungen nicht eingelöst werden und das Tempo der tatsächlichen Erneuerungen besonders niedrig sein würde. Der Erneuerungswille zeigte sich schwächer als die übermäßige Vorsicht, die Angst vor Freiheit und die reaktionären Kräfte, die zusehends Land gewannen.

Die konkreten Anlässe für diese bangen Vermutungen sind bekannt: die minimalistische Anwendung der Prinzipien der Kollegialität und Pluriformität; die kaum sich lockernden Bindungen an den Kapitalismus und die Diktatur; eine wenig

durchgreifende Bekämpfung von Unrecht, Krieg und Armut; die theologisch und pastoral angreifbaren Enzykliken über Zölibat und Geburtenregelung; der Widerstand gegen Erneuerungen in Theologie und Katechese.

Auch auf örtlicher Ebene gab es Anlaß zur Sorge. Der bischöfliche Kurialismus schien für eine echte Kollegialität mit den Priestern kaum Platz machen zu wollen; die Zusammenarbeit von Bischöfen und Priestern, die beim Konzil soviel Gutes hervorgebracht hatte, wurde nicht weitergeführt; Reformvorschläge wurden oft mehr nach den zu erwartenden «Schwierigkeiten mit Rom» als nach ihrem inneren Wert beurteilt – wobei die «Verantwortlichkeit für die Gesamtkirche» des öfteren das Nichtwollen oder das Unvermögen zu verschleiern schien, um dem keineswegs ausgestorbenen Zentralismus ein scheinbares Gegengewicht zu geben.

Vor dem Hintergrund dieser und ähnlicher Erscheinungen muß man das Aufkommen der kritischen Gruppen sehen. Gegenüber einer minimalistischen und ängstlichen Reform vertreten sie, daß Wandlungen in einer lebendigen Kirche eine selbstverständliche und dauernde Erscheinung sind (Schelskys «Dauerreflexion» ist ein vertrautes Thema); die Vergangenheit kann und darf eine Quelle der Inspiration sein, aber ist nicht ohne weiteres eine Richtlinie, die man besitzt und beachten muß. Sodann ist man der Ansicht, daß Veränderungen nicht immer von oben her und uniform auferlegt werden können, sondern wenigstens zum Teil auch aus dem Experiment hervorgehen, bei dem die örtliche Situation stark mitbestimmend ist.

Trotz der erst kurzen Existenzdauer der kritischen Gruppen läßt sich schon eine bedeutsame Entwicklung feststellen. Anfangs waren sie fast ausschließlich klerikale Gruppen, was mit den Problemen zusammenhing, mit denen man sich zuerst herumschlug: die Grundordnung der Priester, das Zölibatsgesetz, die Frage nach der profanen Arbeit. Sehr bald begriff und formulierte man aber, daß eine Lösung dieser Probleme nötig war, um der Kirche die Glaubwürdigkeit wiederzugeben, die sie braucht, um an der Ausrottung von Zwang und Unrecht in der ganzen Welt wirksam beitragen zu können. Der Fachgruppenakzent wurde vom Element der «Politisierung» ergänzt. Bei dieser Entwicklung war es selbstverständlich, daß die Zahl der Laien in den Gruppen wuchs und sich auch nichtkatholische Christen anschlossen.

Die Solidaritätsgruppen wollen ausdrücklich mehr sein als eine neue allgemeine Bewegung für eine bessere Welt. Sie arbeiten in der Überzeugung, daß die Welt ihr Heil und ihren tiefsten Sinn letztlich nur in dem Gott Israels und seines Sohnes Jesus Christus findet. Im praktischen Engagement gegen alle menschliche Not will man den Fragen nach Heil und Unheil selbstverständlich nicht aus dem Wege gehen oder sie als bedeutungslos zur Seite schieben. Die kritisch-aktiven Christen sind keine «Humanisten» am Rande der Kirche, sondern überzeugte Gläubige, die sich in der traditionellen Kirche durch vieles bei Erfahrung und Verkündigung des Evangeliums gehindert fühlen.

Ihre Mentalität ist auch keineswegs sektierisch; die Idee einer Untergrundkirche hat kaum Freunde. Man ist sich klar darüber, daß nur ein kraftvolles und zusammenhängendes christliches Auftreten das Aussehen der Erde erneuern kann. Zwar macht man einen deutlichen Unterschied zwischen Christsein und traditioneller Kirchlichkeit und relativiert dadurch bestehende Strukturen und Ordnungen; Orthopraxie, vor allem in Form der Solidarität mit den Zurückgesetzten dieser Erde, hält man für wichtiger als von Menschen aufgestellte formale Maßstäbe der Rechtgläubigkeit und disziplinären Einheit.

Ein solcher Ausgangspunkt kann selbstverständlich Mißtrauen und Konflikte hervorrufen. Die «Schuld» daran liegt, wie gewöhnlich, auf beiden Seiten: einerseits bei den Solidaritätsgruppen selbst, die oft noch klare positive Formulierungen und das rechte taktische Konzept finden müssen, durch das sie andere überzeugen können; anderseits gewiß auch bei Gruppen und Autoritäten, die vor einer Begegnung mit radikalen Ideen davonlaufen, selbst nicht über viel theologischen Tiefgang und pastorales Gespür verfügen und bedingungslos Gehorsam gegen bestehende Regeln für Kontakt und Gespräch als Bedingung setzen.

Das Verhältnis zur «offiziellen Kirche» ist bei den einzelnen Gruppen noch sehr verschieden. Manchmal werden die kritischen Gruppen als Gesprächspartner ernstgenommen, häufiger besteht allerdings der einzige Kontakt im schriftlichen Austausch von Erklärungen, Protesten und Verurteilungen.

II. Übersicht über die zur Zeit bestehenden Gruppierungen

Die folgende Übersicht beschränkt sich auf jene Gruppen, deren Existenz von mehr als örtlicher Bedeutung ist. Die meisten haben irgendeine Verbindung mit der *Assemblée Internationale des Chrétiens Solidaires* und ihrem internationalen Sekretariat

in Löwen. Der europäische Osten, über den zu wenig bekannt ist, bleibt außer Betracht.

a) Belgien

Zwei Faktoren charakterisieren die kirchliche Entwicklung in Belgien: die sprachliche und kulturelle Spaltung, die zu vorsichtigem Vorgehen zwingt; und ein durch einige konservative Persönlichkeiten ziemlich gehemmter Episkopat. Die Stellungnahme der Bischöfe zu «Humanae vitae» war außerordentlich vage; im Prinzip stehen die Bischöfe hinter der (für Belgien nicht aktuellen) Priesterweihe verheirateter Männer; aber Priester, die heiraten, haben auf allen Gebieten, auf die sich der kirchliche Einfluß erstreckt (auch zum Beispiel den Unterricht), keine Zukunft.

Die wallonischen kritischen Gruppen arbeiten zusammen in *Présence et Témoignage* (Gegenwart und Zeugnis) und haben viel Kontakt zu entsprechenden Gruppen in Frankreich. Von den flämischen Gruppen sind erwähnenswert *Federatie van Vlaamse Universiteitsparochies* (Bund flämischer Universitätspfarren) und *Open Vergadering van Westvlaamse Priesters* (Offene Versammlung westflämischer Priester). Die Gruppe *Inspraak* (Weckruf, Eingebung oder ähnliches) und *Exodus* (Aufbruch) kamen vor allem ins Gespräch durch ihr Eintreten für eine bessere Behandlung von Priestern, die geheiratet haben.

Viel Erneuerungsarbeit geschieht intern oder in Zusammenarbeit mit offiziellen Organisationen; aber regelmäßig wird gefragt, ob nicht alles zu langsam gehe.

b) Großbritannien

Die Katholische Kirche in Großbritannien, gesellschaftlich und kulturell eine Minderheit mit überwiegend innerkirchlicher Ausrichtung und geführt von einem in seiner Mehrheit konservativ-patriarchalisch denkenden Episkopat, kam Ende 1966 und Anfang 1967 kurz in Bewegung durch den Weggang von Charles Davis und die Entlassung von Herbert McCabe; aber Vorgänge wie das Erscheinen der Zölibatsenzyklika riefen kaum Reaktionen hervor. Dagegen brach nach dem Erscheinen der Enzyklika zur Geburtenregelung «Humanae vitae» ein sehr großer Sturm des Unwillens los, zumal als in einigen Diözesen Priester ihres Amtes enthoben wurden, weil sie sich gegen die Enzyklika aussprachen.

Die *Catholic Renewal Movement*, heute mit mehr als 300 Mitgliedern (meistens Laien), bildete sich in erster Linie für die Koordinierung der Opposition gegen die Enzyklika «Humanae vitae». Im August 1970 lehnte eine Broschüre von neuem den offiziellen kirchlichen Standpunkt zur Geburtenregelung ab; die Reaktion der Bischöfe war gemäßigt, sie ließen aber spüren, wie wenig sie geneigt waren, die CRM als Gesprächspartner zu akzeptieren. Die Bewegung hat inzwischen ihre Thematik ausgeweitet (innerkirchlicher Dialog, Amt, Zölibat, Liturgie).

Nicht so groß und jünger (Beginn 1970) ist *One, for Christian Renewal;* die stark ökumenisch ausgerichtet ist. Etwas älter (von 1963) ist die *Catholic New Left* (mit ihrer inzwischen nicht mehr erscheinenden Zeitschrift *Slant)*, die mit marxistischen Ideen sympathisiert und sich den heutigen Erneuerungsplänen etwas kühl gegenüberstellt, weil man sie für zu wenig radikal hält.

Die Wood Hall Conference vom Juni 1970, wo Priesterdelegationen aus allen Diözesen zusammenkamen, kann in ihrer Fortwirkung den bis heute recht schlechten Kontakt zwischen Bischöfen und Priestern verbessern. Bedeutend radikalere Wünsche wurden formuliert unter anderem von Priestern aus Liverpool und Umgebung. Die Hilfe für in Krise geratene Priester und Ordensleute kommt erst langsam in Gang.

c) Frankreich

In Frankreich sind die kirchlichen Verhältnisse stark polarisiert. Zwischen einem ausgesprochenen Konservatismus, der von einer kleinen Gruppe redegewandter Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens angeführt wird, und sehr betonten Erneuerungsbewegungen, die ihre Ideen für «Andersdenkende» nur mühsam einsichtig machen können, stehen die Bischöfe: noch lange nicht frei von der Devise «Pour vous, mais sans vous – Für euch, aber ohne euch», welche die höhere Geistlichkeit so lange charakterisiert hat, mit einem wenig taktisch und manchmal herablassend auftretenden Sekretariat, und ohne die Stütze eines verjüngten und fähigen theologischen Kaders. Auf den Arbeiter- und Studentenprotest von Mitte 1968 wurde so vorsichtig geantwortet, daß viele den Eindruck hatten, man entscheide sich tatsächlich für das (vielleicht etwas überarbeitete) alte System.

Im September 1968 formulierten etwa 200 Priester einige Wünsche zum Zölibatsgesetz und zur profanen Arbeit. Im November kam ein Brief in Rundlauf, der eine etwas längere Wünscheliste enthielt. Mehr als 500 Unterschriften kamen zusammen. Zwei Versammlungen in Paris (Januar und Juni 1969) führten zur Gründung von *Échanges et*

Dialogue. Ihr Programm kann in zwei Worten zusammengefaßt werden: «déclergification» (radikale Revision des ganzen klerikalen Status) und «solidarité» (gesellschaftliches und politisches Engagement, Parteiergreifen für alle Unterdrückten).

Die Bischöfe, die die Amtsproblematik nicht leugnen konnten, begannen auch selbst mit Beratungen (Mai 1969 in Paris, November 1969 in Lourdes), die wenig konkrete Resultate zeitigten. In einem umfangreichen Dokument (Juni 1970) über «Erneuerung und Wachstum der Kirche» wurde die Rolle der Bischöfe so krampfhaft-zentralistisch formuliert, daß «Échanges et Dialogue» gegen «das neue Dogma der Unfehlbarkeit des französischen Episkopats» protestierte. Das Sekretariat des Episkopats meinte Anfang 1970 zu «Échanges et Dialogue», die heute etwa tausend Mitglieder zählen, sagen zu können, daß «diese Vereinigung nicht die Voraussetzungen für ein echtes Suchen als Kirche erfüllt».

Mitte 1969 entstand *Concertation*, ein nationaler Zusammenschluß ursprünglich örtlicher Gruppen; hier wird die Amtsproblematik weniger stark betont. Die *Association des Prêtres Mariés* vertritt die Interessen der verheirateten Priester, für die die offizielle Kirche so gut wie nichts tut.

d) Italien

Die italienische Kirche, von der römischen Kurie scharf kontrolliert, mit einem im ganzen konservativen Episkopat, stützt sich vor allem auf die Reichen und auf das Bürgertum. Die unteren Klassen hält sie fast nur durch magistische Sakramentenpraxis und individualisierte Frömmigkeit bei der Stange, und noch immer hat sie sich kaum in dem großen italienischen Problem engagiert, die schreckliche Kluft zwischen reich und arm zu schließen.

Immer wieder gibt es örtliche Auseinandersetzungen um Personen oder kleine Gruppen, die das Opfer kirchlichen Machtmißbrauchs sind oder die gegen kirchlichen Machtmißbrauch protestieren: Parma, Florenz (Isolotto), Turin (Vandalino), Ravenna. Die vielen kleinen Gruppen, die sich für die Erneuerung einsetzen, haben zwar ein wenig Kontakt miteinander (in Bologna gab es im September 1969 einen Kongreß), aber sie haben noch keine nationale Organisation bilden können.

e) Niederlande

Die niederländische Kirchenprovinz hat ihr progressives Image vornehmlich der Tatsache zu verdanken, daß sie von einem keineswegs isolierten und durchaus realistischen Episkopat geführt wird, über fähige Theologen und Organisationsfachleute verfügt und daß sie unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer ausgedehnten Beratung über die Zukunft der Kirche begann. Die meisten Fragen um die Erneuerung fanden ein parlamentarisches Podium, vor allem im Pastoralkonzil (sechs Sitzungen in den Jahren 1968 bis 1970).

Trotzdem ergaben sich Fragen: Grub man wohl tief genug? War man nicht doch zu sehr auf einen Kompromiß mit dem römischen Dirigismus aus? Beachtete man genügend die großen Weltprobleme?

Einen konkreten Anlaß zur Gruppenbildung gab das Zölibatsproblem. Die Bischöfe waren allmählich zur Einsicht gekommen, daß das Zölibatsgesetz geändert werden muß, jedoch entschieden sie sich für einen äußerst vorsichtigen «langen Weg». Eine Gruppe von Priestern (ihre Zahl führte zum Namen *Septuagint*, also «Siebzig») drang im Dezember 1968 darauf, daß verheiratete Priester versuchsweise im Amt bleiben sollten.

Kurz darauf (Februar 1969) stellte man diese Forderung in den Rahmen einer breiteren Bemühung um eine modernere Arbeit der Kirchen; ein Brief, der an alle niederländischen Priester versandt wurde, sprach auch vom Verhältnis zur Autorität, Ehegesetzgebung, Interkommunion und anderes. Im März 1970 erschien ein neues vorläufiges Arbeitsprogramm «Über das Reifen zu kritischen und aktiven Gemeinden»; das Programm wurde nach und nach ausgearbeitet, vor allem in Richtung eines kräftigen gesellschaftlichen Engagements.

Septuagint hat heute rund 2000 Mitglieder, darunter eine Gruppe «kritischer Jesuiten» und mehrere Prediger der Nederlands Hervormde Kerk. Die Gruppe ist ein faktisch anerkannter Wortführer einer betont reformerisch gesinnten Strömung niederländischer Christen. Meinungsverschiedenheiten mit der offiziellen Kirche gibt es eigentlich manchmal nur über die Taktik weiterer Erneuerungen.

f) Spanien und Portugal

In beiden Ländern ist das kirchliche Hauptproblem die Bindung der Kirche an ein diktatorisch-faschistisches Regime, das gut begreift, wie sehr eine radikale Reform und zumal eine «Politisierung» der Kirche sein eigenes Dasein gefährdet, und das sich deshalb für berufen hält, die Kirche vor Fortschrittlichkeit zu «schützen». Dabei hält man sich zu jedem Mittel berechtigt: zu Einsatz von Geheimpolizei, Verhaftungen, politischen Prozessen,

Aufhetzung der erneuerungsfeindlichen Katholiken. Die Bischöfe, von denen viele recht konservativ sind, reagieren gar nicht oder zweideutig. Die Kritik «protestierender» Bewegungen prangert denn auch mehr die Mitverantwortlichkeit der offiziellen Kirche für verschiedenste Formen von Unterdrückung an als die Langsamkeit der innerkirchlichen Reformen.

Eine umfassende nationale Organisation der vielen Basisgemeinschaften wird außer durch die negative Haltung weltlicher und kirchlicher Behörden (Verbot von Zusammenkünften, zum Beispiel im Juni 1970 in Ávila) auch durch regionalnationalistische Empfindlichkeiten erschwert; vorläufig arbeiten die spanischen und portugiesischen Gruppen in einem föderativen Verband zusammen.

g) Westdeutschland – Österreich – die Schweiz

Auf dem Katholikentag in Essen (September 1968) gab es die ersten massierten kritischen Stimmen: leidenschaftlichen Widerstand gegen die Enzyklika «Humanae vitae», Beifall für den Holländischen Katechismus, drängende Forderung nach freier Meinungsäußerung. Letzteres galt bestimmt auch dem deutschen Episkopat, der durch seine konservativen Glieder noch stark gehemmt ist und vor allem die Entwicklungen fest in der Hand halten will.

Die überall aufschießenden Priestergruppen kamen im November 1968 in aller Munde, als sie eine Meinungsbefragung über die Zölibatspflicht ankündigten, die aber von den Bischöfen, welche selbst das Studium dieses Problems vernachlässigt hatten, abgelehnt wurde. Im Mai 1969 wurde die *Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland* offiziell begründet; es gibt mehr als 25 örtliche Gruppen, die sich oft «Aktionskreis» oder «Solidaritätsgruppe» nennen und in denen allmählich auch immer mehr Laien Mitglied werden; regelmäßig gibt es Tagungen auf Bundesebene; die Studienthemen, Gesprächs- und Aktionsthemen sind unter anderen die Amtskrise, Bischofswahl, konfessionsverschiedene Ehe, die Synode der deutschen Bistümer, das Verhältnis Staat–Kirche und Entwicklungsprobleme.

Eigens erwähnt werden sollen die *Paulusgesellschaft*, der *Bensberger Kreis* und die *Lorscheidgruppe*, alle mit einem mehr wissenschaftlichen und gesellschaftskritischen Charakter. Sehr pointierte Standpunkte werden vom *Kritischen Katholizismus* eingenommen.

Solidaritätsgruppen ungefähr gleichen Charakters und mit gleichen Interessen gibt es in Österreich und in der Schweiz.

III. Die drei Internationalen Kongresse

Im Frühjahr 1969 kam von Septuagint die Anregung, die Gruppen der einzelnen Länder sollten ihre mehr zufälligen Kontakte zu einem regelmäßigen Austausch von Informationen und Publikationen ausbauen, und man solle auch eine internationale Zusammenkunft vorbereiten. Schon am 12. Juni konnte in Löwen das vorläufige Sekretariat der *Assemblée Européenne des Prêtres* errichtet werden; für einen ersten Kongreß wurden Vereinbarungen getroffen.

a) Chur (5. bis 10. Juni 1969)

Die Wahl der Stadt Chur lag nah. Die zweite Zusammenkunft westeuropäischer Bischöfe (7. bis 10. Juli) hatte das Amtsproblem auf die Tagesordnung gesetzt; bei den recht schlechten Kontakten, die in den meisten Ländern zwischen Bischof und Priestern herrschen, konnte man sich jedoch mit Recht fragen, welchen Nutzen eine solche Besprechung über dieses Thema haben konnte, bei der die Priester selbst die großen Abwesenden sein würden. Die Assemblée hoffte, daß ihre Anwesenheit in Chur, wo man vorab ein eigenes Programm erfüllen wollte, Möglichkeiten zu einer Fühlungnahme mit den Bischöfen und sogar zu einer Zusammenarbeit mit ihnen bieten könnte. Deshalb wurden die teilnehmenden Bischöfe schon im voraus gefragt, ob eine Delegation der Assemblée empfangen werden könne. Diese Bitte wurde wiederholt, als man an Ort und Stelle war.

Die Bischöfe lehnten ab, unter anderem mit dem Argument, die Assemblée sei nicht repräsentativ. Damit nahmen sie sich die Chance, aus erster Hand die Ansichten einer doch bestimmt nicht zu übergehenden Gruppe von Priestern zu hören. Das Scheitern der Bischofszusammenkunft (die schlecht vorbereitet, zu theoretisch angelegt und vor der Presse armselig vertreten wurde) bestärkte die Furcht, daß die Bischöfe die wahren Probleme ihrer Priester entweder nicht sahen oder nicht offen zu besprechen wagten.

Die Zusammenkünfte der Priestergruppen waren öffentlich und hatten trotz der notwendigen Anfangsschwierigkeiten ihre Wirkung. Man konnte unter anderem Stellungnahmen zum Amtszölibat, gesellschaftlichen Engagement der Priester und zu den Möglichkeiten profaner Arbeit vorlegen; die schlechte Verwaltung des Bischofsamtes wurde besprochen, und an den Papst ging ein Brief über die Notwendigkeit einer radikalen Erneuerung von Kirche und Amt. Die meisten Publikationsmedien

reagierten positiv, während die unbequeme Isolierung von den Bischöfen bedauert wurde.

Schon in Chur beschloß die Assemblée eine zweite Zusammenkunft, und zwar in Rom zur Zeit der Bischofssynode. Das im September festgelegte Thema «Befreit die Kirche, damit sie die Welt befreien kann» durchbrach sichtlich die Grenzen der klerikalen und innerkirchlichen Problematik. In einer ausführlicheren Darlegung der Absicht wurde gesagt: «Wir gehen nach Rom, weil wir die Synode für sehr bedeutungsvoll halten. Das Leben und die Entfaltung der lokalen Kirchen steht auf dem Spiel. Wir wollen den Bischöfen helfen, die bemüht sind, tatkräftig das Zweite Vatikanische Konzil anzuwenden.»

b) Rom (10. bis 16. Oktober 1969)

In Rom war die Assemblée betont unwillkommen; Tagungsraum konnte nur im Studienhaus der Waldenser gefunden werden; die wenig fortschrittliche Kongregation für die Geistlichkeit versuchte außerdem, den Priestern der Solidaritätsgruppen den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem sie eine Zusammenkunft aus den Präsidenten der Bischofskonferenzen und einiger ihrer Priester organisierte.

Grundlage der Diskussionen, zu denen wiederum die Presse freien Zugang hatte, bildete die «rote Mappe» mit einer Reihe von Arbeitstexten zum Kongreßthema; daneben wurde noch viel anderes Material angeboten. In oft schwierigen Diskussionen versuchten die etwa 125 Teilnehmer zu klaren und vor allem auch praktischen Stellungnahmen zu kommen. Obwohl die Menge des Materials, aber auch die auseinanderstrebenden Temperamente zusätzliche Probleme aufwarfen, konnte man kurze und klare Schlußtexte erarbeiten über die Ortskirche, den Bischof, den Papst, die Kirche in der Welt, die Priester in der Kirche. Ein Entwurfstext über «Besitz–Macht–Ideologie» konnte den Status einer offiziellen Erklärung nicht erreichen, gibt aber trotzdem zusammen mit den beigefügten Kommentaren ein gutes Bild von den Einwänden gegen die heutige gesellschaftliche Struktur der Kirche.

Eine Bitte der Assemblée, vom Papst empfangen zu werden, lehnte der Papst ab, unter anderem mit der Begründung, die Assemblée sei nicht eindeutig repräsentativ und einige ihrer Mitglieder lägen mit ihren Oberen in Streit (gerade hier wäre ein objektives «Audiatur et altera pars» sympathisch gewesen!). Trotzdem enthielt die Antwort eine gewisse De-facto-Anerkennung. Mehrere Theologen hatten Verbindung zu Mitgliedern der Gruppe und schienen mühelos die Legitimität der Priestergruppen anerkennen zu können. Von den Kontakten mit Bischöfen sei das Gespräch erwähnt, das Kardinal Alfrink mit der Septuagint-Gruppe hatte; am Tag darauf (15. Oktober) trat er übrigens mit einer kräftigen Intervention bei der sonst wenig eindrucksvollen Beratung der Kongregation für die Geistlichkeit auf.

Man darf ohne Scheu behaupten, daß das Auftreten der Assemblée in Chur und Rom dazu beigetragen hat, das Priesterproblem besser zu erkennen. Zu hoffen bleibt, daß die Gedanken der Priester in den Solidaritätsgruppen auf der Bischofssynode 1971 eine echte Berücksichtigung finden.

c) Amsterdam (28. September bis 3. Oktober 1970)

Der dritte Kongreß unterschied sich von den zwei vorhergehenden in mehreren Hinsichten. Ungefähr ein Fünftel der Teilnehmer bestand aus Laien; außerdem nahmen mehrere nicht-katholische Christen teil. Das entsprach dem inzwischen geänderten Namen *Assemblée Internationale des Chrétiens Solidaires*. Das Kongreßthema «Die Kirche in der Gesellschaft» zeigt von neuem, daß man nicht nur innerkirchlich denken will. Die rund 350 Teilnehmer kamen aus mehr als dreißig Ländern; das bedeutete einen Übergang aus dem europäischen Bereich in den Weltbereich.

Diese Erweiterung des Horizonts war für die Teilnehmer nicht einfach. Man wurde von so vielen Gegebenheiten und Problemen überflutet, mit so vielen verschiedenen Haltungen und Temperamenten konfrontiert, daß es zu einer riesengroßen Frage wurde, wie in dieser Vielheit der Begriff Solidarität etwas Lebendiges sein könne. Ferner stellte sich gerade in dieser Atmosphäre, in welcher das vielfältige Scheitern der Christen und Kirchen und ihr vielfältiges Kollaborieren mit den bösen Mächten handgreiflich sichtbar wurde, die Frage, ob nicht vieles im heutigen «aggiornamento» der überflüssige Versuch ist, eine Kirche zu flicken, die es nicht mehr wert ist, weil schon zuviel von der wesentlichen christlichen Substanz verloren ging.

Soweit der Kongreß zu einem gemeinsamen Standpunkt kam, war man der Überzeugung, daß «die» Kirche und «die» Gesellschaft zu abstrakt sind, um neu zu werden oder sich zu widersetzen: Jeder muß an seinem Platz die eigene Kirche und Gesellschaft erneuern; damit ist dem Ganzen am besten gedient. Internationale Kontakte (zum Beispiel in einer gemeinsamen Stellungnahme gegen chaotische Zustände) können dabei eine moralische Stütze bedeuten. In diesem Sinne muß man die Ent-

schließungen lesen, die angenommen wurden unter anderem gegen die Verletzung der Menschenrechte in Brasilien und Spanien, die Ausbeutung der Gastarbeiter, die Monsterkontakte von Konkordaten zwischen Staat und Kirche, gegen die Diktatur der Kurien und der Bischöfe, gegen den Brotraub an verheirateten Priestern. Eigens muß erwähnt werden, daß Amsterdam mit übergroßer Mehrheit die Entschließung gegen die Unterdrückung in der Kirche annahm, die im September auf dem Theologenkongreß in Brüssel nach dem dort geltenden Reglement keine Mehrheit erreichen konnte.

Die zeitweise Anwesenheit von zwei niederländischen Bischöfen war ein Novum.

Nachwort

In einem auf dem Bischofsgespräch zu Chur von Kardinal Suenens verlesenen Brief warnte Hans Küng: «Man wird die Erneuerung durchsetzen mit den Bischöfen oder ohne sie, also gegen sie. Diese Lösung wäre unheilvoll. Schon jetzt sind sowohl Priester wie Laien in wichtigen Punkten mit dem Papst, aber auch mit den Bischöfen nicht mehr einig. Es tut sich deshalb auch immer mehr eine ‹credibility gap› zwischen den Bischöfen einerseits und den Priestern und Laien anderseits auf, die von Tag zu Tag größer wird.»

Viele fragen sich heute, ob die «offizielle Kirche» und vor allem das Bischofskollegium die Geistesverfassung, den Mut und die Fähigkeit haben, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Ausgangspunkt konsequent und wirksam an der Erneuerung der Kirche und damit der Welt zu arbeiten. Die Entstehung der Solidaritätsgruppen ist ein feuriges Menetekel an der Wand. Hier und da scheint man das langsam zu begreifen; aber es wird noch lange nicht genug begriffen. In den kommenden Jahren wird klar werden müssen, wie die tapfere Bereitschaft zur Erneuerung, die sich in den kritischen Gruppen zeigt, in der Kirche als Ganzes in Wirklichkeit eingelöst und in sie einverleibt wird. (Es geht hier also um anderes als um Toleranz und/oder Isolierung.) Wichtig ist, daß die Bischöfe, die in unserem Kirchensystem eine Schlüsselfunktion haben, ihre kühle, mißtrauische oder sogar feindliche Haltung ändern; die Geduld der Solidaritätsgruppen ist zwar groß – aber ist sie endlos?

Für diesen Artikel wurde das Archivmaterial und die Veröffentlichung von Septuagint benutzt. Viele konkrete Daten findet man auch in den neuesten Jahrgängen der Dokumentationsperiodica wie «Informations Catholiques Internationales», «Herder-Korrespondenz» und «Katholiek Archief/Archief der Kerken».

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

RUUD BUNNIK

geboren am 10. Februar 1932 in Amersfoort (Niederlande), 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen, ist Doktorand der englischen Sprache und Literatur, unterrichtet englische Sprache am Seminar von Apeldoorn (Niederlande) und ist Mitglied der leitenden Gruppe der Septuagint. Er veröffentlichte Aufsätze zu einer neuen Theologie des Amtes, über den Zölibat der Priester, den Priesterberuf und das Seminar.

Paul Philibert

Widerstand und Protest in der amerikanischen Kirche

Das überraschende Phänomen des Widerstands in der amerikanischen Kirche entstand aus den frustrierten Wünschen theologisch denkender Katholiken, die ein christliches Leben aus der Fülle zu leben suchen, wie es die Ekklesiologie des II. Vatikanums und die Ideen der europäischen Theologen des 20. Jahrhunderts anregen. Es wird zum Verständnis der letzten zehn Jahre der Unruhe beitragen, wenn man die verschiedenen Arten des Protests in einem Schema darstellt. Dabei drängen sich drei Kategorien auf.

Typen des Protests

a) Protest, der eine Politik klarer Ungerechtigkeit oder Vorurteile rügt.

Eine radikale Minderheit glaubt hier, daß die biblische Verkündigung reines Geschwätz bleibt, wenn die Katholische Kirche sich nicht mit der Rolle des Friedensstifters und eines Anwalts des Wandels in der Welt, die von sozialer Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung bedroht ist, identifizieren kann. Die Patres Daniel und Philip Berrigan sind die bekanntesten dieser Widerständler. Ihre dramatischen Proteste gegen den amerikanischen Krieg in Vietnam bedeuten eine prophetische

Herausforderung für amerikanische Gewissen. Der Kampf der Berrigans, um einen nationalen Entschluß gegen diesen Krieg hervorzurufen, ist klar von dem Glauben getragen, daß die Kirche verpflichtet ist, in dieser Haltungsänderung voranzugehen.

Die katholische Teilnahme am Bürgerrechtsmarsch in Selma, Alabama 1965 (als Geistliche aller Kirchen kamen, um die Farbigen des Südens in ihrer Forderung nach gleichem Wahlrecht zu unterstützen) stellte schon damals einen Wendepunkt dar. Fernsehen und Presse dramatisierten die Anwesenheit von Priestern und Nonnen, die in den Reihen der Protestler marschierten, viele gegen den Willen ihrer Oberen oder Ortsbischöfe. Nach Selma wußte das Land, daß es eine Kerntruppe amerikanischer Katholiken gab, die sich im Gewissen verpflichtet fühlten, ihre Stimme für soziale Gerechtigkeit zu erheben.

b) Behauptung von Rechten gegenüber einer repressiven Gesetzgebung oder Lehre

Die Bildung vieler Priestergruppen war eine Folge der Enttäuschung über die bloß symbolischen Gesten vieler Bischöfe, von denen manche die Mitglieder ihrer Diözesanpriesterräte einfach selbst bestimmt hatten. Die Chikagoer Priestergruppe, die stärkste dieser Zusammenschlüsse, bildete sich, ohne die Zustimmung ihres Erzbischofs zu suchen und erwies sich, trotz mancher Rückschläge, als ernsthafte Stimme zugunsten echten Wandels. Die Nationale Föderation der Priesterräte stärkte auf nationaler Ebene viele schwächere Organisationen in anderen Diözesen. Ein viel bedeutenderes und ernstes Problem ist natürlich die Reaktion auf «Humanae vitae», die Enzyklika Pauls VI. über die Geburtenkontrolle. Die geschlossenste Opposition innerhalb der Kirche gegenüber dieser absoluten Verurteilung künstlicher Geburtenbeschränkung kam von den amerikanischen Theologen. Am Tag nach der Veröffentlichung von «Humanae vitae» gab Professor Charles Curran zusammen mit 19 Gleichgesinnten an der katholischen Universität von Amerika in Washington eine Presseerklärung heraus, die von der päpstlichen Lehre abwich. Das Thema Geburtenkontrolle war gerade vor Erscheinen der Enzyklika heftig diskutiert worden: die liberalen Ansichten mancher holländischen Theologen waren bereits allgemein im Land bekannt.[1] Aber da eine stark liberale Einstellung zur Geburtenkontrolle im allgemeinen auf eine Elite an den Universitäten und Seminaren beschränkt war, muß die Erklärung von Curran und den anderen als pastoraler Versuch gewertet werden, einerseits die Einengung der Gewissen einfacher Katholiken zu verhindern und andererseits den gebildeteren amerikanischen Katholiken die Möglichkeit des Gehorsams zu erhalten.

Der Erzbischof von Washington beantwortete diese Erklärung mit der Suspension der beteiligten Priester aus seiner Diözese und mit der Forderung nach Suspension der beteiligten Universitätsprofessoren von ihren akademischen Funktionen. Diese Professoren wurden inzwischen wieder von den Universitäten in ihre Lehrtätigkeit eingesetzt. Von den 61 Priestern der Diözese, die mitunterzeichnet hatten, widerriefen 17 ihre Unterschrift während ihrer Unterredung mit Kardinal O'Boyle. Von den anderen haben über 20 das Amt verlassen und 19 sind immer noch ohne Berechtigung zur Amtsausübung.

Der Streit um «Humanae vitae» hat die amerikanische Kirche erschreckt. Einer der Teilnehmer an der Auseinandersetzung hat die Einstellung auf beiden Seiten zu der strittigen Frage als eine Haltung des Dschungelkrieges charakterisiert. Der Kardinal beharrte autoritär und vereinfachend darauf: die Enzyklika war für ihn «das Gesetz Gottes» und die Angelegenheit darum ein für allemal erledigt.

Es zeigte sich, daß Currans Widerspruch einen entscheidenden Einfluß nahm. Die Mehrheit der Theologen in den USA haben aus pastoralen Gründen eine ähnliche Haltung eingenommen. Obwohl eine definitive moralische Lehre über die Geburtenkontrolle noch aussteht, existiert zumindest in den Universitäten eine breite Basis des Widerspruchs zur päpstlichen Enzyklika mit den entsprechenden Folgen für die pastorale Praxis der meisten jungen Seelsorger.

c) Die stillschweigende Erarbeitung neuer Verhaltensmuster im Eingehen auf bestimmte Nöte

Dafür ist das Erscheinen des National Catholic Reporter, einer von Laien herausgegebenen katholischen Wochenzeitung, in den ersten Tagen des II. Vatikanums ein gutes Beispiel. In der Vergangenheit haben katholische Zeitungen kontroverse oder unerfreuliche Nachrichten einfach verschwiegen. Der N. C. R. zog es hingegen vor, Kontroversen offen zu behandeln, ebenso wie Skandale und menschliche Schwächen von Katholiken. Das Ergebnis war, daß die Zeitung zum gesellschaftlichen Gewissen in vielen Fragen von großer Wichtigkeit wurde, indem sie der Nation Perspektiven und Informationen zugänglich machte, die sonst

nicht verfügbar gewesen wären. Dies trug dazu bei, die Geheimniskrämerei zu zerstören, die früher kirchliche Auseinandersetzungen charakterisierte, und ermöglichte auch diözesanen Blättern, in solchen Angelegenheiten eine größere Offenheit zu praktizieren.

Zugleich mit der Befreiung der katholischen Presse breitete sich eine Bewegung schweigenden Widerstands aus. (Ein Bereich dieses Widerstands wird häufig «Untergrundkirche» genannt: liturgische und gemeindliche Gruppierungen, die sich nicht an die Vorschriften des kanonischen Rechts gebunden fühlen.) Dieser funktionale Widerstand nahm verschiedene Formen an. So gibt es beispielsweise eine Anzahl von Priestern und Ordensleuten, die die Privatheit und Unabhängigkeit einer normalen Wohnung dem Pfarrhaus oder Kloster vorziehen. Unter Laienchristen nimmt die Teilnahme am Gottesdienst in der Pfarre ab, besonders unter der Jugend: die Abwesenheit der 18- bis 35 jährigen in vielen städtischen Pfarren ist auffallend. Dazu kommt, daß viele Welt- und Ordenspriester die kirchlichen Strukturen verlassen haben. Neuere Untersuchungen zeigen, daß die Situation der geistlichen Berufe immer prekärer wird.

Ein sehr bekanntes Beispiel des Widerstands in der Entwicklung neuer Formen ist der Fall der Immaculate-Heart-of-Mary-Schwestern von Los Angeles. Diese Schwesternkongregation modernisierte ihre Konstitutionen auf einem Generalkapitel von 1967. Die Neuerungen schlossen den Verzicht auf eine eigene Ordenstracht ein, lokale Verwaltung durch Abstimmung, die Bestimmung der Tagesordnung durch die einzelnen Klöster entsprechend ihren Bedürfnissen und die freie Wahl der Aufgaben neben der traditionellen Jugenderziehung. Kardinal McIntyre, damals Erzbischof von Los Angeles, entließ daraufhin die Schwestern aus dem Dienst an den Schulen der Diözese, und seine Intervention führte zur Anforderung eines apostolischen Visitators, der das Verhalten der Schwestern prüfen sollte. Der ganze Vorfall fand in der Presse große Beachtung. Der Kardinal verweigerte den Reformplänen der Schwestern seine Zustimmung, während die Schwestern entschlossen waren, auf den Beschlüssen ihres Generalkapitels zu beharren. Der Fall schloß mit dem öffentlichen Auszug der großen Mehrheit der Schwestern aus dem Ordensleben in der Kirche, um sich als eine von den rechtlichen Bindungen an Rom freie Verbindung neu zusammenzuschließen. Es gibt verschiedene kleinere Gruppen von Ordensfrauen, die wie die I.H.M.-Schwestern versuchen, ein Leben biblischer Brüderlichkeit außerhalb der Jurisdiktion des Heiligen Stuhls zu führen. Der erfolgreiche Auszug einer großen Gemeinschaft von Ordensfrauen aus dem Raum der kirchlichen Jurisdiktion könnte sich als attraktive Alternative für viele engagierte Christen in einer Zeit erweisen, da kirchliche Amtsträger im Übermaß unstrukturierte und unkontrollierte Entscheidungsgewalt für sich in Anspruch nehmen.[2]

Die Deutung des Widerstands

Die vergangenen zehn Jahre haben die katholische Erfahrung in den USA unwiderruflich verändert. Innerhalb dieser Zeit hat der öffentliche Widerstand eine wichtige Rolle in der Weckung katholischen Bewußtseins außerhalb der Ghettomentalität der Einwandererkirche gespielt. Die Ghettohaltung ist vorbei, eine neue Ehrlichkeit prägt die Gegenwart. Einige träumen noch von der Rückkehr zur Sicherheit und Ruhe der Zeit vor dem II. Vatikanum. Andere meinen, daß die USA zur Vorhut der Zukunft gehören, die um eine soziologische Antwort auf die Frage der Existenz der Kirche in einer automatisierten, technologischen Gesellschaft kämpfe. Keine der beiden Positionen dürfte in nächster Zeit zufriedengestellt werden, denn alle Anzeichen sprechen gegen eine Rückkehr zur Vergangenheit, aber auch gegen eine definitive Option für die Zukunft. Es ist eher damit zu rechnen, daß die Auseinandersetzungen eine weitere Generation lang anhalten. Bestimmte Notwendigkeiten sind jedoch klar, und diese Notwendigkeiten erfordern korrigierende Taten.

Der geachtete Historiker John Tracy Ellis sieht die Notwendigkeit eines neuen Stils der Beziehungen innerhalb der Kirche auf der Basis der «Partizipation» und des «freien Austausches der Ideen». In seinen Augen ist «das Versäumnis allzu vieler kirchlicher Sprecher, offen und aufrichtig zu sein», der «schädlichste Defekt in der Kirche dieses Landes».[3] Er warnt jedoch vor der Entwicklung eines bloßen Aktivismus. Ellis meint, daß horizontalistischer Aktivismus, entweder in Form des Kampfes für Gerechtigkeit oder der Kampagne für Erneuerung, die tiefsten Bedürfnisse des modernen Menschen nach letzter Sinngebung nicht befriedigen kann. Angesichts des Rufs des II. Vatikankonzils nach Heiligkeit könnte eine Periode des Aktivismus eine schreckliche Verarmung einer sich erneuernden Kirche bedeuten.

Eine andere Deutung der derzeitigen Lage kommt dem Gesamtproblem des Widerspruchs

näher. T. Steeman sieht den Schlüssel in der Starrheit der Bischöfe. «In der Gemeinschaft der Gläubigen haben sich Veränderungen in den Wertvorstellungen, in den Normen, in den Lebenszielen und im Verständnis des Grundrituals vollzogen, welche die Hierarchie nicht gelten läßt.»[4] Das Gesichtsfeld des amerikanischen Laien hat sich geweitet, das des Bischofs nicht. Die Katholiken haben vom II. Vatikanischen Konzil gelernt, daß der Laie als Mitglied des Gottesvolkes einen vollberechtigten Status hat. Sie haben ebenso gelernt, daß die Kirche selbst sich heute als eine Dienstgemeinschaft versteht, die offen ist für die Nöte und Ängste der Welt.

Steeman legt den Gedanken nahe, daß zu viele amerikanische Bischöfe weniger von dieser konziliaren Perspektive als von der unsicheren Haltung einer Einwandererkirche geprägt sind. Die amerikanische Kirche kam in ein schon protestantisches Land, und sie begegnete der offenen Feindseligkeit der Protestanten.

Zu dieser verständlichen eigenen Defensivhaltung kam noch hinzu, daß die wenigen Augenblicke, in denen sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert die amerikanische Kirche dazu aufraffte, in bemerkenswerter Weise in Führung zu gehen, beschattet waren von dem römischen Mißtrauen gegenüber jedem Verdacht eines «Amerikanismus». Das katholische Schulsystem in Amerika wird zum Gebäude einer Alternativkultur, zu einer Verteidigungsbastion gegen die Kultur der Mehrheit.

Der Geist des Widerstands

Bei der Erfahrung, die hier zur Debatte steht, mag es sich um die Feier der Pfarrliturgie handeln oder auch um eine öffentliche Äußerung eines Bischofs oder die Forderung, daß eine Ordenskommunität sich nach Verhaltensmustern ausrichten darf, die dem Wesen ursprünglicher Beziehungen im Zusammenleben einer Gruppe angemessen sind. Worum auch immer es hier gehen mag, die abweichlerische Minderheit deutet ihren Widerspruch nicht bloß als eine Selbstverteidigung, sondern auch als eine Art von Zeugnis, welches die Unangemessenheit der bestehenden Formen und die Forderungen der sich wandelnden Zeit aufdeckt. In extremen Fällen führt diese Unzufriedenheit zur Ablehnung der Berufung der Kirche auf ein Gebot des Evangeliums, wie es etwa bei R. Reuther geschieht, wenn sie die Amtskirche als «eine bloße Fraktion unter denen, welche sich Christen nennen», bezeichnet.

Die Paradoxie der Leitung

Der Geist, welcher auf weite Strecken den Widerstand in der amerikanischen Kirche leitet, kommt zum Vorschein in einem Kommentar von Rosemary Reuther: «Früher oder später wird es einem bewußt, daß es keine Sonntagspflicht gibt, seine eigene Seele zu zerstören.» Sie klagt in diesem Zusammenhang über einen Pfarrgottesdienst, der so wenig vom Geist des Evangeliums oder vom Geist des praktischen Lebens erfüllt ist, daß er sich belastend und zerstörerisch auf den Glauben auswirken muß, der doch in einer solchen Gemeindeversammlung proklamiert wird. Diese Klage ist bezeichnend für unsere gegenwärtige Lage als Christen, die sich selbst im Gewissen verpflichtet wissen, größere Authentizität in den Erfahrungen zu fordern, welche mit dem Titel «christlich» belegt werden.

Die amerikanische Kirche leidet derzeit an einem schlimmen Mangel wirklicher pastoraler und theologischer Leitung. Denen, die den öffentlichen Gottesdienst der Kirche und ihr gesellschaftliches Selbstverständnis im Namen einer größeren Treue zum Evangelium ablehnen, muß indessen eine Antwort gegeben werden. Viele von denen, welche über größere Lebenserfahrung und Verwaltungspraxis verfügen, sind nicht mehr in der Lage, ihre Talente beizusteuern. Ältere Leute sind aufs äußerste erschreckt. Sie sehen, daß die jüngeren Leute nicht mehr beten, daß sie frühere moralische Bindungen und asketische Ideale abgestreift haben und ernsten Glaubensschwierigkeiten ausgesetzt sind. Das Ergebnis ist, daß die Älteren sich in eine Isolierung zurückziehen und sich Sicherheit aus der Vergangenheit zu verschaffen suchen. Es gibt natürlich glänzende Ausnahmen. Aber die meisten älteren Kirchenmänner sind als Führer ausgeschieden.

Andererseits sind die Widerständler oft Persönlichkeiten mit unzweifelhaften Fähigkeiten, die Entwürfe von prophetischer Hellsicht hervorzubringen vermögen, wenn diese auch mit manchmal gefährlichen Auswüchsen behaftet sind. Es ist eine Tatsache lebendiger Erfahrung, daß die Zukunft der Jugend gehört. Aber mit ihrer Ungeduld und mit ihrer Intoleranz gegenüber allem Unentschiedenen haben junge Katholiken weithin die Kirche aufgegeben. Ob sie eines Tages zurückkehren, wird davon abhängen, welchen Erfolg unsere vielen engagierten Widerständler in ihrem Bemühen um eine Wiederherstellung der Glaubwürdigkeit der römisch-katholischen Kirche als eines Zeichens der erlösenden Liebe haben werden.

So kann – aufs Ganze gesehen – der Widerstand in der Kirche der Vereinigten Staaten bisher noch verschiedene Bedeutungen haben. Noch prägt ein autoritärer Stil die Denk- und Redeweise und das gesamte Verhalten der meisten Bischöfe. Aber aufs Ganze gesehen hat die Existenz eines offenen Widerstandes schon einem neuen Gefühl der Freiheit Ausdruck und Bekräftigung verliehen. Wenn Ultimaten und Anatheme auch in Zukunft noch einige Zeit vermieden werden können, so könnte der Widerstand des Gewissens hier eine Wandlung erfahren: Aus dem Verzweiflungsschrei der Jugend könnte ein Aufruf zu konstruktiver Aktion werden.

Eine neue Gemeinschaft

Die meisten Probleme der amerikanischen Kirche sind eine Auswirkung der Legalisierungstendenz der durch die Einwanderung und die Defensivhaltung bestimmten Vergangenheit des amerikanischen Katholizismus. Die hierarchische Kirche ist eine auf Schutz und Sicherung eingestellte Struktur. Aber die Kirche muß mehr sein als dies. Als eine Gemeinschaft der Erlösten kann sie ihren Mittelpunkt weder in ihren Verwaltungsobliegenheiten noch ausschließlich in der Erhaltung der kulturellen Kontinuität zur Vergangenheit haben. Die Überlieferung des apostolischen Glaubens fordert die Verkündigung eines Evangeliums, welches die Überwindung des Gesetzesformalismus für die Endzeit verheißt, wenn an die Stelle der Administration die Communio treten wird. Viele Widerständler glauben, daß die Beachtung dieser Perspektive den Weg öffnen könnte zu einer ehrlichen und echten Erneuerung in der amerikanischen Kirche.

[1] Das Mehrheits- und das Minderheitsgutachten der Päpstlichen Kommission für Fragen der Geburtenregelung wurde veröffentlicht im April 1967 vom «National Catholic Reporter». Die Veröffentlichung dieser Dokumentation übte bemerkenswerten Einfluß aus auf die Gewissens- und Bewußtseinsbildung vieler Katholiken.

[2] Diese Beispiele sollen mehr der Illustration dienen als daß sie erschöpfend sein könnten. Und selbstverständlich gibt es gewisse Widerstandsaktivitäten genau so auf der «Rechten» wie diese Beispiele von der «Linken». (Z. B. protestiert eine wachsende Zahl von Seelsorgern und Laien gegen den erfahrungsbetonten, «nachkerygmatischen» Stil der Katechese, wie er jetzt in der amerikanischen Kirche vorherrschend geworden ist.) Die hier erwähnten Vorfälle können jedenfalls zur Illustration einer gewissen Topographie des Widerstandsgeistes in den Vereinigten Staaten von Amerika dienen.

[3] J.T. Ellis, Whence Did They Come, These Uncertain Priests of the 1960's: Amer. Eccles. Review 162 (1970) 165–166.

[4] T. Steeman, The Underground Church. The Forms and Dynamics of Change in Contemporary Catholicism: D. Outler (Hrsg.), The Religious Situation 1969 (Boston 1969) 719.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAUL PHILIBERT

geboren am 30. Dezember 1936 in Baltimore (USA), Dominikaner, 1963 zum Priester geweiht. Er ist Lektor und Doktorand der Theologie, Professor für Moraltheologie am Providence College (Rhode Island) und Lektor für liturgische Feier und Musik. Er veröffentlichte Aufsätze über das Ordensleben in der heutigen Zeit, über eine Erkenntnislehre des Glaubens und andere Fragen.

Gustavo Gutierrez

Das Kontestationsphänomen in Lateinamerika

In einem allgemeinen Sinn verstehen wir unter kontestieren etwas anfechten als Zeuge – als Zeuge einer Wahrheit und/oder Wirklichkeit, die zum Kampf gegen es herausfordert. Es handelt sich also um eine globale Haltung, die in innersten Überzeugungen wurzelt, um eine Stellungnahme zum Leben, die sich in erster Linie in konkrete Taten umsetzt. Wir haben es aber nicht nur mit einem Zeugnis zu tun, sondern die Kontestation hat Konfliktscharakter. Sie ist ein Zeugnis, das darin erfolgt, daß man etwas anficht.

Dieser Aufsatz bildet einen Beitrag zur Erforschung des Kontestationsphänomens in der Kirche. Er unternimmt eine Analyse dieses Phänomens, wie es in der lateinamerikanischen Kirche vorliegt. Damit man jedoch diese Haltung in Südamerika richtig versteht, müssen wir gleich zu Beginn darauf hinweisen, daß die Kontestation in der Kirche im Kampf gegen die auf diesem Kontinent des Elends und der Ausbeutung bestehende Ordnung wurzelt. In der Tat ist die Kirche nicht nur auf tausend Weisen bewußt und unbewußt mit diesem Stand der Dinge verkettet, sondern auch irgendwie in ihn noch integriert. Sie legitimiert ihn, indem sie Situationen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung für sakrosankt erklärt oder, wo der Fall besser liegt, oberflächlichen und auf die Länge trü-

gerischen Reform- und Modernisationsbestrebungen ihren Segen erteilt. Und was noch schwerer ins Gewicht fällt: die Geschichte von vier Jahrhunderten hat zu einer starken Identifikation der Strukturen der Kirche mit denen des herrschenden Gesellschaftssystems geführt.

Da die Dinge so liegen, führt der Kampf gegen die in Lateinamerika bestehende Situation automatisch zu einer Infragestellung der kirchlichen Strukturen, und zwar zu einer radikalen, ganz entschiedenen Infragestellung. Für viele läuft diese sogar auch auf eine Frage nach dem Sinn der Sendung der Kirche hinaus. Darum wird jegliches Verlangen nach einem Wandel in der Kirche hervorgerufen vom Willen zu einer revolutionären Gesellschaftsveränderung, welche die jetzige ungerechte, alienierende Ordnung brechen und den Aufbau einer neuen Gesellschaft in Angriff nehmen soll. Die bestehende Situation des Elends und der Oppression erscheint als schlimmste Zurückweisung der Gabe der Gottesherrschaft.

Nur in dieser Perspektive läßt sich das Kontestationsphänomen in Lateinamerika verstehen. Dies gibt ihm seine besondere Eigenart, wodurch es sich möglicherweise von der Kontestation unter andern Breitegraden unterscheidet. Es handelt sich somit nicht um eine innerkirchliche Frage, um einen gewissen Narzißmus, der von einer vom Zweiten Vatikanum nicht völlig beseitigten Kluft zwischen Kirche und Welt hervorgerufen wurde. Die Konstitution «Gaudium et spes» spricht von der Kirche in einer mündig werdenden Welt, sucht aber im Bild, das sie von ihr gibt, die Spannungen zu mildern und die Kanten zu glätten. In Lateinamerika (nur in Lateinamerika?) *befindet sich* die Kirche *nicht in* einer Welt, *sondern sie ist Teil* einer Welt, die in einem Revolutionswirbel steht, weil es in ihr Konflikte und Gewalttätigkeiten aller Art gibt. Über diese Wirklichkeit läßt sich nicht hinwegsehen.

Immer größere Minderheiten von Gläubigen werden sich dieser Situation bewußt und fangen an, sich umzustellen, was in Engagements, Taten und Erklärungen zum Ausdruck kommt, die von der Kirche ein anderes Bild zu geben beginnen. In vielen erwachen neue Hoffnungen und neue Energien: die Kirche wandelt sich. Andere jedoch denken nicht so. Im Blick auf das Dickicht von Widerständen, die zu überwinden sind, um die ersehnten Änderungen zu erreichen, und angesichts der Inkonsequenzen, ja der Widersprüche zwischen schriftlichen Erklärungen und tatsächlichem Verhalten stehen trotz allem viele den Geschehnissen gleichgültig gegenüber. Andere wieder befürchten, die Reformbemühungen könnten letztlich nur dazu dienen, den jetzigen Zustand in subtiler Form zu verewigen. Die lateinamerikanische Kirche befindet sich gegenwärtig in einer Situation voller Widersprüche: sie schwankt zwischen Hoffnung und Resignation, Veränderungswünschen und tatenlosem Zusehen, großmütigen Anstrengungen und offenen oder versteckten Widerständen, Optimismus und Pessimismus. Diese Ambivalenzen sollten bald behoben werden.

Nachdem wir so versucht haben, das Wesensprofil der Kontestation in der Kirche Lateinamerikas zu umreißen, können wir nun einige ihrer Grundzüge aufzeigen. Wir beschränken uns dabei bewußt auf das allgemeine Bild und unterlassen deshalb wichtige Bemerkungen über gewisse Besonderheiten bestimmter Regionen oder Länder. Dies ist der Verzicht, den wir zu leisten haben, wenn wir eine nicht bloß komplexe, sondern auch wechselvolle Situation in wenigen Strichen schildern wollen.

1. Ein neues politisches Bewußtsein

Während langer Zeit lebte der lateinamerikanische Mensch in größter Unkenntnis seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit. Noch weniger wußte er um die tieferen Gründe dieser Situation. Später ließ er die Spiegelfechterei mit Projekten über sich ergehen, die aufgrund von «Situationserhebungen» ausgearbeitet waren, wie sie von den Ländern und Wirtschaftsgruppen angestellt wurden, die in diesem Subkontinent ihre Interessen hatten. Seit wenigen Jahren jedoch geht man immer entschiedener zu einer Haltung über, die sich nicht mehr einfach damit begnügt, Angaben über den Analphabetismus, die Unterernährung, die Kindersterblichkeit usw. zusammenzustellen, die nur dazu dienten, bei den reichen Ländern Mitleid zu erregen und um ihre wohlwollende Hilfe zu betteln – zu betteln, statt mit dem Finger auf eine jahrhundertealte Ungerechtigkeit hinzuweisen und Rechte zu fordern.

In dieser Optik, die bis an die Wurzel der heutigen Situation dringen will, wird die Wirklichkeit der lateinamerikanischen Länder im Zusammenhang mit der Entwicklung und Expansion der großen kapitalistischen Länder gesehen. Diese Situation als globale gesellschaftliche Sachlage erscheint so als das, was sie ist: als geschichtliches Nebenprodukt der Entwicklung anderer Völker. In der Tat führt die Dynamik der kapitalistischen Wirtschaft zur Bildung eines Zentrums und einer Peripherie und erzeugt gleichzeitig Fortschritt und

wachsenden Reichtum für den kleineren Teil und gesellschaftliche Gleichgewichtsstörungen, politische Spannungen und Elend für den größeren Teil der Menschheit.

Diese Sicht, die Lateinamerika in einer Situation der Abhängigkeit sieht, da sich die Entscheidungszentren außerhalb des Subkontinents befinden, wird von breiten Sektoren der kirchlichen Gemeinschaft übernommen, um die Wirklichkeit ins Auge zu fassen, der sie angehört. Bereits an der Bischofskonferenz von Medellín sprach man vom Zustand des Neokolonialismus, in welchem die Völker Lateinamerikas leben.[1]

Die Interpretation der Wirklichkeit als eines Zustands der Abhängigkeit ist zwar von außen übernommen, stimmt aber mit der Meinung der dominierenden Gruppen innerhalb jedes Landes überein. Sie wird als gültig erachtet, «da sie es uns ermöglicht, nach einer kausalen Erklärung zu suchen, die Herrschaftsverhältnisse anzuprangern und den Kampf zu ihrer Überwindung aufzunehmen durch ein Engagement für die Befreiung, das uns einer neuen Gesellschaft entgegenbringt».[2]

Die Dinge so sehen, setzt ein neues, reiferes politisches Bewußtsein voraus. Dieses ist der Ausgangspunkt für die Tätigkeit großer Sektoren des lateinamerikanischen Volkes und infolgedessen auch derjenigen Christen, die sich kritisch einstellen zu den kirchlichen Strukturen, die Ergebnis und gleichzeitig Stütze dieser Abhängigkeitssituation sind. Dieses neue politische Bewußtsein hat jede fatalistische Haltung gegenüber dem jetzigen Zustand des Elends und der Alienation aufgegeben und damit auch jede Illusion, schrittweise und gewaltlos zu einem andern Gesellschaftstypus gelangen zu können. Man gewahrt deutlich, wie dringlich die zu leistende Anstrengung ist, und auch, welche Konflikte sie mit sich bringen wird.

2. Ein Einsatz zur Befreiung

Befreiung ist seit einigen Jahren der Inbegriff dessen, wonach das lateinamerikanische Volk sich zutiefst sehnt, und was das neue politische Bewußtsein, von dem wir sprachen, will. Sich befreien heißt, die wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische und kulturelle Herrschaft, die auf einem lastet, abschütteln.

Die Hoffnung auf eine Entwicklung, wodurch die unterentwickelten Länder durch Überwindung der Hindernisse, die sich aus ihren herkömmlichen Gesellschaftsstrukturen ergeben, Schritt um Schritt der «modernen Gesellschaft», der «Industriegesellschaft» nähergebracht würden, entspricht einem andern Typus der Wirklichkeitsanalyse. Darin erscheinen die unterentwickelten Völker als rückständig, als noch in Etappen befindlich, über die die entwickelten Völker bereits hinausgekommen sind, so daß sie den von diesen zurückgelegten geschichtlichen Weg zu einer Gesellschaft eines hohen Massenkonsums mehr oder weniger nachvollziehen müssen. Dies setzt voraus, daß es einen kontinuierlichen Übergang von der Unterentwicklung zur Entwicklung gibt, und daß die unterentwickelte, rückständige Gesellschaft sich einfach ohne weiteres an die entwickelten, modernen Gesellschaften anschließen können. Wie wir bereits gesehen haben, entspricht dies aber der Situation nicht.

Der Begriff Befreiung drückt treffend den Konfliktscharakter der Wirklichkeit aus. Die Entwicklung wird erst sinnvoll innerhalb eines Befreiungsprozesses, der das heutige Gefälle der Weltwirtschaft und die von ihm hervorgerufenen Abhängigkeitsverhältnisse beseitigt. Wenn auch der Befreiungsgedanke mit dieser Perspektive eng zusammenhängt, so besagt er noch etwas mehr. Sich befreien heißt, die Zügel seines Schicksals in die eigenen Hände nehmen, seine Geschichte selbst schaffen. Dieser Hintergrund erklärt, weshalb die Befreiungsbewegung in Lateinamerika so tief geht.

Die Konferenz von Medellín verleibte das Wort «Befreiung» der heutigen Sprache der Kirche ein. Trotz der heute unternommenen Anstrengung, das Gewicht und die konkreten Folgen dieser Tatsache herabzumindern, hat sich der Ausdruck und der Begriff «Befreiung» bei den aufgeschlossensten Gruppen des Subkontinents durchgesetzt. Und, was noch wichtiger ist, immer mehr Christen suchen mit allen ihren Energien an diesem Befreiungsprozeß mitzuwirken. Daß ein durch Jahrhunderte hindurch unterdrücktes, alieniertes und ausgebeutetes Volk sich für seine Befreiung einsetzt, beginnt das fundamentale Kriterium zu werden für eine echte, in die Wirklichkeit übergeführte Treue zum Evangelium. Dieser Horizont führt auch – nicht bloß verbal, sondern vital – die lateinamerikanischen Christen aus einer engen kirchlichen Problematik hinaus und versetzt sie in die weite Perspektive der Verbündung mit einer Welt, die in revolutionärer Wallung begriffen ist.[3]

Die Christen, die den heutigen Stand der Dinge in Lateinamerika angreifen und am Befreiungsprozeß teilzunehmen suchen, schlagen immer entschiedener den Pfad des Sozialismus ein. Dieser Sozialismus – so behaupten die argentinischen Prie-

ster der Dritten Welt – wird «ein lateinamerikanischer Sozialismus» sein, «der die Heraufkunft des neuen Menschen fördert».[4] Damit verbindet sich die Forderung, die Produktionsgüter in das Eigentum der Gesellschaft überzuführen.[5] Diese Forderung richtet sich gegen einen Pfeiler der heutigen lateinamerikanischen Gesellschaft, dem die Kirche ihre ausdrücklichste Unterstützung lieh und weiterhin leiht, indem sie sich höchstens auf die Forderung beschränkt, das Privateigentum müsse eine «soziale Funktion» haben. Anderseits kam zu dem aus vielen Gründen besonderen Fall von Kuba der von Chile hinzu, wo die Kirche – im Rahmen Lateinamerikas – lernen muß, in einer Gesellschaft zu leben, die dem Sozialismus entgegengeht.[6]

Dieses Experiment wird zweifellos wichtige Folgen für die Christen haben, die in Zusammenarbeit mit Menschen anderer Horizonte am Aufbau einer neuen Gesellschaft begriffen sind.

3. Die Bekräftigung der Eigenpersönlichkeit

Das in Lateinamerika herrschende Bestreben, sich von der heutigen Abhängigkeit zu befreien und sein Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, stellt an die christliche Gemeinschaft die Forderung, ihre Eigenpersönlichkeit zu behaupten. Diese Forderung ist ein weiterer Zug, der das Kontestationsphänomen auf diesem Subkontinent charakterisiert.

Die Kirche Lateinamerikas war schon bei ihrem Entstehen nicht sich selbst. Trotz einiger sporadischer tapferer Anstrengungen war sie von Anfang an nicht Herrin ihres Schicksals. Die Entscheidungen wurden außerhalb des Subkontinents getroffen. Seit den Unabhängigkeitskriegen des letzten Jahrhunderts kam es zu einer Art von kirchlichem «Kolonialpakt». Lateinamerika lieferte den «Rohstoff»: die Gläubigen, die Marienverehrung und die übrigen Andachten; Rom und die Kirchen der nördlichen Hemisphäre brachten die «Fertigfabrikate»: das Studium der lateinamerikanischen Probleme, die pastoralen Direktiven, die Priesterbildung, die Bischofsernennungen – samt den zu Bischöfen Ernannten –, das Geld für die kirchlichen Werke und die Missionen. Die in Lateinamerika bestehende Abhängigkeitssituation erstreckt sich somit auch auf die kirchliche Ebene.

Da ihr Zentrum außerhalb des Subkontinents lag, kümmerte sich die Kirche Lateinamerikas nicht um den Befreiungsprozeß, der in den lateinamerikanischen Massen keimte. Der zunehmende Einsatz vieler Christen für diesen Prozeß stellt heute die Forderung, daß die christliche Gemeinschaft ihr Schicksal in die eigenen Hände nimmt.

Nur eine Kirche, die Ausdruck eines Volkes ist, das bis anhin ohne Stimme war und sich seiner selbst bewußt zu werden sucht, wird ihre Treue zum Herrn zu erneuern und die Gesamtkirche zu bereichern vermögen. Die Überwindung der Kolonialmentalität ist deswegen eine der großen Aufgaben der lateinamerikanischen Christengemeinde.[7]

Die Konferenz von Medellín bedeutete diesbezüglich eine erste Geste und vielleicht den Beginn dessen, daß sich die lateinamerikanische Kirche ihrer Volljährigkeit bewußt wird.

4. Eine bewußtseinsbildende Evangelisation

Wenn eine Situation der Ungerechtigkeit und Ausbeutung sich mit dem Anbruch der Gottesherrschaft nicht vereinbaren läßt, so muß das Wort, das dieses ankündigt, diese Unvereinbarkeit anprangern.

Dies besagt: Das Volk, das dieses Wort hört, sollte schon allein dadurch, daß es dieses vernimmt, sich als bedrückt empfinden und sich gedrängt fühlen, nach seiner Befreiung zu streben. Diese bewußtseinsweckende Dimension der Verkündigung des Evangeliums, die jeder aseptischen Präsentation der Botschaft abhold ist, muß zu einer gründlichen Überprüfung des pastoralen Wirkens der Kirche in Lateinamerika führen. Dies fordern und beginnen zahlreiche christliche Gruppen; für sie bestimmt die Dringlichkeit des Befreiungsprozesses in Lateinamerika und die Forderung, daß das Volk an ihm mitbeteiligt sein muß, «die Priorität einer bewußtseinsbildenden Evangelisation, die den Menschen befreit, humanisiert und vorwärtsbringt».[8]

Dies setzt unter anderem voraus, daß die Botschaft des Evangeliums sich in erster Linie an die Unterdrückten dieser unterdrückten Völker zu richten hat und nicht an die Nutznießer eines eigennützigen Systems.

Trägerin dieser bewußtseinsbildenden Evangelisation muß trotz allem eine Kirche sein, die gegenwärtig einen zwiespältigen, doch starken Einfluß auf die lateinamerikanische Gesellschaft ausübt. Eine Säkularisierung, wie sie in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften anzutreffen ist, steht uns in der Tat noch fern. Wir befinden uns jedoch auch nicht in einer früheren, verspätet eingetretenen Epoche eines Prozesses, der uns unweigerlich dieser Situation entgegenführen wird. Wohl aber vollzieht sich in Lateinamerika eine Säkulari-

sierung, die wir «uneinheitlich und kombiniert» nennen könnten. Ein besonderer Rhythmus, die Koexistenz mit anderen Formen, die Religion ins Leben umzusetzen und sie auf die Welt einwirken zu lassen, die Möglichkeit, die im Evangelium und in der Kirche enthaltenen Potenzialitäten wirksam zu konkretisieren, um zur Befreiung des lateinamerikanischen Menschen beizutragen – all dies bildet einen Prozeß ganz eigener Art, der sich nicht ohne weiteres in Begriffe fassen und ausformulieren läßt. Die Kirche ist in Lateinamerika nicht eine «private» Institution; ihr öffentlicher Charakter macht auch die Bekräftigung ihrer Botschaft zwangsläufig zu einer öffentlichen Angelegenheit.

Dieser Einfluß auf die Gesellschaft kann und muß auch zugunsten einer radikalen, raschen Umgestaltung der Gesellschaftsstrukturen in Lateinamerika eingesetzt werden. Einige befürchten, nachdem die Kirche sich mit der herrschenden Ordnung verbündet habe, gehe sie nun ein Bündnis mit der kommenden, wenn auch gerechteren Ordnung, ein. Diese Furcht ist nicht unbegründet und man wird auf der Hut sein müssen. Doch der Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft ist ein gewichtiges Faktum. Ihn nicht für die Unterdrückten des Subkontinents einsetzen, hieße, ihn gegen sie einsetzen, und die Grenzen dieses Einsatzes lassen sich kaum im vornherein bestimmen. Den Mund halten hieße, zu einem andern Typus der Kirche des Schweigens werden: des Schweigens angesichts der Beraubung und Ausbeutung der Schwachen durch die Mächtigen. Kann anderseits die Kirche auf bessere Weise ihre Verkettung mit der jetzigen Ordnung brechen – und damit das zwiespältige gesellschaftliche Prestige, dessen sie sich erfreut, aufgeben –, als eben damit, daß sie die ungeheure Ungerechtigkeit anprangert, auf der diese beruht? Überdies ist häufig sie allein in der Lage, ihre Stimme und ihren Protest zu erheben. Und doch wurde sie, als sie damit begann, von den herrschenden Gruppen angefeindet und von der politischen Macht bekämpft.[9] Um darüber nachzusinnen, was die lateinamerikanische Kirche zu tun hat, und um dementsprechend zu handeln, muß man ihre historischen und gesellschaftlichen Koordinaten, wie sie hier und jetzt verlaufen, in Rechnung stellen, sonst würde man auf der Ebene einer abstrakten, ungeschichtlichen Theologie und Aktion verbleiben oder vielleicht, genauer ausgedrückt, auf der Ebene einer Theologie und Haltung, denen es mehr darum geht, vergangene Irrtümer nicht zu wiederholen, als darum, die heutige Situation in ihrer Besonderheit zu sehen und sich mit der Zukunft zu verbünden.

Obwohl dieser Weg polemisch ist, setzen sich viele christliche Gruppen für ihn ein und haben ihn bereits eingeschlagen. Zweifellos ist es dieser Situation der institutionellen Kirche in Lateinamerika zuzuschreiben, daß zu ihren dynamischsten Gruppen heute die Priester und Ordensleute gehören. Seit einigen Jahren bilden sich in zahlreichen Ländern Gruppen von Diözesan- und Ordenspriestern, um die entstehende Beunruhigung und das Verlangen, sein Schicksal mit dem Los derer zu verbinden, die Elend und Ausbeutung erleiden, zu kanalisieren und zu verstärken.[10] Diese Gruppen suchen durch öffentliche Erklärungen sowie konkrete Engagements am Befreiungsprozeß aktiv teilzunehmen. Die politische Tragweite ihrer Bemühungen ist offensichtlich. Sie hat zu Reibungen mit Bischöfen und Apostolischen Nuntien geführt und heikle, konfliktsgeladene Situationen geschaffen. Sie hat aber auch, was gewichtiger und folgenschwerer ist, zu Zusammenstößen mit der politischen Autorität geführt. Es ist heute in Lateinamerika oft der Fall, daß gewisse Priester und Ordensleute als «subversive» Elemente angesehen werden. Viele werden von der Polizei bespitzelt oder gesucht. Andere befinden sich im Gefängnis, werden gefoltert, des Landes verwiesen (Brasilien, Bolivien, Kolumbien, Dominikanische Republik sind bezeichnende Beispiele) oder von antikommunistischen Terroristengruppen ermordet.[11]

Wenn wir auch in diesem Abschnitt die Rolle betont haben, welche Priester oder Ordensleute spielen, so wollen wir doch nicht ihnen allein die kritische, kämpferische Haltung zuschreiben, die in den christlichen Sektoren lebendig ist. Die Laien waren die ersten, die diesen Pfad einschlugen. Die neuen Generationen haben sich überdies immer radikaler eingesetzt, aber aus verständlichen Gründen der Effizienz erfolgt dieser Einsatz immer mehr auf dem politischen Feld im engern Sinn. In einer Situation wie der der lateinamerikanischen Kirche ist anderseits der Einsatz der Laiengruppen für den Durchschnittsmenschen lange nicht so maßgebend für das Bild der Kirche wie der Einsatz derer, die mehr mit ihren «institutionellen» Aspekten zusammenhängen: Ordensleute, Priester, Bischöfe. Aus diesem Grunde provoziert die «Priestersubversion» heftige Reaktionen; sie überrascht die Verteidiger der jetzigen Ordnung. Diese sind sich dies nicht gewohnt.[12]

Diese Haltungen werden von einigen Bischöfen des Subkontinents geteilt und gedeckt. Im allgemeinen handelt es sich dabei um Einzelpersönlichkeiten, gelegentlich aber steht der ganze Episkopat

dahinter.[13] Falls es sich um Stellungnahmen von Bischöfen handelt, beschränken sich diese zumeist auf Erklärungen;[14] in einigen Fällen waren jedoch diese Verlautbarungen von konkreten Gesten begleitet. Die Angst vor solchen Stellungnahmen nimmt unter den Bischöfen zu, immer mehr Bischöfe entschließen sich aber auch, Stellung zu nehmen. Es kommt diesbezüglich zu einer Scheidung der Geister: Wie gewohnt, bleiben die Unschlüssigen auf dem Wege stehen; jedenfalls aber wird einer Simplifikation widersprochen, welche die ganze Situation der lateinamerikanischen Kirche als eine Opposition zwischen den Gläubigen und der kirchlichen Autorität ansieht. Und dies aus dem mehrmals angeführten Grunde: bei der Kontestation ist das Innerkirchliche für gewöhnlich nur eine Folge der Zurückweisung einer gerechten Ordnung, in welche die Kirche eingespannt ist.

5. Eine solidarische Armut

Eine der dringlichsten Forderungen großer Sektoren von Christen geht dahin, daß die lateinamerikanische Kirche für die Armut zu zeugen hat. Das bildet für diese in der Tat einen Prüfstein für ihre Redlichkeit. Alles, was sie über das Elend und die Ungerechtigkeit, die auf dem Subkontinent herrschen, sowie über ein auf Christus ausgerichtetes Leben sagen mag, bleibt leeres Wort, wenn es nicht durch eine Haltung der Selbstlosigkeit und vor allem durch eine wirkliche Identifikation mit den Armen Lateinamerikas bestätigt wird.

Man darf sich hierüber keinen Täuschungen hingeben. Das Bild, das die Kirche im großen und ganzen bietet, ist nicht gerade das einer armen Kirche, wie dies das Schlußdokument von Medellín ehrlich und mit Bedauern zugibt. Die Armut ist ein Feld, auf dem die Kirche oftmals gegen sich selbst zeugt.

Es ist jedoch zu betonen: das erforderte Zeugnis der Armut wird vor allem in der Solidarität mit dem Armen und im Protest gegen die Armut, worin er lebt, bestehen müssen.

Die Armut ist ein Akt der Liebe zum Armen und ein Einsatz zu dessen Befreiung aus der Lage, in der er sich befindet. Sie besitzt Erlösungscharakter. Wenn der letzte Grund der Ausbeutung und Alienation des Menschen der Egoismus ist, so ist der tiefste Grund der freiwilligen Armut die Liebe zum Nächsten. Die christliche Armut hat nur Sinn als ein Bemühen um die Solidarität mit den Armen, mit denjenigen, die Elend und Ungerechtigkeit erleiden, um zu bezeugen, daß diese Oppression als Frucht der Sünde und Bruch der Gemeinschaft etwas Böses ist. Es geht somit nicht darum, ein authentisches Zeugnis der Armut zu fordern und diese romantisch zu idealisieren, sondern im Gegenteil darum, sie als das zu nehmen, was sie ist: ein Übel, und gegen sie zu protestieren und sich anzustrengen, um sie zu beseitigen.

Diese Solidarität und dieser Protest haben in der Situation, die gegenwärtig in Lateinamerika herrscht, zwangsläufig und offensichtlich politischen Charakter, insofern sie auf Befreiung ausgehen. «Arm» ist heute der Unterdrückte, der von den Mächtigen Ausgebeutete, der Proletarier, der um seine elementarsten Rechte kämpft, die ausgebeutete Gesellschaftsklasse, das Land, das für seine Befreiung kämpft. In Lateinamerika Armut auf sich nehmen heißt Stellung nehmen für die Unterdrückten und gegen die Unterdrücker.

In weiten christlichen Kreisen stellt man diese Überlegungen an, unternimmt man diesbezügliche Bemühungen und richtet man die entsprechenden Forderungen an die lateinamerikanische Kirche.[15]

6. Neue kirchliche Strukturen

Alle diese Forderungen – der Ruf nach der prophetischen Anklage, nach der Behauptung der Eigenpersönlichkeit, nach einer Evangelisation, die das Bewußtsein der Unterdrückten weckt, und nach dem Zeugnis der Armut – führen dazu, die jetzigen Strukturen der Kirche für überholt zu erklären. Angesichts der schwerwiegenden neuen Probleme, die sich stellen, erscheinen diese nicht mehr zeitgemäß und entbehren sie der Dynamik. «Gerade die Struktur, in die wir eingegliedert sind», erklärt eine Gruppe bolivianischer Priester, «hindert uns manchmal daran, wirklich dem Evangelium entsprechend tätig zu sein».[16]

Unter diesem Horizont sind die Forderungen nach Änderungen des jetzigen priesterlichen Lebensstils zu sehen, insbesondere die Forderung nach dem Einsatz zur Schaffung einer neuen Gesellschaft. Viele Priester und Ordensleute in Lateinamerika verspüren eine gewisse Ermattung infolge des Dickichts von Widerständen, das innerhalb der Kirche zu überwinden ist, und ein Gefühl der Enttäuschung infolge der Wirkungslosigkeit einer Arbeit, die sie für rein «religiös» halten und die nur in spärlichem Kontakt mit der konkreten täglichen Wirklichkeit der Leute steht. Dies führt zu Änderungen der jetzigen Formen des Priesterdienstes und Ordenslebens und läßt sogar bei einigen den Sinn des Priestertums und der Ordensprofeß in der

Solidarität mit den unterdrückten Bevölkerungskreisen und mit ihrem Kampf für ihre Befreiung erblicken. Fragen in bezug auf das Priester- und Ordensleben, die heute anderswo vordringlich behandelt werden, werden deshalb als zweitrangig angesehen.[17]

7. Ein neuer Typus des Ökumenismus

Die in Lateinamerika bestehende Situation läßt immer häufiger Christen verschiedener Konfessionen sich in der gleichen politischen Option treffen. Dies führt zur Bildung ökumenischer Gruppen, worin die Christen ihren Glauben und ihre Anstrengungen zur Schaffung einer gerechteren Gesellschaft miteinander teilen.

Die Bewegung ISAL («Iglesia y Sociedad para América Latina») ist ein wichtiger Versuch zur Zusammenarbeit von Christen verschiedener Bekenntnisse innerhalb einer klaren Stellungnahme für die Befreiung.[18] Der gemeinsame Kampf hat zur Folge, daß für sie die «herkömmliche» Thematik des Ökumenismus überholt erscheint und daß man nach neuen Wegen zur Einheit sucht.

In dieser Option verschiebt sich die Achse der «Spaltung» der Christen: die Spaltung besteht nun in der verschiedenen Stellung in und zu der bestehenden Gesellschaftsordnung. Es gibt Christen unter den Nutznießern und Verteidigern dieser Ordnung und Christen unter ihren Opfern und den Kämpfern für ihre Umkrempelung; es gibt Christen unter den Unterdrückern und unter den Unterdrückten. Unter diesen Bedingungen wird die Einheit unter den Christen unter bis jetzt ganz ungewohnten Aspekten gesehen: die Frage nach der Einheit stellt sich innerhalb jedes christlichen Bekenntnisses und aufgrund einer gesellschaftlich-wirtschaftlichen Konditionierung, die sich nicht mehr verheimlichen läßt.[19]

Diese Verlagerung der Frage nach der Einheit unter den Christen und der ökumenischen Optik bringt auf neue Aktionspisten. Auf ihnen begegnen sich die kontestatären Minderheiten der verschiedenen christlichen Konfessionen.

Worauf hinaus werden diese Bemühungen laufen? Dies läßt sich kaum voraussagen. Wir dürfen nicht vergessen, daß sie das Werk von Minderheiten sind; das Gros der lateinamerikanischen Christengemeinschaft beteiligt sich nicht aktiv daran. Wohl nehmen diese Minderheiten an Einfluß zu, aber sie besitzen nicht immer die nötigen Kräfte, um ihre Ziele zu verwirklichen, außer sie fallen einem Elitentum anheim und nehmen sich vor, ihre Basen zu verengen. Sie haben weniger bereits erreichte Resultate hinter sich als noch anstehende Aufgaben vor sich.

Alles deutet jedoch darauf hin, daß wir Präsenztypen und Strukturen der Kirche entgegengehen, die so von Grund auf neu sind, daß sie sich von der jetzigen Erfahrung aus noch nicht umreißen lassen. Eines aber steht fest: Man wird dies nicht erreichen, wenn man nicht das Evangelium als etwas anerkennt, das diese ungerechte, ausbeuterische Gesellschaft kontestiert, und in ihm etwas erblickt, das sich keinesfalls domestizieren läßt. So bekräftigen wir, daß der Herr in unserem Leben den Primat hat; so geben wir ein konkretes Zeugnis der Gottesliebe durch den konkreten Dienst an den Menschen dieses Subkontinents. Die Änderungen in der Kirche sind im Hinblick darauf zu treffen. Sie mit aller Anstrengung um ihrer selbst willen erreichen wollen, heißt sie als eine Frage des Überlebens auffassen. Doch es geht nicht darum, zu überleben, sondern zu dienen. Alles übrige wird hinzugegeben werden.

[1] Vgl. das Dokument über den Frieden an der Zweiten Gesamtkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates (Bogotá 1968) (im Folgenden als *Medellín* zitiert).

[2] Orientaciones del Encuentro regional Andino de Justicia y Paz: NADOC (lateinamerikanischer Dokumentationsdienst, der in Lima, Peru, herausgegeben wird) Nr. 147, S. 2.

[3] Vgl. z.B. América Latina, Continente de violencia (Schreiben von mehr als tausend Priestern an die Bischofskonferenz von Medellín): Signos de Renovación (Lima 1969) 105; II Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda (Colombia): ebd. 108; Conclusiones del II Encuentro Nac. del Movimiento sacerdotal ONIS (Peru): ONIS Declaraciones (Lima 1970) 29; Carta de 120 sacerdotes de Bolivia a su Conferencia Episcopal: NADOC (1970) Nr. 148, S. 2.

[4] Coincidencias básicas: Sacerdotes para el Tercer Mundo (Buenos Aires 1970) 69. Vgl. auch: II Encuentro ... Golconda: Signos 12. Dies entspricht auch der Stellungnahme von ISAL = Bolivia (Iglesia y Sociedad para América Latina; sie umfaßt Christen verschiedener Bekenntnisse): NADOC (1970) Nr. 147, S. 6. Einige Bischöfe haben sich ebenfalls in diesem Sinn ausgesprochen; vgl. z.B. Don Sergio Mendez (Cuernavaca, Mexiko) Nr. 7 (Sept. 1970) 4; Don Gerardo Valencia (Buenaventura, Kolumbien): CENCOS (Mexiko) 10. Febr. 1970.

[5] Vgl. Propiedad privada y nueva sociedad (Erklärung der Priesterbewegung ONIS): Expreso (Lima, Peru) 17. Aug. 1970; Coincidencias ...: Sacerdotes para el Tercer Mundo, S. 70.

[6] Bereits treten die ersten Reaktionen ein; vgl. die interessante Analyse der Priester, die in der Universitätspfarrei von Santiago arbeiten: El presente de Chile y el Evangelio: NADOC (1970) Nr. 187.

[7] Vgl. Declaración de Itapoàn (Departamento de Acción Social del Celam): Signos, S. 40; Arbeitspapier der Zweiten Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats: ebd. 215.

[8] Documento de la Asamblea Pastoral de la Diócesis de Salto (Uruguay, 1968): Iglesia Latinoamericana, S. 373. «In der heutigen Situation Lateinamerikas ist die Evangelisation im Kreis der Jugendbewegungen eng mit der Bewußtseinsbildung zu verbinden»: Juventud y Cristianismo. Conclusiones de un seminario organizado por el Departamento de Educación del Celam (Bogotá 1969) 35. Vgl. auch Evangelio y subversión (Manifest von 21 Priestern von Buenos Aires, 1967): Iglesia latinoamericana, S. 106; Orientaciones del En-

cuentro regional Andino de Justicia y Paz (Lima 1970): NADOC Nr. 147, S. 4.

[9] César Aguilar spricht von der Möglichkeit, daß sich in Lateinamerika ein anderer Stil der «Untergrundkirche» herausbildet: eine Kirche, die sich der politischen Gewalt entzieht (und nicht der kirchlichen, wie das in den Kirchen der wohlhabenden Länder der Fall ist): Tendences et courants actuels du catholicisme latinoamericain: IDOC-Internacional, Nr. 30, S. 18. Vgl. auch H. Borrat, La croix au sud (Paris 1970).

[10] Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentinien) und Movimiento sacerdotal ONIS (Peru) gehören wohl zu den am besten organisierten und aktivsten Gruppen. Bis vor kurzem war dies auch bei der Gruppe von Golconda (Kolumbien) der Fall, die eine tiefe Wirkung ausgeübt hat. Ähnliche Gruppen bestehen in Ecuador, Chile, Guatemala und in andern Formen in Bolivien und andern Ländern.

[11] Dies ist z.B. bei Henrique Pereira Neto, einem Priester von Recife (Brasilien), der Fall.

[12] Zu dieser Situation sagt Fidel Castro: «Dies gehört zu den Paradoxien der Geschichte. Werden wir, wenn wir sehen, wie Sektoren des Klerus sich in Revolutionskräfte verwandeln, uns bereitfinden, in kirchlichen Kräften Sektoren des Marxismus zu sehen?» (Schlußrede am Kongreß der Intellektuellen, 12. Jan. 1968: F. Castro, Révolution Cubaine II [Paris 1969] 253.)

[13] Bekanntlich wurden z.B. drei hohe Funktionäre der Regierung von Paraguay vom Episkopat dieses Landes exkommuniziert. Ein heute aus der Mode gekommenes Vorgehen! Noch ungewohnter aber ist, daß diese Maßnahme gegen solche getroffen wurde, die an der Macht sind und die «westliche, christliche» Zivilisation zu verteidigen behaupten (vgl. Los sucesos de Octubre en Asunción: Spes (Montevideo) Nr. 3, Nov. 1969, S. 6–9.)

[14] Vgl. die Konferenz von Medellín und verschiedene Dokumente der Episkopate von Uruguay, Bolivien, Peru, Mexiko.

[15] Vgl. z.B. das Schreiben von 80 bolivianischen Priestern von 1968: Signos 161; Declaración de 300 sacerdotes brasileños, 1967: Signos 154–155; Conclusiones de la primera semana de pastoral de conjunto en El Salvador (Junio 1970): NADOC Nr. 174; Pobreza y vida religiosa en América Latina (Dokument der lateinamerikanischen Religionskonferenz: CLAR) (Bogotá 1970).

[16] Schreiben von 80 bolivianischen Priestern: Signos 161.

[17] Im Namen des Ständigen Sekretariats der Bewegung «Priester für die Dritte Welt» schrieb Jorge Vernazza an den Leiter der Bewegung «Echanges et Dialogue» (Frankreich): «Und es ist die Kirche, die diese Befreiung verkündigen und fördern muß ...; es ist die Kirche, die unseres Erachtens dem Volk gegenüber eine gewaltige Möglichkeit zur Bewußtseinsbildung hat ... Vielfältige soziologische und historische Gründe lassen uns Lateinamerikaner den klerikalen Status anders empfinden als Sie ... Deswegen verpflichtet uns unserer Meinung nach gerade der Einsatz für den Menschen und den revolutionären Prozeß, Kleriker zu bleiben.» (Brief vom 10. Dez. 1969: ENLACE, Bulletin des «Movimiento Sacerdotal para el Tercer Mundo» (Buenos Aires 1970) Nr. 10, S. 23.

[18] Vgl. die Erklärungen von Julio de Santa Ana in: Isal: un movimiento antiimperialista y antioligárquico: NADOC Nr. 95, Okt. 1968. Isal ist besonders aktiv in Bolivien.

[19] Über die evangelischen Kirchen schreibt Ch. Lalive D'Epinay: «Zwischen diesen beiden Formen von Kirchen besteht ein qualitativer Bruch, der eine reformistische Umgestaltung unmöglich macht. Die Umgestaltung des lateinamerikanischen Protestantismus schließt die radikale Kontestation der ersten Form in sich und zwingt, Breschen in dieses versteinerte Gebäude zu schlagen, damit es sich entstrukturiert ... Nur die radikale Kontestation kann ermöglichen, daß sich neue Wege eröffnen.» (La Iglesia evangélica y la revolución latinoamericana: CIDOC (Cuernavaca) Doc. 68/78, S. 12).

Übersetzt von Dr. August Berz

GUSTAVO GUTIERREZ

geboren am 8. Juni 1928 in Lima (Peru), 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen sowie an den Katholischen Fakultäten von Lyon, ist Lizentiat der Psychologie und der Theologie, ist Professor für Theologie und Sozialwissenschaften an der Katholischen Universität von Lima. Er veröffentlichte u. a.: La pastoral de la Iglesia latinoamericana (Montevideo 1968); Apuntes para una Teología de la Liberación (Lima 1971).

Hans van Pinxteren

Das Kontestationsphänomen in Afrika

Hier wird vor allem an Afrika südlich der Sahara und an die katholischen Kirchen in den dortigen Ländern gedacht; andere christliche Kirchen bleiben im allgemeinen außer Betracht. «Der Protest ist in den afrikanischen Kirchen keine gängige Münze.»[1] Mehrere Faktoren aus Vergangenheit und Gegenwart können dieses Urteil erklären und zeigen, wie Afrika zu diesem Phänomen seine eigene Haltung einnimmt. In einem zweiten Teil wird untersucht, wie weit es in Afrika Protest gibt.

I.

Die Kirchen in Afrika sind aus der Missionstätigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts hervorgegangen und sind noch immer von dorther gekennzeichnet. Sie entwickelten sich in einem Zeitraum kolonialer westlicher Herrschaft, die Gehorsam erwartete und förderte. Das Missionswerk wuchs zu einer gutorganisierten, kontrollierten und zentralisierten Bewegung, getragen von ausländischen Missionsinstituten, die der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung unterstanden. Eine Wirkung dieser Missionslage war und ist eine gewisse Passivität; Initiativen kommen von außen;[2] von den Afrikanern erwartete man, daß sie Ja sagten, so daß manchmal eine Bettlermentalität entstand. In der Missionsarbeit herrschte eifrige Aktivität, Vorgehen nach vertrauten und festen allgemeingültigen Modellen, auf Kosten kritischer Besinnung. Nach Schule und Krankenpflege beschäftigen die

Kirchen jetzt die Entwicklungsprobleme. Alles in allem gibt es in dieser Missionssituation mehrere Voraussetzungen, die für Protest wenig Raum lassen.

Protest setzt ferner eine feste persönliche Überzeugung voraus. Für viele Afrikaner ist aber das Christwerden und Christsein weniger eine Sache der persönlichen Beziehung und klaren Einsicht, sondern mehr ein Anschluß (auf dem Weg über ein gänzlich unangemessenes Lernprogramm) und manchmal ein Massenanschluß an eine Kirchengemeinschaft, die am Ort die gewünschte gesellschaftliche Modernisierung vertrat. Die Wahl einer Kirchengemeinschaft und die Zugehörigkeit zu ihr wurde oft von zufälligen Umständen bestimmt. Die Christianisierung Afrikas kannte keinen besonders religiösen Tiefgang (man sprach von einer «leichten Mission»), was einen Mangel an christlicher und aus dem Evangelium inspirierter Regsamkeit zur Folge hat. Das erklärt die Gleichgültigkeit gegenüber Wandlungen und Erneuerungen in der Kirche; man verlangt nicht danach, hat vielmehr die Neigung, am Bestehenden festzuhalten.

Die Stimme des Protestes will gehört werden und ist damit abhängig von Kommunikationsmitteln. Diese sind aber in Afrika in Zahl, Wirksamkeit und Reichweite beschränkt. In Betracht kommen außerdem vor allem kirchliche Medien wie Wochenzeitungen, Zeitschriften, Informationsbulletins. Das schließt die Möglichkeit einer Kontrolle ein, die unerwünschte Stimmen, vor allem einzelner, lieber zum Schweigen bringt oder verschweigt. Man kann viel über die Kirche in Afrika lesen und den Eindruck gewinnen, daß alles in ihr ruhig verläuft. Die Weite des Erdteils, die Sprachverschiedenheiten und die nationale Gespaltenheit tragen dazu bei, daß eine Protestbewegung nicht viel Aussichten hat. Auch ist es schwierig, klare und vollständige Informationen zu diesem Thema zu erhalten. Nur wenig davon findet in der normalen kirchlichen Presse seinen Niederschlag. Manchmal wird von der Landespresse Gebrauch gemacht, vor allem durch Leserbriefe.[3]

Sind die Afrikaner überhaupt zu Protesten geneigt? Folgendes scheint auch auf sie anwendbar: «Für den Großteil der Asiaten ist das fundamentale Bedürfnis das nach Harmonie, Toleranz, oder nach Einheit, nach Frieden. Bei uns dagegen ist es das nach Unterscheidung, nach Abmessen.»[4] Auf politischer Ebene kann auf das Einparteiensystem hingewiesen werden. Oppositionsparteien haben wenig Freunde. Die Pressefreiheit wird als Freiheit mit Einschränkung verstanden. In diesem Klima wird auch eine kirchliche Opposition weniger akzeptabel sein, zumal wenn in der Katholischen Kirche Einheit und Gehorsam als erste Forderung betont wird.

Protest geht offenbar leichter zusammen mit Individualismus als mit einer Gesellschaft, in der die Gemeinsamkeit ein traditionelles Kennzeichen gewesen ist, wie es im Afrika der alten Stammes- und Clangemeinschaften der Fall war. Diese verlangt die Solidarität aller einzelnen Glieder und führt zur Neigung, die protestierende Gegenstimme der einzelnen als gesellschaftliche Unart abzuqualifizieren.

All diese Überlegungen weisen anscheinend darauf hin, daß Protest in den afrikanischen Kirchen weniger Aussichten eröffnet als in Europa. Aber wird dem nicht durch Vorgänge auf der politischen Ebene widersprochen: durch den afrikanischen Protest gegen das Kolonialsystem – in der Literatur, Politik, in kulturellen Bewegungen und Fachorganisationen? Eine umfassende Analyse dieses komplexen Materials liegt außerhalb des Rahmens dieses Beitrages; hier kann nur auf den Faktor hingewiesen werden, daß es für diesen Protest eine tiefe persönliche Beziehung der Afrikaner gab, anders als bei ihrer kirchlichen Mitgliedschaft. Aber auch hier spielten die Kommunikationsschwierigkeiten und die Passivität der afrikanischen Massen mit, so daß eine Protestbewegung nur langsam in Gang kam und außerdem stark von außerafrikanischen Einflüssen gestützt wurde.

Eine andere Frage drängt sich auf: Ist die Bewegung zur unabhängigen Kirche in Afrika als Protesterscheinung zu interpretieren? Diese Bewegung, in Afrika mit einzigartigen Proportionen,[5] wird meistens in die Kategorie der Abspaltung, der Sekte oder des Schismas verwiesen. Auch andere als kirchliche oder religiöse Faktoren spielen dabei eine wichtige Rolle. Genau genommen gehört diese Bewegung nicht zum Protest, vor allem deshalb nicht, weil man in den unabhängigen Kirchen selten die Absicht hat, die «Mutterkirche» zu korrigieren oder zu ändern. Man macht sich von ihr los, ohne notwendigerweise in Gegensatz gegen sie zu stehen; mehrere dieser Kirchen sind gewissermaßen durch eine spontane Geburt entstanden. Auf gleiche Weise sind früher innerhalb der Stämme neue Clans gebildet worden. Das ist eine eigene Art, sein Unbehagen an der etablierten Ordnung auszudrücken und den Konflikt zu lösen. Auch hier überwiegt das gemeinsame Auftreten und wird direkte Konfrontation vermieden. Soweit die geschichtlichen Kirchen die tieferliegende

Bedeutung dieses Vorgangs erkennen und als Kritik an der eigenen Komplexität, Unangemessenheit oder Fremdheit in Beziehung zum afrikanischen Leben und Denken sehen, kann die Bewegung zur unabhängigen Kirche als Protest dieser Kirchen und für diese Kirchen dienen.

Wenn im ganzen bei Afrikanern gegenüber Protesten in der Kirche eine ursprüngliche Zurückhaltung, vor allem in der individuellen Äußerung, feststellbar ist, so gilt das noch nicht für die Ausländer, die unter den Afrikanern tätig sind. Sie haben ihre eigene Mentalität und Art vorzugehen und kennen sich gut aus in den verschiedenen Entwicklungen der westlichen Länder, die für die meisten von ihnen die Heimatländer sind. Als Priester und Ordensleute sind sie unmittelbar in die heutige Problematik auf diesen Gebieten einbezogen, als Missionare sind sie persönlich von der Missionskrise betroffen, die eine Krise der finanziellen Stütze für das Missionswerk und die personale Versorgung bedeutet. Sie selbst kennen viele Fehler der früheren Missionsarbeit und möchten diese korrigieren, um eine echte, lebendige afrikanische Kirche zu begründen. So kommen viele von ihnen zum Protest gegen bestehende und schon eingebürgerte Zustände. Meistens sind diese Zustände auf der ganzen Welt in der Kirche aufweisbar; bei ihrer Ablehnung beruft man sich jedoch gern auf den westlichen und unafrikanischen Charakter bestimmter kirchlicher Strukturen, Einrichtungen, Haltungen, Traditionen.

II.

Ausländer praktizieren also den Protest eher als Afrikaner selbst, aber gerade weil sie Ausländer sind, wird dieser im heutigen Entwicklungsstadium der afrikanischen Kirchen weniger oder fast überhaupt nicht angenommen. Diese Kirchen stehen im Augenblick im schwierigen Übergangsstadium von abhängigen Missionen zu vollwertigen Kirchen. Bezeichnend ist für diese Situation das Sichabsetzen von der früheren Lage: ein erster Ansatz zu Selbstbewußtsein und der Reifung zur Eigenständigkeit. Das anerkannte Kirchenmodell will man nun selbst fortsetzen und regieren. Da ist es zumindest verwirrend, wenn diejenigen, die es zuerst eingeführt haben, es nun in mehreren Punkten anzweifeln.

Daher muß mit Bezug auf das Protestphänomen in Afrika zuerst die Härte konstatiert werden, mit der die Proteste zumal von den afrikanischen kirchlichen Oberen zurückgewiesen werden. Sie haben dabei besonders die Ausländer im Auge und jene Afrikaner, die ihnen folgen. Das Generelle dieser Ablehnung läßt vermuten, daß es hier um eine gemeinsame Stellungnahme geht, sei sie nun Folge der einen oder andern ausdrücklichen Initiative oder nicht. Sie geht auf das Jahr 1969 zurück. Ein Ausspruch von Kardinal Zoungrana (Obervolta) auf dem ersten gemeinsamen Gespräch der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar in Gaba-Kampala (Juli 1969) wurde wie ein lang erwartetes Wort aufgenommen und durch ganz Afrika weitergegeben, und es wird immer noch zitiert: «Laßt es uns deutlich sagen: Unser Sein selbst darf uns nicht von außen her auferlegt werden.»[6] Er wiederholte das im August 1970, auf der zweiten Bischofsversammlung in Abidjan (Elfenbeinküste), wobei er auch vom «Skandal des Protestes» sprach.[7] Das Echo darauf kann man noch überall hören. Erzbischof Gantin (Dahomey) zitiert den Ausspruch wörtlich und fährt fort: «Vielleicht sind in andern Kontinenten die Worte ‹Unterwerfung› und ‹Abhängigkeit› für die Ohren derjenigen, die Protest um jeden Preis wünschen, nicht willkommen. Wir hier sind in Afrika, nicht in Holland oder Frankreich...»[8] Und Kardinal Rugambwa (Tansania) sagte in seiner Willkommensansprache an Papst Paul beim Papstbesuch in Uganda: «Der heutige Protestzustand im Busen der Kirche scheint uns die Grenzen von Dialog und Prüfung zu überschreiten.»[9] Und derselbe Kardinal sagte: «Wir dürfen nicht vergessen, daß die Kirche in Afrika eine andere ist als die Kirche von Europa oder die Kirche der Vereinigten Staaten. Unsere Probleme sind nicht genau dieselben wie die ihren... Ich glaube, daß die Initiative für die Wandlung und Anpassung der Kirche in Afrika von den Afrikanern ausgehen muß.»[10] «Europa ist ansteckend» (im Sinne von einem gefährlichen Seuchenherd), sagte Bischof Ntuyahaga von Burundi);[11] und Bischof Yungu, Kongo-Kinshasa: «Die Kirche in Europa hat ihre eigenen Probleme. Gestern war es der Dialog; heute ist es der Protest... Wir fürchten uns vor der Reaktion, die dieser Protest verursachen kann (in den jungen Kirchen).»[12]

Zusammen mit dieser Ablehnung des Protestes werden von afrikanischen Bischöfen Bedenken erhoben gegen den Import bestimmter liturgischer und pastoraler Neuerungen, neuer theologischer Strömungen und Meinungen, gegen die importierte Diskussion der Geburtenregelung, des Zölibats und anderer Formen priesterlichen Dienstes, gegen die importierte Kritik an kirchlichen Struk-

turen, an der hierarchischen Autorität und am Papst; an Stelle von Auffrischungskursen in Europa werden Kurse in Afrika empfohlen; man will kein Versuchsboden für radikale Neuerungen sein.[13] Es wird sogar der Vorwurf eines westlichen geistlichen Imperialismus erhoben, so daß gesagt werden kann, die Kirche von Afrika protestiert gegen die Kirche des Westens. Anderseits sprechen sich Kommentare gegen diese «Import»-Interpretation des Protestphänomens aus,[14] um einer gegenseitigen missionarischen Assistenz zwischen Afrika und dem Westen willen, so daß diese bestehen bleiben kann, nicht als eine beherrschende Mission, sondern als Mission der Begegnung[15] und des gegenseitigen Aufbaus.

Jedenfalls gibt es in den Kirchen Afrikas, zur Zeit auch in wachsendem Maße durch Afrikaner selbst, Proteste. Um der Übersichtlichkeit willen sollen diese nach Themen geordnet genannt werden:

a) Sehr oft werden Bedenken gegen die Verpflichtung zum Priesterzölibat erhoben.[16] Dieses Thema kommt aber vor allem in Zusammenhang mit Vorschlägen für andere Formen priesterlichen Dienstes zur Sprache[17] und gemeinsam mit ernsthaften Zweifeln an der Möglichkeit, den herrschenden Priestermangel auf den üblichen Wegen aufzufangen.[18] Die Funktion der Kleinen Seminare[19] und die geltenden Formen der Priesterausbildung geraten in diesem Zusammenhang ebenfalls unter Kritik.[20] Ferner wird gegen die Ausklammerung dieser Probleme aus der Diskussion und gegen die mangelnde Erforschung dieser Problematik protestiert.[21]

b) Im Anschluß daran gibt es Proteste gegen die Art und Weise der Autoritätsausübung der Bischöfe, gegen das Fehlen des Dialogs zwischen Bischöfen und Priestern, Klerus und Laien, gegen die Verschleppung bei der Errichtung oder gegen das mangelhafte Funktionieren der Dialogstrukturen des Zweiten Vatikanischen Konzils: Priesterräte und Seelsorgeräte.[22]

c) Bezüglich der Liturgie werden mit Protest genannt: der Konservativismus, der liturgische Neuerungen verhindert,[23] aber auch der westliche oder römische Charakter der neuen Vorschriften, die eine notwendige experimentelle Periode in Afrika abschneiden.[24]

d) Mit dem Wunsch nach Übergabe der Kirchenämter an die Eingeborenen wird alles in der kirchlichen Situation kritisiert, was für diese hinderlich ist: die Fremdheit oder der westliche Charakter des Christentums zum Beispiel in Pfarrstrukturen, Ehelehre, Katechese, religiösem Leben, Theologie, ferner die mangelnde Beachtung der überlieferten afrikanischen Religiösität, die Abhängigkeit afrikanischer Kirchen vom Ausland, insbesondere von den Missionsinstituten.[25]

e) Auf dem Gebiet der Ökumene der christlichen Kirchen werden eigene Wege zur Einheit vorgeschlagen und die historische europäische Situation nicht als Ausgangspunkt akzeptiert.[26]

f) Sodann gibt es Proteste gegen die «Romanismen» überhaupt oder gegen Einzelheiten wie die Institution päpstlicher Nuntien, Geheimhaltung, Ernennungen.[27]

g) In den Protesten gegen das Verhältnis Kirche–Staat in den portugiesisch-afrikanischen Gebieten wird auch die offizielle Haltung Roms dazu unter Protest genommen.[28]

h) Schließlich ist das Abstandhalten der Kirche gegenüber nationalen Bemühungen Gegenstand von Protesten.[29]

Diese Übersicht ist eine Aufzählung, keine Wertung. Relative Häufigkeit, Gewicht, Legitimität, Ursprung, Vollzähligkeit der protestierenden Stimmen verlangt eine eigene Behandlung. Laut verfügbarem Material sprachen hier offenbar vor allem die Priester mit, und diese sind mehr und mehr afrikanische Priester. Die Laien befanden sich lange Zeit in einer Stellung der Unmündigkeit und kommen in der kirchlichen Presse weniger leicht zu Wort. Man darf erwarten, daß sich die jüngere Generation deutlicher erklären wird. Ein weiterer Kreis der Erforschung müßte alles einbeziehen, was in der afrikanischen Kirchensituation noch nicht unter Protest liegt. Für die Auslotung des christlichen Glaubens und der Einsicht aus dem Evangelium in den Kirchen Afrikas könnte eine solche Untersuchung fruchtbar sein – auch für andere Kirchen.

[1] P. Wanko, Paul VI et Afrique: Église Vivante 21 (1969) 444.

[2] «Man hat lange genug unsre Probleme bedacht für uns, ohne uns und sogar trotz uns»: Des prêtres noirs s'interrogent = Rencontres 47 (Paris ^{2}1957) 16. Diese Veröffentlichung ist der erste und fast einzige Ausdruck des Protestes auf breiter afrikanischer Ebene.

[3] Hier liegt ein eigenes Untersuchungsgebiet zum Thema Protest.

[4] Zitat in A.-M. H(enry), Le poids de l'Occident, compte rendu du colloque: Parole et Mission 13 (1970) 489.

[5] Aus der mannigfaltigen Literatur zu diesem Thema kann hier nur auf D. B. Barrett, Schism and Renewal in Africa verwiesen werden, an analysis of six thousend contemporary religious movements (Nairobi 1968).

[6] Symposium-dossier (Gaba-Kampala 1969) 17.

[7] Uganda catholic information news bulletin (UCI) vom 28. 8. 70, 5; Église Vivante 22 (1970) 482.

[8] UCI 31. 10. 69, 4.

[9] Symposium-dossier, 47.

[10] UCI 14. 8. 70, 4.

[11] Au Cœur de l'Afrique 10 (1970) 97.

[12] What a congolese bishop thinks of contestation; its consequences in Africa: Christ to the World 15 (1970) 397–398.

[13] Chr. to the World 15 (1970) 394–396; UCI passim; Par. et Miss. 13 (1970) 485–504; Égl. Viv. 21 (1969) 439–440; African ecclesiastical review (AFER) 12 (1970) 363–366; Sharing (Gaba), Aug. 1970, 10–11; E. Klausener, Steht der Papst gegen die Kirche? Afrikas Bischöfe fragen: Werden Europas Katholiken dekadent? (Berlin 1970). Siehe auch den Bericht in UCI 20. 11. 70, 5: «Der Präsident (Banda, Malawa) drang bei den Bischöfen darauf, wachsam zu sein gegenüber ‹progressiven› religiösen Ideen. ‹Die heutige Tendenz in europäischen Ländern ist die, alles in Frage zu stellen, sogar das Dasein Gottes. Ich werde nicht zulassen, daß mein Volk in Verwirrung gebracht wird›.» Vgl. Sharing (Dezember 1970) 2.

[14] AFER 12 (1970) 234–243; Egl. Viv. 22 (1970) 379–380, 481 bis 482; Au Cœur de l'Afrique 10 (1970) 97–98; Sharing (Nov./Dez. 1969) 10 und ebd. (Nov. 1970) 5–6.

[15] Par. et Miss. 13 (1970) 500.

[16] Vgl. z.B. die letzten Jahrgänge von AFER.

[17] So u.a. in Seminar Study Year = SSY (1969), Tanzania: Sekretariatsbericht, Pastoral and Research Institute of Tanzania, Bukumbi.

[18] Ebd.; Service (Bukumbi 1970) Nr. 8, 1–20; Nr. 4, 8–15; Sharing (Nov./Dez. 1969) 10; (März 1970) 8–10.

[19] AFER 10 (1968) 405–409; 12 (1970) 327–334.

[20] AFER 12 (1970) 228–233.

[21] Service (1970) Nr. 8, 7; Sharing (Dez. 1970) 3.

[22] Bericht einer Untersuchung unter kongolesischen Priestern («In der Kirche des Kongo betrifft der Protest keineswegs die Autorität in ihrem Wesen, in ihrer ontologischen Struktur, sondern ihre Ausübung»); SSY (1969) Tanzania; Service (1970) Nr. 1, 13; AFER 10 (1968) 123; 125–127.

[23] AFER 11 (1969) 353–354.

[24] Égl. Viv. 22 (1970); Au Cœur de l'Afrique 10 (1970) 199–200.

[25] Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Thema kann, außer auf afrikanische Zeitschriften, auf folgende Arbeiten verwiesen werden: Des prêtres noirs s'interrogent (vgl. oben); S. Hertlein, Christentum und Mission im Urteil neoafrikanischer Prosaliteratur (Münsterschwarzach 1962); M. Hebga u.a., Afrika en Christendom (Hilversum/Maaseik 1967) – Personnalité africaine et catholicisme (Paris 1963); Ram Desai, Christianity in Africa as seen by the Africans (Denver 1962); G. Deroy, Une critique africaine du christianisme occidental: Égl. Viv. 19 (1967) 40–50; B. Nkuissi, Adaptation missionaire: Égl. Viv. 19 (1967) 351–364; Christians in Ghanaian life: Seminar Lay Apostolate (Accra 1968).

[26] Intern. Kath. Inf. 3 (1969) Nr. 19, 23–24; Par. et Miss. 13 (1970) 487; vgl. die Rede von Professor J. S. Mbiti (Makerere) an das Christenvolk, mit ihren Leitern nicht eins zu sein, wenn diese den Weg zu einer baldigen Einheit der Christen blockieren, und seinen Vorschlag, die internationale Bittwoche abzuschaffen und «sie zu ersetzen durch die echte, die organische Einheit des Volkes Gottes in Christus»: UCI 30. 1. 70, 1; Sharing (März 1970) 2.

[27] Sharing (März 1970) 8–10; ebd. (Dez. 1970) 2–3; Service (1970) Nr. 4, 10; Bericht kongolesischer Priester (s. oben).

[28] Égl. Viv. 21 (1969) 272 und 294–295; Sharing (Mai 1970) 11; ebd. (Nov. 1970) 4; UCI 22. 5. 70, 2–3.

[29] Pastoral Guide (Uganda Okt. 1970) 41–53; ebd. (Sept. 1970) 18–24; SSY (Tanzania 1969).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HANS VAN PINXTEREN

geboren am 4. Juli 1918 in Rosmalen (Niederlande), Mitglied der Kongregation von Mill-Hill, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Nimwegen und Maestricht sowie an der päpstlichen Hochschule Gregoriana, ist Doktor der Theologie, Lektor für Missiologie an der Universität Nimwegen und Referent der Vereinigung für die Kontakte zwischen den Kontinenten in Soesterberg. Er veröffentlichte verschiedene missionswissenschaftliche Arbeiten.

Tisse Balasuriya

Kontestation in der Kirche in Asien

Kontestation in der Kirche ist im modernen Asien ein sehr neues Phänomen und zeigt sich offen nur dort, wo die katholischen Christen einigermaßen zahlreich und in ihrer Umgebung gut verwurzelt sind. Die meisten asiatischen Kirchen sind ihrer Zahl nach sehr klein, von anderen isoliert und haben zu kämpfen, damit sie unter der Masse von Gläubigen anderer Religionen oder unter der Herrschaft des Kommunismus überleben; sie sind zum großen Teil von ausländischen Missionaren geführt, haben eine Geistlichkeit, die in den theologischen Konzeptionen der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum ausgebildet und geschult worden sind, und Bischöfe, die finanziell stark von Rom oder ihren Hilfsinstitutionen abhängig sind und auf der anderen Seite intellektuell sehr unberührt von radikalem Denken.

Doch nach dem Zweiten Vatikanum ist es zu Öffnungen für den Dialog und die Konsultation gekommen. Man hat dazu Seminare, Synoden, Ausschüsse, Pastoralkonzile, Priesterräte, Konferenzen von Ordensoberen, usw. gebildet. Diese haben eine Atmosphäre der Hoffnung auf Änderung geschaffen, ja an manchen Orten sogar Enttäuschung entstehen lassen, wenn die Änderungen zu langsam eintraten.

Die traditionelle asiatische Mentalität ist überdies allgemein die eines passiven Gehorsams, einer Achtung der Autorität und hat für Kontestation wenig Sinn. Doch stoßen wir heute auf eine wachsende Kontestation in ganz bestimmten Ländern wie den Philippinen, Indien, Ceylon, und weniger offen in verschiedenen anderen. Jedes Land hat seine besondere Situation, speziell im politischen Bereich, und diese beeinflußt die Kirche sehr stark.

Die Kontestation bezieht sich auf politische Optionen, soziale Reformen, Lebensform der Geistlichkeit und der Bischöfe, Verwendung der kirchlichen Mittel, Beziehungen innerhalb der Kirche, Ausbildung in den Seminaren, Verhältnis zum Marxismus und zu anderen Religionen, liturgische Experimente, Klerikerzölibat und Geburtenkontrolle. Doch ist diese Kontestation fast überall in Asien – außer auf den Philippinen – mehr geistig

und verbal als daß sie sich in Aktionen und offener Demonstration ausdrückt –, mehr in kleinen Gruppen und privat als öffentlich und mit großer Verbreitung. Die katholischen Christen üben nicht gerne in der Öffentlichkeit Kritik an der Kirche. Das liegt an ihrem Minoritätsbewußtsein und der aus der Vergangenheit stammenden Vorstellung eines monolithischen katholischen Blockes. Wo die Katholiken sehr wenig zahlreich sind, ist kaum an eine offene Kontestation zu denken, auch wenn viele von ihnen mit ihrem status quo keineswegs glücklich sind. Das ist die Situation in *Israel*, *Syrien*, dem *Irak*, *Iran*, *Saudi-Arabien*, der *Türkei*, *Jordanien*, *Pakistan*, *Afghanistan*, *Nepal*, *Bhutan*, *Sikkim*, *Nordborneo*, *Saba* und *Sarawak*, *Laos*, *Kambodscha*, *Thailand* und *Macao*. So besteht in ganz Westasien nicht so sehr ein Problem der Kontestation, sondern das Problem des Überlebens.[1]

Eine andere Gruppe von Ländern sieht sich dem Problem des Kommunismus und des in den letzten zwei Jahrzehnten erlittenen Krieges gegenüber. So *China*, *Tibet*, *Nord-* und *Südkorea*, *Nord-* und *Südvietnam*, *Taiwan*, *Hongkong*, *Macao*, *Laos*, *Kambodscha*, *Thailand*, *Indonesien*, ja selbst *Malaysia* und *Singapur*. In kommunistisch kontrollierten Gebieten gibt es natürlich keine Kontestation in der Kirche. Die Furcht vor dem Kommunismus und das Flüchtlingsproblem machen Taiwan, Hongkong, Südvietnam und Südkorea orthodoxer und der Kirche gegenüber loyal aus einer antikommunistischen Haltung heraus. Kontestation wird als Weichheit dem Kommunismus gegenüber betrachtet und ist daher weithin unpopulär.

In *Südvietnam* gibt es eine Art Kontestation von seiten einer relativ kleinen Gruppe von Priestern, Ordensleuten und führenden Laien, die eine konziliantere Haltung dem Vietkong und Nordvietnam gegenüber wollen. Sie verlangen den Abzug der amerikanischen Streitkräfte und protestieren gegen die Grausamkeit der Regierung Kriegsgefangenen gegenüber. Da sie der allgemeinen politischen Linie der Katholiken nicht entspricht, wird diese Gruppe als in ihrer Kirchentreue unzuverlässig betrachtet.

In *Thailand*, *Malaysia* und *Singapur* läßt sich ein schrittweises Erwachen unter den Studenten, den jungen Intellektuellen und ihren geistlichen Führern zur Erkenntnis der Notwendigkeit von Reformen in der Kirche und der Notwendigkeit, daß die Christen sich stärker an den nationalen Problemen und Anliegen interessieren, beobachten. Im letzten Jahre haben sie in Thailand diese Anliegen höflichst ihrer Bischofskonferenz empfohlen.

In *Indonesien* sind die katholischen Christen stramm antikommunistisch, vor allem auf Grund des kommunistischen Staatsstreichversuches vom September 1965. Neuerdings aber gibt es Gruppen, die unter dem Einfluß neuer Ideen für eine größere Aufgeschlossenheit dem Marxismus, dem Islam und dem Nationalismus gegenüber eintreten. Sie wollen sich gegen die Korruption und die sozialen Ungerechtigkeiten im Lande wenden. Das ist eine Form von Kontestation gegen die katholischen Christen – einschließlich verschiedener leitender Männer der Kirche –, die das gegenwärtige Regime und seinen stramm antikommunistischen Kurs unterstützen.

In *Taiwan* steht die katholische Führung konsequent gegen den chinesischen Kommunismus, und gegen diesen Standpunkt läßt sich kaum eine Kontestation erkennen. Fragen der Neuerung innerhalb der Kirche werden aus Furcht vor dem Kommunismus aufgeschoben. Erst wenn die Erwachsenengeneration, die unter dem Kommunismus gelitten hat, abtritt, kann mit einer größeren Offenheit der katholischen Christen diesen Fragen gegenüber gerechnet werden.

In *Hongkong* ist die Situation weithin ebenso, da die Bevölkerung zum weitaus größten Teil chinesisch ist. Aber die größere Öffnung Hongkongs der übrigen Welt gegenüber hat dort ein schnelleres Umdenken im Verhältnis zum Kommunismus bewirkt. 1970 wurde auf der Diözesanversammlung von Hongkong der Vorschlag gemacht, die Kirche in Hongkong solle zu einem Dialog mit dem Kommunismus angeregt werden, weil die Kommunisten ebenfalls eine gerechte Verteilung des Besitzes wollten und eines Tages Hongkong kontrollieren könnten. Das verursachte auf der Versammlung und in der Presse einen solchen Sturm, daß der Bischof der Diözese die Diskussion über dieses Thema stoppte; viele sahen darin ein Veto für den Dialog mit dem Marxismus.

In *Burma* ist das beherrschende Problem für die Kirche die Frage des Überlebens unter den durch die gegenwärtigen Umstände verursachten Schwierigkeiten; daher kann hier kaum von Kontestation die Rede sein.

Japan hat eine sehr kleine katholische Gemeinschaft innerhalb einer hochentwickelten Gesellschaft. Daher gibt es hier keine öffentlich ausgetragene Kontestation nach europäischer oder amerikanischer Art. Doch ist ein langsam wachsender moralischer Druck für eine stärkere Beteiligung an der Entscheidungsfindung, für Repräsentation auf der Pfarr- und Diözesanebene der Planung und

Leitung und, vor allem, für weniger strukturierte, mehr freundschaftliche Beziehungen zwischen den Bischöfen und ihren Priestern, zu beobachten. Die jüngeren Priester erheben Fragen hinsichtlich des Zölibates und der Geburtenkontrolle. Doch die Achtung der Autorität ist die beherrschende Haltung der katholischen Christen in Japan. Eine beträchtliche Anzahl von ausländischen und einheimischen Priestern hat ihr Amt aufgegeben; das kann bedeuten, daß, wo Kontestation keine Aussicht auf Erfolg besitzt, das Abtreten von der Bühne als einziger Ausweg zu bleiben scheint.

In *Indien* bilden die katholischen Gruppen kleine isolierte Inseln in der Masse der Hindu und Moslem, wenn man einmal absieht von bestimmten Gebieten wie Goa, Kerala, Tamiland und Städten wie Bombay, Kalkutta und Bangalore. Daher gibt es in den meisten Teilen Indiens keine direkte Kontestation als solche. Doch haben wir unter der Elite eine wachsende geistige Kontestation, die aus einem geschärften Sinn für Werte und Prioritäten erwächst. Innerhalb der Diözesen, Pfarreien, Ordensgemeinschaften und Institutionen besteht ein gewisses Maß von Dialog, andererseits aber auch eine tiefe Kluft zwischen verbaler Annahme von Schlußfolgerungen und ihrer praktischen Anwendung und Durchführung. Das führt zu einem hohen Maß von Unsicherheit und Enttäuschung unter den davon Betroffenen.

Während in den meisten Teilen Indiens ganz wie im übrigen Asien die Kontestation noch geistig und verbal ist, hat es hier und da schon aktive, offene Kontestation gegeben. Das gilt besonders *für den politischen Bereich*, da indische Katholiken, namentlich in Kerala, ungeachtet der Auffassungen der Hierarchie, offen die Marxisten unterstützt haben. Das ist ein Phänomen, das es auch schon vor dem Zweiten Vatikanum gab. Kerala, das die Hälfte der gesamten katholischen Bevölkerung Indiens beherbergt, ist der Staat, der die erste freigewählte marxistische Regierung der Welt hat. Eine beträchtliche Anzahl junger Radikaler verlassen die Kirche, weil sie unter Christen keinen gleich weit reichenden Einsatz finden. Sie kritisieren die Unterstützung der Hierarchie für die Regierung der Kongreßpartei – und heute offenbar für den Alten Kongreß und die Gruppen des rechten Flügels. Manche haben sich den Naxaliten angeschlossen, die für Gewaltanwendung eintreten.

Daneben gibt es verstreute Kontestation zu Fragen der Liturgie – vor allem in Seminaren und Jugendgruppen; aber das ist noch keine nennenswerte Bewegung. In den interreligiösen Beziehungen herrscht eine weitgehende Toleranz Experimenten verschiedener Lebenformen gegenüber; so kann man auch bei diesen nicht von Kontestation sprechen, obwohl dies ohne weiteres der Fall wäre, wenn man solche Experimente auf weniger tolerante Länder übertragen würde.

Das Gesamtindische Seminar (Mai 1969) hat nach langer Diskussion und beträchtlichem Zögern Papst Paul in sehr gemäßigter Form nahegelegt, seine Entscheidung über die Geburtenkontrolle im Hinblick auf die ungeheuren diesbezüglichen Schwierigkeiten in Indien noch einmal zu überdenken. Katholische Studenten haben vor kurzem in Kerala gegen einen Plan demonstriert, im gleichen Bereich vier verschiedene Kirchen für vier Konfessionen zu bauen. Doch haben sie sich offenbar nicht durchgesetzt.

Studenten, die besonders ansprechbar sind für soziale Fragen, fühlen sich der Kirche besonders entfremdet. Dieses Phänomen ist auf den Panasiatischen Konferenzen katholischer Studenten wie der in Hongkong im Juli 1970 zunehmend deutlich geworden. Infolgedessen können auch ihre geistlichen Leiter nicht mehr in befriedigender Form zwischen den Studenten und den Colleges oder Diözesen vermitteln. Daher tendieren Studentenseelsorger und Ordensfrauen an erster Stelle zu einer geistigen oder verbalen Kontestation. Doch ist in den kommenden Jahren mit einem Anwachsen der Kontestation in den Gebieten zu rechnen, in denen die katholischen Christen in größerer Zahl vertreten sind.

In *Ceylon* geht die Kontestation zurück auf die Verstaatlichung von 750 katholischen Schulen im Jahre 1960. Die kirchlichen Führungen und die meisten katholischen Christen haben sich dieser Annexion hartnäckig widersetzt. Doch hat es auch katholische Christen einschließlich einer großen Zahl von Lehrern gegeben, die diese Verstaatlichung offen gut hießen.

Nach dem Zweiten Vatikanum haben verschiedene Publikationsorgane (zum Beispiel *Forum*, *Quest*, *Outlook*) und die nationale Presse Probleme der kirchlichen Erneuerung diskutiert. *Outlook* ist eine von Laien auf Grund der kirchlichen Zensorierung katholischer Veröffentlichungen ins Leben gerufene Zeitschrift. Auf der Nationalsynode 1968 wurde die Forderung nach Reformen in allen Bereichen des kirchlichen Lebens laut. Die religionssoziologische Umfrage, die von Kanonikus François Houtart und seinem Team von der Universität Löwen durchgeführt wurde, enthüllte ferner, wie

sehr die Kirchenführung den Bestrebungen und Wünschen des Volkes fern stand.

Auf Grund der anhaltenden Diskussion, die in der Diözese Chilaw im Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen dem Bischof und seinen Priestern sowie der Bestellung eines bischöflichen Koadjutors entbrannt war, wurde von Rom ein apostolischer Visitator bestimmt, der versuchen sollte, die Kluft zu überbrücken, die diese Diözese zutiefst gespalten hatte. Einige wenige Priester haben in den letzten Jahren ihr Amt aufgegeben, um nach einer glaubwürdigeren Form des Zeugnisses zu suchen; einige haben sich für die Ehe entschieden. Dann ist es zu einer vereinzelten Kontestation über die Bestimmung von Seelsorgern für Bewegungen des Laienapostolates gekommen.

In jüngster Zeit haben die Seminaristen in Kandy sich an die Bischöfe gewandt mit der Forderung, für eine Änderung der Lebensform der Seminaristen und ihrer Ausbildung nach Inhalt und Methoden, Sorge zu tragen. Darüber hinaus haben in den letzten Jahren viele verheißungsvolle junge Seminaristen das Seminar verlassen. Doch gibt es noch keine offene demonstrative Kontestation in Ceylon.

Das Land in Asien, wo die Kontestation den breitesten Raum gewonnen hat, sind die *Philippinen.* Das ist verständlich, weil die Katholikenzahl auf den Philippinen sehr groß ist und der Katholizismus dort eine «etablierte» Macht darstellt. In den letzten drei bis vier Jahren, vor allem seit 1969, hat die Kontestation hier die Form offener Opposition gegen gewisse angebliche Mißstände in der Kirche angenommen. Die Kontestation kreist um Probleme wie den Reichtum verschiedener Diözesen, die Beziehungen zwischen Hierarchie und politischen Kräften, die Behandlung von Priestern in den verschiedenen Diözesen, die Bestimmung eines Bischofes ohne jede Konsultierung der Diözesangeistlichkeit, die Rolle von Radio Veritas, die Freiheit in der Kirche einschließlich des Rechtes auf ehrliche Meinungsabweichung, den Zölibat, die Geburtenkontrolle, die klerikale Kleidung, die Beteiligung der Geistlichkeit an der Politik, die Freiheit der Ordensleute, die Notwendigkeit, daß die Kirche sich für soziale Gerechtigkeit einsetzt, Rechenschaftslegungen der Diözesen, Deklarierung von Vermögenswerten usw.

Der Hauptbereich der Kontestation war die Erzdiözese Manila. In Manila war das Ziel des Angriffes der Kardinal, dem die Protestierenden – Priester, Ordensleute und Laien – öffentlich vorgeworfen haben, er sei ungeheuer reich und gebrauche seine Macht, seinen Reichtum oder seinen Einfluß nicht in einer dem Evangelium entsprechenden Weise zu sozialen Zwecken. Im vergangenen November forderten sie ihn in Anwesenheit des Papstes zum Rücktritt auf. Studenten haben für diese Ziele protestiert. Der Kardinal seinerseits hat Vergeltung geübt, indem er den Vertretern der Kontestation Ungehorsam und prokommunistische Einstellung vorwarf.

Auf den Philippinen befindet die Kirche sich in einem Zustand der Gärung. Die auf Reform bedachten Priester haben ein Forum in der Philippine Priests Inc., und ihr Publikationsorgan ist das *Philippine Priests Forum.* Verschiedene Jesuiten in Manila befinden sich über diese Fragen mit dem Kardinal in akuter Auseinandersetzung. Bewegungen wie die Free Farmers (Freie Bauern) haben die Priester, Ordensleute und Studenten in ihrer Kontestation unterstützt. Die Kontestation hat sich dahingehend ausgewirkt, daß sie verschiedene kirchliche Autoritäten nötigte, mit ihren Priestern, Ordensleuten und Laien – speziell mit den Studenten –, bestimmte Themen zu diskutieren. Solche positiven Ergebnisse stärken die Neigung zur Kontestation. Diese hat dazu beigetragen, die Organisationen der Priester und Studenten zu stärken und hat die katholischen Christen zu einem Bewußtsein ihrer Rolle und der Möglichkeit, Reformen in der Kirche und in der philippinischen Gesellschaft zustande zu bringen, geweckt.

Man hat ganz den Eindruck, als stehe die Kontestation in der Kirche der Philippinen erst in ihrem Anfang und würde in eine Stellung hineinwachsen, wie sie sie heute in Lateinamerika oder in den Vereinigten Staaten hat. In diesem Sinne bilden die Philippinen in Asien wirklich eine Ausnahme. Sie zeigen auch gleichzeitig die Art von Situationen an, die die Kontestation in der Kirche steigern können. Man sagt, die Philippinen seien reif für eine soziale Revolution – auf Grund der herrschenden Ungerechtigkeiten, Ungleichheiten und Korruptionen und der wachsenden Erbitterung des Volkes.

[1] Über den Libanon habe ich keine Informationen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

TISSA BALASURIYA

geboren am 29. August 1924 in Ceylon, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Ceylon, Rom, Oxford und Paris, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, hat ein wirtschaftswissenschaftliches Diplom, ist Rektor des Aquinas University College in Ceylon. Er veröffentlichte Aufsätze über Freiheit und Autorität, den Ökumenismus, den Kommunismus in Asien und andere Fragen.

Maxwell Charlesworth

Das Kontestationsphänomen in Australien

Verglichen mit der Kirche in Europa und den Vereinigten Staaten gibt es innerhalb der katholischen Kirche Australiens auffallend wenig Spannungen – weder schöpferische noch sonstige. Die institutionellen Strukturen der australischen Kirche, das Verhältnis zwischen Klerus und Laien und die theologischen, pastoralen wie sozialen Einstellungen der australischen Katholiken sind weithin von der durch das Zweite Vatikanum in Gang gebrachten Revolution unberührt geblieben. Innerhalb der katholischen Gemeinde Australiens besteht keine echte Herausforderung an die Autorität der Bischöfe oder Roms; es ist nicht in größerem Umfang zu Amtsniederlegungen von Priestern gekommen (obwohl auch hier ein Nachlassen der Priester- und Ordensberufe festzustellen ist); es gibt keine «Untergrundkirche» von einiger Bedeutung; es sind keinerlei ernsthafte Versuche unternommen worden, die traditionellen Institutionen zu ändern, und unter den katholischen Christen gibt es kaum einen theologischen oder sozialen Radikalismus. *Humanae vitae* samt all dem, was darin ausgesprochen ist, hat bei den Katholiken Australiens keine Kontestation ausgelöst wie bei einer beträchtlichen Anzahl amerikanischer Katholiken. Und bei seinem jüngsten Besuch in Australien ist Papst Paul von der katholischen Gemeinde des Landes begeistert begrüßt worden. Gewiß gibt es auch in der australischen Kirche Spuren und Anzeichen von Spannungen aber das alles ist im Verhältnis zu der europäischen und nordamerikanischen Kontestation eine für den australischen Katholizismus unbedeutende und keineswegs zentrale Angelegenheit. Mag dieser relative Frieden und diese Ruhe ein Zeichen der Gesundheit und etwas sein, wofür man dankbar sein muß, oder aber ein Zeichen der Trägheit und Lähmung – die australische Kirche erfreut sich heute einer Art vorkonziliarer friedlicher Ruhe.

Nun ist die katholische Kirche in Australien ebenso wie die australische Gesellschaft noch nicht mehr als 150 Jahre alt. In dieser Zeit ist sie von einer Gruppe von an die 300 irischen und englischen Sträflingen zu einer Kirche von 2,5 Millionen Mitgliedern herangewachsen und umfaßt nahezu ein Viertel der australischen Gesamtbevölkerung. Der frühe Klerus und Episkopat war, nach einer Reihe beachtlicher englischer Priester, solide irisch, und der irische Einfluß ist bis in die allerjüngste Zeit hinein im australischen Katholizismus beherrschend geblieben. Doch wäre es vielleicht richtiger, von einem romano-irischen Einfluß zu sprechen, da, wie ein moderner Historiker gezeigt hat (John N. Molony, *The Roman Mould of the Australian Catholic Church*, Melbourne 1969), die irischen Bischöfe, die nach Australien kamen, zum größten Teil aus römischen Seminaren hervorgegangen und sehr stark in der konservativen römischen Form geschult und gebildet worden sind. Der irisch-australische Katholizismus hat beträchtliche Leistungen vollbracht. Er ist aber auch verantwortlich für viele der Begrenzungen und Hemmungen, unter denen die Kirche in Australien heute noch leidet. So hat es zum Beispiel bis in ziemlich neue Zeit hinein in der australischen Kirche noch einen gewaltigen Trend zum Klerikalismus gegeben, und die Laien wurden weithin als Kirchenglieder zweiter Klasse angesehen. Selbst heute, wo es eine kleine, aber wortgewaltige Laien-Intelligentsia gibt (deren Zentren weithin in den staatlichen Universitäten liegen), besitzt die Laienschaft innerhalb der Kirche noch wenig wirkliche Macht und wenig realen Einfluß. Sie hat fast keine Presse oder andere Ausdrucksmittel, durch die sie ihre Stimme zu Gehör bringen könnte. Das Monatsblatt *Catholic Worker* ist das einzig unabhängige katholische Laien-Organ von einiger Bedeutung. Neuerdings aber haben sich Zusammenschlüsse katholischer Laien gebildet, um eine kritische Diskussion innerhalb der Kirche in Gang zu bringen. Einige von dieser Laien-Intelligentsia sprechen pessimistisch von einer «Vertrauenskrise» in der Kirche und davon, daß die Kirche Australiens «die gebildeten Klassen verliere», ebenso wie die Kirche in Europa im 19. Jahrhundert die Arbeiterklasse verloren habe. Diese Spannung zwischen katholischen Akademikern und dem älteren Klerus und Episkopat hat sich aber noch nicht in einem offenen Konflikt ausgedrückt. Dagegen kehrt eine wachsende Zahl junger Katholiken der institutionellen Kirche den Rücken, mit der Begründung, sie sei für ihre Interessen und Anliegen belanglos. Ihre Haltung ist aber mehr Indifferenz als Kontestation zu nennen.

Einige Mitglieder des jüngeren Klerus haben eine unabhängige nationale Priestergemeinschaft gegründet, um innerhalb der Priesterschaft und der

Kirche einen gewissen Druck zur Durchsetzung von Reformen auszuüben, und hier und da haben diözesane «Priesterräte» eine leicht kritische Haltung angenommen. So hat zum Beispiel kürzlich der Priesterrat von Melbourne den Beschluß der Hierarchie, in Melbourne einen internationalen Eucharistischen Kongreß abzuhalten, angegriffen. Dennoch kann nicht behauptet werden, daß solche Bewegungen besonders bedeutend sind. Daß das unabhängige und reformfreudige Blatt *Priests' Forum* kürzlich eingegangen ist, dürfte in diesem Zusammenhang symptomatisch sein.

Die irische Herkunft ist auch verantwortlich für das, was man den Pragmatismus des australischen Katholizismus nennen könnte. Mit anderen Worten: Die australischen Katholiken sind vor allem interessiert an praktischen Dingen, dem Bau von Kirchen, der Errichtung und Organisation verschiedener sozialer Dienste, der Erhaltung und dem Ausbau eines umfassenden katholischen Primär- und Sekundärschulsystems, während sie für theologische Spekulation recht wenig übrig haben. Die australische Kirche hat keinen einzigen theologischen Erneuerer oder Schrittmacher hervorgebracht, wie etwa Professor Hans Küng, der sich mit den traditionellen Ideen kritisch auseinandersetzt, wenn man einmal von einigen wenigen radikalen Theologen amerikanischer oder holländischer Herkunft absieht.

Die australischen Katholiken haben immer eine Minorität gebildet und in der Vergangenheit oft zu dem Gefühl geneigt, ein Ghetto innerhalb des größeren protestantischen «Establishment» zu bilden. Daraus ergab sich, daß die pastorale Haltung der Kirche in erster Linie defensiv war und darauf gerichtet, den Glauben zu bewahren. Dieses Bewußtsein einer belagerten Minorität trug zur Erhaltung einer beträchtlichen Zusammenhaltes der katholischen Gemeinde Australiens bei. (So bezeichnen sich zum Beispiel 62% der australischen Katholiken als regelmäßige Kirchgänger. Man beachte auch die jüngste soziologische Arbeit von H. Mol, *Religion in Australia*, Melbourne 1971). Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß dieser Zusammenhalt zerbricht. Die Gründe dafür sind einmal die sozialen und wirtschaftlichen Verschiebungen innerhalb der katholischen Gemeinde, deren Mitglieder ursprünglich zum weitaus größten Teil der Arbeiterklasse angehörten, während sie heute zum überwiegenden Teil in die Mittelklasse aufgerückt sind, aber auch das teilweise Versagen des katholischen Schulsystems, das bisher fähig war, die Erziehung und Ausbildung aller katholischen Kinder und Jugendlichen vom 5. bis 18. Lebensjahr zu gewährleisten. (In Australien sind die Universitäten alle staatlich, und es gibt dort keine katholischen oder sonstigen konfessionellen Institutionen der akademischen Ausbildung). Doch ist die volle Wirkung dieser Wandlungen innerhalb der katholischen Gemeinde noch nicht spürbar geworden.

Gleich der australischen Gesellschaft als Ganzes ist auch die australische Kirche in der Vergangenheit vor allem nach Europa ausgerichtet gewesen. Erst in den letzten Jahren sind die Australier sich der Tatsache bewußt geworden, daß sie einen Teil von Südostasien bilden und daß ihr künftiges Geschick eng verbunden ist mit dem von Malaysia, Indonesien, Thailand, Indien, Japan und eventuell auch China. Doch die australische Kirche muß die Erkenntnis dieser Tatsache erst innerlich aufarbeiten. Im Augenblick sind ihre Perspektiven und Denkformen noch kompromißlos europäisch und «römisch», und es sind noch keinerlei echte Bemühungen unternommen worden, den Dialog mit Asien und den Religionen Asiens aufzunehmen.

Die australischen Katholiken teilen mit ihren übrigen australischen Landsleuten auch einen grundlegenden sozialen und politischen Konservativismus. Der Antikommunismus (für gewöhnlich im Blick auf Rot-China) hat in der australischen Gesellschaft und im australischen Katholizismus einen großen Einfluß gewonnen. Dadurch konnte es geschehen, daß einige Bemühungen im Sinne eines sozialen und politischen Radikalismus innerhalb der Kirche mit Argwohn betrachtet wurden. So erfreute sich zum Beispiel die Gruppe um den *Catholic Worker* bei einer Anzahl von Bischöfen keineswegs besonderer Hochschätzung; und die Friedensorganisation «Pax», die in Melbourne ihre Basis hat, ist ebenfalls kritisiert worden – und zwar wegen ihrer Opposition gegen den Vietnamkrieg und ihres Bemühens um einen Dialog mit dem Marxismus.

Gegenwärtig bildet also, wie wir eingangs sagten, die Kontestation innerhalb der katholischen Kirche Australiens keine wichtige Frage. Die australischen Katholiken haben nicht unter den Spaltungen und Konflikten zu leiden gehabt, die die Kirche in den Vereinigten Staaten und verschiedenen Teilen Europas heimgesucht haben. Andererseits aber hat es im australischen Katholizismus auch nicht die schöpferischen Spannungen und dialektischen Gegensätze gegeben, die eine wichtige Quelle für die Vitalität und das Wachstum innerhalb der Kirche darstellen. Vermutlich wird die australische Kirche erst dann aus ihrem gegen-

wärtigen Zustand selbstgenügsamer Lethargie aufwachen und für die Anregungen des Heiligen Geistes aufgeschlossen werden, wenn sie sich gezwungen sieht, sich mit Asien und den großen menschlichen, sozialen und religiösen Fragen des Erdteils auseinanderzusetzen.

Bibliographie: Zur Gewinnung eines kurzen Überblickes siehe, The Batholic Church in Australia: Herder Correspondence (englische Ausgabe) Dezember 1966; Das historische Standardwerk ist James J. Murtagh, Australia (Kapitel über den Katholizismus – Sydney 1959). Siehe auch T. L. Suttor, Hierarchy and Democracy in Australia, 1788–1870 (Melbourne 1965); John N. Molony, The Roman Mould of the Australian Catholic Church (Melbourne 1969); H. Mayer (Hrsg.), Catholics and the Free Society (Melbourne 1961). Ein kleiner Versuch eines christlichen Radikalismus in australischem Rahmen wird greifbar in P. Ormonde (Hrsg.), Catholics in Revolution (Melbourne 1968).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MAXWELL CHARLESWORTH

geboren am 30. Dezember 1925 in Victoria (Australien), Katholik. Er studierte an den Universitäten von Melbourne, Löwen und London, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie, Lektor für Philosophie an der Universität von Melbourne sowie Konsultor des Sekretariates für die Nicht-Glaubenden. Er veröffentlichte u. a.: Athéisme et philosophie analytique (1970); The Problem of Religious Language (1971).

Karl-Behrnd Hasselmann

Das Kontestationsphänomen in der Evangelischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland

Zeitlich am Anfang und in der Sache exemplarisch für neuartige Erscheinungen der Kontestation in der Evangelischen Kirche der BRD war die Auseinandersetzung zwischen der Gemeinde der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche und den Studentengemeinden in West-Berlin. Weil sich an diesem Konflikt die Ursachen, Ebenen und Regelungsmechanismen der Kontestation innerhalb der Kirche besonders klar beschreiben lassen, sei er in Kürze dargestellt.[1]

Die Evangelische Studentengemeinde der Freien Universität Berlin (ESG), später alle Berliner Studentengemeinden, waren seit dem Sommer 1965 aktiv an der Studentenbewegung beteiligt. Ihr Engagement hatte zu einer Reihe grundsätzlicher theologischer und politischer Erklärungen geführt, die in der kirchlichen Öffentlichkeit intensiv diskutiert wurden. Der Konflikt zeigte sich, als bei den Demonstrationen gegen den Schah von Persien in Berlin am 2. Juni 1967 der Student B. Ohnesorg, Mitglied der ESG, von einem Polizisten erschossen wurde. Es folgten bürgerkriegsähnliche Zustände vor allem auf dem Campus der Freien Universität. In dieser Zeit votierte der Berliner Bischof Scharf überraschend gegen die Stimme der Presse und der überwiegenden Mehrheit der kirchlichen und bürgerlichen Öffentlichkeit für die Studenten. Im September 1967 beantragte die Berliner ESG bei dem Gemeinderat der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche den kirchlichen Raum für Abendmahlsgottesdienste. Diese Bitte wurde überraschend abgelehnt; zur Begründung der Ablehnung diente das politische Verhalten der Studentenpfarrer und ihrer Gemeinden. Diese Ablehnung führte also zu einer in der Nachkriegszeit in Deutschland einmaligen «Exkommunikation» einer Gemeinde durch eine andere. Der sich jetzt in aller Schärfe und in aller Öffentlichkeit entfaltende Konflikt ließ schnell erkennen:

– Mobilisator der innerkirchlichen Kontestationen waren die inhaltlichen Ziele, Methoden und Träger der Studentenbewegung;

– wichtigste Ebene war die Lokalgemeinde mit ihren Arbeitsformen[2] und -zielen, die denen der Funktionsgemeinde ESG widersprachen. Es offenbarte sich ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Arbeit der Parochie, der zu einer eklatanten Polarisierung innerhalb der gesamten kirchlichen Arbeit führte. Diese Polarisierung griff über auf die Leitung der Kirche, auf die Kirchenkreise und Synoden der Landeskirchen und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Sie führte zur Bildung innerkirchlicher Interessengruppen, die ihre in der «Pastorenkirche» immer am Rande behandelten Bedürfnisse jetzt auf den Tisch legten. In Berlin und an anderen Orten erhielten die Kontestationen so-

fort auch publizistische Wirkung durch eigens gegründete Zeitschriften. Die Bevölkerung insgesamt wurde beteiligt dadurch, daß alle Massenkommunikationsmittel das Thema «Kirche» sofort aufgriffen, einschließlich «rein» theologischer Streitpunkte.

Betrachten wir Ursachen, Ebenen und Konfliktregelung im einzelnen:

Die Ursachen für das innerkirchliche Kontestationsphänomen kamen von außen; die internationale Stundentenbewegung gewann für den deutschen Bereich zuerst in Berlin Gestalt.[3] Sie machte deutlich, daß die Nachkriegszeit in der BRD beendet ist. Die Studenten haben keine konkrete Erinnerung mehr ans das N-S-Regime, an die Not des Wiederaufbaus mit ihrer Wohlstands- und Leistungshysterie, die rigide antikommunistische Fronthaltung, die jede freie Diskussion einschränkte. Die Intelligenz allgemein litt unter einem Leistungsdruck und Legitimationszwang, der nur ökonomische Kriterien kannte. Die öffentliche Meinung war antisozialistisch und damit angeblich christlich motiviert. Wo sie des christlichen Feigenblattes nicht mehr bedurfte, wurde sie bruchlos von nackten, technokratischen Interessen abgelöst.

Der Anlaß der Studentenbewegung war fast zufällig, aber er breitete sich in rascher Folge auf alle gesellschaftlichen Institutionen aus, die nolens volens eine ideologische Kaschierung der sozioökonomischen Bedingungen der Gesellschaft der BRD betrieben hatten. Jetzt wurde Transparenz aller ihrer Entscheidungen, Kontrolle und Mitbestimmung, Aufdeckung ihrer Abhängigkeit von wirtschaftlichen Interessen und ihrer Verflechtung mit bestimmten Machteliten gefordert und zum Teil durchgesetzt. Eine Entmythologisierung des Experten begann: das Verhältnis von Professor und Student, Lehrer und Schüler, Meister und Lehrling, Arzt und Patient, Schauspieler und Zuschauer, Herausgeber und Redakteur, Redakteur und Leser, Anwalt und Mandant, Pastor und Gemeindeglied wurde kritisch durchleuchtet und neu geordnet. Die Folge war und ist zum Teil noch eine allgemeine Orientierungskrise in der Bevölkerung, die in der BRD das erste Mal nach dem Kriege dem Pluralismus der Institutionen und Werte sich ungeschützt ausgeliefert sieht. Dieser Pluralismus ist nach wie vor das überzeugendste Indiz des Säkularismus;[4] er zeigt sich in der Auflösung kultureller, ethischer und sozialer Leitbilder, in der allgemeinen Mobilität der Menschen, in den verschiedenen rivalisierenden Rollen des Einzelnen und in den verschiedenen rivalisierenden Institutionen, die unter Konkurrenzbedingungen um die Anerkennung des Einzelnen kämpfen. Aus dieser sich explosionsartig ausbreitenden Orientierungskrise der Bevölkerung resultierte eine tiefe Verunsicherung, die sich heute noch aggressiv vor allem gegen die Studenten richtet.

In diesem Konflikt, der auch die Thematik der Dritten Welt mitaufnahm, wurde die Kirche von Anfang an miteinbezogen. Sie hatte sich nach 1945 als einzige intakte Institution etabliert. Sie hatte die Männer, auf die alle hörten. Sie wurde bereitwillig durch alle Parteien und Gruppen der sich bildenden Wohlstandsgesellschaft akzeptiert und gelangte durch dieses Wohlwollen in alle entscheidenden Postitionen, die bis heute die Nahtstellen der Verbindung von Kirche und Gesellschaft darstellen: im Verhältnis zu Schulen, Hochschulen, Krankenhäusern, Anstalten, zum Militär, zu Film, Funk und Fernsehen, zum Besteuerungsrecht, zur allgemeinen Rechtsprechung im Jugendwohlfahrtsgesetz und Bundessozialhilfegesetz, zum Strafrecht usw. Die Kirche war von nicht zu übersehendem finanziellen Gewicht. Ihr nicht anzugehören, war gesellschaftlich in jedem Fall von Nachteil. Eben diese Kirche erwies sich im Laufe der Konflikte als eines der schwachen Glieder der Gesellschaft; die noch anhaltende Austrittsbewegung[5] illustriert das nachdrücklich.

Kommen wir zur präziseren Beschreibung der Ebenen der Kontestationen in ihr. Der eigentliche Grund für ihre Virulenz ist nicht einfach ein bestimmtes hierarchisches Gefälle ihrer Kompetenzen oder eine aufgeblähte Bürokratie. Viel wichtiger ist die Tatsache, daß in ihr eine Gestalt der Kirche für sakrosankt erklärt wurde – die Parochie – die den Konflikten der Umwelt in keiner Weise mehr gewachsen ist. Die Parochie ist die klassische Anpassungsleistung der Kirche an die stabile vorindustrielle Gesellschaft in den Grundeinheiten ihres Lebens: Dorf, Markt, Kleinstadt. Es gab keine gesellschaftliche Erscheinung, die in der Parochie früher nicht hätte angesprochen werden können. Die Industrialisierung mit all ihren Folgeerscheinungen brachte für die Parochie weniger einen Verlust als einen Wandel ihrer Funktionen.[6] Der Wohnbereich mit den Kleinkindern, Jugendlichen, Hausfrauen, den alternden und alten Menschen und den sozial Desintegrierten bleibt der Lokalgemeinde und fordert von ihr eine Arbeitsleistung, die von größter Bedeutung ist. Auf der anderen Seite liegen die meisten relevanten Konfliktbereiche und damit die Zentren gesellschaftlicher und politischer Entscheidungen außerhalb der Kompetenz der Lokal-

gemeinde. Die Quelle aller innerkirchlichen Kontestationen der letzten Zeit ist nun ganz eindeutig, daß die Kirchenleitungen die Frage eines politischen Mandates, das sie in der Nachkriegszeit so unbefangen wie unreflektiert ausgeübt haben und das sachverständig in bestimmten überparochialen Entscheidungsfeldern eingesetzt werden muß, dann negativ beantwortet haben, wenn kirchliche Gruppen es gesellschaftskritisch, das heißt auch gegen die Kirche als Institution wahrgenommen haben. Gegen solche kritisch arbeitenden Funktionsgemeinden und Dienstgruppen wurden dann die Möglichkeiten der Parochie zur Norm ihrer Aktionen gemacht. So wurden in der Hamburger Landeskirche in den letzten Jahren die dort tätigen Studenten- und Sozialpfarrer durch die Kirchenleitung aus der Arbeit gedrängt, weil sie in dem Bereich ihrer Verantwortung eindeutig so votierten, wie es die Kirchenleitung und die Vertreter der Ortsgemeinde in einer ähnlichen Weise wahrscheinlich nicht hätten tun können. Neben diesen Auseinandersetzungen zwischen Orts- und Funktionsgemeinde (meist Studentengemeinde) gab es schwere Konflikte zwischen Gruppen, die sich durch die Parochie nicht mehr vertreten fühlten, und der Kirchenleitung. So diskutierten 1966 eine Gruppe von Katholiken und Protestanten in Köln Glaubensbekenntnisse unter Einbeziehung der politischen Dimension des christlichen Glaubens. Diese ökumenische Gruppe erweiterte sich und veranstaltete 1968 auf dem Essener Katholikentag ein erstes «Politisches Nachtgebet»,[7] das in den darauf folgenden Jahren in zahlreichen Gemeinden anderer Landeskirchen als neue Gottesdienst- und Aktionsform experimentiert wurde. Die Mitbegründerin dieser Gruppe, Dorothee Sölle, hatte zur Erläuterung der Nachtgebete unter anderem geschrieben: «... ein religiöses Gebet ohne politische Konsequenzen ist eine Heuchelei. Ein theologisches Nachdenken ohne politische Praxis ist sinnlos.» Daraufhin verbot der Kardinal Frings dem Nachgebet die katholische Kirche, während der protestantische Präses Beckmann die Gruppe mit den «deutschen Christen» des Dritten Reiches verglich. Dieser Vorwurf wurde zurückgenommen, aber die grundsätzliche Differenz blieb, ob die Institution Kirche als Anwalt der Schwachen und Unterdrückten auch politisch aktiv werden solle, oder politisches Engagement grundsätzlich Sache des einzelnen sei. Dieser Konflikt dehnte sich rasch und unter Mitwirkung der gesamten Presse der BRD aus, als es Weihnachten 1967 zu einer Reihe sogenannter Gottesdienststörungen[8] kam, die sich Weihnachten 1968 fortsetzten. Es waren vor allem junge Menschen, die im Anschluß an den Auftritt Rudi Dutschkes in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche Weihnachten 1967 von der Kirche einen praktischen Aufweis ihrer Predigt vom «Frieden auf Erden» in ihrem Handeln verlangten und diese Frage im Gottesdienst diskutiert wissen wollten. Kontestationen anderer Art, nämlich innerhalb der Parochie, gab es zum Beispiel in Flensburg.[9] Dem Propst und den Pastoren der Gemeinde St. Marien in Flensburg wurde Anfang 1967 ein Gedenkgottesdienst angetragen «zu Ehren» des vor 50 Jahren aufgelösten Regiments 86; die Geistlichen lehnten es ab, den Gottesdienst zu halten. Nun befand sich in St. Marien ein Kriegerdenkmal, über dessen weitere Verwendung man sich im Kirchenvorstand stritt. Die Gruppe, die es erhalten wissen wollte, setzte sich gegen die Pastoren durch. Durch die Ablehnung des Gedenkgottesdienstes und die Publizierung der Gründe dieser Ablehnung kam es dann zum Eklat, der die theologische Fakultät und den Bischof gegen die Pastoren, den damaligen Bundesjustizminister Heinemann für sie votieren ließ. Daß dann auf Beschluß des Kirchenvorstandes doch noch das Kriegerdenkmal aus der Kirche entfernt wurde, traf den Nerv einer bürgerlich-mittelständischen Gesellschaft. Als Hintergrund dieser scheinbaren Bagatelle wurde schnell sichtbar die Frage der Rechtfertigung und Verharmlosung des Krieges durch die Kirche. Diese Probleme wurden in der Presse und auf der Straße nicht nur in Flensburg monatelang diskutiert. Der Konflikt verschärfte sich, als die Flensburger Pastoren über diese Gemeinde hinaus anfingen, sich im engeren Sinne politisch und auch kirchenpolitisch zu engagieren und sich zu diesem Zweck ein sehr erfolgreiches Organ in der Zeitschrift «Zwischen den Zeilen» schufen.

Eine zweite Ebene der Konflikte wurde die Synode neben der Parochie. Auch hier machte Berlin den Anfang. Als die Synode der EKD im September 1968 in Berlin tagte, formierte sich das erste Mal eine Gruppe von Studenten, Assistenten, Pfarrern und Gemeindegliedern, die die Beratungen der leitenden Synode mit go-ins, Plakaten, Zwischenrufen und Diskussionen mit einzelnen Synodalen begleitete. Flugblätter und scharfe Kommentare vom Rang herunter vor allem zu Fragen der Entwicklungspolitik und kirchlichen Entwicklungshilfe verunsicherten die Synodalen so sehr, daß sie sich nicht bereit erklärten, auf die Forderungen ihrer Kritiker einzugehen. Die folgende Synode der Kirche Berlin-Brandenburg allerdings

lernte von den Zwischenfällen; sie zog zu ihren Beratungen in der Folgezeit Vertreter kritischer Gruppen hinzu. Aber der Funke sprang rasch auf andere Landeskirchen über. So nahm die «Kritische Kirche Württemberg»,[10] eine Gruppe von Hunderten von «Laien» und Theologen, den Rücktritt des Synodalpräsidenten Klumpp auf der Herbstsynode im November 1968 zum Anlaß, Demokratisierungsmaßnahmen, die der Präsident hatte einleiten wollen, lautstark zu unterstützen. In Württemberg kam es zum ersten Mal zu einer Diskussion über die Legitimität von Parteien- und Gruppenbildungen innerhalb der Kirche, über eine bessere Informationspraxis der Kirche und über die Wählbarkeit kirchlicher Ämter auf Zeit. Diese Themen wurden von kritischen Gruppen auf den Landessynoden in der Pfalz, in Oldenburg, Bayern, Braunschweig und Hessen-Nassau in der folgenden Zeit mit Verve vertreten. Einen vorläufigen Höhepunkt erreichten diese Aktionen auf der EKD-Synode im Mai 1970 in Stuttgart, als die Evangelische Studentengemeinde die Synodalen mit einer Reihe zum Teil vorher ausgearbeiteter Resolutionen und Kommentare konfrontierte. In der EKD-Synode im Februar 1971 brachten Mitglieder der seit 1962 bestehenden Arbeitsgemeinschaft für Kirchenreform alle Gravamina unter bestimmte Zielvorstellungen geordnet vor die Synodalen. Die ausgesprochen liberale Konstruktion ihrer Demokratisierungsvorschläge unterschied sich faktisch in nichts von den mehr sich «sozialistisch» verstehenden der Studentengemeinde. Eine Synopse aller in den letzten Jahren gemachten Vorschläge ergibt etwa folgendes Bild:[11]

1. Der Pluralismus der Meinungen in der Kirche soll sich in klaren Gruppenbildungen Ausdruck verschaffen; die dazu notwendige Toleranz ist dagegen weder theologisch bisher ernstgenommen noch praktisch eingeübt worden.

2. Die Gruppenbildungen haben schon in den Ortsgemeinden ihren Platz; sie sind meist an solchen Sachfragen orientiert, in denen die «Laien» besser Bescheid wissen als die Theologen. Die Legitimation der Gruppenbildung in der Gemeinde würde viele solcher Menschen zur Mitarbeit mobilisieren, die sich zur Zeit bevormundet fühlen.

3. Mitbestimmung in der Kirche verlangt einen umfassenden Informationsdienst und theologische Erwachsenenbildung an der Basis.

4. Größere Beteiligung an den Entscheidungen der kirchlichen Gremien verlangt ein flexibel gehandhabtes Zuwahlsystem, das Fachleute kooptiert und beteiligt; der enorme Informationsvorsprung der kirchlichen Bürokratie muß durch interne Informationsdienste kompensiert werden; ein an permanenten Sachfragen orientiertes Kammersystem ist erforderlich, um allen Entscheidungsgremien mit Gutachten zu dienen; eine strikte Trennung der Gewalten ist notwendig, um die Bürokratie zu zwingen, sachlich wichtigen Fortschritten nachzukommen und sie nicht in ihrer Entstehung schon zu blockieren; kirchliche Ämter, auch das Bischofsamt, sollten ähnlich den synodalen Ämtern zeitlich befristet sein.

Diese auf allen Ebenen der kirchlichen Arbeit durchzuführenden Strukturveränderungen stehen nicht im Dienst eines reibungslosen Funktionierens der Apparate, sondern im Dienst einer umfassenden Präsenz der Gemeinde Jesu Christi in der Welt, die ihren Auftrag wahrnimmt, Gemeinde für andere zu sein.

Inzwischen haben die Landeskirchen begonnen, die auseinanderfließenden und zum Teil miteinander rivalisierenden Gruppen durch die Einsetzung von Strukturausschüssen aufzufangen und der Gesamtarbeit der Kirche dienstbar zu machen. So bekommen die Studentengemeinden als Funktionsgemeinden einen neuen rechtlichen Status. Andererseits versucht man, die mittleren Ebenen der kirchlichen Arbeit zu verstärken. Dort sollen die Funktionen, die von der Parochie nicht mehr erreicht werden, zusammengefaßt und durch Spezialisten vertreten werden: Beratungsdienste, Jugend- und Altenarbeit, Arbeit mit gesellschaftlichen Randgruppen, lokale politische Fragen usw. Diese Strategie der Konfliktbereinigung ist relativ erfolgreich, zumal der gesellschaftliche Druck der kritischen und «linken» Gruppen insgesamt nachläßt und sich ein deutlicher «Rechtsruck» in allen gesellschaftlich relevanten Institutionen abzeichnet. Symptom einer neuen Situation auch in der Kirche ist das relativ große Echo, das die sogenannten Bekenntnis- und Sammlungsbewegungen in der schweigenden Mehrheit der Gemeinden haben.

Um die Vielzahl denkbarer Frontbildungen und möglicher Kontestationen zu beschreiben, wurden typologische Skizzen versucht[12]: Traditionalisten, Vertreter der bekennenden Gemeinde (mit ihrem konservativen Flügel in der Sammlungsbewegung und mit ihrem progressiven Flügel in den Bruderschaften), Avantgardisten und die «Kritische Volkskirche». Diese Versuche zeigten, daß jeder konkreten Utopie von der Gestalt und den Gestaltungsmöglichkeiten der Kirche eine Theologie von der Gemeinde entspricht. Es ließe sich mit Sicherheit weiter zeigen, daß jeder einzelne Typos mit

Schwergewicht einer der faktisch vorhandenen Gestalten von Kirche zugeordnet ist: der Ortsgemeinde, der Funktionsgemeinde (Studenten-, Schüler-, Sozialpfarrer und -gemeinden), der Dienstgruppe, die einen zeitlich befristeten Auftrag wahrnimmt, und der Kirchenleitung. Besonders progressive Gruppen agieren meist ohne institutionellen Rahmen und in zeitlich knapp bemessener Frist; so die Interessengruppen der Theologiestudenten, Vikare, Katecheten, Gemeindehelferinnen, Religionslehrer usw., die wir in unserer Skizze so vernachlässigen mußten wie die Konflikte einzelner Pastoren mit ihren Kirchenleitungen vor allem wegen der Ablehnung der Kindertaufe usw.[13]

Das Bemühen, die kritischen Gruppen auch organisatorisch stärker zu verbinden, scheiterte in der noch bestehenden «aktion kirchenreform» an dem Argument, daß dadurch möglicherweise die Spontaneität der Aktionen leiden könnte; in der sogenannten «Celler Konferenz» unterblieb eine effektivere Koordination wegen der meist ideologisch motivierten Unvereinbarkeit der Programme.[14]

Kontestationen der beschriebenen Art sind ein ganz neuartiges Phänomen in der Evangelischen Kirche Deutschlands. Sie sind ein unübersehbares Indiz des Säkularismus und von dessen Auswirkungen im Pluralismus; sie entsprechen den damit zusammenhängenden gesellschaftlichen und persönlichen Herausforderungen und so auch den jeweiligen nicht-kirchlichen Gruppierungen oft aufs Haar. Die Kirche hat sich auf diese für sie neue Situation umzustellen. Verschiedene Gemeindeformen und Organisationsebenen, die auch in Zielvorstellungen und möglichen Aktionsformen sich voneinander unterscheiden und abheben, müssen in der Kirche denkbar sein. Die daraus notwendig erwachsenden Spannungen müssen nicht durch spektakuläre Kontestationen, sie können auch durch Sachdiskussionen gelöst werden. Was fehlt, ist eine Theologie der Gemeinde, die die gesellschaftliche Wirklichkeit abdeckt und Perspektiven miteinander rivalisierender Formen der Gemeindearbeit und einem ihr jeweils zugehörenden theologischen Selbstverständnis aufzeigt; Gruppenbildungen in der Kirche inklusive der Konfessionen wären dann nicht notwendiges Übel, sondern natürlicher Spannungsbogen christlicher Existenz in der Welt von heute.

[1] Vgl. K. B. Hasselmann, Politische Gemeinde (Hamburg 1969) 130ff.

[2] Zuerst nachgewiesen bei E. Lange, Ein anderes Gemeindebild: Evangelische Kommentare 1968, Heft 2, S. 75ff.

[3] Vgl. neben Hasselmann (Anm. [1]) F. W. Marquardt, Studenten im Protest (Frankfurt 1968).

[4] Zuerst bei J.-Chr. Hoekendijk, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft (Stuttgart 1964); W. Jetter, Was wird aus der Kirche? (Stuttgart 1968) (dort weitere Literatur).

[5] Drei in seinem Namen – Gibt es Christen außerhalb der Kirche? Redaktionsartikel: Evangelische Kommentare 1971, Heft 2, S. 65 ff.

[6] Zuerst bei J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft (Hamburg 1964).

[7] Politisches Nachtgebet in Köln, hrsg. von Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky (Stuttgart-Mainz [Band I] 1969 und [Band II] 1970).

[8] Ein anderes Bewußtsein, Redaktionsartikel: Evangelische Kommentare 1968, Heft 3, S. 121ff.

[9] H. Fast, Kirchengemeinde heute: Lutherische Monatshefte (Berlin-Hamburg 1968) Heft 12; Zwischen den Zeilen (Flensburg) Heft 1–13.

[10] W. Simpfendörfer, Offene Kirche – Kritische Kirche (Stuttgart 1969) 77ff.

[11] W. Simpfendörfer aaO. 84ff; Klumpp/Heintze/Schulz/Rau/Lehndorff/Scharf/Beckmann/Niemöller/Brunotte/Linz, Soll es in der Kirche Parteien geben?: Radius (Stuttgart 1969) Heft 3; E. G. Mahrenholz – Plädoyer für Gruppenbildung, ebd; Dietzfelbinger/Droß, Demokratie in der Kirche: Radius 1969, Heft 1; I. Stoodt, Demokratisierung der Kirche: Wissenschaft und Praxis (Göttingen 1970) Heft 6.

[12] C. D. Schulze, Typologie von Kirchenreform-Bestrebungen: Pastoraltheologie 1969 (Göttingen) Heft 3, S. 106ff; K. W. Dahm, Reform und Realität: ebd. Heft 7, S. 297.

[13] aktion kirchenreform informationsdienst, Köln, April 1969ff; dort Auskünfte über Adressen und Aktionen der verschiedenen Reformgruppen.

[14] Reformer zwischen Revolution und Resignation, Redaktionsartikel: Evangelische Kommentare 1970, Heft 7, S. 381.

KARL-BEHRND HASSELMANN

geboren 1933 in Hamburg, Lutheraner. Er studierte Philosophie und Theologie, ist Studentenpfarrer und lutherischer Gemeindepfarrer in Flensburg. Er veröffentlichte u. a.: Politische Gemeinde. Ein Handlungsmodell am Beispiel der Evangelischen Studentengemeinde an der Freien Universität Berlin (Hamburg 1969).

Gerhard Schneider

Kontestation im Neuen Testament?

Im deutschen Sprachraum ist der Terminus «Kontestation» noch nicht eingebürgert. Immerhin hat das neueste deutsche Konversationslexikon den Begriff 1970 aufgenommen und dazu vermerkt, daß man unter Kontestation «das aktive Infragestellen bestehender Herrschafts- oder Gesellschaftsstrukturen» verstehe und daß das Wort aus dem Lateinischen und Französischen abgeleitet sei.[1] Gelegentlich kann man in Deutschland das französische «Contestation» mit «Protest» wiedergegeben finden. Bislang bestand eine gewisse Unsicherheit, was mit Kontestation näherhin gemeint sei. Wir wollen hier über das Französische und das Lateinische zu einer präziseren Fassung des Kontestationsbegriffs kommen, um dann sinnvoll fragen zu können, inwieweit das Neue Testament die gemeinte Sache kennt und wie sich diese dort darstellt.

1. Kontestation als Zeugnisablegung

Nach dem «Großen Larousse» ist *contestation*: «action de contester, de ne pas admettre, débat, dispute». Das Verbum *contester* wird erläutert: «mettre en discussion le droit ou la prétention de quelqu'un à quelque chose». Darnach geht es um die Infragestellung der Rechtmäßigkeit einer Sache oder der Kompetenz einer Person. Schon die Verwendung der lateinischen Wurzel *testari* zeigt an, daß ein forensischer Gesichtspunkt die Wortgeschichte durchzieht. Im Lateinischen ist *contestatio* das feierliche Anrufen zum Zeugen, die aufgestellte Behauptung oder getroffene Bestimmung, auch die inständige Bitte, die Beschwörung.[2] *Contestari* heißt: «zum Zeugen nehmen», «einen Prozeß in Gang bringen».[3] Ohne Zweifel liegt auch dem biblischen Zeugen- und Zeugnisbegriff letztlich ein entsprechendes forensisches, aus dem Prozeßwesen stammendes Moment zugrunde. Jesus Christus hat vor Pilatus für das gute Bekenntnis «Zeugnis abgelegt» (1 Tim 6, 13). Die Apostel sind nach Lukas jene Christuszeugen, die im Angesicht der Öffentlichkeit und im Widerspruch zu Gegnern der Botschaft ihr Zeugnis ablegen.[4] Nicht umsonst wird auch Stephanus, der für sein Zeugnis in den Tod gehen mußte, «Zeuge» genannt (Apg 22, 20). Bei Paulus begegnet das sprachliche Äquivalent zum lateinischen *contestificor/contestor* (συμμαρτυρέω: Röm 2, 15; 8, 16; 9, 1). Bei diesem Wort tritt die Präposition (σύν) deutlicher hervor als bei den lateinischen und französischen Derivaten von *contestari*. Die Komponente des *Gemeinsamen* («Mitzeuge sein, mitbezeugen»[5]) liegt im Griechischen vor, wenn auch schon in neutestamentlicher Zeit das Kompositum lediglich verstärkende Wirkung haben kann. Für Paulus ist wesentlich, daß sich das Verbum auf das Zeugnis des Gewissens (Röm 2, 15; 9, 1) oder des göttlichen Geistes (8, 16) bezieht. Kontestation erfolgt demgemäß nach Paulus nicht durch den Menschen, sondern durch das Gewissen, das ebenso wie der Geist Gottes dem Menschen eine Bestätigung geben kann.

Wenn sich Christen heute kontestierend auf ihr Gewissen (oder auf den Heiligen Geist) berufen, so korrespondiert das zwar diesen paulinischen Texten. Aber es ist zu bedenken, daß Paulus aus der Kontestation des Gewissens und der des göttlichen Geistes nicht seinen eigenen Protest begründet, wenn er ihn anmeldet. Wir kennen aus Gal 2, 11–14 jene Szene, in der Paulus dem Petrus «ins Angesicht widerstand». Hier erfolgt die «Kontestation» des Apostels nicht unter Berufung auf Gewissen oder Heiligen Geist. Vielmehr hat sich Paulus argumentierend dem maßgeblichen Kephas entgegengestellt. Wie ist die «Kontestation» des Apostels in der genannten Szene näherhin zu verstehen?

2. Die «Kontestation» des Paulus (Gal 2, 11–14)

11 Als aber Kephas nach Antiochia gekommen war,
habe ich ihm ins Angesicht widerstanden, weil er
schuldig war. 12 Denn bevor einige Leute von Jako-
bus kamen, hatte er mit den Heiden(-christen) zu-
sammen gegessen. Als sie aber kamen, zog er sich
zurück und sonderte sich ab, weil er die aus der
Beschneidung fürchtete. 13 Und mit ihm zusammen
heuchelten die übrigen Juden(-christen), so daß
auch Barnabas von ihrer Heuchelei mit fortgeris-
sen wurde. 14 Als ich aber sah, daß sie, was die Wahr-
heit des Evangeliums betrifft, nicht mit geraden
Füßen gingen, da sagte ich zu Kephas vor allen:
Wenn du als Jude heidnisch und nicht jüdisch lebst,
wie nötigst du dann die Heiden(-christen), jüdische
Sitten zu befolgen?[6]

Wenn man die Auslegungsgeschichte der Verse betrachtet, in denen vom antiochenischen Konflikt

zwischen Paulus und Petrus die Rede ist, gewinnt man den Eindruck, daß christliche Ausleger den Konflikt häufig als peinlich empfanden und infolgedessen immer wieder versuchten, den Paulus oder den Petrus zu entschuldigen. Wer heute eine unbefangene Interpretation leisten will, die sich gleichzeitig vor Eintragungen in den Bericht des Paulus hütet, sollte sich zuvor die Fehler vor Augen führen, die bisher aus wohlmeinenden Gründen gemacht worden sind.

a) Entschuldigende Auslegungen

Klemens von Alexandria wollte den Text so verstehen, daß Paulus in Antiochia gar nicht dem Simon Petrus entgegentrat, sondern einem anderen Träger des Namens aus dem Kreis der siebzig Jünger (Eusebius, Hist. eccl. I 12, 1f.). Auf Origenes geht wohl die Deutung, daß die Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus eine gestellte Szene, ein Scheingefecht gewesen sei, zurück (Hieronymus, Ep. 112). Augustinus hat dieser Lösung widersprochen, wie überhaupt die meisten lateinischen Kirchenväter den Text unbefangener interpretierten. Den Reformatoren kam die Galaterstelle recht gelegen,[7] doch haben sie im allgemeinen die textgemäße Auslegung der Lateiner weitergeführt.

Eine Beurteilung der Szene, die von der Annahme ausgeht, der antiochenische Konflikt sei *vor* dem Apostelkonzil zu datieren,[8] hat im Endeffekt ebenfalls die entschuldigende Auswirkung, daß dem Petrus kein Abrücken von der Entscheidung des Apostelkonvents vorgeworfen werden kann. Ferner sollte erwähnt werden, daß man versuchte, den Paulus in seiner Schroffheit und den Petrus in seiner Furcht psychologisch zu verstehen und damit beider Verhalten moralisch zu entlasten.[9] Entsprechend hat es schließlich den Versuch gegeben, die Entscheidung des Apostelkonzils aus einer anderen politischen Situation des palästinischen Judentums zu erklären, als sie zur Zeit des antiochenischen Vorfalls bestand.[10] Um das Jahr 48 hätte sich die Jerusalemer Urgemeinde – nicht zuletzt auch wegen der damaligen Hungersnot, also aus «ökonomischen Gründen» – veranlaßt gesehen, «die unbeschnittenen Heidenchristen als gleichberechtigt anzuerkennen». Demgegenüber sei die Urgemeinde in den fünfziger Jahren von Schwierigkeiten bedrängt gewesen. Wegen des Voranschreitens des national-jüdischen Zelotismus wären die Christen in Jerusalem und in der Diaspora «von jüdischen Chauvinisten bedroht und verfolgt» worden. Darum hätte ein Mann wie Petrus «die Leute aus der Beschneidung» (Gal 2, 12) fürchten müssen, während Paulus zwar von dieser Bedrohung Kenntnis hatte (vgl. 1 Thess 2, 14–16), aber aus «Liebe zur Heidenmission» und aus einer «Bereitschaft zum Leiden um Christi willen» eine Auffassung vertrat, die keinen Kompromiß zuließ.

b) Kurze Auslegung von Gal 2, 11–14

Daß der *Vers 11* mit *ὅτε δέ* eingeleitet wird, geschieht unter der Voraussetzung, daß sich die Szene zeitlich an den Apostelkonvent anschließt (2, 1–10); denn *δέ* ist hier in adversativem Sinn gebraucht, entsprechend den Stellen 1, 15; 2, 12; 4, 4. Das bedeutet: Im Unterschied zu der *Vereinbarung* von Jerusalem kam es in Antiochia zum *Konflikt*. In Antiochia hat Paulus dem Petrus ins Angesicht widerstanden. Denn Petrus war «schuldig». Paulus nimmt diese grundsätzliche Feststellung vorweg, bevor er Einzelheiten des Vorfalls nennt. Im Gesamtzusammenhang der Argumentation kommt es dem Apostel darauf an, zu zeigen, daß er um der Wahrheit des Evangeliums willen auch gegen Kephas Widerstand leistete. Wahrscheinlich konnte sich indessen Paulus nicht gegenüber Kephas und den übrigen Judenchristen durchsetzen.[11] Anderenfalls hätte er das in diesem Zusammenhang sicherlich erwähnt. Warum und wozu Kephas nach Antiochia gekommen war, wird nicht gesagt. Jedenfalls deutet nichts darauf hin, daß er als Oberhaupt der Gesamtkirche[12] zu einer amtlichen Inspektion erschien. In welcher Weise Paulus Widerstand leistete, ist zunächst nicht gesagt. Doch im Vers 14 wird deutlich, daß er den Petrus öffentlich zur Rede stellte – eine aktive «Kontestation»!

Zunächst *(Vers 12a)* hatte Petrus in Antiochia mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft gehalten. Diese umfaßte auch die eucharistische Mahlgemeinschaft. In Antiochia gab es demnach eine heidenchristlich-judenchristliche Mischgemeinde. Nach Vers 13 hatten auch die anderen Judenchristen der Gemeinde (Paulus, Barnabas und andere) diese Gemeinschaft mit den Heidenchristen praktiziert. Vielleicht hatten sie als gebürtige Diasporajuden ein unbefangeneres Verhältnis zu den Heidenchristen. Vielleicht zogen sie auch aus der Jerusalemer Übereinkunft, die ja zunächst nur die Heidenchristen von den Verpflichtungen der Tora befreite, die Folgerung, daß auch die Judenchristen grundsätzlich nicht mehr das Gesetz befolgen müßten. Für Paulus stand jedenfalls schon in Jerusalem prinzipiell die «Wahrheit des Evangeliums» auf dem Spiel (2, 5). Doch war in Jerusalem offenbar

noch nicht die Problematik gemischter Gemeinden erörtert worden.[13] Die Auflagen der sogenannten Jakobusklauseln (Apg 15, 20.29) kennt Paulus nicht. Gal 2, 7–9 macht den Eindruck, daß noch ganz in der Vorstellung von geschlossenen jüdischen oder heidnischen Christengemeinden und Missionsgebieten gedacht wurde. Auf die Seite der Judenmission gehören Jakobus, Kephas und Johannes. Auf der Seite der Heidenmission stehen Paulus und Barnabas. *Vers 12b* berichtet nun, wie Petrus nach dem Eintreffen der «Leute von Jakobus» in Antiochia sein Verhalten änderte. Es scheint sich um Abgesandte des Jakobus zu handeln, der zu dieser Zeit die Jerusalemer Gemeinde leitete. Petrus «fürchtete sich» vor ihnen. Er gab die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen allmählich[14] auf. Natürlich ist die Ausdrucksweise von der «Furcht» des Petrus durch den Vorwurf des Paulus bedingt. Man gewinnt den Eindruck, Petrus habe aus persönlicher Feigheit gehandelt. Doch wird die Entscheidung des Kephas aus einer kirchenpolitischen Überlegung hervorgegangen sein. Petrus konnte den Bruch zwischen der Urgemeinde und der Gemeinde von Antiochia befürchten, und auch ihm wird es um die Einheit der Kirche gegangen sein. Paulus beurteilte diese Situation allerdings grundsätzlicher, und zwar von der «Wahrheit des Evangeliums» aus.

Mit Petrus «heuchelten» die übrigen Judenchristen. Sogar Barnabas wurde durch diese «Heuchelei» mitgerissen *(Vers 13)*. Es kam zu einer Distanzierung der Judenchristen von den Heidenchristen. Nur Paulus widerstand diesem Sog. Für die Beurteilung dieser Absetzbewegung durch Paulus ist wichtig, daß er sie als «Heuchelei» qualifiziert. Damit gibt er zu erkennen, daß zwischen dem Verhalten und der Überzeugung derer, die sich mit Petrus zurückzogen, eine Kluft bestand. Diese Kluft muß nicht in ihrem Bewußtsein vorhanden gewesen sein. Sie ist aber dem vom Christusglauben her denkenden und theologisch urteilenden Paulus klar. Darum muß er sie dem Petrus deutlich machen.

Nicht von Anfang an hat offenbar Paulus die in Gang kommende Absetzbewegung in ihrer Tragweite erkannt. *Vers 14* beginnt mit der Zeitangabe «als ich aber sah...». Paulus kann wohl von Anfang an gesehen haben, was in der Gemeinde vorging. Aber die Tragweite kam ihm erst in einem bestimmten Zeitpunkt zum Bewußtsein. Er erkannte, daß die sich separierenden Judenchristen bezüglich der «Wahrheit des Evangeliums nicht mit geraden Füßen gingen». Je nachdem, wie man οὐκ ὀρθοποδοῦσιν übersetzt (zum Beispiel auch: sie lahmten, sie waren nicht auf dem rechten Weg, sie gingen nicht geradenwegs), kommt ein anderes näheres Sachverständnis zustande. Aber im ganzen ist die Aussageabsicht des Paulus klar. Die Judenchristen handelten nicht in der Konsequenz des Evangeliums. Wie Paulus das versteht, machen die Verse 2, 15–21 deutlich, wenn diese «Rede» des Paulus auch nicht aus der antiochenischen Situation stammt, sondern wesentlich an die Galater gerichtet ist. «Wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit, dann ist Christus vergebens gestorben» (2, 21). Paulus hat den Petrus «vor allen» zur Rede gestellt, wahrscheinlich also in der Gemeindevollversammlung. Das öffentlich gegebene Ärgernis wurde öffentlich gerügt. Paulus ging davon aus, daß Petrus, obgleich Jude, «heidnisch und nicht jüdisch» lebt. Bemerkenswert ist, daß Petrus also auch *nach* der Separation heidnisch lebt. Paulus kann damit nur meinen, daß Petrus im allgemeinen Tischgemeinschaft mit Heidenchristen hielt und wohl auch künftig wieder halten wird. Petrus fühlt sich nicht mehr an die jüdische Lebensweise gebunden. Was jetzt in der Gemeinde geschah, war demnach eine furchtbedingte Ausnahme und Inkonsequenz. Der Hauptsatz besteht dann in der vorwurfsvollen Frage, die die Inkonsequenz des Petrus aufweisen will: «Wie nötigst du dann die Heiden(-christen), jüdische Sitten zu befolgen?» Wenn Petrus in Antiochia von seiner Grundsatzentscheidung (vgl. 2, 15 f.), die ihn als Christen mit Paulus verbindet, abwich, dann widersprach er dabei sich selbst. Er nötigte zudem die Heidenchristen, jüdische Speisegesetze einzuhalten. Aber nicht nur das! Wenn sie wieder mit Petrus Tischgemeinschaft, eucharistische Gemeinschaft und also kirchliche Gemeinschaft überhaupt haben wollten, hätten sie letztlich die Beschneidung und das ganze Gesetz auf sich nehmen müssen.

3. Grundzüge der paulinischen «Kontestation»

Wenn wir zusammenfassend fragen, inwieweit der antiochenische Konflikt zwischen Paulus und Petrus Elemente dessen enthält, was heute unter Kontestation verstanden wird, so muß zunächst abgrenzend gesagt werden, daß die Aspekte der Auflehnung gegen ein etabliertes System oder eine herrschende Ordnung nicht in den Blick kamen. Das Handeln des Kephas konnte indessen «systembildend» werden. Petrus trat in Antiochia nicht «als erster Papst» auf. Doch hat sein Ansehen bei den Judenchristen deren Separation von den Heidenchristen der Gemeinde gefördert. Es ist ferner

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 Judenchristentum aus der Geschichte verschwand, umso weniger war die Gesetzesproblematik aktuell. Man kann beobachten, daß Paulus vielfach als kirchlicher Außenseiter angesehen wurde.[15] 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.

[1] Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 10 (Wiesbaden 1970), s.v. Kontestation.

[2] K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1 (Hannover [11]1962) s.v. contestatio. 3 AaO. s.v. contestari. Vgl. das italienische contestare beziehungsweise contestazione.

[4] 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.

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

[6] Übersetzung nach G. Schneider, Der Brief an die Galater (Düsseldorf [2]1968). Zur folgenden Auslegung siehe auch die Kommentare von A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater (Berlin [2]1957), und H. Schlier, Der Brief an die Galater (Göttingen [4]1965).

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

[8] So schon Augustinus, Ep. 82, 11; ferner Zahn/Hauck, Der Brief des Paulus an die Galater (Leipzig [3]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.

[9] 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.

[10] 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.

[11] Mit G. Bornkamm, Paulus (Stuttgart 1969) 67f.

[12] So J. M. Gonzáles Ruiz, Pedro en Antioquía, Jefe de toda la Iglesia, según Gal. 2, 11–14: Studiorum Paulinorum Congressus, Bd. 2 (Rom 1963) 11–16.

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

[14] Siehe die Imperfekt-Formen in V. 12b.

[15] 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 soviele 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 auf kommenden 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 entschieden 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 ersteckt 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 unterscheidet 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 Entdeckkung der Neuen Welt einerseits und die missionarische Expansion in Asien andrerseits 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 gefahrvolle 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, andrerseits 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 Inkarnierung 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 Revotion (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).

Peter Huizing

Kirche und Kontestation

1. Fragestellung

Beim Wort Kontestation denkt ein Jurist zuerst an *litis contestatio*, das ein Begriff aus dem römischen Prozeßrecht ist, der in das kanonische Recht übernommen wurde. Da gibt es einen Konflikt zwischen zwei Parteien. Die eine Partei behauptet zum Beispiel, daß die andere ihr einen Schaden zugefügt und diesen gutzumachen habe; die andere Partei bleibt dabei, daß sie an dem Schaden unschuldig sei und nichts gutzumachen habe. Die eine Partei zieht die andere vor den Richter. Dieser zitiert Kläger und Beklagten. Er läßt den Kläger darlegen, was er vom Beklagten fordert, und warum er es fordert; der Beklagte erklärt, daß er die Forderung bestreite, und warum er sie bestreitet. Das ist die *litis contestatio*, die Feststellung einer Differenz vor dem Richter, auf die man sich beruft, um nach dem Recht in dem Konflikt eine Entscheidung zu fällen. Beide Parteien legen dar, was sie als Recht ansehen und rufen die Intervention des Richters an, damit er als Sprachrohr des wahren Rechts ihr Zeugnis bekräftige. Das lateinische *contestari* bedeutet ursprünglich, Gott oder Menschen zu Zeugen für die Wahrheit und Wahrhaftigkeit der eigenen Aussagen anrufen; später auch einfach: bezeugen, mit Nachdruck behaupten. Die in den romanischen Sprachen davon abgeleiteten Wörter (französisch *contester*, italienisch *contestare)* bedeuten: bestreiten, bezweifeln, offenbar unter Einfluß der Bedeutung im Prozeßrecht.

Die Ausdrücke *contester*, protestieren, Protest haben ihre typisch modernen Gefühlswerte seit der Revolution der Studenten in Frankreich (Mai 1968) erhalten. Statt einer Berufung auf die allgemein anerkannte und geltende Rechtsordnung und auf den namens dieser Ordnung urteilenden Richter ist diese *contestatio* ein Protest gegen diese Ordnung und gegen diejenigen, die diese Ordnung repräsentieren und aufrechterhalten. Der Protest kann auf Kundgebungen innerhalb der Rechtsordnung beschränkt bleiben, geht aber oft über in tätliche Rechtsverletzung und Angriffe auf die Autorität, eventuell mit Gewalt. Die protestierende Gruppe legitimiert ihr Auftreten durch Berufung auf das wahre Recht, das durch die bestehende Ordnung vergewaltigt werde. Die Gruppe sieht sich gezwungen, selbst als Richter aufzutreten, weil in der geltenden Ordnung kein Richter zu finden ist, der nach dem wahren Recht urteilt. Alle Richter urteilen nach dem im Staat geltenden Recht, gegen das sich die Gruppe gerade auflehnt.

In diesem Heft wird das Phänomen Protest, wie es sich im Zusammenhang der Kirche zeigt, beschrieben. Dieser Beitrag versucht eine Antwort auf die Frage, ob in einer christlichen und vor allem in der katholischen Kirchengemeinschaft Protest zulässig ist, und (wenn ja) wie weit. Aus den Artikeln von *Gerhard Schneider* und *Chenu* über Protest im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte ist schon deutlich geworden, daß es Protest innerhalb der Kirche gegeben hat und verantwortlich gegeben hat. Hier geht es um die Frage, wie man beurteilen kann, ob bestimmte Formen des Protestes in der Kirche vertretbar sind oder nicht.

2. Kirchliche Autorität und Recht

Auch eine Kirchengemeinschaft steht unter dem soziologischen Gesetz, daß keine Gemeinschaft ohne Ordnung von Zuständigkeiten, Verpflichtungen und Ansprüchen, kurz: ohne Rechtsordnung existiert; und daß es Instanzen gibt, die diese Ordnung authentisch (das heißt auf eine Weise, die von der Gemeinschaft anerkannt wird) festlegen und aufrechterhalten – mit anderen Worten: daß es Autorität gibt. In einer christlichen Kirchengemeinschaft gilt zudem, daß die Rechtsordnungs- und Autoritätsstrukturen letztlich im Neuen Testament gründen. Nicht als ob das Neue Testament wirklich konkrete Rechtsnormen enthielte, die für alle Zeiten gelten könnten; wohl aber bleiben die darin enthaltenen Strukturen wie die Sendung des Petrus und der Zwölf, die Organisation der Gemeinde, die Bestellung der Ältesten und der Vorsteher, das Konzil von Jerusalem usw. exemplarische Prototypen für das Kirchenrecht. In der Katholischen Kirche ist das hierarchische Amt von Papst und Bischöfen die authentische Fortsetzung des Petrusamtes und des Amts der Apostel. Papst und Bischöfe haben das Amt, Kirchenrecht authentisch festzusetzen und zu behaupten.

3. Kirchliche Sendung

Man pflegt zu sagen, Papst und Bischöfen komme diese Autorität kraft göttlichen Rechts zu. Das kann richtig und falsch verstanden werden. Falsch wäre die Auffassung, daß die Amtsträger ausschließlich

höheren Amtsträgern und der höchste, der Papst, ausschließlich Gott verantwortlich wäre, so daß sich Autoritätsausübung der Kritik der Gemeinschaft ganz entzöge, weil diese die Amtsträger mit all ihren Äußerungen schlechthin annehmen und ihnen folgen müßte. Trotzdem ist wahr, daß die Sendung des Amts in der Kirche nicht nur eine Sendung durch die Gemeinschaft ist. Die Gemeinschaft anerkennt – sollte wenigstens anerkennen –, daß diejenigen, die mit einer solchen Sendung beauftragt werden, eine Stellung erhalten, in der sie im Namen Christi auftreten und seine Autorität für die Gemeinde verdolmetschen sollen. Die damit Beauftragten wissen – sollten wenigstens wissen –, daß sie ihr Amt in der Kirche zuerst in Treue zu Ihm erfüllen müssen und daß sie diese Sendung auch zuerst von Ihm empfangen. Die Gemeinde sendet nicht aus eigener Macht, sondern im Gehorsam gegen Christus und in seinem Dienst: wissend, daß er im Handeln der Gemeinde gegenwärtig und tätig ist. Die Kirche glaubt, daß diese Sendung sakramental ist, und sie geschieht denn auch mit Handauflegung und unter Anrufung des Christusgeistes.

4. Unverletzlichkeit der Amtsautorität

Deshalb hat kirchliche Sendung und kirchliches Amt eine gewisse Unverletzlichkeit oder Unantastbarkeit. Die Gemeinschaft kann eine Sendung, die sie nicht aus eigener Macht, sondern im Dienst und im Namen des Herrn gegeben hat, nicht aus eigener Macht nehmen. Das Amt steht nicht in freier Verfügung der Gemeinde. In diesem Sinn ist das Amt «göttlichen Rechts», weil der Amtsträger zunächst der von Christus Bestellte und Gesandte ist. Das gilt übrigens nicht nur für das Amt des Papstes und der Bischöfe. Die Getauften, die Verheirateten, die zum Priester Geweihten empfangen alle ihre Sendung zuerst vom Herrn; auch ihr Auftrag ist «göttlichen Rechts».

Eine Sendung in der Kirche ist etwas, auf das Gott selbst seine Hand gelegt hat. Man kann füglich voraussetzen, daß mit dem «unauslöschlichen Siegel» so etwas gemeint ist. Damit ist keineswegs gesagt, daß es in der Kirche keine Sendung auf Zeit geben könne, zum Beispiel bis zu einem bestimmten Alter. Eine Sendung auf Zeit stünde ebenso unter der unmittelbaren Autorität Christi, und der so Gesandte wäre Ihm ebenfalls an erster Stelle verantwortlich; und die Gemeinde hätte das gleichfalls zu respektieren. Gemeint ist also, daß der Platz, den jemand auf Grund einer sakramentalen Sendung in der Kirche einnimmt, und die damit verbundenen Ämter «geheiligt» sind, das heißt in Christi Hand gelegt und seiner unmittelbaren Autorität unterworfen sind; deshalb verlangen sie auch jene Ehrfurcht und Unverletzlichkeit, die dem «Heiligen» zukommen. In den in der Kirche zwischen Menschen bestehenden Autoritätsverhältnissen bleibt wahr, daß Christus das einzige Haupt der Kirche ist.

Diese Unverletzlichkeit ist in der kirchlichen Tradition jedoch niemals so absolut und unbeschränkt verstanden worden, daß die Autoritätsträger vor den ihnen untergebenen Kirchengliedern keine Rechenschaft zu geben hätten. Beispiele für die Grenzen der Unantastbarkeit sind die überlieferten Lehren vom «ketzerischen Papst» und die Lehre von der «brüderlichen Zurechtweisung».

5. Der «ketzerische Papst»

Schon aus dem frühen Mittelalter stammt der Satz: «Der höchste Sitz wird von niemandem abgeurteilt, es sei denn, er habe den Weg des Glaubens verlassen.»[1] Die scholastische Kanonistik arbeitete diesen Grundsatz weiter aus. Der König der Kanonisten des 12. Jahrhunderts, Kardinal Huguccio von Pisa (gestorben 30. April 1210), widmete in seiner «Summa» dem Dekret des Gratian (etwa 1140) eine lange Betrachtung, aus der hervorgeht, daß das Problem schon damals heftig diskutiert wurde. Aktuell wurde es während des abendländischen Schismas (1378–1417). In dieser Zeit bedeutete «vom Glauben abfallen» nicht nur das Abweichen von der rechten Lehre, von der Orthodoxie, sondern auch das Abweichen vom gläubigen Leben und Handeln, von der Orthopraxie. Weitaus die meisten Kanonisten nahmen an (und nehmen auch heute noch an), daß ein Papst, wenn er eine solche Haltung annimmt, seines Amtes verlustig erklärt werden kann. Einig ist man sich nicht darin, wer darüber zu entscheiden hätte; manche halten das Kardinalskollegium für zuständig, andere die allgemeine Kirchenversammlung (in diesem Fall natürlich ohne den Papst). Die ganz orthodoxe Richtung versucht das Prinzip, daß der Papst von niemandem abgeurteilt werden kann, aufrechtzuerhalten, indem sie sagen, der Papst habe durch die Tatsache seines für die Kirche anstößigen und gefährlichen Verhaltens sein Amt schon verloren; die Kardinäle und die Kirchenversammlung hätten in solchem Falle lediglich noch festzustellen, daß er nicht mehr der Papst ist; sie urteilen also nicht über jemanden, der noch Papst ist, und setzen ihn auch

nicht ab. Trotz dieser Konstruktion bleibt die Tatsache bestehen, daß der Kirchengemeinschaft das Recht zuerkannt wird, über das vom Glauben abweichende Verhalten eines Papstes zu urteilen und sogar über die Beendigung seines Amtes zu entscheiden.

6. Die brüderliche Zurechtweisung (correctio fraterna)

Die mittelalterliche scholastische Theologie kannte auch schon eine ausgearbeitete Lehre von der brüderlichen Zurechtweisung.[2] Diese Lehre heißt letztlich, daß jeder für jeden andern verantwortlich ist. Wenn einer also einen andern vor Sünde bewahren oder ihn auf den guten Weg zurückbringen kann, indem er ihn zurechtweist, ist er dazu verpflichtet. Diese Pflicht und dieses Recht haben nicht nur die Oberen gegenüber ihren Untergebenen und nicht nur Gleichgestellte gegeneinander, sondern nötigenfalls auch Geringere gegenüber Höhergestellten. In früheren Zeiten wurde dieses Recht des öfteren auch gegenüber Päpsten geübt; oft gegenüber Persönlichkeiten, die in der Kirche eine große persönliche Autorität hatten; und mehr oder weniger amtlich von Kardinälen, nicht selten in harten Ausdrücken. Auch die jüngsten Fälle von Protest einiger konservativer Kardinäle gegen den Papst sind sicherlich aus dieser Tradition zu erklären.

Sowohl die klassische Lehre vom «ketzerischen Papst» wie die Lehre von der brüderlichen Zurechtweisung beruhen auf der Voraussetzung, daß auch kirchliche Autorität, die höchste nicht ausgenommen, der Verantwortung vor der Gemeinschaft und sogar vor einzelnen Gliedern dieser Gemeinschaft nicht entzogen ist. Kritik, Protest und Widerstand gegen falsche Ausübung von Amt und Autorität und gegen die Aufrechterhaltung falschen Rechts in der Gemeinde hat die kirchliche Tradition für möglich gehalten und in bestimmten Fällen sogar als Pflicht, also auch als Recht erachtet. Wir brauchen an dieser Tradition nicht etwas zu ändern, weil diese Dinge im Augenblick «Protest» genannt werden.

7. Legitimierung kirchlichen Protests

Ebensowenig wie die in der Kirchengemeinschaft gegebene Sendung ein Akt aus eigener Macht dieser Gemeinschaft sein kann, kann Kritik, Protest und Widerstand gegen gesetzliche kirchliche Obrigkeit und gesetzliches Kirchenrecht ein Auftreten aus eigener Macht sein. Der kirchliche Protest ist nur legitim, wenn er mit Sicherheit vom Geist Christi und von seiner Liebe für die Kirche inspiriert ist. Recht zum Protest in der Kirche hat nur einer, der weiß, daß er kraft seiner eigenen sakramentalen Sendung auftritt, im Namen des Herrn und auf Grund seiner Autorität. Das von Christus getragene Amt ist nur angreifbar, wenn der Amtsträger in der Ausübung seines Amtes gegenüber Christus ungehorsam wird. Was nicht heißen soll, daß in gutem Glauben nicht auch Fehler gemacht werden können und man diese einfach hinnehmen soll. Aber dazu braucht es keinen Protest. Protest richtet sich gegen böse Absicht, eventuell gegen unverantwortliche, scheinbar gute Absicht, nicht aber gegen ehrliche und verantwortliche Überzeugungen, mit denen man nicht einig ist. Der einzelne Vorgang, bei dem der Autoritätsträger gegen Auffassungen bestimmter Gruppen angeht, eventuell sogar gegen Auffassungen einer Mehrheit, ist kein legitimes Motiv zum Protest. Es kann gut sein, daß der Autoritätsträger gerade darin seinen Auftrag erfüllt.

8. Umkehr der anerkannten Autorität

Der echte Protest ist nicht auf Unterwerfung der Autorität, sondern auf ihre Umkehr gerichtet. Er beginnt deshalb mit Anerkennung und Ehrung der Autorität. Wo ein Protest die Autorität nicht mehr anerkennt oder sich die protestierende Gruppe der Autorität entzieht, geht es nicht mehr um Protest innerhalb der Einheit der Gemeinschaft, sondern um Spaltung oder Schisma. In der Katholischen Kirche ist der Träger des apostolischen Amtes ja in erster Linie der Bewahrer der Einheit der Gläubigen, denen Christus in seinem Testament den Auftrag gab, alle eins zu sein. Der Zusammenhang mit diesem Amt ist keine unverbindliche Sache, sondern eine fundamentale Strukturnorm der Katholischen Kirche (in dem schon angedeuteten Sinn von «göttlichem Recht»). Wer sich ihm gegenüber unverbindlich verhält, steht gleichzeitig auch unverbindlich der Einheit der Kirche gegenüber. Zwar kann er sagen, daß er «nur rechtliche» Bänder zerreiße, aber durch tiefere Bande mit der Kirche eins bleibe; er vergißt aber zu sagen, daß er auch diese tieferen Bande als unverbindlich ansieht. Denn erlebte er diese als verbindlich, begriffe er, daß sie notwendig auch ein Rechtsverhältnis schaffen. Der wahrhaft protestierende Christ setzt sich nicht selbst an die Stelle der Autorität und macht sich nicht selbst zum rechtens verbindlichen Mittelpunkt der Einheit der Gläubigen. Er wird gerade (im Gegenteil) eine mehr als gewöhnliche Empfindsamkeit für die Unverletzlichkeit der Autorität

haben. Der Protest gegen die unchristliche Ausübung von Amt und Autorität ist für die Gemeinschaft nur dann glaubwürdig, wenn er mit Achtung für und Gehorsam gegen dieselbe Autorität gepaart geht.

9. Keine Druckgruppen!

Unter Druckgruppen (Pressionsgruppen) sind hier Gruppierungen zu verstehen, die mit andern Mitteln als der freien Überzeugung andere zu zwingen suchen, sich ihnen selbst zu unterwerfen. Diese anderen Mittel brauchen nicht an sich, also im strengen Sinn des Wortes gewalttätig zu sein. Sie können auch bestehen und bestehen faktisch hauptsächlich aus Massenmanipulation, aus allerlei Rede-, Versammlungs- und Publikationstechniken, mit denen man den Menschen zu Leibe rücken kann, um sie vor die eigene Karre zu spannen. Es ist typisch für diese Art von Manipulation, daß sie nicht darauf ausgerichtet ist, andere zu frei angenommenen Einsichten und freien persönlichen Entschlüssen über eigenes Tun und Lassen zu bringen, sondern im Gegenteil will man dies verhindern. Es geht lediglich darum, Menschen so zu beeinflussen, daß sie tun, was von ihnen verlangt wird. Wir sehen das massenhaft vor unsren Augen geschehen; Protestmärsche, Protestversammlungen, Protestaktionen, wo die Marschierer, die Versammelten, die Unterzeichner, die Akteure zum größten Teil von größerer Sachkenntnis nicht belastet sind.

Auch im heutigen kirchlichen Protest ist dieses Phänomen keine Seltenheit mehr, wenn im großen und im ganzen alles auch in etwas mehr feingewirkter Form vor sich geht. Wo das geschieht, darf man ohne irgendwelchen Vorbehalt schließen, daß dieser Protest nicht echt kirchlich und christlich ist. Der Protest aus christlicher Inspiration richtet sich gerade an die *Freiheit* des anderen. Er spricht ihn an in seinem freien Glauben und freien Willen, nach diesem Glauben zu handeln. Der protestierende Christ kann mit Manipulation und Gewalt nichts anfangen. Er widersetzt sich nicht, um den andern abzulehnen und auszuschalten, sondern um ihn zu derselben evangelischen Freiheit zu führen, mit der er selbst auftritt. Es nützt ihn nicht einmal etwas, eine demokratische Mehrheit für sich zu gewinnen, um so die Minderheit zu überstimmen und seiner Bemühung zum Sieg zu verhelfen. Er wird, selbst mit seiner Mehrheit, fortfahren, die Minderheit in Freiheit für die Wahrheit und ein Handeln in Wahrheit zu gewinnen.

10. Tätiger Protest

Der kirchliche Protest wird sich in erster Linie nicht gegen Personen richten, sondern viel mehr gegen evangeliumswidrige Zustände, in die Personen verfangen sind und aus denen sie sich befreien müssen. Der Protest will eine Umkehr in den Menschen selbst hervorrufen. Die normale Form des kirchlichen Protestes ist denn auch nicht die spektakulärer Aktionen mit Forderung nach sofortiger Ausrottung von Mißständen. Heftige Proteste sind wenig geeignet, Umkehrprozesse, geschweige denn Massenumkehrprozesse in Gang zu bringen; und darum geht es in den Kirchen letztlich. Dazu sind geduldigere und tiefergreifende Methoden nötig. Die wirklichen Reformer innerhalb der Katholischen Kirche sind in der Mehrzahl – wenn nicht gar alle – Menschen gewesen, die die Wahrheiten und Werte des Evangeliums, die sie für vernachlässigt hielten, selbst radikal lebten. Ihr Protest bestand keineswegs nur im negativen Ablehnen unchristlicher Autoritätsausübung und unchristlichen Unrechts, sondern in einem positiven und verstärkten Vorleben des Evangeliums. Diese echteste Form christlichen Protestes ist nur in einem einzigen Punkt zwingend, sie zwingt zur Stellungnahme, in der offenbar wird, was in den Herzen der Menschen lebt. Der Gegenprotest der Menschen, die davor zurückschrecken sich zu bekehren und dann selbst spektakuläre Druck- und Manipulationsmethoden anwenden, sind die «Reklame» und die «Publizität» dieses stillen Protestes. Die Geschichte der Konflikte zwischen charismatisch und prophetisch Gesandten und kirchlichen Amtsträgern lehrt, wie unwiderstehlich die Autorität echten Protestes ist.

[1] «Prima sedes a nemine iudicatur, nisi deprehendetur a fide devius.»

[2] Vgl. A.A. van Kol S.J., Theologia moralis I (Barcelona 1968) Nr. 245–248, S. 228–230.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Giovanni Caprille

Wie ist die Kontestation in der Kirche zu bewerten?

Äußerungen Pauls VI.

In den Reden Pauls VI. finden sich insbesondere von 1967 an viele und manchmal ausführliche Hinweise auf die Schwierigkeiten, mit denen heute die Kirche zu kämpfen hat. Diese Hinweise sind so zahlreich, daß sie bereits einen umfänglichen Sammelband[1] füllen, aus dem man entnehmen kann, wie Paul VI. darüber denkt, Auch bietet er nützliche Elemente zu einer dem Wohl der Kirche dienenden richtigen, positiven Bewertung der bestehenden Schwierigkeiten.

Erscheinungsformen und Ursachen der Kontestation

Paul VI. scheint vor allem auf einer notwendigen Voraussetzung zu bestehen: man muß die Ursachen und die Symptome der Kontestation genau kennen. Er erwähnt im großen und ganzen, wenn auch mit verschiedenen Akzenten und Nuancen, folgende *Erscheinungsformen: 1. Die Glaubenskrise.* Diese geht zurück auf eine gewisse Abschwächung des Sinns für die Rechtgläubigkeit der Lehre, auf die Verachtung der Tradition, auf die von den raschen, tiefgreifenden Umgestaltungen unserer Welt ausgelöste Unruhe, auf das Mißtrauen gegenüber der Gültigkeit der Vernunftprinzipien, das die abwegigsten Strömungen des modernen Denkens auch in katholischen Kreisen verbreitet haben. Ein finsterer Wirbel reißt alles mit sich, selbst den Glauben an Gott. *2. Die Autoritätskrise:* Man handelt der Tugend des kirchlichen Gehorsams, der von Christus um der Stabilität und der Entwicklung der Kirche willen gewollt ist, leichten Herzens zuwider oder weist sie geradewegs von sich; man widersetzt sich im Namen jedweder Freiheit jeder auferlegten Beschränkung oder Verpflichtung; man behauptet, daß die Autorität als ein Dienst an der Gemeinschaft ihre Gewalt nur von der Basis her erhalte; man ist nicht damit einverstanden, daß eine normale Autorität der geltenden Ordnung entsprechend vernünftige Lösungen und Normen vorlegt, die sich in der geschichtlichen Erfahrung bewährt haben; Befehle empfindet man als etwas Lästiges und nimmt sie nur widerwillig an. *3. Die Krise des übernatürlichen Denkens:* Man bevorzugt in der Religion die humanitäre Tendenz, das heißt eine philanthropische und humanistische sogenannte horizontale Ausrichtung, die mehr dem Menschen als Gott zugewandt ist; man gleicht das christliche Leben der weltlichen Lebensart an; man nimmt die Soziologie zum entscheidenden Hauptkriterium des theologischen Denkens und pastoralen Wirkens; man behauptet, um den Menschen von heute zu evangelisieren, müsse man ein neues Christentum gestalten, das sich nach den Menschen und nicht nach dem authentischen Gotteswort richtet; man erachtet bloß die pragmatische Effizienz als gültiges Kriterium, um die Wahrheit des Christentums zu ermessen und für die profane, technologische moderne Zivilisation annehmbar und in ihr wirksam zu machen; man stellt den Wert des Gebetes, der Abtötung, des Verzichts usw. in Frage. *4. Die Krise der Strukturen:* Man setzt eine «freie», «geistliche», «charismatische» Kirche der institutionellen Kirche entgegen, die keinen Sinn und Wert mehr habe, und fällt so konfus ein summarisches Todesurteil über wandelbare und unwandelbare Elemente wie die hierarchische Verfassung der Kirche, ihre Lehre, ihr Lehramt, die notwendige Disziplin; man verurteilt die ganze Vergangenheit in Bausch und Bogen und legt alles, was an den Ausdrucksformen des katholischen Lebens der vergangenen Jahre verfehlt und unwirksam war, dem kirchlichen System von gestern zur Last; man behauptet, es sei notwendig, die Strukturen – vielleicht sogar mit Gewalt – zu zerstören, ohne daß man etwas an deren Stelle zu setzen hat, weil es einem an Autorität und Erfahrung fehlt und man nicht weiß, was bereits geleistet worden ist; man wünscht Neuerungen herbei, über deren Natur man oft irrige oder zum mindesten wirre Vorstellungen hat, oder die geradewegs von der wahren Kirche Christi wegführen würden. *5. Die Krise der Einheit:* zentrifugale und allzu individualistische Tendenzen; eigenwillige Sonderbestrebungen mit der Tendenz, eine Untergrundkirche oder Sekte zu bilden, sich im Namen eines freien, rein charismatischen Christentums von der universalen christlichen Liebe zu trennen, um sich besonderen Werken zu widmen. die zwar vielleicht gut und dringend sind, aber aus dem Zusammenhang mit der Kirche gelöst werden und deshalb leicht in Verfall geraten. *6. Die Krise der christlichen Liebe* äußert sich nicht bloß in Abkapselung, sondern vor allem in einem «bittern Geist» zerstörender, einseitiger,

böswilliger, von der globalen Schau der Wirklichkeit isolierter Kritik. Man findet außerhalb der Kirche alles schön und sympathisch, empfindet aber alles, was von den Katholiken geleistet wird, als belastet und kritikwürdig, unsympathisch und unerträglich. Alles, was im Lauf der Jahrhunderte bis jetzt geleistet worden ist, hält man für schlecht, und alle Umwälzungen, für die man kämpft, für gut, ja «für umso genialer, je weniger treu sie sich an die Tradition, das heißt an das Leben der Kirche halten, für umso inspirierter, je weniger sie der Autorität und Disziplin der Kirche entsprechen, und für umso lobenswerter, je weniger sie sich von der weltlichen Geisteshaltung und Sitte abheben».

Von diesen Ausdrucksformen steigt Paul VI. zu den tiefern *Ursachen* des Phänomens hinunter und bietet dafür etliche Hinweise, die wir nur ganz knapp anführen: fundamentales *Mißtrauen* gegenüber den Werten der Vernunft, der Lehre, der Überlieferung; Mißtrauen gegenüber den Strukturen, Methoden, Menschen, inneren Werten...; *Neuerungssucht;* eine Passion für Änderungen; ein Fiebern nach Modernität, das abstrakt denkt, keinen Sinn für die geschichtlichen und psychologischen Gegebenheiten hat und deshalb konkret nicht immer das Beste erstrebt, sondern manchmal darauf ausgeht, «sich eine Kirche auszudenken, die von unserer heutigen Kirche ganz verschieden ist, und sich für die neuen Zeiten eine Kirche zu erfinden, in der jede Verpflichtung zu lästigem Gehorsam, jede Beschränkung der persönlichen Freiheit, jede Form verbindlicher Sakralität aufgehoben ist»; hemmungslose Neuerungen, die der Tagesmode entsprechen. Die dem modernen Menschen eigene Überzeugung, daß alles sich wandelt, führt zu *Zweifelei, Begriffsverwirrung, Unzufriedenheit, Unbeständigkeit*, die bei einigen verschärft werden durch die Furcht, hinter der Ideenentwicklung nachzuhinken und verspätet und überholt zu erscheinen; durch einen qualvollen Minderheitskomplex; durch die Menschenfurcht, die meistens zu einer gefährlichen Anpassung an den Weltgeist verleitet «in einem konformistischen und avantgardistischen Eifer, der kaum christlich zu nennen ist», und in einer «nachgebenden, unüberprüften Übernahme der Ideen anderer». Dabei spielen auch mit der Druck, den die Massenmedien ausüben, die unkritische Übernahme einer oberflächlichen modischen Sprechweise, die Verkehrung des Sinns gewisser Worte, das Aufkommen gewisser Pseudobegriffe. Schließlich herrschen eine tiefe *Ungeduld und Unruhe, Eilfertigkeit und Oberflächlichkeit*, die so weit gehen, daß man sich nicht mit bloßen Reformen begnügt, sondern Umwälzungen herbeiwünscht, gegenüber ruhigem Verhalten und klugem stufenweisem Vorgehen, die man für Zeichen von Unbeweglichkeit hält, sich intolerant zeigt und zu oberflächlichen, voreiligen und zweckwidrigen Verfahrensweisen greift.

Diese Diagnose eignet sich sehr gut zu einer positiven Verwendung. Nachdem man die Ursachen und Erscheinungsweisen der Kontestation in ihren verschiedenen Formen kennt, kann man sich seriös fragen, nach welchen Leitsätzen sich die Kirche in ihrem lehramtlichen, pädagogischen und pastoralen Wirken richten muß, damit sie ihre Identität bewahrt und doch mit der Welt von heute schritthält. Und die erste Antwort findet sich in diesen Reden Pauls VI. angedeutet.

Wir müssen der Kontestation mit gelassener Objektivität ins Auge sehen

Paul VI. lehrt uns vor allem, beim Blick auf die Kontestationsphänomene den *Sinn für die Proportionen* zu bewahren. Er nennt die Kontestationserscheinungen zwar seine «Dornenkrone»; er verhehlt nicht den tiefen Kummer, den sie ihm bereiten, und ihre schädlichen Folgen, die er voraussieht und die zu einem gewissen Pessimismus Anlaß zu geben scheinen. Er läßt sich aber deswegen nicht zur Verzweiflung hinreißen, sondern bleibt der Meinung, daß es sich dabei schließlich um «zwar reale und nicht unerhebliche, aber doch begrenzte Phänomene», um eine «Wachstumskrise» handelt; gesamthaft betrachtet ist die Kirche gesund, ganz um die nachkonziliare Erneuerung bemüht im Verlangen, ein echtes Zeugnis für Christus abzulegen und wirklich der Welt zu dienen; «es bleibt noch eine gewaltige Mehrheit von gesunden, gut und treu eingestellten Menschen», auf die man sich verlassen kann, «man braucht sich nicht allzusehr beeindrucken oder gar beängstigen zu lassen» von besorgniserregenden Erscheinungen, die zwar schwerwiegend werden, aber «oft von zahlenmäßig kleinen Minderheiten und sehr häufig keineswegs maßgebenden Quellen ausgehen» und von den Medien, welche die öffentliche Meinung beherrschen, künstlich aufgebläht werden.

Sodann muß man die Kontestation *objektiv* ansehen. Die Hierarchie hat die Pflicht, wachsam zu sein, aber auch an den leidigen Schwierigkeiten, mit denen die Kirche sich auseinanderzusetzen hat, die positiven, guten Seiten zu sehen, die «auch in den unruhigen und abwegigen Äußerungen des katholischen Lebens» vorhanden sein können und

sich in die kirchliche Harmonie resorbieren lassen. Solche positive Elemente sind für den Papst das Verlangen und das Bedürfnis nach Dialog, die Forderung nach einer aktiveren und geistigeren Beteiligung am Leben und am Gottesdienst der Kirche, das Verlangen nach Gerechtigkeit, Wahrheit, Echtheit, Erneuerung angesichts eingewurzelter Mißstände, die zu beheben sind; das im Grunde aufrichtige eifrige Bestreben, neue, geeignetere Evangelisationsweisen zu finden; ein besonders bei der Jugend vorhandenes Potential von Kräften und Strebungen, das auf eine würdige, positive, konstruktive, begeisternde Mission hinzulenken ist, wie sie das Evangelium noch aufzuweisen und zu fordern hat; ein Aufblühen geistiger Energien, die mit Respekt und Sympathie anzusehen sind, «entspringen sie doch einem Akt der Reflexion, einer Bewußtwerdung, einem Gestus der Befreiung von überlebten und sinnlos gewordenen Gewohnheiten, einem Willen zum ernsthaften persönlichen Einsatz, einem Suchen nach dem Wesentlichen, einer innern Vertiefung der religiösen Ausdrucksformen, einem mutigen Bemühen, dem geistlichen Leben eine eigene, neue Sprache und der Theologie eine ihrer Eigenart entsprechende neue Ausdrucksform zu geben, einem tatbereiten, mutigen Opfer, das ein unerhört echtes christliches Zeugnis ablegen soll. All dies verdient Beachtung und manchmal auch Bewunderung. Es sind Frühlingstriebe, die frisch und kraftvoll aus alten Stümpfen sprießen, von denen kaum mehr Zeichen eines neuen Lebens zu erwarten waren. Es sind kostbare Energien, die eines liebenden Blicks umso würdiger sind, als sie zumeist einer noch unverbildeten jugendlichen Quelle entspringen. Wer Sinn hat für das nach einer idealen Erneuerung ausgehende Denken einer Generation, wer das Gespür für die Meinungsströmungen hat, die sich morgen durchsetzen werden, wer vor allem pastorales Verständnis für die Wechselfälle der Welt des Menschen hat, kann solche Äußerungen geistiger Spontaneität nicht verachten und nicht außer acht lassen...»

Nicht weniger ausdrücklich hat Paul VI. zu der Jugend von Sidney gesprochen: «Die Kirche kommt ohne Komplexe zu euch. Sie weiß um die Werte, deren Träger ihr seid, um die Werte, die in eurer Zahl, in eurem der Zukunft Entgegendrängen, in eurem Durst nach Gerechtigkeit und Wahrheit und in eurer Abneigung gegen den Haß und seine schlimmste Äußerung, den Krieg, liegen, ja sogar um die Werte, die in der Zurückweisung der hinfällig gewordenen Elemente der modernen Zivilisation enthalten sind. Gott hat diese Werte in euch gesenkt, damit ihr einer neuen Situation in einer neuen Haltung begegnet. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen eurem Glauben und eurem Leben, meine lieben jungen Leute. Gerade in der Unzufriedenheit, die euch quält, in eurer Kritik der Gesellschaft – die man heute mit Recht permissive Gesellschaft nennt – ist ein Element des Lichtes enthalten.» In der Gesellschaft, fuhr Paul VI. weiter, «kommt es leider jeden Tag mehr zu aggressiven Akten, zu neuen Haltungen und Verhaltensmustern, die nicht christlich sind. Wenn ihr gegen sie aufbegehrt und verlangt, daß die Gesellschaft sie zurückweise und durch die echten Werte ersetze, die auf der wahren Gerechtigkeit, auf der wahren Aufrichtigkeit, auf der wahren sittlichen Geradheit und auf der wahren Brüderschaft gründen, so habt ihr sicherlich Recht. Die Kirche gibt euch nicht bloß ihre Approbration, sondern ihre volle Unterstützung.» Man darf «soviele großmütige und edle Triebkräfte der heutigen Generation» nicht übersehen und es nicht unterlassen, «im Tumult der heutigen Unruhen und Agitationen gewisse Aspirationen, gewisse Verheißungen» festzustellen, «die uns Vorzeichen und Faktoren einer glücklichen Erneuerung zu sein scheinen».

Von der Kontestation lernen

Die dritte positive Haltung, die gegenüber diesem grundsätzlichen Suchen nach Echtheit, gegenüber diesem «Erneuerungsverlangen, das aus vielen Gründen in gewissen Formen legitim und Pflicht ist», ist die Haltung der *Demut*. Ein so breites Phänomen fordert zu ehrlicher Besinnung auf. Der Papst und die Bischöfe, die in so weitem Ausmaß für das Schicksal der Kirche verantwortlich sind, müssen sich fragen, was sie tun können und müssen, um die guten Aspekte zu fördern und die gefährlichen Elemente zu neutralisieren, indem sie ohne Minderwertigkeitskomplexe oder nichtige Ängste auf der Hut sind und wonötig auch mahnen. Sie sollen aber auch bereit sein, in demütiger, absoluter innerer Ehrlichkeit sich zu fragen, ob nicht eine eigene Schuld vorliegt, irgendein «Versäumnis», das die Entstehung gewisser Phänomene zugelassen oder geschützt hat, irgendeine «versäumte Unterweisung», die hätte erteilt werden sollen, irgendein Mangel an Bereitschaft, die Zeichen der Zeit zu erkennen.

Mit der Demut ist die *Geistesfreiheit* zu verbinden. Wie der Papst lehrt, erfolgt die Kontestation nicht bloß in der Richtung, die wir progressistisch nennen würden; ebenso schädlich ist die Kontestation

der «Argwöhnischen, Kritischen, Unzufriedenen, in ihren frommen Gewohnheiten Gestörten», die jeder wenn auch noch so autorisierten und gerechtfertigten Neuerung widerstehen, weil sie von solchem «Mißtrauen gegenüber den Erneuerungsakten der Kirche» erfüllt sind, daß sie sogar «die Gewohnheit mit der Überlieferung verwechseln und deswegen meinen, das Konzil sei als abgeschlossen und nicht wirkkräftig zu betrachten und diejenigen, welche die Neuerungen, die sich aus dem Konzil selbst ergeben, annehmen und fördern, seien als Feinde der Kirche anzusehen.»

Sympathie und Verständnis

Paul VI. sieht die Kontestation mit Sympathie im eigentlichen Sinn des Wortes an, das heißt er fühlt das Unbehagen, das zu ihr Anlaß gibt, mit und zeigt ein aufrichtiges Verlangen, «auf die möglichst beste Weise darauf zu antworten» und «mit liebender Aufmerksamkeit» die Stimmen und Wünsche, die in der Kirche laut werden, entgegenzunehmen. Er anerkennt, «daß unsere Dinge stets der Korrektur und Vervollkommnung bedürfen – und zwar umso dringlicher, je größer die heutigen Forderungen nach einer beständigen kirchlichen Erneuerung sind.» Den Kritiken und Beschwerden gegenüber erklärt Paul VI., er nehme sie in schlichter, ehrlicher Objektivität entgegen und sei bereit, die von gewissen gegnerischen Haltungen vorgebrachten Gründe zu erwägen und das, was sich einer vernünftigen Überlegung als überholt oder als schädlich erweist, zu ändern, damit der Kirche und den Seelen besser gedient sei. Dabei stützt er sich auf das Vertrauen in den «guten Kern», der auch im Herzen der Kontestatoren vorhanden ist; er neigt zur Annahme, daß «ihre Grundintention richtig» ist, und erklärt sich, wie gesagt, bereit, die zahlreichen positiven Triebkräfte anzuerkennen, aus denen ihre Forderungen oft hervorgehen.

Einer solchen Geisteshaltung wird es nicht schwer fallen, immer wieder angelegentlich nach gültigen, mächtigen Idealen zu suchen und solche vorzulegen. Gestützt auf die Gewißheit des göttlichen Beistands und auf die Kraft des Evangeliums muß man den Mut aufbringen, den Gläubigen – den Laien, Priestern und Ordensleuten – klare Ideen und begeisternde Ziele vor Augen zu stellen. Die Reden Pauls VI. sind überreich an solchen Hinweisen auf das Schöne und Lichtvolle des Glaubens, auf die wahre, totale und tatbereite Liebe zur Kirche, auf die großmütige Hingabe an Christus und die Seelen, auf den echten Einsatz für die vom Konzil angebahnte Erneuerung, die sich vor allem auf die genaue Kenntnis des Konzils selbst und auf das Vertrauen in seine Gültigkeit stützt.

Zeichen der Zeit und Ansporn des Geistes

In seinen Reden und in seinem Verhalten hat uns Paul VI. auf drei einander ergänzende Weisen, die Kontestation richtig zu würdigen, hingewiesen.

a) Wir sollen in ihr ein Zeichen der Zeit erblicken, das heißt ein Widerfahrnis, durch das der Geist, der zu der Kirche spricht, uns antreibt, uns auf unsere Pflicht zu besinnen und dementsprechend zu handeln.

b) Wir sollen diesen positiven Stimmen, die, «ob sie es wollen oder nicht, der alten aszetischen Weisheit der Kirche beipflichten», Gehör schenken, denn «verbirgt sich nicht in einigen Formen und einigen tiefen Motiven der heutigen Kontestation vielleicht eine Zurückweisung des herkömmlichen Hedonismus, der bürgerlichen Mittelmäßigkeit, des feigen Konformismus und ein Streben nach einem einfacheren, strengeren, persönlicheren Verhaltensstil? Und wird nicht unser Gewissen wachgerüttelt durch einige strenge Forderungen, welche die Jugend an uns stellt, wie die nach Wahrhaftigkeit in Wort und Leben, nach Armut als einer Befreiung vom Alpdruck der Vergötzung des Geldes und als eines mutigen Bestrebens, es Christus gleichzutun?» Deshalb ermahnt uns die Apostolische Exhorte (8. Dezember 1970) an den Episkopat: «Dulden wir bereitwillig die Anfragen, mit denen man unsere friedliche Ruhe stört. Seien wir voller Geduld mit den Unschlüssigen, die tastend nach dem Licht suchen. Verstehen wir es, brüderlich an der Seite derer zu gehen, die jenes Licht noch nicht besitzen, dessen wir uns erfreuen, die sich aber trotzdem darum bemühen, durch den Nebel des Zweifels hindurch das Vaterhaus zu erreichen. Wenn wir mit ihnen ihre Nöte teilen, so ... deshalb, weil wir sie daraus befreien möchten».[2]

c) Nutzen wir deshalb die Kontestation, um einen neuen Pastoralstil zu prägen, der nicht aus Verurteilungen und Anathemen besteht, sondern in väterlichem Verständnis, Geduld, Langmut, ehrlicher Anerkennung der eventuell vorhandenen eigenen Mängel, doch stets unter Wahrung der echten Lauterkeit des Glaubens und der Elemente, die nach Gottes Willen in seiner Kirche wirklich unveränderlich und grundlegend sind.

[1] Um diesen Aufsatz nicht mit einer endlosen Reihe von Zitaten zu belasten, verweisen wir den Leser auf: Virgilio Levi, Di fronte alla contestazione. Testi di Paolo VI (Milano 1970) (380 S.). Aus dem gleichen Grunde haben wir nur selten Anführungszeichen verwendet, aber wir haben uns alle Mühe gegeben, die Aussagen des Hl. Vaters möglichst sinngetreu und meistens auch wortgetreu wiederzugeben. Das eine und andere Dokument, das nicht im genannten Band vorkommt, wurde eigens vermerkt.

[2] Herder-Korr. 25 (1971) 85.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIOVANNI CAPRILE

geboren 1917 in Portici (Italien), Jesuit, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Redakteur an der Civiltà Cattolica für religiöse Aktualitäten. Er veröffentlichte u. a. sechs Bände über das Zweite Vatikanische Konzil sowie zwei Dokumentarbände über die Bischofssynode.

Berichte

Pedro Lombardia

Die Rechte des Laien in der Kirche

In den letzten Jahrzehnten häufen sich die Zeichen, welche die Bedeutung des Laien in der Kirche bekunden: das Wirken des Geistes im Leben so vieler Laien, die entschlossen sind, ihre besondere Aufgabe in der Kirche zu erfüllen; die zahlreichen gewichtigen Aussagen des kirchlichen Lehramts über die Sendung der Laien; eine überreiche Literatur über dieses Thema;[1] die allgemeine Überzeugung, daß eine Sicht der Kirche, welche diese fast ausschließlich als Domäne der Kleriker auffaßt, endgültig der Vergangenheit angehört. Und doch haben noch lange nicht alle logischen Forderungen im kanonischen Recht wirkliche Rechtsgeltung erlangt. Für diese Kluft zwischen den grundsätzlichen Erklärungen und ihrer konkreten Verwirklichung gibt es verschiedene Gründe: die Vorsicht der leitenden Organe; der anarchische und wenig konstruktive Charakter vieler Widersetzlichkeiten; der unklare «Antijuridismus», der so sehr dazu beigetragen hat, die einseitig autoritären Haltungen zu verstärken, während es ihm nicht gelungen ist, unmittelbar anarchistische Bestrebungen zu legitimieren und so weiter. In diesem Aufsatz werden wir unter Voraussetzung der Aussagen des Lehramts und der Ergebnisse der theologischen Reflexion über die Funktion des Laien uns mit einigen Fragen kirchenrechtlicher Natur befassen, die zu klären sind, damit die Rechte der Laien in der Kirche wirksam geschützt werden können.

Wir müssen über den Begriff «Laie» hinauskommen

Ich bin, so paradox dies auch anmuten mag, davon überzeugt, daß die Rechte der Laien in der Kirche nur dann kraftvoll gewahrt werden können, wenn wir zur Einsicht gelangen, daß innerhalb der Gesamtheit der kirchenrechtlichen Fragen, die zu lösen sind, damit die kirchliche Gemeinschaft zu einer wirklich gerechten Gesellschaftsordnung gelangen kann, das Thema des Laienstandes von bloß sekundärer Bedeutung ist. In der Tat hat eine Haltung, die sich für das Recht des Laien einsetzt, nur Sinn in einer auf den Klerikern basierenden Auffassung der Kirche. Beseitigen wir das Klerikale aus der Struktur der Kirche, so wird die heute so üppige Rhetorik zu Gunsten der Laienschaft großenteils sinnlos.

Die heutige Problemstellung krankt jedoch häufig an der Auffassung, die in einem berühmten Passus des Decretum Gratiani ihren Niederschlag gefunden hat: «duo sunt genera christianorum».[2] Nachdem diese Aufspaltung in zwei Klassen einmal übernommen ist, geht es heute vielen letztlich darum, die Rechte der einen dieser beiden Klassen – die der Laien – zu erweitern. Auf diesem Wege wird man es wohl erreichen können, daß den Laien eine größere Zahl von Rechten zugestanden wird, nicht aber wird dadurch eine Rechtsgestalt der Kirche, die auf dem Ständedenken der Gesellschaft des Mittelalters gründet, endgültig überwunden. Die Frage richtig auffassen, heißt nicht so sehr, die Rechte der Laien zu erweitern suchen, sondern vielmehr sich der Lehre des Zweiten Vatikanums über die im Grunde bestehende Gleichheit bewußt werden und alle rechtlichen Konsequenzen ziehen, die sich aus dem gemeinsamen Christsein aller Gläubigen ergeben.

Man könnte zwar einwenden, ein Rechtsunterschied zwischen den Amtsdienern und den Laien werde gerade auch vom Zweiten Vatikanum postuliert, da dieses den Unterschied – «essentia et non

gradu tantum»[3] – zwischen dem gemeinsamen und dem Amtspriestertum betont und ganz deutlich darauf hinweist, daß die organische Struktur des Gottesvolkes existentiell verwirklicht wird – «ad actum deducitur»[4] – durch die Sakramente, zu denen selbstverständlich auch der Ordo gehört. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß man in andern Sektoren der öffentlichen Meinung in der Kirche die Tendenz hat, die in Klassen gestufte Sicht der Kirche dadurch zu überwinden, daß man den Unterschied zwischen den beiden Priestertumstypen zu verwischen sucht. So beanspruchen einige für den Laien Funktionen, die dem Amtspriestertum zustehen, wie zum Beispiel der Vorsitz über die Eucharistiefeier. Zwar scheint sich nicht in Zweifel ziehen zu lassen, daß nach dem Glauben der römisch-katholischen Kirche es kraft des Weihesakraments dem Priester zukommt, im Auftrag Christi das Brot und den Wein zu konsekrieren, indem er sie durch die Transsubstantiation in den Leib und das Blut Christi verwandelt. Ohne diese Gewalt könnte wohl von einem Vorsitz über eine brüderliche Zusammenkunft die Rede sein, keineswegs aber würde es sich dabei um die Eucharistie handeln, die Christus die Kirche zum Gedächtnis – zur beständigen Vergegenwärtigung – seines Kreuzesopfers feiern hieß.

Damit sind wir bereits zum Kern der Frage vorgestoßen. Ist ein kanonisches Recht möglich, das auf der im Grunde bestehenden Gleichheit aller Gläubigen beruht und somit die mittelalterliche Sicht der beiden Arten von Christen überwindet, ein Kirchenrecht, das zwar am Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum und dem Amtspriestertum festhält, ihm aber die Bedeutung gibt, die ihm in der organischen Struktur der Gemeinschaft Kirche zukommt? Ganz gewiß. Um nach einer bestimmten Ordnung vorzugehen, unterscheiden wir zwei Aspekte des Problems: die Autonomie und die öffentlichen Funktionen.

Die Autonomie

Das Zweite Vatikanum hat unterstrichen, daß der Heilige Geist die Kirche auferbaut und leitet durch verschiedene hierarchische und charismatische Gaben. In bezug auf die Charismen hat es konkret ausgesagt, daß für jeden Gläubigen, der solche erhält, das Recht und die Pflicht besteht, sie zum Wohl der Menschen und zur Auferbauung der Kirche auszuüben.[5] Diese Grundsätze sind von großer Bedeutung zu einem tieferen Verständnis der kirchlichen Rechtsordnung, innerhalb deren die Frage nach den Rechten der Gläubigen zu stellen ist, sofern wir wollen, daß das Wort «Rechte» konkret etwas zu bedeuten hat. Nicht nur ist anzuerkennen, daß in der Kirche neben den Rechtsfaktoren auch Äußerungen charismatischer Natur bestehen, sondern es muß auch den persönlichen Charismen Rechtsbedeutung zuerkannt werden, da sich aus ihrem Vorhandensein das Recht und die Pflicht ergibt, sie auszuüben. Darum bezieht sich das kanonische Recht nicht nur auf diejenigen Äußerungen des kirchlichen Lebens, die von den Seelsorgern angeregt und gelenkt werden, sondern auch auf die übrigen, die spontan der Initiative der Gläubigen entspringen. Neben dem offiziellen Apostolat, das die hierarchisch organisierte Kirche ausübt, bestehen «incepta privata fidelium»,[6] das heißt Privatinitiativen der Gläubigen, die aus ihrer persönlichen Verantwortung hervorgehen und zu ihrer Verwirklichung darauf angewiesen sind, daß ihnen ein Freiheitsraum zugestanden wird. Das kanonische Recht umreißt diesen Raum durch den Rechtsschutz, den es den sogenannten Grundrechten des Gläubigen zusichert, über die ich bei anderer Gelegenheit in dieser Zeitschrift bereits gesprochen habe.[7]

Selbstverständlich sind die Grundrechte der Gläubigen nicht spezifische Laienrechte, sondern sie kommen allen Gliedern des Gottesvolkes zu. Es sind die Rechte, die der Christ in der Kirche allein schon deswegen besitzt, weil er Christ ist, und die deshalb auch denen zukommen, die in der Kirche leitende Funktionen ausüben, und zwar nicht als Grundlage für die zur Ausübung dieser Funktionen notwendigen Vollmachten, sondern zur Entfaltung des «entscheidenden persönlichen Status in der kirchlichen Gemeinschaft, der die hierarchischen Wirkungen des Weihesakraments potenziert und in ihnen bestehen bleibt, indem er gegenüber der Existenz einer Verschiedenheit und Hierarchie von Dienstämtern deutlich den Primat des Prinzips der Rechtsgleichheit festhält».[8] Diese Dimension muß allen Gläubigen zugestanden werden, damit das ermöglicht wird, was man treffend die «apostolische Spontaneität der Person» genannt hat;[9] ohne diese könnte die Kirche wohl eine organisierte Struktur sein, nicht aber ein lebendiger Organismus, worin Christus nicht nur durch die Gesamtheit, sondern auch durch jeden einzelnen Gläubigen wirkt.

Die wichtigsten Rechte, die dem Laien zukommen – das Recht auf die geistlichen Güter, auf die volle Betätigung der persönlichen Charismen, auf eine eigene Spiritualität, auf Information und Meinungsäußerung und so weiter[10] –, sind deshalb nicht für den Laien spezifisch, sondern wurzeln im Status

des Gläubigen als solchen. Die Aufteilung der Kirche in Stände – «duo genera christianorum» – hat auf diesem Gebiet zu offensichtlichen Unklarheiten geführt. Nach can. 682 des Codex Iuris Canonici haben die Laien das Recht, die Sakramente und die notwendigen Hilfen zum Heil zu erhalten; wollte man diese Bestimmung allzu wörtlich auslegen, käme man zum grotesken Schluß, man sei berechtigt, Priestern die Sakramente zu verweigern. In ihren Ausführungen über das Gottesvolk widmet die Konstitution «Lumen gentium» das 4. Kapitel den Laien; es ist jedoch zu bemerken, daß eben in diesem Kapitel, worin die Lehre über die gemeinsame Würde der Gläubigen dargelegt wird, und bezeichnenderweise gerade bei den Stellen, in denen den Laien die wichtigsten Rechte zugesprochen werden, präzisiert werden mußte: «laici, sicut omnes christifideles...»

Öffentliche Funktionen

Macht diese im Grunde bestehende Gleichheit hinsichtlich des gemeinsamen Status als Christ auch etwas aus in bezug auf die Leitung der Kirche? Was hat der Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum und dem Amtspriestertum zu bedeuten in bezug auf die Ausübung öffentlicher Funktionen in der kirchlichen Gemeinschaft?

Wenn man, wie es selbstverständlich ganz richtig ist, behauptet, die Kirche sei kraft göttlichen Rechts eine hierarchische Gesellschaft, betont man verschiedene Aspekte, die bei einer genaueren Prüfung auseinanderzuhalten sind:

a) Die Kirche ist eine organisch strukturierte Gesellschaft, deren Natur eine hierarchische Organisation mit den entsprechenden Leitungsfunktionen und Vollmachten erfordert.

b) Bestimmte Leitungsfunktionen kommen nur solchen zu, die das Weihesakrament empfangen haben; so zum Beispiel der universale Primat des Papstes oder das Vorsteheramt des Diözesanbischofs in den Teilkirchen.

c) Da die Priester – und in einem weitern Sinn die Diakone – Mitarbeiter des Diözesanbischofs sind, haben sie irgendwie auch bei der Leitungsfunktion mitzuwirken, die einer der Aspekte der Funktion ist, einer Teilkirche vorzustehen;[11] daraus läßt sich jedoch keineswegs ableiten, daß jedem geweihten Amtsdiener Leitungsfunktionen im strengen Sinn zukommen.

Eine ganz andere Frage ist die: Wenn einzelne Gläubige das Weihesakrament empfangen und dadurch zum Bischof, zum Priester oder zum Diakon ordiniert werden, werden sie zu Amtsdienern Jesu Christi bestellt im Hinblick auf bestimmte Funktionen: die liturgische Verkündigung des Gotteswortes, die offizielle Predigt des Evangeliums und die Spendung der Sakramente; die Laien dagegen haben nicht den Auftrag, als Amtsdiener Jesu Christi diese spezifischen Funktionen zu verrichten, und sind deshalb auch nicht berechtigt, diese zu vollziehen. Hier kommt der Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem gemeinsamen Priestertum am typischsten zum Ausdruck: ein Unterschied, der – abgesehen von den wesentlichen, ontologischen Aspekten – eine Schattierung in sich schließt, die mit dem Begriff Grad oder Hierarchie – Weihehierarchie – wiedergegeben worden ist, um auf die besondere Würde aufmerksam zu machen, die die Amtsdiener Jesu Christi gegenüber denen, die dies nicht sind, auszeichnet, und auf die Unterschiede, die infolge der unterschiedlichen Würde der Kultfunktionen, zu denen die verschiedenen Grade des Weihesakraments jemanden bestimmen, zwischen den einzelnen Amtsdienern bestehen. Somit spricht man von solchen, die zur Hierarchie (im theologischen Sinn) gehören, und von solchen, die nicht zu ihr gehören, und auch von verschiedenen Graden der Hierarchie: Bischöfe, Priester und Diakone. Auch bedient man sich häufig des Begriffes der Gewalt oder Macht, um die Vollmachten zu bezeichnen, die in der Person der Amtsdiener ontologisch vorhanden sind, wozu im Fall der Bischöfe und Priester eine Vollmacht über den wahren Leib Christi gehört, die beim Vollzug der Transsubstantion ausgeübt wird. Wir brauchen nicht zu betonen, wie wichtig diese Hierarchie für das Leben der pilgernden Kirche ist, und daß einer ihrer Hauptwerte in eben dieser Gewalt über den Leib des Herrn besteht. Zur Vermeidung von Unklarheiten müssen wir jedoch darauf hinweisen, daß die Begriffe Macht und Hierarchie in diesem Zusammenhang nicht in einem rechtstechnischen Sinn gebraucht werden; man bedient sich ihrer nur in analogem Sinn, da sich die Theologie mit der Terminologie anderer Wissenszweige behelfen muß, um irgendwie zum Ausdruck zu bringen, was ein Mysterium ist und sich deswegen in menschlicher Sprache nicht genau wiedergeben läßt. Nachdem dies geklärt ist, müssen wir noch etwas anderes klarstellen: Obwohl das, was die Sprache der Theologie Hierarchie oder Amtsvollmacht nennt, für die Kirche wirklich etwas Wesentliches bedeutet, ist damit die Frage nach den öffentlichen Funktionen in der Gesellschaft Kirche noch nicht fertig beantwortet, da sich aus der Ordination zum Priester oder Bischof noch nicht

notwendig eine Leitungsgewalt über die andern Gläubigen ergibt, die deren Gehorsam erheischt, auch wenn diese Ordination etwas noch viel Gewichtigeres zur Folge hat: den Gehorsam Christi selbst gegenüber seinem Wort, das durch seine Amtsdiener ausgesprochen wird.

Wenn wir nun zur rechtstechnischen Fragestellung zurückkehren, so ist eine Unterscheidung anzubringen, um die beiden Aspekte des Problems voneinander abzugrenzen, wobei jedoch weiterhin die Zusammenhänge zu betonen sind, die nach Christi Willen zwischen beiden bestehen. Nach allem, was die Kirchenrechtstechnik zur Klärung der von uns erörterten Frage bis jetzt beigetragen hat, ist mit Hervada[12] zu unterscheiden zwischen der Hierarchie auf Grund des Dienstamtes, von dem die Theologen sprechen, und der Kirchenorganisation im Sinn der «organischen Ordnung der offiziellen, öffentlichen Dimension der Kirche».[13] Hier liegt der Angelpunkt der Frage, denn wenn auch feststeht, daß die Organisation der Kirche jure divino einige unabänderliche Züge aufweist (eben infolge der Funktionen, die in ihr der Hierarchie zukommen), so ist es doch nicht weniger gewiß, daß die Organisation der Kirche ein weiterer Begriff ist. Die Organisation der Kirche mit der Hierarchie im theologischen Sinn identifizieren, hieße die organische Struktur der Kirche als die Struktur einer Gesellschaft auffassen, die von denen geleitet wird, die die heiligen Weihen empfangen haben, das heißt einer Gesellschaft, die dadurch charakterisiert ist, daß in ihr ein «coetus», ein «ordo» oder eine Klasse vorhanden ist, die aus den Amtsdienern – dem Klerus – besteht, denen alle oder fast alle leitenden Posten reserviert sind. Man würde so abermals zur Idee der beiden Genera von Christen, zu einer Auffassung zurückkehren, welche die Kirche in Klassen oder Stände teilt, was keineswegs von der gottgegebenen Verfassung der Kirche gefordert wird und sich nicht vereinbaren läßt mit dem Grundsatz, daß im Grunde alle Gläubigen einander gleich sind, weil ihnen die Würde eines Christen gemeinsam zukommt.

Sobald einmal eine klerikale Auffassung der Kirchenorganisation überwunden ist, wird auch eine revindikatorische Haltung in bezug auf die öffentliche Funktion des Laien in der Kirche sinnlos, eine Haltung, die letztlich ebensosehr dem Klassendenken verhaftet ist wie die Strukturen, die man überwinden möchte. Die Lösung des Problems besteht in der Einsicht, daß das Grundprinzip der aktiven Mitbeteiligung an der Leitung der Gemeinschaft nicht der Kleriker- oder Laienstand ist, sondern der gemeinsame Status eines Christen. Dieser Grundsatz ist in der Praxis stets anzuwenden, sofern die vom göttlichen Recht grundgelegte Verschiedenheit der Dienstämter nicht eine Ausnahme verlangt. Um sich darüber Rechenschaft zu geben, wie fruchtbar diese Auffassung ist, sollte man die verschiedenen Fragen, die sich mit ihrer praktischen Anwendung auf die verschiedenen Arten der Mitbeteiligung der Gläubigen an der Leitung der Kirche stellen, im einzelnen analysieren: öffentliche Meinung, Beteiligung an der Wahl der Seelenhirten, subsidiäre Funktion, ergänzende Funktion und so weiter[14]. Da es unmöglich ist, im beschränkten Rahmen dieses Aufsatzes alle diese Themen zu behandeln, beschränken wir uns auf einen einzigen Aspekt der Frage: auf die Befähigung, Aufgaben der offiziellen Organisation der Kirche zu übernehmen.

In einem Text, dessen geschichtliche Voraussetzungen ich anderswo dargelegt habe,[15] anerkennt das Zweite Vatikanum ausdrücklich die Befähigung der Laien, einzelne kirchliche Ämter *(munera)* zu übernehmen.[16] Der Wortlaut dieses Textes bietet uns zwei bedeutungsvolle Gegebenheiten: a) die Laien können Aufgaben der offiziellen kirchlichen Organisation übernehmen; b) diese Befähigung ist beschränkt, da nicht von allen, sondern nur von einigen Aufgaben die Rede ist. Welches konkret die kirchlichen Ämter sind, die von Laien übernommen werden können, bestimmt das Zweite Vatikanum nicht; die Frage läßt sich jedoch klären auf Grund der dargelegten Grundsätze. Die Laien dürfen in der Kirche alle jene Ämter übernehmen, die ausgeübt werden können, ohne daß man hierzu Vollmachten benötigt, die sich aus dem Amtspriestertum ergeben. Sieht man die Frage so, gewahrt man deutlich, daß die Aufgaben der offiziellen Organisation der Kirche zum Großteil ohne weiteres von Laien geleistet werden können, ohne daß deswegen die sakramentalen Wurzeln der Organisation beeinträchtigt werden oder der pastorale Charakter, den die Leitung der Kirche aufweisen muß, in Gefahr gerät.

Wenn wir aus Raumnot die Fragen nach den Auswirkungen des Prinzips der bischöflichen Kollegialität auf die Organisation beiseitelassen, können wir sagen, daß folgende kirchliche Ämter nur von Angehörigen der Hierarchie im theologischen Sinn ausgeübt werden können: a) das Amt des Bischofs von Rom, das mit dem universalen Primat verbunden ist; b) das Amt, den Teilkirchen vorzustehen, wofür die Bischofsweihe notwendig ist; c) alle jene Ämter, die in der herkömmlichen Terminologie der

Kirchenrechtslehre als Seelsorgeämter bezeichnet werden, da diese Aufgaben mit sich bringen, die mit der Feier des Meßopfers und der Spendung der Sakramente zusammenhängen. Deswegen braucht man die Übernahme von «munera ecclesiastica» durch Laien nicht auf den Vollzug von weniger wichtigen Kultfunktionen (zum Beispiel die des Lektors), auf die Beteiligung an einigen beratenden Organismen und an der Verwaltung kirchlicher Güter zu beschränken. Im Gegenteil steht nichts im Wege, daß in einer künftigen Konzeption der kirchlichen Organisation ein Laie Ämter versieht, die in der jetzigen Organisation dem des Kardinalstaatssekretärs, des Präfekten eines Dikasteriums der römischen Kurie, eines Nuntius oder eines kirchlichen Richters auf irgendwelcher Ebene entspricht, da die Befähigung zu diesen Ämtern nicht die Bischofs- oder Priesterweihe voraussetzt, sondern nur die notwendige praktische Erfahrung und die entsprechenden Qualitäten wie ein vorbildliches Leben, Klugheit und so weiter. Selbstverständlich steht die Ausübung dieser Ämter weiterhin mit den sakramentalen Wurzeln der Organisation in Beziehung, jedoch nicht so, daß ihre Träger die heiligen Weihen empfangen müßten, sondern deswegen, weil sie im Namen des Papstes oder des Diözesanbischofs ausgeübt werden.

Diese Erwägungen können vielleicht den strikt kirchenrechtlichen Aspekt des Problems irgendwie erhellen. Dieser läßt sich zwar nicht vollständig behandeln, ohne daß man auch die Rückwirkung des Themas Gläubige–Laien auf die Beziehungen zwischen Kirche und Welt ins Auge faßt, doch ist es uns innerhalb der diesem Aufsatz gesetzten Grenzen nicht möglich, uns auch noch mit diesem interessanten Aspekt der Frage zu befassen.

[1] Die hauptsächlichsten bibliographischen Nachschlagewerke sind: L'Apostolato dei laici. Bibliografia sistematica, Soc. ed. «Vita e Pensiero» (Milano 1957); Guide bibliographique sur l'apostolat des Laïcs (1957–1961). Supplément au Bulletin «Apostolat des Laïcs» 2 (1961), 1 (1963) und 1 (1964); P. Dalos, Guide bibliographique sur l'apostolat des Laïcs (Roma 1957); B.-D. Dupuy, Recherches récentes sur le rôle du laïcat dans l'Eglise. Bibliographie organisée: Vie spirituelle 476 (1961) 408–420; Laici in Ecclesia, published by Departement on the Laity World Council of Churches (Genève 1961); D. Tettamanzi, Saggio bibliografico sull'apostolato dei laici: La Scuola cattolica, suppl. bibl. 1963, 17–41; S. Lariccia, Considerazioni sull'elemento personale dell'ordinamento giuridico canonico (Milano 1971) trägt die Bibliographie bis zu Anfang 1971 nach; vgl. nachträglich A. Del Portillo, Los derechos de los fieles: Ius canonicum XI (1971) 68–93.

[2] C. 12, q. 1, c. 7.

[3] Lumen gentium 10.

[4] ebd. 11

[5] Vgl. Lumen gentium 4, 7 und 12; Apostolicam actuositatem 3; Presbyterorum ordinis 6 und 9. Ich habe mich mit der Frage befaßt im Aufsatz: Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico: Ius canonicum IX (1969) 101–119.

[6] Vgl. Apostolicam actuositatem 24.

[7] Die Grundrechte des Gläubigen: Concilium 5 (1969) 108–611.

[8] P. J. Viladrich, Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos (Pamplona 1969) 367.

[9] J. Escrivá de Balaguer, Espontaneidad y pluralismo en el Pueblo de Dios: Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer (Madrid 1968) 36.

[10] Die in den Konzilsdokumenten ausdrücklich anerkannten Rechte wurden studiert von A. Del Portillo, Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos (Pamplona 1969) 90ff.

[11] Vgl. J. Souto, La potestad del obispo diocesano: Ius canonicum IX (1969) 157–178.

[12] Hervada-Lombardia, El Derecho del Pueblo de Dios I (Pamplona 1970) 329ff; vgl. auch J. Souto, Consideración unitaria de la organización eclesiástica: Ius canonicum IX (1969) 157–178.

[13] Hervada-Lombardia, El Derecho ... aaO. 330.

[14] ebd. 394ff.

[15] Los laicos, eine Arbeit, die veröffentlicht werden wird in den Akten des Internationalen Kirchenrechtskongresses, der im Januar 1970 zu Rom stattgefunden hat.

[16] Lumen gentium 33.

Übersetzt von Dr. August Berz

PEDRO LOMBARDIA

geboren am 14. Juli 1930 in Cordoba (Spanien), Katholik. Er studierte an den Universitäten von Granada und Madrid sowie an der päpstlichen Hochschule St. Thomas, ist Doktor des bürgerlichen und kirchlichen Rechts, Professor für Kirchenrecht an der Universität Navarra, Direktor der Zeitschrift Ius Canonicum, Konsultor der Kommission zur Revision des CIC. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze über die Laien und das Recht in der Kirche, die Lex fundamentalis und andere Fragen.

Peter Huizing

Revision des kirchlichen Gesetzbuches

Seit 1969 gibt die päpstliche Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches «Communicationes» (Mitteilungen) heraus, in denen unter anderem zusammenfassende Berichte über die Arbeit der Studiengruppen der Kommissionskonsultoren veröffentlicht werden. Bis zur Niederschrift dieses Artikels sind vier Berichte erschienen. Im folgenden soll eine kurze Übersicht über den sachlichen Inhalt dieser Berichte gegeben werden. Die Darstellung dieser Berichte und der Reaktionen darauf wird fortgesetzt.

1. Grundstatut der Gläubigen

Die Studiengruppe «Die Laien und die Vereinigungen der Gläubigen» legte einen dreigliedrigen Entwurf vor. Der erste Teil ist ein Grundstatut der Gläubigen. Einem speziellen Teil über die Laien muß ja ein allgemeiner Teil über alle Gläubigen vorangehen. So spricht auch Kapitel 2 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche («Lumen Gentium») zuerst über das Volk Gottes, das alle Gläubigen umfaßt, und dann erst über den besonderen Stand der Geistlichen, der Laien und der Ordensleute. Alle Gläubigen haben als Menschen und als Christen eine fundamental gleiche Würde, gleiche Berufung zur Heiligkeit und haben teil an der allen gemeinsamen Mitwirkung bei der Sendung der Kirche. Daraus ergeben sich vor allem, Kraft positiven und natürlich-göttlichen Rechts, Rechte und Pflichten, die das positive menschliche Recht anerkennen und garantieren muß.

Der Entwurf gibt zuerst eine Definition des Begriffs «Gläubiger»; eine Erklärung darüber, daß dieser Teil für alle gilt; eine Erklärung zur fundamentalen Gleichheit aller. Die weiteren Bestimmungen betreffen unter anderem: die Pflicht, den als wahr erkannten Glauben zu bewahren; das Recht und die Pflicht, ein den eigenen Kräften angemessenes Wissen zu erwerben; das Recht auf freie Forschung und freie Meinungsäußerung der Wissenschaftler, die sich mit kirchlichen Wissenschaften befassen, unter Berücksichtigung der notwendigen Klugheit und des Gehorsams gegen das Lehramt; das Recht auf die geistlichen Dienste der Kirche, besonders die Verkündigung und die Sakramente; das Recht auf eigene Spiritualität, privat oder in einer Vereinigung, wenn auch übereinstimmend mit den Lehren der Kirche; die Pflicht, gehorsam anzunehmen, was die Obrigkeiten als Lehrer und Leiter lehren und entscheiden; das Recht, den eigenen Ritus zu behalten, das Recht aktiv an liturgischen Feiern teilzunehmen; das Recht und die Pflicht an der Verkündigung der Heilsbotschaft mitzuwirken; das Recht, die eigenen Nöte und Wünsche der Obrigkeit mitzuteilen; das Recht auf eine legitime öffentliche Meinung(säußerung) in der Kirche; das Recht auf Freiheit von jeglichem Zwang bei Wahl des Lebensstandes; das Recht auf Zusammenschluß; das Recht auf guten Namen.

Festgestellt wird die Befugnis zur Verteidigung des eigenen Rechts sowohl gegenüber der Obrigkeit wie in einem Prozeß. Jeder hat das Recht, gehört zu werden, einen Verteidiger zu erhalten; den Namen des Anklägers zu kennen, wenn auf Grund einer Klage gegen ihn aufgetreten oder vorgegangen wird; die Gründe zu kennen, auf denen eine Entscheidung oder ein Urteil beruht; nur für im Recht festgelegte Übertretungen bestraft zu werden und zwar mit einer Strafe, die im selben Recht bestimmt worden ist.

2. Das Laienstatut

Der zweite Teil des Entwurfs handelt von ausschließlichen Rechten und Pflichten der Laien und von einzelnen Anwendungen der *allgemeinen* Rechte und Pflichten auf Laien.

Die dem Laien eigene Sendung ist die Sorge für innerweltliche Belange gemäß der von Gott gesetzten Ordnung. Daraus ergeben sich eigene Rechte und Pflichten. Die Laien haben darin eigene Verantwortung und Freiheit, wenn auch unter Beachtung der Lehre der Hierarchie über Glaube und Sitte. Die Autonomie der weltlichen Ordnung muß respektiert werden. Die Rechte und Pflichten, die die Laien als Glieder der Kirche haben, unterscheiden sich von denen, die sie als Glieder der Gesellschaft haben. Letztere fallen nicht unter die kanonischen Normen, sondern unter das bürgerliche Gesetz.

Um jeden Zweifel auszuschließen, werden einige allgemeine Rechte und Pflichten der Laien bestätigt, wie das Recht, kirchliche Wissenschaften auch auf akademischem Niveau zu studieren und zu do-

zieren; die Fähigkeit, als Sachverständiger oder Berater von den Oberen zu Rate gezogen zu werden; die Pflicht und das Recht zum Apostolat, einzeln oder in einer Gemeinschaft; die Fähigkeit, zur Zusammenarbeit mit dem hierarchischen Apostolat berufen und in bestimmten kirchlichen Ämtern angestellt zu werden.

Dieses Statut enthält nur allgemeine Normen, die praktikabel werden müssen durch konkrete Anwendungen in anderen Teilen des kirchlichen Gesetzbuches über die Teilnahme der Laien an der kirchlichen Leitung, Rechtsprechung, Güterverwaltung und so weiter.

3. Vereinigungsrecht

Der dritte Teil des Entwurfs enthält einige allgemeine Bestimmungen über die Vereinigungen der Gläubigen; sie ersetzen die Canones 684–725 des kirchlichen Gesetzbuches, welche lediglich einige Laienvereinigungen betreffen, die zudem keine rechtliche Existenz haben, wenn sie nicht von der kirchlichen Autorität errichtet oder wenigstens gutgeheißen worden sind. Der Entwurf erkennt das Recht aller Gläubigen an, der Laien und Priester, unter Beachtung des gesetzlichen Verhaltens gegenüber der Autorität, Vereinigungen zu gründen und zu leiten.

Das kirchliche Gesetzbuch teilt die Vereinigungen nach ihren Zielen ein: die «Dritten Orden» folgen der Spiritualität eines bestimmten Ordens; «fromme Vereine» üben bestimmte Formen der Frömmigkeit oder der Liebestätigkeit; Bruderschaften pflegen bestimmte öffentliche Gottesdienste. Der Entwurf teilt nach dem Verhältnis zur Hierarchie ein: Vereinigungen, die von Gläubigen errichtet oder geleitet werden und nur in Glaubens- und Sittensachen unter eine allgemeine Aufsicht der Autorität fallen, wie es ja auch bei den einzelnen Gläubigen der Fall ist; Vereinigungen, die von der kirchlichen Autorität errichtet oder formell gutgeheißen und von ihr mehr abhängig sind.

Die bisherigen Normen gehen zuviel auf Einzelheiten ein. Sie waren sogar schon für gewisse Vereinigungsformen untauglich, die kurz vor oder nach Einführung des Gesetzbuches von 1918 entstanden. Der Entwurf beschränkt sich auf einige allgemeine Grundsätze. Das übrige wird dem örtlichen Recht und den Statuten der Vereinigung überlassen. So bleibt viel Raum für eine Weiterentwicklung von Vereinigungsformen, ohne daß Konflikte zwischen Charisma und Institution entstehen.

4. Strafrecht

Vorgeschlagen wird, «De delictis et poenis» durch ein «Ius poenale» zu ersetzen. Der Entwurf dieser Studiengruppe gliedert sich in einen allgemeinen Teil: Delikte im allgemeinen, Strafen im allgemeinen, besondere Strafen; und einen speziellen Teil über bestimmte Vergehen. Der allgemeine Teil wird für notwendig gehalten, weil für eine richtige Anwendung des Strafrechts allgemeine Normen notwendig sind, die Grundnormen für die ganze (lateinische) Kirche gleich sein müssen und eine so enorme Arbeit den Bischöfen oder ihren Konferenzen nicht überlassen werden kann. Der Entwurf bietet ein Rahmengesetz für Strafgesetzgebung und Strafzumessung in den verschiedenen Kirchen. Der besondere Teil bezieht sich auf Vergehen, für die eine in der ganzen Kirche geltende gleiche Strafe als opportun gehalten wird.

Grundsätzlich ist Strafrecht eine Sache der öffentlichen Ordnung. Auch darin sollen pastorale Belange vorherrschen und der Schutz der Personsrechte gesichert sein. Nichtkatholische Christen fallen nicht unter kanonische Sanktionen, außer wenn ein Gesetz oder eine Vorschrift es anders bestimmt. Verschiedene Normen beabsichtigen Strafenbeschränkung; die schwersten Strafen können nur von der höchsten Autorität erlassen und auferlegt werden; Strafe wird nur auferlegt, wenn es kein anderes Mittel gibt, Ärgernis zu beheben, Recht wiederherzustellen, den Schuldigen zu bessern und dies mit Strafe wohl erreicht werden könnte; die Strafen, die mit der Übertretung eintreten *(poenae latae sententiae)* sind stark reduziert worden und können von den unteren Autoritäten nur in Ausnahmefällen angewandt werden; für Delikte gegen das allgemeine Recht kann die niedere Obrigkeit nur in äußersten Notfällen eine Nebenstrafe festsetzen; bei mildernden Umständen kann der Richter von der Auferlegung einer Strafe absehen und selbst andere Maßnahmen ergreifen oder der Autorität empfehlen. Auch wenn eine Strafe für notwendig erachtet wird, muß dem Bestraften jede mögliche seelsorgliche Hilfe geboten werden.

Ausführlichere Normen werden für eine Vorschrift vorgelegt, mit der eine Strafandrohung verbunden ist *(praeceptum poenale)*, die aber unterschieden werden muß von einem «decretum», durch das eine Strafe ohne richterlichen Prozeß auferlegt wird oder welche erklärt, daß ein Strafzustand eingetreten ist. Es wird bestimmt, wer solche Vorschriften erlassen kann; daß dabei dauernde Strafen und auf unbegrenzte Zeit geltende Strafen ausge-

schlossen sind; festgelegt werden auch Vorkehrungen und Formalitäten für den Erlaß und die Mitteilung an die Betroffenen sowie die Folgen einer Berufung gegen die Anordnung an höhere Instanzen.

Bezüglich Verantwortlichkeit und Haftung wird festgelegt, daß nur bestraft werden kann, wer vorsätzlich gehandelt hat, außer wenn Gesetz und Vorschrift anderes bestimmen. Vorsatz ist der bewußte Wille, das Gesetz oder die Vorschrift zu übertreten (wie in Canon 2200, §1). Die Annahme der Vorsätzlichkeit ohne irgendwelche Verminderung der Zurechnungsfähigkeit *(dolus plenus)* des Canon 2229, §2 ist entfallen. Der Verdacht oder die Annahme der Vorsätzlichkeit des Canon 2200, §2 wird durch die Annahme der Verantwortlichkeit ersetzt; man kann zwar voraussetzen, daß jemand für seine Taten verantwortlich ist, nicht aber, daß man ein Gesetz oder eine Vorschrift bewußt übertreten will. Die Annahme weicht nicht nur dem Beweis des Gegenteils, sondern auch, wenn das Gegenteil wahrscheinlich ist. Die Canones 2201–2208 werden ersetzt durch eine allgemeine Definition der Umstände, die die Verantwortlichkeit für das Delikt oder die Strafbarkeit im allgemeinen ausschließen oder die Schwere des Delikts vermindern oder vermehren. Die Normen für das versuchte Delikt und das vereitelte Delikt sind gemildert worden: Strafen werden dafür nicht festgelegt, nur mögliche Bußen oder Strafmaßnahmen, außer für sehr ernste Fälle; und auch dann ist die Strafe fakultativ.

Die Zensuren sind beibehalten worden, wenn auch in gemilderter Form. Eine Strafe hört auf, wenn durch ein späteres Gesetz das Strafgesetz oder wenigstens die Strafe entfällt, auch (im Gegensatz zu Canon 2226, §3) wenn die Zensur bereits verhängt worden ist. Berufung gegen ein Dekret, durch das eine Zensur auferlegt wird, setzt das Dekret vorläufig außer Kraft. Exkommunikation und persönliches Interdikt schließen nicht mehr das Verbot ein, sakramentale Absolution von Sünden zu erhalten: ein weitreichender Vorschlag, den Bereich von Gewissen und Beichte einerseits vom Bereich der öffentlichen Ordnung und der Strafen anderseits getrennt zu halten. Fortgefallen ist das Verbot für Exkommunizierte, Sakramentalien zu empfangen (Canon 2260, §1) und die Bestimmung, daß sie an Ablässen, Fürbitten und öffentlichen Gebeten der Kirche keinen Teil haben (Canon 2262, §1). Wenn der Delinquent unbekannt ist, kann keine Zensur auferlegt oder als eingetreten erklärt werden. Ebenfalls fällt die Zensur für eine Gemeinschaft fort sowie das allgemeine Interdikt und der Begriff der «Meidung von Exkommunizierten» *(excommunicati vitandi)*. Ein exkommunizierter oder suspendierter Geistlicher darf seine Weihe- und Jurisdiktionsgewalt ausüben, wenn dies nötig ist für Gläubige, die in Todesgefahr sind, und immer wenn Gläubige darum bitten. Suspension und Interdikt sind lediglich Zensuren, keine «Bußstrafen» (der Ausdruck «Vergeltungsstrafen» *–poenae vindicativae* – wird ersetzt durch «Bußstrafen» – *poenae expiatoriae* –, nach Augustinus, De civitate Dei 21, 13). Auch fallen die Strafen des Ehrverlustes – *infamia* – fort, das Verbot des kirchlichen Begräbnisses, Verlegung oder Aufhebung eines Bischofssitzes oder einer Pfarrei, das Verbot Sakramentalien zu empfangen.

Keine Zensur verbietet den Empfang der sakramentalen Absolution. Beichtväter brauchen also nicht mehr von Zensuren zu lösen. Sie haben auch nicht mehr die Befugnis, eine «Bußstrafe» aufzuheben. Deshalb wird vorgeschlagen, im Recht selbst festzulegen, in welchen Fällen die Verpflichtung aufgehoben wird, die Strafe fortzusetzen.

Der spezielle Teil über die Delikte des allgemeinen Rechts umfaßt: 1. Delikte gegen die Religion und die Einheit der Kirche; 2. Delikte gegen die kirchliche Autorität und die Freiheit der Kirche; 3. Mißbrauch kirchlicher Ämter und Delikte in der Ausübung von Ämtern; 4. Urkundenfälschung; 5. Delikte gegen besondere Verpflichtungen; 6. Delikte gegen Leben und Freiheit des Menschen; 7. eine allgemeine Norm (im Bericht nicht näher bezeichnet).

5. Institutionen der Vollkommenheit (instituta perfectionis)

Darunter werden alle kirchlich anerkannten Institutionen verstanden, in denen sich die Mitglieder in der einen oder andern Form zum Halten der drei evangelischen Räte zusammenfinden. Einleitende Bestimmungen definieren den Begriff dieser Institutionen und ihrer Abteilungen. In ihnen werden auch die theologischen Aspekte des gottgeweihten Lebens, sein charismatischer Charakter und die besondere Berufung dazu behandelt; ebenfalls ihr Zusammenhang mit der Sendung der Kirche.

Ein allgemeiner Teil, gültig für alle Institutionen, handelt von der Errichtung, Zusammenlegung, Aufhebung von Institutionen, Provinzen und Häusern; vom Verhältnis zur kirchlichen Autorität; von der Leitung; von der Güterverwaltung; von der Mitgliederzulassung und -ausbildung; von den Verpflichtungen der Institutionen und ihrer Mit-

glieder; von der Beendigung der Mitgliedschaft durch Übergang in ein anderes Institut, Austritt oder Entlassung. Ein spezieller Teil handelt von den monastischen Institutionen; von Ordensinstitutionen mit apostolischer Zielsetzung, Geistlichen und Laien; von Instituten mit gemeinsamem Leben; von Säkularinstituten; von exempten Instituten. Zwischen Männer- und Fraueninstituten gibt es in der Autonomie keinen Unterschied. Der Entwurf will nur notwendige Normen allgemeinen Rechts vorlegen, aber dem Eigenrecht der Institute für eine stete Anpassung Raum lassen. Vorgeschlagen wird eine gewissenhafte Regelung der internen Autonomie und der Beziehungen zur zentralen und örtlichen Autorität. Die Folgen der Exemption als einer besonderen, vom Papst zu verleihenden Rechtsstellung, wird in einem gesonderten Teil behandelt. Die Normen über die Leitung bezwecken, daß die Leitung die Zusammenarbeit der Mitglieder anregt. Die Regelung der Beichtjurisdiktion, vor allem für Ordensfrauen, ist vereinfacht. Über das Postulat bestimmt das allgemeine Recht nichts. Die Bedingungen für die Gültigkeit von Noviziat und Eintritt wurden vermindert; die Bedingungen für ihre Erlaubtheit fallen fort.

6. Prozeßrecht

Der Entwurf dieser Studiengruppe verlangt für jedes Kirchenmitglied mehr Rechtssicherheit durch schnell arbeitende und vertrauenswürdige Rechtsprechung. Richter dürfen nicht nach Gutdünken von Bischöfen abgesetzt werden. Erwünscht ist die Anpassung an örtliches ziviles Prozeßrecht, trotzdem bleibt wegen der hierarchischen Struktur der Gerichte und wegen jedermanns Recht, seine Sache Rom vorzulegen, ein im Wesen gleichartiges System kirchlichen Prozeßrechts notwendig.

Laien können als *assessor* angestellt werden (Ratgeber eines Einzelrichters), als *auditor* (Vernehmungsrichter) und als Gerichtsschreiber. Bischofskonferenzen können erlauben, daß bei Ehenichtigkeitserklärungsprozessen einer der drei Richter erster Instanz ein Laie sein kann, wenn für das örtliche Gericht keine drei Geistlichen verfügbar sind. Sie können örtliche Gerichte errichten; Statuten für die Organisation der Gerichte und des Personals verfassen, Richtlinien für die Arbeitsweise aufstellen.

Nichtkatholiken können vor einem Streitgericht *(iudicium contentiosum)* als Kläger auftreten. Frauen können als Anwälte zugelassen werden. Anwälte, nicht die Parteien, dürfen bei Zeugenverhören zugegen sein, es sei denn, daß der Richter anders entscheidet. Das Verhör geschieht durch den Richter, auch wenn Fragen vom Anwalt oder vom *defensor vinculi* vorgelegt werden, außer wenn die Bischofskonferenz anders bestimmt. Die Fälle, in denen das Urteil eines Gerichtes nichtig ist, sind stark reduziert worden.

Zu Ehenichtigkeitsprozessen ist das für den Ort zuständige Gericht befugt, wo die Ehe geschlossen worden ist oder wo die beklagte Partei einen festen Wohnsitz hat oder, mit Zustimmung des Ortsbischofs, des gewählten Gerichts und seines Vorsitzenden, wo der größte Teil der Untersuchung stattfinden muß. Die Bischofskonferenz kann bestimmen, daß ein Geistlicher als Einzelrichter auftreten kann, wenn es nicht anders geht. Für das Recht als Kläger aufzutreten, sind keine Beschränkungen vorgesehen. Dem Anwalt der Klägerparteien werden die gleichen Rechte zuerkannt wie dem *defensor vinculi*. Eine zweite Instanz wird gefordert, der Instanzenweg wird aber bedeutend verkürzt.

7. Verwaltungsverfahren

Die hierfür vorgelegten Normen betreffen alle Leitungsakte, die ohne richterlichen Prozeß getätigt werden, mit Ausnahme der Akte der höchsten Autorität. Sie sehen auch eine Berufung gegen die Gesetzgebung einer niederen Autorität vor. Die Oberen müssen bei Verwaltungsakten für genügend Einsicht in die zu entscheidenden Fragen und die Beweise dafür sorgen. Betroffene müssen gehört werden, außer wenn dies evident überflüssig sein sollte. Wer einen Antrag oder eine Berufung einreicht, muß Gelegenheit haben, sich über Gegenstand und Dokumentation zu informieren, darauf zu antworten und die Hilfe eines Anwalts oder Sachverständigen anzurufen. Die Entscheidung muß schriftlich gegeben werden, mit wenigstens summarischer Angabe der Gründe. In allen Fällen steht Berufung an eine höhere Autorität offen; bei Beugung des Gesetzes, Amtsmißbrauch oder falscher Motivierung der Entscheidung kann man sich an einen Verwaltungsrichter wenden; an den üblichen Richter, wenn man sein persönliches Recht für verletzt hält. Bei Berufung gegen die Entscheidung eines Bischofs ist die höhere Autorität (außer dem Heiligen Stuhl) ein Rat von drei Bischöfen, der von der nationalen Bischofskonferenz zu bestellen ist. Die Bischofskonferenz bestellt außerdem ein Gericht von drei Richtern als Verwaltungsgericht. Für wünschenswert wird eine zentrale höchste Instanz für die Verwaltungsrechtsprechung gehalten.

8. Weiterer Verlauf

Schon am 23. Juni 1970 teilte Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die Kardinäle mit, daß die Entwürfe der Kommission zuerst den Bischöfen vorgelegt würden, die ihrerseits die Dolmetscher der Gefühle des Gottesvolkes sein sollen. Die Beratung und Durcharbeitung der Entwürfe würden sicherlich noch viel Zeit brauchen, aber durch sie könne die Gesetzgebung wirksamer und die Zeit für eine fruchtbare Annahme reif werden (AAS 62, 1970, 518). Man könnte diese Worte vielleicht in dem Sinn interpretieren, daß nach der mehr akademischen Arbeit der Kommissionskonsultoren die Bischöfe und ihre Berater aus Klerus und Laien beurteilen sollen, was die Entwürfe für die Praxis bedeuten und wie weit sie mit Erfolg in den verschiedenen Ländern ausführbar sind. Der Sekretär der Kommission, P. Raymundus Bidagor S. J., zitierte im Mai 1970 bei einer Ansprache im Institut Catholique de Paris die berühmten Wörte Iherings: Das Recht gibt es nur, um verwirklicht zu werden. Die Verwirklichung ist das Leben und die Wahrheit des Rechts. Sie ist das Recht selbst; was nicht in Wirklichkeit übergeht, was nur in den Gesetzen und auf dem Papier steht, ist nur ein Schatten des Rechts, nichts als Worte. Eine echte, realistische Revision kann nur im Dialog zwischen Wissenschaft und Praxis zustandekommen.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Bärbel Kopetzky

Ende des Kirchenbaus – Anfang kirchlichen Bauens?

Vor ein paar Wochen feierte man in den Niederlanden den sogenannten «Kirchenbausonntag». Wie in jedem Jahr wird an diesem Sonntag in allen Kirchen Geld für neue Kirchengebäude gesammelt. Wie üblich hielt Kardinal Alfrink eine passende Ansprache, in der aber der Zweck der Spendenaktion erheblich modifiziert wurde. Seiner Meinung nach könnte man nicht länger von einem «Kirchenbausonntag» sprechen, sondern besser von einem *«Kirchenaufbausonntag»*.[1] In dem jetzigen Entwicklungsstadium der niederländischen Kirche sei es nicht mehr angemessen, das Geld ausschließlich in Kirchengebäuden anzulegen. Auf dem pastoralen Sektor seien Investierungen in Menschen und Materialien sehr viel dringender und erwünschter. Die Kirche könne nicht länger mit der Ausbreitung der Städte mithalten und in den neuen Wohngebieten Kirchen errichten, sondern sie muß sich in erster Linie um eine so gut wie mögliche pastorale Versorgung der Menschen bemühen, das heißt Verzicht auf repräsentative Bauten in der Öffentlichkeit.

Diese Rede von Kardinal Alfrink illustriert deutlich, daß wir uns heute an einem Wendepunkt des Kirchenbaus befinden. Diesem Beispiel könnte man ähnliche Vorgänge in anderen Ländern und Kirchen hinzufügen: etwa der Protest gegen viel zu aufwendige Kathedralen in den Vereinigten Staaten oder der Beschluß des evangelisch-lutherischen Kirchenkreises Harburg (Deutschland) 1970, keine Mittel mehr für Kirchenneubauten bereitzustellen.[2] Offensichtlich hat der Kirchenbau in weiten kirchlichen und außerkirchlichen Kreisen seine Selbstverständlichkeit verloren.

Diese Entwicklung kündigte sich schon seit längerer Zeit in mannigfachen Publikationen zum Thema des Kirchenbaus an. Theologen und Architekten versuchen etwa von 1960 an den immensen Kirchenbau nach 1945 kritisch zu analysieren – es sind wohl noch nie so viele Kirchen gebaut worden wie in den zwei Dezennien nach 1945. Eine erste kritische Stimme erklang auf dem Eucharistischen Weltkongreß in München 1958, wo R. Grosche seine «Überlegungen zur Theologie des Kirchenbaus» vortrug.[3] Seitdem manifestiert sich ein wachsendes Unbehagen über den traditionellen Kirchenbau – (auch in seiner modernen Verpackung) in vielen Artikeln und auf Kongressen. Die Kritik auf den traditionellen Kirchenbau geschieht auf verschiedenen Ebenen: aus der Sicht der Liturgie, vom architektonischen und künstlerischen Standpunkt, aus pastoralsoziologischen und städteplanologischen Erwägungen heraus und mündet schließlich in die Frage: Können und dürfen wir eigentlich noch Kirchen bauen?[4]

In der folgenden Dokumentation wollen wir anhand der Literatur versuchen, die heutigen Tendenzen im und Probleme des Kirchenbaus aufzuzeigen, und zwar aus einer historischen Perspektive: von den neugotischen Kathedralen zur «Stadthalle Monheim».[5] Dabei wird vorweg kurz das Problem sakral – profan im Zusammenhang mit dem Kirchenbau behandelt. Zum Abschluß soll der Versuch unternommen werden, die Wandlungen im Kirchenbau mit denen der Ekklesiologie in Beziehung zu setzen.

Das Heilige, das Sakrale und das Profane

Es ist natürlich im Rahmen dieser Dokumentation unmöglich, um ausführlich die wissenschaftliche Diskussion über das Heilige und das Sakrale darzustellen. Wir müßten dann tiefer in den Bereich der Religionsgeschichte und Philosophie, in den der Ästhetik und der Theologie eindringen[6] und das Problem in seiner ganzen Breite aufzeigen. Darum wollen wir uns auf ein paar Bemerkungen beschränken, die den Hintergrund zur Problematik des Kirchenbaus bilden.

Beginnen wir mit einer Beurteilung der sogenannten «Entsakralisierung»: hier gehen die Meinungen stark auseinander. In Frankreich[7] zum Beispiel fordert J. Daniélou eine erneute Sakralisierung von Teilbezirken der Welt («christliches Milieu»), um auf diese Weise den christlichen Glauben der Massen zu unterstützen. «In einer vom Atheismus bedrohten Welt muß die Substanz des Sakralen überall verteidigt werden, wo sie vorhanden ist.»[8] Ganz anderer Meinung ist M.-D. Chenu[9], der die Entsakralisierung der Gesellschaft enthusiastisch begrüßt und sie als eine Möglichkeit zu einem reineren Christentum würdigt. Nach Chenu kann man

in den Fortschritten unserer Welt auf dem Gebiet der Humanisierung, der Sozialisierung und so weiter eine Art «praeparatio evangelica» erkennen.

Man könnte zur Entsakralisierung noch sehr viel andere Namen nennen, doch das würde wenig am Tatbestand ändern. Auf der einen Seite stehen konservative Theologen, die aus Sorge um die einfachen Gläubigen eine Verankerung des Christentums in einer sakralen Kultur beziehungsweise Zivilisation wünschen und andererseits progressive Theologen, die in der Entsakralisierung der Gesellschaft, in der Verweltlichung der Welt und der Entinstitutionalisierung der Kirche eine Befreiung der Kirche im Geiste des Evangeliums sehen. Man könnte hier fast von einem Nachholbedarf der katholischen Theologie an Welthaftigkeit sprechen. Die seit dem 19. Jahrhundert immer wieder unterbrochene Auseinandersetzung mit der modernen Welt entwickelt sich mit dem Zweiten Vatikanum schnell. Der Dialog mit den anderen christlichen Kirchen führt zur Distanzierung von der eigenen Vergangenheit und zur raschen Übernahme der Säkularisierungsidee. Man verhält sich im allgemeinen skeptisch gegenüber dem sog. «Sakralen» bis hin zur Aversion. H. Christoffel spricht selbst von einer «diabolischen Umsetzung des Glaubens in Dinge»[10] und meint so mit dem Problem des Heiligen fertig zu sein. Die meisten Theologen ziehen es aber vor, die Eigenständigkeit und Weltlichkeit der Welt herauszustellen und daneben aber auch von einer Konsekration der Welt zu reden. Es ist dabei nicht ganz deutlich, in welches Verhältnis man diese beiden Aussagen zueinander setzt.

Seine Fortsetzung findet diese Auffassung auch in den Auseinandersetzungen um eine religiöse Kunst, die zunehmend auf Ablehnung stößt. Karl Ledergerber[11] arbeitet den Gegensatz zwischen dem Neuen Testament und der späteren Praxis der katholischen Kirche hinsichtlich des Sakralen heraus. Christus vergeistigte das religiöse Erbe seines Volkes; diese Vergeistigungsphase wurde aber schrittweise von der Kirche zunichte gemacht, die das Sakrale wieder im Raume der Kirche heimisch werden ließ und damit auf einen vorchristlichen Standpunkt zurückfiel. Die Dimension des Heiligen ist im NT illegitim und im Grunde alttestamentlich gedacht.[12]

Walter Warnach unternahm 1967 noch einmal den Versuch, Kriterien für eine sakrale Kunst festzulegen und zwar: 1. das Moment der Negativität, 2. das Moment der Wunde, der Trennung und 3. das Moment der Zweiheit.[13] Aber J. Hennig weist schon im gleichen Sammelband daraufhin, daß es sich bei diesen Kriterien keineswegs um eine Wesensbestimmung der sakralen Kunst handle, sondern um eine zeitlich und geographisch begrenzte Auffassung, die «Ausdruck eines teutonischen Lebensgefühls» sei.[14]

Wenden wir uns zum Kirchenbau: was heißt dort Sakralität? P. Antoine nimmt dazu Bestimmungen von Mircea Eliade auf[15]: 1. der heilige (sacré) Ort ist deutlich vom profanen Ort getrennt; 2. der heilige Ort ist nicht willkürlich gewählt, sondern ursprünglich an eine Hierophanie gebunden (Wiederholung des Schöpfungsmythus beim Weiheritus) und 3. ist die Struktur des heiligen Ortes der Organisation der Welt nachgebildet (S. 585). Antoine zeigt, daß die mittelalterlichen Kirchen diesen Wesenszügen entsprechen: die Kirche mit ihrem Turm bildet die Achse der Welt, sie ist der geographische Mittelpunkt der Stadt, der Weiheritus aktualisiert die Erlösung der Welt in der Vorstellung des Sieges Christi über den Satan. Im Mittelalter fand also eine einmalige Verbindung von Kirche und sakralem Ort statt. Die Kirche widerspiegelte die sozialen Verhältnisse und sanktionierte sie. Das alte totalisierende Weltbild ist aber durch die moderne Technik zerstört worden. In einer technischen Welt gibt es keinen heiligen Ort mehr, denn auch der heilige Berg kann durch die Technik verändert werden (S. 586). Das Heilige ist heute an die menschlichen Beziehungen gebunden: Lourdes ist heilig durch die Menschen, die dort beten (S. 587).

Die scharfsinnige Analyse C. Werners[16] über den modernen Sprachgebrauch von «sakral» ergänzt diese Ausführungen. Unser modernes Verständnis von «sakral» wurzelt in der Romantik, in der das historische Bewußtsein erwacht. Auf den «kunstgeschichtlichen Exkursionen»[17] entdeckte man das Ästhetische als eigenen Bereich. Man sucht den Geist des Mittelalters in seinen Kirchen, weil dieser fromm macht; hier wollte man teilhaben an der Sphäre des Religiösen, des Sakralen. «Das Sakrale wird eine Sache der Atmosphäre» (S. 69). Um diese Atmosphäre zu garantieren, wiederholte der Kirchenbau des 19. Jahrhunderts die gotischen Stilelemente und versucht der moderne Kirchenbau mit archaischen Stilmitteln ebenfalls diesen Eindruck hervorzurufen.

In den letzten Jahren zeichnet sich nun eine Neubesinnung über das Heilige und das Sakrale ab. Im Unterschied zu den magischen und naturverhafteten Religionen sei das Sakrale kein «In-sich-Sein», sondern Bezug, erklärt Jacques Grand'Maison.[18] Alles Sakrale als Bezug findet aber nach J. Splett[19]

seinen Grund und Ursprung im *Heiligen*. Die christliche Botschaft hat wohl den Unterschied zwischen sakraler und realer Welt aufgehoben, aber die Welt bleibt zweideutig. Im Zeichen, im Sakrament der Eucharistie begegnen wir dem Heiligen, das heißt der Person Jesus Christus.

Ebenfalls versucht der Neutestamentler H. Schürmann[20] differenzierter als bisher über die von Jesus eingeleitete Entsakralisierung der Religion zu reden. In der christlichen Offenbarung wird das Naturhaft-Sakrale eschatologisiert, pneumatisiert und schließlich christologisiert. Trotzdem bedarf die Gegenwart des Herrn der vermittelnden Zeichen; in der eschatologischen Festlichkeit[21] der Gemeinde leuchtet seine Gegenwart auf.

2. *Wiederentdeckung des Historischen*

Wer hätte noch nie eine neugotische Kirche betreten und an ihr Anstoß genommen? Der dunkle beengende Raum, das unbequeme Gestühl, die Stillosigkeit und Muffigkeit, sie alle widersprechen unserem modernen Lebensgefühl. Und doch waren diese Kirchen einmal modern und atmeten einen neuen Geist aus! Lange Zeit schenkte man diesem Baustil keine Beachtung und verdrängte ihn mehr oder weniger aus dem Bewußtsein.[22] Erst in jüngerer Zeit fängt man wieder an, sich mit dem Kirchenbaustil des 19. Jahrhunderts auseinanderzusetzen.

Vielleicht erleichtert es uns unseren Zugang zu dieser Periode, wenn wir uns klarmachen, daß zur gleichen Zeit die *Liturgische Bewegung* entsteht und daß der neue Baustil ebenso wie die Erneuerung der Liturgie von den gleichen kirchlichen (restaurativen) Kräften propagiert wird. Eine positive Beurteilung der Liturgischen Bewegung fällt uns im allgemeinen nicht allzu schwer. Gleichfalls erkennen wir ohne weiteres eine kontinuierliche Fortsetzung der Liturgischen Bewegung im zwanzigsten Jahrhundert an. Bereits im vorigen Abschnitt hatten wir anhand des Artikels von C. Werner[23] den Zusammenhang zwischen unserer Zeit und dem 19. Jahrhundert in der ästhetischen Beurteilung herausgestellt, mit Hilfe des gotischen Stiles will man einen sakralen Raum schaffen. Aber diese Betrachtung der neugotischen Kirchen ist zu einseitig. Andere Gesichtspunkte müssen herangetragen werden, wenn wir ein rechtes Bild davon gewinnen wollen.

Tatsache ist, daß der historische Stil sich seit den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf dem Vormarsch befindet. Er wurde in ganz Europa und Nordamerika verbreitet, ja selbst bis in die Missionsländer. Keine christliche Kirche blieb von ihm verschont und schon bald wurde er den Architekten beim Bau neuer Kirchen vorgeschrieben.[24] Noch 1912 forderte ein Dekret der Erzdiözese Köln den «romanischen, gotischen oder sogenannten Übergangsstil» für den Kirchebau![25] Durch enorme Zunahme und Verstädterung der Bevölkerung durch die entstehende Industrialisierung entstand ein großer Fehlbedarf an Kirchen, der mit dem massenhaften Bau neugotischer Kirchen gedeckt wurde.

Da leider noch zu wenig historisches Material untersucht worden ist, glauben wir hier ein Beispiel aus der anglikanischen Kirche anführen zu dürfen. B. F. L. Clarke ist in einem kleinen Aufsatz den Idealen der «Ecclesiologists» nachgegangen.[26] Die «Ecclesiological Society», gegründet 1839 in Oxford und 1844 neugegründet in London mit vielen Zweigstellen im Lande, war eine Vereinigung von hauptsächlich jungen Architekten und Theologen. Sie waren auf der Suche nach dem richtigen Kirchenbaustil und wollten diesen soweit wie möglich realisieren. Bei ihrer Wahl des gotischen Stils handelte es sich nicht um ein romantisches Gefühl oder um eine archäologische Begeisterung (wenigstens nicht in erster Linie), sondern um den einzig wahren *christlichen Stil* ohne heidnische Einflüsse (S. 354). Gotische Verzierungen, wie sie Ende des 18. Jahrhunderts und zu Anfang des 19. üblich waren, lehnte man ab. Man wollte zu einer konstruktiven Gotik kommen und den Utilirismus der Vorgänger vermeiden. Den zweckmäßigen Bau erhob man zum Programm, wobei man unter Zweck die Feier der Sakramente, die Versammlung der Gemeinde, die Lesung aus der Heiligen Schrift, die Predigt, das Morgen- und Abendgebet verstand. Aus diesem Grunde stellte man den Altar in den Mittelpunkt, gab dem Taufbecken einen guten Platz und hob das besondere Kirchengestühl für bestimmte Familien auf. Die Kirche sollte allen Raum geben. Dieser Kirchenbau entsprang einem *«kirchlichen»* Denken: man wollte mit diesen Kirchen die Gegenwart des christlichen Glaubens in einer vom Fortschrittsgedanken erfüllten Welt dokumentieren. Man betonte den Unterschied zur Welt und versuchte mit alten Symbolen (zum Beispiel Ostung der Kirchen) das Supranaturale zu bewahren und erfahrbar zu machen.

Die Habilitation von H. Mai[27] ergibt ebenfalls ein differenziertes Bild vom Kirchenbau im 19. Jahrhundert. Er untersuchte die Kirchengebäude auf dem Gebiet der heutigen DDR, wobei er im ein-

zelnen die Beziehungen zwischen erneuerter Liturgie und Kirchenbau aufzeigt, ferner die Aufnahme des Symbolgedankens aus der Romantik (Grundriß usw.) und die auf einen Gesamteindruck ausgerichtete Ausschmückung der Kirchen. Außerdem stellt er den Kirchenbau in seinem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext dar. «Ein besonders wichtiges Ergebnis der Studien besteht in dem Nachweis der Unrichtigkeit der verbreiteten Meinung, daß historischer Kirchenbau, geistlich tote und gesellschaftlich unfruchtbare Kirche identisch seien.» (S. 792). Mais Meinung nach verdient dieser Kirchenbau ebenfalls den Denkmalschutz, da er ein Phänomen eigener Art sei. «Man kann ihn verstehen als zeitgebundenes Bemühen um überzeugendes christliches Bekenntnis in nachaufklärerischer Zeit.» (S. 793)

3. Erneuerung des Kirchenbaus

Erst ganz allmählich wird im zwanzigsten Jahrhundert die Vorherrschaft des Historismus im Kirchenbau gebrochen. Anscheinend hatte man sich zu sehr an diesen Baustil gewöhnt und identifizierte ihn mit dem Kirchengebäude überhaupt. Trotzdem datieren einige moderne Bauten schon vom Anfang dieses Jahrhunderts, die sich ihre Modernität auch in unseren Augen bewahren konnten. An erster Stelle[28] muß man F. L. Wright in den Vereinigten Staaten nennen. Er errichtete die Unitarierkirche in Oak Park (Chicago) 1906 im vorfabrizierten Betonbau. Der Bau zeichnet sich durch seine konstruktive Ehrlichkeit aus; alles rein Dekorative wurde weggelassen. Die Kirche ist an der Straßenseite mit der benachbarten Schule baulich verbunden und hebt sich auch nicht durch ihren Stil von der Umgebung ab. Der monumentale Stil hängt mit der im ganzen monumentalen Bauweise Wrights zusammen. Das Innere des Gebäudes ist deutlich strukturiert und versucht die Gemeinde gruppenweise zu integrieren. Leider erlaubt aber die Konstruktion des Innenraumes keine spontane Gruppierung.

Für Europa war die Notre-Dame-du-Raincy von A. Perret (Paris 1922) ein Meilenstein in der Entwicklung. Ihr Entstehen verdankt die Kirche eher dem Geldmangel ihrer Auftraggeber als deren moderner Anschauung. Perret ging es darum, mit diesem Bau die Vollwertigkeit des Eisenbetons zu zeigen. Der Grundriß der Kirche ist keineswegs revolutionär: eine Basilika mit drei Schiffen. Das Besondere dieser Kirche sind die räumlichen Proportionen: ein hoher, offener Raum, in sich kaum differenziert, ohne jegliches Pathos. Diese Kirche lädt zum Leben, zur Liturgie ein. Im Widerspruch hierzu steht die Turmpartie, die im Monumentalen einen Ausweg sucht.

Als eine dritte moderne Kirche möchten wir die Kirche der Erneuerten Apostolischen Gemeinde im Wohnbauviertel Kiefhoek (Rotterdam 1929) vorstellen. Ihr Architekt J. J. P. Oud hatte sich für seine Kirche selbst eine Kirchengemeinschaft zur Übernahme ausgesucht. Er hatte die Kirche im Rahmen seines Gesamtplanes für das neue Viertel entworfen. Die Kirche liegt am Rande des Viertels, sie ist stilistisch diesem angepaßt. Von einer Dominierung der Umgebung kann hier keine Rede mehr sein. Die strenge Linienführung des Baus entspricht dem der Wohnblöcke. Diese Kirche macht einen wohnlichen Eindruck im Gegensatz zu den vielen massigen «erdnahen» Kirchen jener Jahre.

Die Liturgie als Bauherrin

Die Erneuerung des Kirchenbaus verläuft in Deutschland etwas anders als in den genannten Beispielen. Hier kommen die Anstöße vor allem von der Liturgischen Bewegung her, und nicht so sehr von der Architektur. Otto Bartning, Dominikus Böhm und Rudolf Schwarz standen ihr nahe, die sich katholischerseits und evangelischerseits aus der Jugendbewegung entwickelte. Sie suchen nach einer Form für das liturgische Geschehen, ja die architektonische Gestalt nimmt selbst an der Liturgie teil. Man experimentiert mit den neuen Baustoffen, zum Beispiel die Stahlkirche Bartnings auf der Presse-Ausstellung 1928 in Köln. In Formen und Grundrissen versucht man einen sakralen Raum zu schaffen. Bartning benutzt in seiner Sternkirche (1922, nur Entwurf) ein kosmisches Symbol. Die großartige Fronleichnamkirche von Rudolf Schwarz (Aachen, 1928) ist ein hoher Kubus, dessen kahle Wände nach vorn und nach oben weisen. Die Wirkung dieser Kirche ist atemberaubend, jede Ablenkung vom Zentralgeschehen am Altar ist unmöglich. Den einzelnen überfällt ein Gefühl der Kleinheit seiner Existenz; er begegnet hier einer ganz anderen Welt. Noch zu erwähnen wären die Kirchen von D. Böhm, der viele Nachfolger gefunden hat. Anstelle der Strenge Schwarzscher Kirchen finden wir hier einen barocken Formenreichtum (zum Beispiel St. Engelbert, Köln-Riehl, 1930). Die vielen Rundbögen rufen einen starken Effekt hervor: «Wir treten fühlbar in einen exstatischen Raum – das Profane lassen wir hinter uns zurück.»[29]

Zusammenfassend müssen wir sagen, daß es sich hier um monumentale Bauwerke handelt, die – herausgehoben aus ihrer Umgebung – mit ihren kosmischen und archaischen Formen verweisen nach einer sakralen Weltordnung. Die Verwandtschaft mit dem historischen Raum ist wohl deutlich genug.

4. Kirchenbau in Massenproduktion

Nach 1945 beginnt eine Kirchenbauepoche unbebekannten Ausmaßes. In Deutschland allein werden in zwanzig Jahren rund 6000 neue Kirchen errichtet, wobei je 2000 auf die evangelische, die katholische und die Freikirchen fallen.[30] In den Niederlanden rechnet man mit ungefähr 1300 neuen Kirchen (bis 1963); in Frankreich wurden seit 1918 6000 neue Kirchen gebaut. In den anderen europäischen Ländern liegen die Bauziffern niedriger, aber auch hier muß man von einer erstaunlichen Bauaktivität sprechen.[31]

Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg werden Notkirchen aufgestellt, um einen ersten Ersatz für die vielen zerstörten Kirchen und für die Tausenden Heimatlosen eine Heimstatt zu bieten. Es sind bescheidene Gebäude ohne jeden Anspruch, manchmal in der Form eines Zeltes aus vorgefertigten Teilen zusammengebaut. Schon bald nehmen Bartning, Böhm und Schwarz ihre Tätigkeit wieder auf, die durch das Dritte Reich unterbrochen war. Der sakrale Raum wird wieder von ihnen zum Ausdruck gebracht. Dabei läßt sich aber allmählich bei Schwarz[32] eine Weiterentwicklung zum einfachen Raumgefäß feststellen, das sich auch in seiner äußeren Formgebung weniger von der Umgebung abhebt.

Es hat wenig Sinn, um an dieser Stelle soviel wie möglich Beispiele des modernen Kirchenbaus anzuführen. Jeder von uns kennt aus eigener Erfahrung mehrere. Was an den meisten Kirchen ins Auge fällt, sind ihre imponierenden Formen. Man hat fast den Eindruck, daß die Architekten den Kirchenbau als die Gelegenheit benutzen, um ihre Phantasie schweifen zu lassen und ihre künstlerische Begabung unter Beweis zu stellen. Offenbar haben aber auch die christlichen Kirchen ein Bedürfnis, sich mit modernen oder besser gesagt modernistischen Bauten der Öffentlichkeit vorzustellen und damit ihre Stellung an der Spitze der Kulturträger zu behaupten.

Im Unterschied zur Vergangenheit beteiligen sich auch die großen, berühmten Architekten am Kirchenbau. Weltbekannt ist die Wallfahrtskapelle von Le Corbusier zu Ronchamp (1954) geworden oder sein Dominikanerkloster La Tourette bei Lyon (1960), die Studentenkapelle von Mies van der Rohe im Illinois Institute of Technology (1952) in Chicago oder die Vuoksenniskakirche von Aalto in Imatra (1958). Man könnte noch viele andere Beispiele nennen, aber im Ergebnis ändert es wenig. Die Kirchen der großen Baumeister zeugen nicht von einer neuen Auffassung der Kirche, sondern wiederholen Altbewährtes mit Hilfe der neuen Architektur.

Die kleinen Architekten versuchen, es den großen nachzumachen und entwerfen Kirchen mit großer Expressivität, die damit einen starken Gegensatz zu den eintönigen und langweiligen Neubauvierteln bilden. Eine gewollte Modernität ist oft das Ergebnis.

Abschließend wollen wir noch ein Positivum des modernen Kirchenbaus erwähnen: die Unterschiede zwischen katholischer und reformierter Kircheneinrichtung werden je länger desto kleiner. Der reformierte Kirchenbau, zum Beispiel in den Niederlanden,[33] hat ein neues Verhältnis zu Formen und Zeichen gefunden. Der Abendmahlstisch, die Kanzel und der Taufstein erhalten ein Eigengewicht und werden zueinander baulich in Beziehung gesetzt. Umgekehrt wird die katholische Kirche von vielen Bildern, Fahnen, Schmuck und so weiter entblößt und die Innenausstattung auf das Äußerste eingeschränkt.

5. Kritik am modernen Kirchenbau

Die wohl deutlichste Sprache sprechen die leeren Bänke in vielen neuen Kirchen. Schon mancher Gemeindevorstand mußte erfahren, daß nach dem Bau der neuen Kirche sehr viel weniger Gläubige zum Gottesdienst kamen als in der notdürftig eingerichteten Baracke oder Scheune. Die Gemeinde konnte nicht in dem hypermodernen Gebäude heimisch werden, während in der Notkirche spontan eine Gemeinschaft entstand. Die Sterilität und Gewolltheit der Formen lockte nur Ablehnung bei den Leuten hervor: Seelensilo heißen nicht wenige im Volksmund. Handelt es sich dabei nur um einen kulturellen Rückstand der Gläubigen, den es noch einzuholen gilt, oder ist es eine authentische Abwehrreaktion?

Zitieren wir die Kritik von O. Graf: «Wir wissen sehr wohl, daß diese Kirche der Seelenrettung viele und große Kirchen baut, aber diese Bauten sind ein kontinuierliches Verstellen des Todes, der spirituellen Unfähigkeit, neue Organisationsformen zu suchen und nichts unversucht zu lassen, um aus den Sackgassen herauszufinden.»[34]

So negativ wie Graf die Situation darstellt, ist sie freilich nicht. Seit mehreren Jahren bemüht man sich, Klärung in den Kirchenbau zu bringen. Ein besonderes Ereignis in diesem Sinne war der Architekturkongreß 1967 in New York.[35] Hier wurde die dringende Überprüfung der Rolle der institutionalisierten Kirche in der heutigen Gesellschaft gefordert. Das Bedürfnis nach einer notwendigen Veränderung wurde durch den Gruppenprozeß verstärkt. Einer der wichtigsten Redner auf diesem Kongreß war F. Debuyst, der in seinem Vortrag den monumentalen Kirchenbau der Neuzeit verwarf und mit ihm die Kirchen der berühmten Architekten. Auf ihren Platz setzte er die kleinen, unscheinbaren Bauten: Studentenkapellen ohne Prätentionen und ähnliches. Seiner Meinung nach entsprechen diese bescheidenen Bauten viel eher dem Christentum[36]; sie nehmen die Tradition der urchristlichen Hausgemeinde wieder auf. Dieses Haus soll einfach, gastlich und unauffällig sein. Das «Heilige» ereignet sich dort, in der personalen Präsenz der Gemeinde. Notwendig ist ein Innenraum für die Feier der Eucharistie, dessen «Image» der Friede, die Caritas sein soll (115). Eine lebendige Gemeinde soll sich hierin entfalten können, darum darf nichts im Raum für immer fixiert sein. Das Ideal für Debuyst ist die kleine Hausgemeinde; auf dem Niveau der Pfarreien rechnet er nur noch mit Räumen für 200–400 Personen, denn darüber hinaus wird jede persönliche Begegnung unmöglich.

Auch J. M. Champlin bevorzugt den kleinen Kirchenraum aus sozialpsychologischen Erwägungen, legt aber darüber hinaus Wert auf die Möglichkeiten der neuen Medien und Experimente mit einer neuen Liturgie.[37]

Einer völlig anderen Meinung ist H. Schade[38] zugetan, der die Zukunft des Kirchenbaus in einer Wiederbelebung des symbolischen Baus sieht. Er beruft sich dabei auf den Wiener Maler Ernst Fuchs, der es gewagt hat, von einem neuen Tempel in seiner «Architectura caelestis» zu sprechen. Mit kosmischen Symbolen soll der Horizontalismus der Konsumgesellschaft überwunden werden (124). Im Grunde spricht aus dem Artikel eine Abneigung gegenüber der modernen Technik und Gesellschaftswissenschaften. Es ist fraglich, ob durch diesen Rückfall in die Romantik und in die Nähe faschistoider Ideologie[39] die Probleme der Kirche in der modernen Gesellschaft gelöst werden können.

G. Rombold[40] führt die Krise im Kirchenbau auf die Krise der Kirche zurück. Die Kirche will seit dem Zweiten Vatikanum eine Kirche des Gesprächs und der Begegnung sein. Daraus ergeben sich nach Rombold folgende Forderungen an den Kirchenbau für die Zukunft: er muß nicht länger ein Sakralbau sein; anstelle eines repräsentativen Gebäudes sollte er einladend sein, einfach und schlicht in künstlerischer und technischer Hinsicht. Außerdem sollte dieser Bau die wahre Stellung der Kirche in der Gesellschaft wiedergeben. Der Innenraum sollte sich durch gute, gemeinschaftsbildende Raumqualität auszeichnen und im übrigen die Freiheit zu verschiedenen Aktivitäten im Raume geben (162 bis 165). In diesem Zusammenhang weist Rombold darauf hin, daß J. G. Davies[41] den Nachweis für die historische Unrichtigkeit der These von der «Bauherrin Liturgie» erbracht hat. Bis ins 18. Jahrhundert hatte die Kirche vielfältige Funktionen in der Gemeinschaft, wozu auch ganz profane Angelegenheiten gehörten: Ratssitzungen, Gerichtsverhandlungen, Schulunterricht, Hochzeitsfeier und so weiter. Diese vielfältige Benutzung des kirchlichen Raumes strebt auch Rombold an. Das Nebeneinander von Kirche und Pfarrsaal sollte verschwinden und an ihre Stelle ein Seelsorgezentrum mit größeren und kleineren Räumen treten.

Die letzten Überlegungen Rombolds entsprechen den Forderungen moderner Pastoraltheologen,[42] die sich um eine Neustrukturierung der christlichen Gemeinde bemühen. Sie möchten ein Pfarrzentrum, das als «Servicestation» dienen kann. Außerdem sprechen sie von verschiedenen Gemeindestrukturen: funktionale Gemeinde (zum Beispiel Studentengemeinden) und parochiale; Hausgemeinden in einem Wohnblock und so weiter. Alle diese Formen sind erst möglich, wenn man die große Pfarrkirche nicht mehr als die Norm des Kirchenbaus betrachtet.

Ebenfalls von soziologischer und städtebaulicher Seite wird der moderne Kirchenbau kritisiert. Die Kirchen seien noch zu sehr aus der Vorstellung der Volkskirche konzipiert, die aber im Grunde in weiten Gebieten Europas nicht mehr besteht.[43] Ferner sollte man beim Bau der Kirche die Stadtplanung stärker einkalkulieren, so daß die Kirche zur Integration eines neuen Wohnbauviertels mit beitragen kann.[44]

Von einigem Interesse ist vielleicht auch noch die Kritik von W. M. Förderer,[45] der das Scheitern des Kirchenbaus auf das überalterte Bauprogramm zurückführt. Das 19. Jahrhundert hat bis in diese Zeit die Bauaufgaben formuliert: Kirche, Schule, Museum, Theater, Wohnung und Rathaus. Hier ist ein Umdenken notwendig geworden. Wenn wir uns wirklich vom Historismus und der Romantik befreien wollen, dann müssen wir das kirchliche Bau-

thema neu durchdenken und dieses wird nach Förderer *kein moderner Kirchen-Bau* sein, sondern «bloß noch von den Nöten unserer Zeit inspiriertes *kirchliches Bauen*».[46]

6. Humanisierung der Architektur: ein Haus in der Stadt der Menschen

Das neue Programm für die Präsenz der Kirche in der Stadt kann man wohl am besten mit den Worten von Kardinal Lercaro andeuten: «Daß die Stadt von morgen, eines nicht fernen Morgen, sich einen Raum gebe für die Begegnung mit dem Herrn, einen Raum, in dem alle Menschen sich versammeln um den einen Tisch und das eine Wort. Einen Raum, der fest und flexibel, irgendwie artikuliert und irgendwo aufgebaut, vor allem erkennbar sei als heiliger Ort, nicht nur für das heilige Opfer, das dort vollzogen wird, sondern als heiliger Ort kraft der Heiligkeit jener, die sich dort versammeln.»[47]

Es gibt ein paar Kirchen, in denen etwas von dieser Vorstellung realisiert wird. Die Kirche San Giovanni Battista an der Autostrada nahe bei Florenz, errichtet von G. Michelucci, 1964[48], hat einen Innenraum mit menschlichen Proportionen. Der Raum birgt unendlich viel Überraschungen; man kann sich anfangs gar nicht satt sehen. Er ist eine große Herausforderung an die Menschen, um hier Liturgie zu feiern. Alle Bewegungen sind im Raum erlaubt: Sitzen, Stehen, Schreiten, Laufen, Tanzen... Es wäre ein idealer Raum für liturgische Experimente, aber leider finden diese noch nicht statt.

Sehr viel bescheidener sind die Kirchen von M. Dessauvage[49] in Belgien. Diese Kirchen sind einfache Häuser ohne Anklänge an die religiöse Bautradition. Dessauvage behandelt sie wie jeden anderen Auftrag. Es ist ihm dabei gelungen, seinen modernen Entwurf der jeweiligen Umgebung anzupassen und so zu einer Integration alter und neuer Häuser zu kommen. Seine Kirchen zeichnen sich durch Bewohnbarkeit, Einfachheit und Menschlichkeit aus: zum Beispiel St. Jozef in Willebroek bei Antwerpen (1962), die Dorfkirche von Ezemaal bei Tienen (1965) und das St. Lievens-College in Gent (1965).

Als dritten Architekten möchten wir hier W. M. Förderer[50] nennen, dessen letzte Kirchenbauten eine Integration der Kirche in das soziale Leben der Gesellschaft verwirklichen wollen. Die katholische Pfarrkirche in Hérémence (Schweiz) ist in sein Programm für das Dorf aufgenommen. Die Bank, das Einkaufszentrum und eine Cafeteria bilden zusammen mit dem Kirchenkörper einen wuchtigen Gesamtkomplex. Der kirchliche Innenraum ist dabei so angelegt, daß er außer kirchlichen Zwecken auch der Gemeinde für Theateraufführungen, Konzerte und anderes dienen kann. Ein anderes Beispiel ist sein Entwurf der «Stadthalle Monheim». Sie ist als eine Begegnungsstätte für die Stadtbewohner geplant und will als kirchlicher Dienst an den Menschen verstanden werden. Eine große Halle wird von kleineren Räumen umgeben: ein Kindergarten, Konfirmandenraum, Jugendraum, Altenraum, Büro und eine Wohnung. Die Halle kann für Theater und Konzerte, Ballspiele und für den sonntäglichen Gottesdienst benutzt werden. Ansätze für eine menschlichere Architektur und für wirklich kirchliches Bauen in unserer Zeit sind mit diesen Beispielen genügend vorhanden. Man könnte diesen Möglichkeiten noch den kirchlichen Raum in einem Wohnblock oder Geschäftshaus hinzufügen.[51] Die nächsten Jahre werden zeigen, ob man diesen Weg weitergehen wird.

7. Kirchenbau und Ekklesiologie

In dieser Schlußbetrachtung möchten wir den Versuch wagen, Kirchenbau und Ekklesiologie miteinander in Beziehung zu setzen. Ekklesiologie heißt theologische Lehre von der Kirche, der sichtbaren wie der unsichtbaren. Es ist ein Bemühen, den institutionellen Aspekt der Kirche und den der Gemeinschaft der Gläubigen zu begreifen und auszusagen hic et nunc. Die Gemeinde, die sich um das Wort und das Sakrament versammelt, nennt sich Kirche, aber dies ist auch die Bezeichnung für ihren Versammlungsort. Dieses «Kirchengebäude» ist kein rein zufälliges, seine Gestalt wird beeinflußt vom architektonischen Stil der Zeit, von der gesellschaftlichen Stellung der Kirche und von deren Welt- und Selbstverständnis. Man könnte fast von einer Objektivierung der Ekklesiologie in den Kirchenbauten sprechen. Die gotische Kirche entspricht den kirchlichen Herrschaftsansprüchen des «dictatus papae» von Papst Gregor VII. Die Barockbauten Roms wollen die Illusion einer «perfekten Gesellschaft» festhalten. Der historische Kirchenbaustil des 19. Jahrhunderts orientiert sich wie die Theologie am Mittelalter. Eine positive Begegnung mit der modernen Welt wird abgewiesen, denn die Kirche bildet eine Welt für sich. Die Kirche als «mystischer Leib» findet ihre Widerspiegelung in den Sakralbauten eines R. Schwarz und D. Böhms.

Die parallele Entwicklung von Kirchenbau und Ekklesiologie wird wohl heute am deutlichsten er-

kennbar, weil sie beide radikal in Frage gestellt werden. Eine einfache Synthese der heutigen Tendenzen ist in beiden Bereichen unmöglich. Beide suchen nach einem richtigen Verhältnis zur Welt, in der sie die christliche Botschaft von der Befreiung des Menschen zu sich selbst verkündigen wollen.

[1] Vgl. T. Claessens, Kerkcenten: De Bazuin, 7. März 1971, 6–7.

[2] Friedrich Gleiß, Lieber etwas bescheidener planen. Müssen weiterhin neue Kirchen gebaut werden?: Luth. Monatshefte 9 (1970) 508–511.

[3] Et extra et intra. Theol. Aufsätze (Düsseldorf 1958) 99–106.

[4] Vgl. das Projekt «Stadthalle Monheim» von W. M. Förderer: G. Rombold (Hrsg.), Kirchen für die Zukunft bauen (Wien-Freiburg 1969) 162f.

[5] Vgl. W. Weyres, Können wir noch Kirchen bauen?: Hochland 60 (1968) 644–654.

[6] Für Literaturhinweise vgl.: E. Syndicus, Entsakralisierung. Ein Literaturbericht: Theologie und Philosophie 42 (1967) 577–590; E. J. Lengeling, Sakral – profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion: Liturgisches Jahrbuch 18 (1968) 164–188.

[7] Zur französischen Diskussion vgl. C. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung: Concilium 2 (November 1966) 708–718.

[8] J. Daniélou, L'Oraison problème politique (Paris 1965) 98.

[9] M.-D. Chenu, La Parole de Dieu II, L'Evangile dans le temps (Paris 1964). Vgl. Geffré aaO. 709.

[10] H. Christoffels, Die Religion zwischen Argwohn und Glaube: Baumer, Christoffels, Mainberger, Das Heilige in Licht und Zwielicht (Einsiedeln 1966), zitiert nach Syndicus aaO. 580.

[11] K. Ledergerber, Kunst und Religion in der Verwandlung (Köln 1961).

[12] Th. Sartory, Entgrenzung des Sakralen: Eine Neuinterpretation des Glaubens (Einsiedeln 1966) 82–107.

[13] W. Warnach, Sakrale Kunst?: Das Sakrale im Widerspruch, hrsg. v. T. Bogler: Laacher Hefte 41 (Maria Laach 1967) 84ff.

[14] J. Hennig, Einige Gedanken zu den Ausführungen von W. Warnach aaO. 97–99.

[15] P. Antoine, L'Eglise est-elle un lieu sacré?: Etudes 1967, 432 bis 447, wieder aufgenommen in den Sammelband: P. Antoine et E. Martin, La quérelle du sacré (Paris 1970). (Serie: Verse et controverse). Der Aufsatz wird nach der niederländischen Übersetzung im Text zitiert: Is een kerk een sacrale plaats?: Streven 20 (1966/1967) 584–594.

[16] Christof Werner, Sakralität – was ist das?: Kirchen in nachsakraler Zeit, hrsg. v. H.-E. Bahr = Konkretionen 3 (Hamburg 1968) 64–80.

[17] Die erste Exkursion in diesem Sinne war die Reise von L. Tieck und W. Wackenroder durch Franken 1793. Das literarische Resultat davon sind «Die Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders» 1797, vgl. C. Werner aaO. 65.

[18] J. Grand'maison, Le Monde et le Sacré. I. Le Sacré (Paris 1966) 25, 58, 80.

[19] J. Splett, Sakrament der Wirklichkeit. Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen (Würzburg 1968) 87ff.

[20] H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung»: Der Seelsorger 38 (1968) 38–48, 89–104.

[21] Die Bedeutung des Festes für die christliche Gemeinde und überhaupt für den Menschen wird neu entdeckt: vgl. Josef Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (München 1963); H. Fortmann, Hoogtijd, gedachten over feesten en vasten (Baarn ^{2}1970); H. Cox, Feast of Fools (1969).

[22] Man vergleiche z.B. die sehr kurzen und abwertenden Bemerkungen über den Historismus in den Artikeln «Kirchenbau» im Lexikon für Theologie und Kirche^{2} (LThK) und in der «Religion in Geschichte und Gegenwart»^{3} (RGG).

[23] Siehe Anmerkung 16.

[24] Z.B. in den evangelischen Kirchen Deutschlands: das «Regulativ für den evangelischen Kirchenbau» in Eisenach 1861, etwas abgeschwächt in den «Eisenacher Ratschlägen» von 1898.

[25] Vgl. Artikel «Kirchenbau V.» von H. Hampe in RGG III^{3} (1959) 1395.

[26] Basil F. L. Clarke, The Ideals of the Ecclesiologists: Theology 73 (1970) 351–359.

[27] H. Mai, Studien zum Kirchenbau des 19. Jahrhunderts (Leipzig 1970) (Maschinenschrift), Zusammenfassung in Theol. Literaturzeitung 95 (1970) 791–793.

[28] Zum Folgenden wurden herangezogen RGG und LThK (Artikel Kirchenbau) und G. Bekaert, In een of ander huis, kerkbouw op een keerpunt (Tielt-den Haag 1968), das sehr viel Bildmaterial und ausführliche Baubeschreibungen zur Entwicklung des modernen Kirchenbaus enthält.

[29] G. Bekaert aaO. 63.

[30] F. Gleiß aaO. 508.

[31] G. Bekaert aaO. 13.

[32] Vgl. G. Bekaert, Rudolf Schwarz. Desacralisatie van het kerkgebouw: Streven (1962) 645–651.

[33] Vgl. H. R. Blankesteijn, W. G. Overbosch, Een hut om in te schuilen. Kerken van nu en morgen (Baarn o. J.), die in diesem Büchlein eine Übersicht über die besten reformierten Kirchenneubauten in Holland geben.

[34] Otto A. Graf, Die Flucht in den Kirchenbau: Hochland 61 (1969) 266–272, hier 268.

[35] Kongreßakten: Revolution, Place and Symbol: Journal of the First International Congress on Religion, Architecture and the Visual Arts (New York 1969).

[36] F. Debuyst, Anonyme Kirchen: Wort und Wahrheit 24 (1969) 113–118.

[37] J. M. Champlin, Church Architecture in the Space Age: The American Ecclesiastical Review CLX (1969) 170–178.

[38] H. Schade, «Ende des Kirchenbaus»: Stimmen der Zeit 95 (Aug. 1970) 117–124.

[39] Man vergleiche etwa die Ausführungen Jörn Janssens: Mythus des 20. Jahrhunderts in der Architekturtheorie: Wort und Wahrheit 23 (1968) 326–339.

[40] G. Rombold, Kirchen für die Zukunft bauen: Hochland 61 (1969) 160–169, aufgenommen in den Band Kirchen für die Zukunft bauen aaO. 201–217.

[41] J. G. Davies, The Secular Use of Church Buildings (London 1968).

[42] Vgl. N. Greinacher, Strukturwandel der Kirche heute und morgen: Kirchen für die Zukunft bauen ... 27–45.

[43] Vgl. E. Bodzenta, Gesellschaft und christliche Gemeinde: Kirchen für die Zukunft bauen 9–25 und seinen Diskussionsbeitrag in «Kirchenbau der Gegenwart» (Neudorfer Gespräche 1968): Tradition und Moderne Gesellschaft I (Graz 1969) 64–69.

[44] Vgl. H. Widtmann, Pastorale, soziologische und städtebauliche Probleme des Kirchenbaues: Kirchen für die Zukunft bauen, 47 68 und dessen ausgezeichnete Einleitung in den Diskussionsband Kirchenbau der Gegenwart aaO.

[45] W. M. Förderer, Zentren politischer Urbanität: Kirchen in nachsakraler Zeit 114–131.

[46] W. M. Förderer, Kirchenbau – Hindernis für den kirchlichen Auftrag?: Kirchen für die Zukunft bauen 156 (149–165).

[47] Kardinal G. Lercaro, Die Kirche in der Stadt von morgen: Lit. Jahrbuch XVIII (1968) 129–137.

[48] Vgl. H. Schwebel, In Aktion halten. Zur Kategorie des Menschlichen im Kirchenbau: Kirchen in nachsakraler Zeit 81–94 und G. Bekaert aaO. 89f.

[49] AaO. 98–100, 110.

[50] Vgl. Tadition und moderne Gesellschaft I, Tafel 10; Kirchen für die Zukunft bauen 162f.

[51] Vgl. die vier Zukunftsmodelle von Kirchen, die P. Poscharsky, Ende des Kirchenbaus? (Stuttgart 1969) herauskristallisiert: die Hauskirche, die Zentralkirche, der Mehrzweckraum und der Kultraum.

Soeben erschienen:

Karl Ernst Nipkow **Schule und Religionsunterricht im Wandel**

Ausgewählte Studien
zur Pädagogik und Religionspädagogik
336 Seiten, kart. 16,80 DM
In Koproduktion mit dem Verlag
Quelle & Meyer, Heidelberg

Die praxisbezogenen Studien ziehen aus dem aktuellen pädagogischen Denken die Konsequenzen für den Religionsunterricht, das umstrittenste Fach der Schule. Am Beispiel des Religionsunterrichts läßt sich zeigen, daß sich jede Curriculum-Reform an den substantiellen Interessen entscheidet, im Blick auf den Religionsunterricht an dem ins Spiel kommenden gesellschaftspolitischen, pädagogischen und theologischen Gesamtverständnis. Die Beiträge haben ein besonderes Gewicht, denn Professor Nipkow ist einer der ganz wenigen Religionspädagogen, die von der Erziehungswissenschaft herkommen.

Patmos

Patmos-Verlag Abt. Religionspädagogik 4 Düsseldorf 1 · Postfach 6213

Vorwort

Während einige die «Privatisierung» des Christentums beklagen und eine «politische Theologie» auszuarbeiten suchen, möchte das vorliegende Heft aufzeigen, daß die echte christliche Spiritualität über die moderne Gegenüberstellung von *privat* und *öffentlich* hinausgeht. Konkret gesprochen: wir müssen lernen, daß gerade die gesellschaftlich und politisch aufs höchste engagierte christliche Existenz der Ort des geistlichen Lebens ist, und wir müssen auch die gesellschaftliche und politische Tragweite gewisser Strömungen der Spiritualität in den Blick zu bekommen wissen.

Wir haben ein schärferes Gespür für den totalisierenden Charakter des christlichen Glaubens gewonnen und sind geneigt, gegen jeden Bruch zwischen dem innern und dem äußern Leben, zwischen *privat* und *öffentlich* empfindlich zu reagieren. Eine aufmerksame Prüfung sehr komplexer geschichtlicher Gegebenheiten läßt es jedoch als ratsam erscheinen, den allzuleicht geäußerten Gedanken der «zunehmenden Privatisierung des Christentums» nicht kritiklos zu übernehmen. Die Kirche hat sich nie damit abgefunden, ihre Bemühungen auf die sogenannte «Privatsphäre» einzuschränken. Wenn man mit Recht den privaten Charakter beklagt, welcher der christlichen Spiritualität im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts anhaftete, so ist doch zu bemerken, daß es sich dabei um ein geschichtliches Ergebnis des Kampfes gegen die Kirche handelt. Eines der Anliegen dieses Heftes ist es gerade, den Nachweis zu erbringen, daß die der christlichen Spiritualität innewohnende Dialektik zwischen dem Zug nach innen und dem Zug nach außen sich nicht mit der juridischen Unterscheidung zwischen *privat* und *öffentlich* deckt, die für die bürgerliche Gesellschaft zu Beginn des Industriezeitalters charakteristisch war.

In einem ersten Aufsatz zeigt Ch. Duquoc auf, wie im 19. Jahrhundert die Beschlagnahme des öffentlichen Charakters des Christentums durch die Institution Kirche unwillkürlich dahin tendierte, den Glauben des einzelnen Christen in die Privatsphäre zu verweisen. Erst nachdem in den letzten Jahren die Kirche ihren Weltbezug neu versteht (vgl. das Zweite Vatikanum) und die Christen sich ihrer gesellschaftlichen und politischen Verpflichtungen neu bewußt geworden sind, kommt man aus der abstrakten Dialektik des Privaten und des Öffentlichen hinaus, worin das Christentum allzuoft befangen war.

Um darzutun, wie falsch es ist, die christliche Spiritualität auf den privaten Bereich einzuengen, schien es aufschlußreich, die politische Bedeutung einer Privatandacht zu untersuchen. J. Le Brun geht der Herz-Jesu-Verehrung nach und stellt dabei fest, wie sich in der Botschaft der hl. Margareta-Maria Alacoque Politik und Spiritualität miteinander verbinden: das politische Vokabular und die politischen Vorstellungsbilder spielen darin eine große Rolle, und diese «Offenbarungen» hängen mit den politischen Ereignissen von damals zusammen.

Der Aufsatz von J. Rouquette bestätigt uns, daß das Begriffspaar *privat/öffentlich* nicht im gleichen Maß eine Kategorie des Evangeliums ist wie der Unterschied zwischen *verborgen* und *kundgetan*. Insbesondere darf man nicht meinen, die Ratschläge, im geheimen zu «praktizieren», zielten darauf ab, eine Privatreligion zu begründen. Die vom Evangelium getroffene Unterscheidung zwischen «verborgen» und «kundgetan», die sich nicht von der eschatologischen Spannung zwischen dem «Vorletzten» und dem «Letzten» ablösen läßt, fordert uns eher auf, jenseits des Gegensatzes zwischen *privat* und *öffentlich* und zwischen dem Zug nach innen und nach außen die Fülle des christlichen Daseins zurückzugewinnen.

Man stellt heute fest, daß die christlichen Kirchen nicht imstande sind, die Spiritualitäten zu identifizieren, die in gewissen Strömungen vorhanden sind, wie beispielsweise in der Bewegung in den Vereinigten Staaten, die sich in Abkehr von dem durch die Konsumgesellschaft hervorgebrachten Kulturtypus als «Counter Culture» bezeichnet. Und dies ist gerade zu einer Zeit der Fall, in der wir darunter leiden, daß es an einer christlichen Spiritualität fehlt, die alle diejenigen, die in der Welt auf der Suche nach einer geistlichen Erfahrung sind, in ihren Bann zu ziehen vermöchte. F. G. Kerr stellt sich zur Aufgabe, die Lehre herauszuschälen, die gewisse literarische oder psychoanalytische Bewegungen in England für unsere Spiritualität bieten. A. M. Greeley fällt ein ziemlich strenges kritisches Urteil über die neue amerikanische Religion, die im Vergleich mit dem christlichen Ideal voller Zwielichtigkeiten und Kurzschlüssigkeiten ist. Weitere Beiträge, namentlich die von P. Cren zusammengestellte Chronik über den entscheidenden politischen Einfluß religiöser Führergestalten wie Gandhi und Martin

Luther King, veranschaulichen das allgemeine Thema dieses Heftes.

Es war uns ganz besonders daran gelegen, die «Spiritualität» zu identifizieren, deren Träger die heutigen Befreiungsbewegungen in Südamerika sind. Infolge einer in letzter Stunde erhaltenen Absage war dies leider unmöglich. Doch trotz dieser Lücken hat das Heft seinen Zweck erfüllt, wenn es einen bescheidenen Beitrag zur Ausarbeitung einer echten christlichen Spiritualität bietet, die nicht mehr im Bann des falschen Dilemmas *privat/öffentlich* steht.

CLAUDE GEFFRÉ

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Christian Duquoc

Hat die Spiritualität einen privaten oder öffentlichen Charakter?

«Politische Theologien» finden in immer breiteren Kreisen Anklang; «Theologien der Revolution» werden ausgearbeitet; viele junge Menschen beteiligen sich in bewußt christlicher Intention aktiv an Revolutionsgruppen; viele Erwachsene verspüren das Bedürfnis, Gemeinschaften zu schaffen, die sich betont politisch einsetzen. In alldem äußert sich eine offenbar ganz andere religiöse Haltung als die, die von vielen Vorwürfen gegen die Kirchen bis jetzt für klassisch gehalten wurde: Desinteresse des christlichen Glaubens an kollektiven, öffentlichen Gegebenheiten und gespannte Anteilnahme an privaten, innern Dramen. Das Wort «Spiritualität» war in der gängigen Ausdrucksweise zu einem Synonym für «Innerlichkeit» geworden. Und sofern man die Augen etwas kritisch offenhielt, konnte man leicht Innerlichkeit und Konservativismus miteinander identifizieren. Sich um den politischen Charakter einer menschlichen Angelegenheit nicht kümmern heißt ja nicht keine politische Option treffen, sondern das etablierte System stärken. Man warf der christlichen Spiritualität vor, sie habe sich ausschließlich mit der «Seele» beschäftigt und dadurch eine unheilvolle Rolle gespielt. Sie habe das praktische Christentum den öffentlichen Charakter seiner Botschaft und Verheißung vergessen lassen und so – vielleicht unbewußt, aber doch tatsächlich – eine widernatürliche Paarung zwischen einer hochgezüchteten innern Tugendhaftigkeit und einer Unmenschlichkeit der Beziehungsstrukturen begünstigt. War ein solcher Bruch zwischen Innerlichkeit und Weltzugewandtheit, zwischen dem «Privaten» und dem «Öffentlichen» in der christlichen Spiritualität der letzten Jahrhunderte tatsächlich vorhanden? Und war er, falls ein solcher Bruch vorlag, im Evangelium grundgelegt oder einfach eine religiöse Konsequenz eines gesellschaftlichen Phänomens? Welche arteigene Funktion soll man dann aber der christlichen Spiritualität zusprechen, wenn sie dermaßen von gesellschaftlichen Imperativen bestimmt wird?

Die Anklagen, welche von den Vorkämpfern eines revolutionären Christentums gegen die christliche Spiritualität vorgebracht werden, entbehren gewiß nicht eines Scheins von Wahrheit. Sie vereinfachen jedoch zu sehr. Die Behauptung, der Glaube sei «verprivatisiert» worden, entspringt der Polemik, deren man zur Aufstellung einer neuen Theorie bedarf, und trägt der Komplexität der geschichtlichen Gegebenheiten nicht voll Rechnung. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß der Glaube und die Spiritualität in der modernen Gesellschaft nach und nach einen privaten Charakter erhalten haben. Dieses Phänomen läßt sich aber nur dann richtig beurteilen und abgrenzen, wenn man es im Zusammenhang mit der geschichtlichen Bewegung sieht, von der es hervorgebracht wurde. Mißt man es an einem theoretischen Kriterium, läuft man Gefahr, es als regressiv zu taxieren, während es zur Zeit seiner Entstehung eine progressive Bedeutung haben konnte. Und aufgrund dieses zu einer bestimmten Zeit progressiven Charakters ist es auch für uns noch von Gewicht.

Welche Faktoren haben bewirkt, daß die Spiritualität im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen privaten Charakter hatte? Stimmt es, daß der Innerlichkeitscharakter, den man der Spiritualität beigelegt hat, den Verzicht auf jeden öffentlichen Einfluß des Christentums bedeutet?

Das primär und ganz massiv in Erscheinung tretende Phänomen ist der Öffentlichkeitscharakter des Christentums. Während Jahrhunderten bildete er den kulturellen Horizont des Westens, und die Kirche war eine gesellschaftlich-politische Macht. Man hatte es nicht in der Hand, sich diesem Einfluß zu entziehen. Vergeblich bestrebte man sich im 16. Jahrhundert anläßlich der dramatischen Auseinandersetzung zwischen der römischen Kirche und der Reformation, den Weg zu einer Politik der Toleranz zu weisen: Erasmus und Thomas Morus predigten tauben Ohren. Der Kompromiß, zu dem man sich bereit fand, war territorial, nicht personal: jedes Land soll seine eigene, bestimmte Religion haben. Jeder, der diesem legalen Determinismus zuwiderhandelte, mußte mit den fürchterlichsten Sanktionen rechnen. Kraft der Macht der Kirchen besaß somit das Christentum Öffentlichkeitscharakter.

Dieser wird zwar schon seit dem 16. Jahrhundert in der Reformation selbst nicht auf ein und dieselbe Weise verstanden. Durch sein hermeneutisches Kriterium der «Rechtfertigung aus dem Glauben allein» entzieht Luther der christlichen Botschaft ihre prophetischen Konsequenzen in bezug auf die Gesellschaft; dies wirft Thomas Münzer, der Verfechter der apokalyptischen Überlieferung, ihm wenigstens vor. Ihr Gegensatz dreht sich nicht um den privaten oder öffentlichen Charakter des Christentums. Luther tritt nicht so sehr für die Innerlichkeit ein, daß er für die öffentliche Rolle des Glaubens kein Auge hätte. Nur versteht er, wie Münzer, diese Rolle nicht. Die repressive Gewalt des lutherischen Christentums wie die, die das apokalyptische Christentum Münzers ausgeübt hätte, bezeugen, daß beide Reformatoren dem Glauben eine öffentliche Funktion zuerkennen. Übrigens sind es diese repressive Gewalt der Kirchen und das gesellschaftliche Gelände, das sie besetzt halten, die zu Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Philosophen gegen sie auf den Plan rufen. Der Öffentlichkeitscharakter des Christentums steht so fest, daß sich nichts anderes denken läßt. Der private Charakter, den das Christentum nach der Französischen Revolution offensichtlich angenommen hat, ist das Ergebnis eines langen Kampfes für die Toleranz, die in die Erklärung der Menschenrechte Eingang findet. Die vom Zweiten Vatikanum herausgegebene Erklärung über die Religionsfreiheit ist die theologische Verlängerung dieses Kampfes. Man mag es bedauern, daß die Intuitionen eines Thomas Morus und eines Erasmus nur auf dem Umweg über das außerkirchliche Denken ihr Ziel erreicht haben und daß die Gewissensfreiheit, die doch eine Frucht des Christentums darstellt, im Antichristentum proklamiert worden ist. Und doch ist der private Charakter des Christentums nicht das Primäre; er ist ein Geschichtsprodukt, das Ergebnis eines antikirchlichen Kampfes, der heute von den meisten, ob Christen oder nicht, einhellig als in einigen Punkten positiv anerkannt wird.

Man kann somit gegen den privaten Charakter des Christentums nicht aufbegehren ohne Zweideutigkeit und Ungerechtigkeit.

Nicht ohne Zweideutigkeit: Der Gegensatz «privat-öffentlich» hat nicht einen eindeutigen Sinn. Der Öffentlichkeitscharakter, den das Christentum während der Epoche hatte, die der Kritik der Toleranzphilosophen voranging, wurzelte in der gesellschaftlich-politischen und kulturellen Funktion der Kirche. In der Tat war es die Kirche, die durch ihre gesellschaftliche Macht dem Christentum wenigstens zum Teil seine öffentliche Gestalt und Wirksamkeit gab. Es war die Kirche, die durch ihre gesellschaftliche Macht die echte Gewissensfreiheit verhinderte. Es wäre ungerecht, diesen Sachverhalt nach den heute geltenden Rechtsnormen zu beurteilen. Und doch darf man nicht vergessen, daß die Kämpfe eines Thomas Morus und eines Erasmus für eine wirkliche Freiheit der Einzelpersonen und einen weniger massiven Einsatz des Gesellschaftsapparates der Kirchen, damit so eine echte Konversion zustande käme, ergebnislos verliefen. Erst viel später wurden die Gedanken, die diese beiden christlichen Humanisten im Namen des Evangeliums geäußert hatten, richtig bewertet. Damit die Ideale der Toleranz und der Freiheit wenn nicht in die Praxis umgesetzt, so doch wenigstens im Gesetz verankert würden, war es unbedingt notwendig, den Sinn für die Einzelperson und ihre Rechte, kurz den Sinn für die reichen Werte des Privatlebens stärker zu entwickeln.

Nicht ohne Ungerechtigkeit: Der Übergang vom öffentlichen Charakter des Christentums, der durch die gesellschaftliche Macht eines kirchlichen Apparates sichergestellt wurde, zu einem andern Modell des Öffentlichkeitscharakters, wie manche Christen ihn heute herbeiwünschen, setzt das Moment des Privatlebens voraus. Wäre nicht die Notwendigkeit des Privatlebens und seiner Voraussetzung, der religiösen Toleranz, ans Licht gehoben worden, könnte man nicht im Ernst daran denken, den Sinn des Öffentlichkeitscharakters des christlichen Glaubens neu zu interpretieren. Weit

davon entfernt, ein Abirren oder ein Verleugnen zu sein, ist das Privatleben das notwendige Mittelglied gewesen für die heutigen sogenannten «politischen Theologien» oder «Theologien der Revolution». Das Aufbegehren gegen den privaten Charakter des Glaubens läuft stark Gefahr, abstrakt zu bleiben, wenn dieser private Charakter nicht wieder mit seiner geschichtlichen Genese in Zusammenhang gebracht und als ein Ergebnis angesehen wird, das zu einer Zeit, da der Öffentlichkeitscharakter des Glaubens durch seine gesellschaftliche Evidenz erdrückend war, eine Notwendigkeit darstellte.

Erst nachdem der private Charakter des praktizierten Glaubens in Erscheinung getreten ist, ist man berechtigt, seine Vorteile und Nachteile abzuwägen. Man kann gegen das Begrenzte und zuweilen Heuchlerische an ihm nur analog Klage erheben, der Erklärung der Menschenrechte und der Funktion entsprechend, die ihm die kapitalistische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zuerkannt hat. «Privater Charakter», «öffentlicher Charakter» sind keine ungeschichtlichen Begriffe, deren Sinn und gegenseitige Beziehungen man unabhängig von ihrer Genese definieren könnte, sondern diese Begriffe müssen unabläßig auf ihr geschichtliches Milieu und ihre gesellschaftliche Funktion bezogen werden, sofern man nicht unsere heutigen Wunschbilder und Ideologien in die Vergangenheit zurückverlegen will.

Nachdem einmal das Prinzip der Toleranz und Religionsfreiheit von der Französischen Revolution bejaht worden war, waren die Zwiespältigkeiten noch nicht behoben. Die Zeit lag noch nicht weit zurück, da die Kirche auf die Staatsgewalt und die Geisteshaltungen einen Druck ausüben konnte. So ist es denn auch verständlich, daß die von der Französischen Revolution ausgelöste Bewegung aus Furcht vor dem «Klerikalismus» darauf ausging, den Glaubensentscheid in die Sphäre des Privaten, in die Intimität des Gewissens zu verweisen. Man dachte, das Hineinwirken des Christentums in die Öffentlichkeit könne effektiv durch nichts anderes zustande kommen als durch die Macht der Kirche. Man hatte vor dieser Angst; die laizistische Bewegung war eine Vorsichtsmaßnahme. Infolgedessen verstieß man das Christentum in die Sphäre der privaten Entscheide.

Wie die heftigen Stellungnahmen Gregors XVI. und Pius' IX. gegen die modernen Ideen zeigen, hat die Kirche diese Problematik nicht akzeptiert. Es schien diesen Päpsten undenkbar, daß die Kirche in die Privatsphäre abgeschoben werden dürfe, keinerlei öffentlichen Einfluß ausüben und jegliche Einflußnahme auf den Staat aufgeben solle. Man darf mit Recht behaupten, daß die katholische Kirche nie akzeptiert hat, ihre Bemühungen auf die sogenannte Privatsphäre zu beschränken. Pius XI. ordnete das Christkönigsfest an, um gegen die Verstoßung der Kirche in die Innerlichkeit zu opponieren. Die Päpste sind unabläßig dafür eingetreten, daß die Kirche in der Welt eine öffentliche Funktion habe. Ihre zähen Bemühungen, Verbindungen zu den Staaten anzuknüpfen, bekunden diese Überzeugung. Man kann sie des Machtwillens bezichtigen. Eines aber steht fest: die Kirche als die geschichtliche und gesellschaftliche Vermittlerin des Christentums hat sich nie damit einverstanden erklärt, daß der Glaube bloß einen privaten Charakter habe. Sie widersetzte sich der laizistischen Bewegung, die sie zu dieser Entscheidung zwingen wollte. Muß man also die Anklage gegen den privaten Charakter des Glaubens im 19. Jahrhundert für ein Hirngespinst halten? Handelt es sich um eine Projektion unserer eigenen Wunschbilder? Lag es am privaten Charakter des Glaubens, daß die Kirche sich nicht auf die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft einließ und die bürgerliche Mentalität bestärkte?

Der Vorwurf ist nicht unbegründet, doch der Punkt, wo er zutrifft, ist an einer andern Stelle anzusetzen. Der Öffentlichkeitscharakter des Christentums war im Westen lange Zeit davon bestimmt, daß eine Osmose zwischen dem gesellschaftlichen, kulturellen, politischen und kirchlichen Leben bestand. Man hat dieses Phänomen das System der geschlossenen «Christenheit» genannt. Solange diese Osmose vital war, blieb sie zugleich schöpferisch und befreiend. Es ist ebenso fanatisch, das Mittelalter als finster zu bezeichnen, wie es in alle Himmel zu erheben. Die künstlerischen und philosophischen Leistungen des abendländischen Mittelalters bedürfen keiner Apologeten. Die Übertreibungen derer, die nichts Gutes an ihm lassen, sind schon dadurch gerichtet, daß diese Schwarzmaler nicht imstande sind, etwas anderes zu goutieren als die Süffisanz gewisser Moderner. Das Hineinwirken des Glaubens in die Öffentlichkeit tritt in dieser Epoche in Werken aller Art an den Tag. Die geschlossene Christenheit konnte jedoch nicht halten, was sie versprach. Infolge verschiedener Faktoren zerbrach die Einheit; in der Renaissance kündigt sich eine andere Art an, wie der Mensch sich sieht. Die langsame innere Absetzung von der Christenheit wirkte sich nicht un-

mittelbar auf die Strukturen aus, und trotz der durch die Reformation verursachten tiefreichenden Risse sicherte sich die Kirche noch eine beträchtliche gesellschaftliche Macht. Sie machte sich über die tatsächliche Wirksamkeit dieser gesellschaftlich-politischen Oberfläche Illusionen. Angesichts der ersten Kursänderungen verkrampfte sie sich und versuchte, mit politischer Macht und auf dem Gesetzeswege gegen diejenigen anzukämpfen, die sie im Verdacht hielt, die von alters her gegebene gesellschaftliche und religiöse Funktion des Christentums, dessen Vermittlerin sie war, völlig aufheben zu wollen. Da die spontane Einheit zwischen dem Glauben und dem gesellschaftlichen Leben, die ein realer Faktor der mittelalterlichen Christenheit gewesen war, nicht mehr bestand, engte sich der Öffentlichkeitscharakter des Christentums mehr und mehr auf den Öffentlichkeitscharakter der institutionellen Kirche ein. Um diesen öffentlichen Aspekt, dessen qualitative Veränderung sie nicht wahrnahm, beizubehalten, verwendete diese Druckmittel oder machte sich wenigstens zur Komplizin politischer Mächte, die von der Weiterdauer der alten Ordnung profitierten. Die repressive Haltung Ludwigs XIV. gegenüber der Religionsfreiheit wirkte sich sehr zuungunsten des Christentums aus. Die «Intelligenzia» zu Ende des 17. Jahrhunderts sah in dieser Religion die Hochburg der Intoleranz und das große Hindernis gegenüber der Erkenntnis. Im 18. Jahrhundert fehlte es nicht an Denkern, die das Christentum als den Gegner jeder Form aufgeklärter Demokratie und jeglicher Gewissensfreiheit verschrien. Kraft seiner Vermittlung durch die kirchliche Institution und infolge der Bindung dieser Institution an eine überholte Geisteshaltung und veraltete Strukturen war der öffentliche Charakter des Glaubens zu einem Hindernis für das richtige Verständnis des Christentums geworden. Im Gegensatz zur Epoche des Mittelalters war dieser öffentliche Charakter nun das Produkt einer Klasse. Er wurde deshalb repressiv und verdunkelte den Sinn des Christentums. Es erwies sich als notwendig, vorübergehend sich mit einem nichtöffentlichen Charakter des Glaubens einverstanden zu erklären; um sich von neuem Gehör zu verschaffen, mußte das Christentum sich auf einen Kompromiß mit den Idealen der individuellen Freiheit, der Religions- und der Gewissensfreiheit einlassen. Wenn das Christentum einen öffentlichen Charakter besaß, mußte man dessen Modalitäten überprüfen: er war nun nicht mehr unwiderruflich an die Beziehungen zwischen der kirchlichen Institution und den gesellschaftlichen und politischen Mächten gebunden. Die Kirche mußte auf die alte Form ihres Öffentlichkeitscharakters verzichten, dessen Sinn von der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Evolution verändert worden war, und die Ideale der Französischen Revolution akzeptieren. Bekanntlich tat sie dies nicht guten Mutes, sondern blieb während des 19. Jahrhunderts über die Qualität und den Modus ihres Öffentlichkeitscharakters im unklaren.

Diese Unschlüssigkeit der Kirche, die oft auf eine Zurückweisung jeglicher Veränderung ihrer gesellschaftlichen Funktion hinauslief (man denke bloß an die Enzyklika «Mirari vos» Gregors XVI. und an den «Syllabus» Pius' IX.), rief rückstoßartig ein ungesundes Verständnis des privaten Charakters des Glaubens hervor. Als institutionelle Körperschaft monopolisierte die Kirche das Hineinwirken des Christentums in die Öffentlichkeit. Die Kirche als gesellschaftliche Körperschaft war es, die mit der politischen Welt verhandelte und durch die Hintertüre der politischen Macht die Gesellschaftsstrukturen und oft auch die kulturelle Entwicklung zu beeinflussen suchte. Diese Beschlagnahme der Öffentlichkeitsarbeit des Christentums durch die Kirche als gesellschaftlich-institutionelle Körperschaft verwies den persönlichen Glauben in den strikt individuellen Bereich. Der Glaube jedes Christen hatte nur durch die gesellschaftlich-politische Haltung der Kirche als einer institutionellen Körperschaft Folgen im öffentlichen Bereich. Kraft der Stärkung der Hierarchie seit der Gegenreformation konnten die Entscheide dieser Kirche nicht ernsthaft kritisiert werden. Man hielt zwar grundsätzlich daran fest, daß der christliche Glaube nicht von einer Ausstrahlung in die Öffentlichkeit absehen kann, teilte aber nach der Französischen Revolution das Private und das Öffentliche im Christentum so auf, daß die Einzelperson sich «individuell» vervollkommnete, während die Kirche als gesellschaftliche Körperschaft sich bemühte, von den Staaten eine privilegierte Stellung zu erhalten, was schließlich das Christentum jedes wirklichen Einflusses beraubte. Das unbedachte Festhalten der institutionellen Kirche an einer Gesellschaftsfunktion, die einst durch die vitale Einheit zwischen Glauben und Kultur gerechtfertigt war, ließ das Eintreten für den öffentlichen Aspekt des Christentums zu einer Verteidigung von Vorrechten werden und machte die Kirche zur natürlichen Alliierten der Gesellschaftsklassen, denen der Verlust ihrer Privilegien drohte. Dies kam politisch darin zum Ausdruck,

daß die Kirche mit denjenigen Gewalten im Bunde stand, die als die reaktionärsten angesehen wurden. Trotz einiger erfreulicher Ausnahmen erschien so die Kirche all denen, die in Europa den Umsturz herbeiführen wollten, als ideologisches Hindernis. Da er nunmehr das Produkt der dominierenden Klasse war, hatte der Öffentlichkeitscharakter des Christentums seinen ursprünglichen Sinn verloren. Der private Charakter, den der Glaube hat, wurde somit vom Öffentlichkeitscharakter bestimmt, der dem institutionellen Christen zugesprochen wurde. Während die Kirche fast durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch unabläßig gegen die aus der Französischen Revolution hervorgegangenen «individualistischen» Ideale ankämpfte, förderte sie bei den Christen die Übernahme dieser Ideale in das religiöse Leben. Dieser institutionelle Kampf gegen die von der Revolution proklamierten Rechte und die eben diesen Idealen entsprechende Umgestaltung des persönlichen Glaubens im individualistischen Sinn stellt nicht einen der geringsten Widersprüche der Kirche des 19. Jahrhunderts dar. Dieser Widerspruch erklärt, weshalb man zu schier unehrlichen oder lächerlichen Unterscheidungen gelangte. Als der «Syllabus» mit seiner Verurteilung der modernen Freiheiten herauskam, waren die meisten Christen so ratlos, daß man dem päpstlichen Dokument jede praktische Konsequenz nehmen mußte. So griff man nach der bereits verwendeten berüchtigten Unterscheidung zwischen der These und der Hypothese. Die These bestand im Ideal der Beziehungen zwischen dem institutionellen Christentum und der Welt; selbstverständlich war es unmöglich, es auch nur im geringsten zu verwirklichen, wäre dies doch darauf hinausgelaufen, alle seit der Revolution erworbenen individuellen Freiheiten zu unterdrücken. Die Hypothese hingegen akzeptierte die aus der Revolution hervorgegangene gesellschaftlich-kulturelle Welt. In diesem Rahmen konnte der Christ für die revolutionären Freiheiten kämpfen. Die Proklamation der Grundsätze störte das tägliche Leben und die aus der Revolution hervorgegangene Ordnung keineswegs. Pius IX. beglückwünschte sich zu dieser Unterscheidung, welche die Geister besänftigte. Die Christen konnten so im Rahmen der bürgerlichen Freiheiten ihren Glauben problemlos leben. Die private Form des Glaubens ist die Folge der von der Französischen Revolution proklamierten individuellen Freiheiten. Der durch die institutionelle Kirche vermittelte nunmehr abstrakte Charakter der öffentlichen Dimension des Glaubens verstärkte die Allianz zwischen persönlichem Glauben und individueller Freiheit. Der persönliche Glaube nahm die Freiheit, wie die revolutionäre Bourgeoisie sie sich vorstellte, zum Modell und zur Voraussetzung seiner Betätigung. Die Scheidung zwischen dem Öffentlichkeitscharakter des Christentums, der von nun an einzig der kirchlichen Institution zukam, und dem persönlichen Glauben ist damit vollzogen. Es besteht nur noch eine abstrakte Beziehung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Charakter des Glaubens. Beide sind in Sphären angesiedelt, die sich gegenseitig ausschließen. Die Beschlagnahme der Öffentlichkeitsarbeit durch die Institution verweist den persönlichen Glauben, wie er damals von der bürgerlichen Gesellschaft gelebt worden ist, in die private Sphäre. Die Kritik, die Karl Marx den von der Französischen Revolution proklamierten Freiheiten und Rechten entgegensetzt, erstreckt sich auch auf den Glauben, der in den gleichen Kategorien gedacht wird. Der persönliche christliche Glaube hat in der Tat den schwächsten Aspekt der individuellen Freiheiten übernommen. Die marxistische Kritik betrifft wesentlich die Kluft zwischen der Proklamation von Rechten und der Unwirksamkeit dieser Rechte. Von den individuellen und politischen Freiheiten fasziniert, hat die Französische Revolution deren gesellschaftlich-wirtschaftliche Bedingtheit übersehen. Sie hat sich das Individuum als etwas Absolutes vorgestellt und den Vertrag zwischen gleichgestellten Personen zum Modell der Gerechtigkeit genommen. Da sie den vom Ursprung her gesellschaftlichen Charakter des Individuums außer acht gelassen hat, hat sie in Wirklichkeit die Freiheiten der herrschenden Klasse, nicht aber die Freiheiten des Menschen als solchen proklamiert. Der Mensch selbst bleibt ausgebeutet, sich selbst entfremdet, solange er durch die Hinordnung der Produktionsmittel auf den Profit einer Klasse der Frucht seiner Arbeit beraubt wird. Das Preislied auf die Freiheit gehört somit der rechtfertigenden Ideologie an; es dispensiert davon, die Revolution nicht nur in den Ideen, sondern auch anderswo zu machen. Daß der persönliche christliche Glaube sich in diese ideologische Form gegossen hat, erklärt sich zugleich aus der gesellschaftlichen Rolle, die von der kirchlichen Institution gespielt wird, und durch die für die herrschende Klasse bestehende Notwendigkeit, eine Religion zu haben, welche die aus dem Hochkommen des Kapitalismus hervorgegangenen Gesellschaftsverhältnisse unangetastet läßt. Kurz, der altertümliche Zuschnitt des kirchlichen Modells, das Sich-Zurücksehnen nach der im Mittelalter

vorhandenen Öffentlichkeitsgeltung des Christentums ermöglichte es der herrschenden Klasse, ihre religiösen Bedürfnisse im modernen Rahmen der individuellen Freiheiten zu stillen und dabei doch nicht im geringsten die Produktionsverhältnisse der entstehenden Industriegesellschaft anzutasten. Die Verbindung zwischen dem privaten Charakter des christlichen Glaubens und dem abstrakten Charakter der öffentlichen Form des Christentums hatte so eine reaktionäre Funktion: sie verhinderte die Evolution der gesellschaftlichen Verhältnisse, indem sie ein reaktionäres Verhalten, dessen offizielle Ideologie jedoch als progressiv galt, religiös bestärkte. Die Christen waren durch ihre kirchliche Institution im Heimweh nach den Herrlichkeiten des Mittelalters befangen, lebten aber in Wirklichkeit von den individualistischen Idealen der Revolution. Sie standen ihnen kritiklos gegenüber, waren doch die Fortschrittlichsten unter ihnen ganz vom Bestreben in Anspruch genommen, die Kirche zur Übernahme der von der Französischen Revolution proklamierten Freiheiten zu bewegen. Gegner der Kirche, Anhänger der Laizität, Vorkämpfer der Trennung zwischen Kirche und Staat, konservative und progressive Christen arbeiteten an der «Privatisierung» des Christentums und an der Verstärkung seines reaktionären Charakters. Wenn auch die Beweggründe verschieden waren, so führten sie kraft der Situation, in die die institutionelle Kirche gebracht worden war und zu der sie sich entschieden hatte, doch zu den gleichen Konsequenzen.

Wir sind uns bewußt, daß diese Darstellung, die vor allem die Entwicklung in Frankreich im Auge hat, arg schematisch ist. Und doch stimmt diese schematische Darstellung insofern, als sie aufzeigt, daß der Sinn von «Privatcharakter» und «Öffentlichkeitscharakter» nicht in diesen Begriffen selbst liegt, sondern daß er den geschichtlichen Verhältnissen entnommen ist, dessen Ergebnis sie sind. Diese Feststellung mag vielen entmutigend vorkommen. Mir scheint jedoch, daß sie es im Gegenteil ermöglicht, einen Ausweg aus der abstrakten Beziehung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten zu erspähen, zu der es im 19. Jahrhundert gekommen ist. In dem Maß, als die Institution Kirche es aufgibt, sich als die einzige Vermittlerin der Ausstrahlung des Christentums in die Öffentlichkeit anzusehen, ist der persönliche Glaube nicht mehr gezwungen, das «Private» im «bürgerlichen» Sinn zu definieren. Diese Evolution haben wir nun zu schildern und sodann daraus die Folgerungen für die Spiritualität zu ziehen.

Wir dürfen nicht meinen, die Christen seien sich bewußt gewesen, dem Glauben jeden Öffentlichkeitscharakter abzusprechen. Sie verwirklichten diesen Öffentlichkeitscharakter im Auftrag der Kirche. Als Glieder einer Kirche, die in unabläßigem Kampf ihre gesellschaftliche Funktion beizubehalten suchte und die ihre Gläubigen wiederholt dazu aufrief, sie in ihrem Ringen um Bewahrung der Vorrechte, die ihr für die Glaubensverkündigung unerläßlich schienen, öffentlich zu unterstützen, waren die Christen effektiv und oft auch effizient in der Öffentlichkeitsarbeit engagiert. Die Kongregationen und kirchlichen Vereine haben sich an der Politik nicht desinteressiert. Man darf sich nicht einbilden, eine Spiritualität der Weltverachtung bedeute, sich von der Welt zurückzuziehen und die Welt ganz sich selbst zu überlassen. Zwar betonte die vorreformatorische «devotio moderna» gern die subjektive Dimension des Christentums, in Übereinklang mit der damaligen Entdeckung des Subjekts. Den Akzent auf die Innerlichkeit verlegen heißt jedoch nicht, jede tätige Verbindung zwischen dem Glauben und dem Gang der Welt zurückweisen; diese Verbindung ging über die institutionelle Kirche. Man kann nur insofern von «Privatisierung» des christlichen Glaubens sprechen, als die Kirche Verteidigung des Glaubens und Verteidigung ihrer Privilegien miteinander identifizierte und damit dem Christentum für seinen Öffentlichkeitscharakter keinen andern Raum beließ als den, den sie in ihrer Beziehung zur Welt und zum Staat für sich selbst in Anspruch nahm. Sie verurteilte so den persönlichen Glauben dazu, auf die Welt nur noch so weit Einfluß zu haben, als sie, die Institution Kirche, mit dieser Welt in Verbindung stand. Die «Privatisierung» des Glaubens ist eine unmittelbare Folge der «Klerikalisierung» des Christentums. Kulturelle Gegebenheiten wie z. B. die Entdeckung des Subjekts haben zwar bei dieser Ausrichtung ebenfalls mitgespielt, doch hätten diese kulturellen Gegebenheiten die Richtung der Spiritualität nicht bestimmen können ohne die neue gesellschaftliche Situation, in die die Kirche gestellt war. Die traditionellsten Aussagen über die Innerlichkeit oder die Unmittelbarkeit zu Gott im Glauben erhielten infolge der Verlagerung der Rolle der Kirche einen neuen Sinn. Vordem hatte der personale Charakter dieser Gegebenheiten nichts mit einem privaten Charakter im «bürgerlichen» Sinn dieses Wortes gemein, d. h. er bestand nicht in einer Beziehungslosigkeit der gesellschaftlichen und politischen Umgebung gegenüber. Von nun an aber besteht

der private Charakter des Glaubens in einer «abstrakten» Innerlichkeit infolge der ungesunden Beziehung, die die Institution Kirche aus ihrem Hang zum Althergebrachten, aus Sehnsucht nach den früheren Zuständen oder vielleicht selbst aus Machtwillen mit ihrem gesellschaftlich-politischen Umkreis unterhält. Das Verschwinden des Kirchenstaates, der Aufruf Leos XIII. an die französischen Katholiken, sich der Republik anzuschließen, die leider verspätete Einsicht in die Lage, in die der Industriekapitalismus die Arbeiter gebracht hatte, haben die katholische Hierarchie veranlaßt, ihren Hang zum Althergebrachten und ihr Heimweh nach den früheren Zuständen zu revidieren. Trotz ihrer zaghaften Zurückhaltung bedeuten die ersten Sozialenzykliken einen Wendepunkt: die Institution Kirche betrachtet sich nicht mehr als einzige Vermittlerin der Öffentlichkeitsarbeit des Christentums. Jeder Akt hat eine gesellschaftliche Tragweite; der Christ darf den privaten Charakter des Eigentums nicht als etwas Absolutes ansehen. Die Innerlichkeit des Glaubens ist ein Verrat, wenn sie sich nicht bemüht, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Gerechtigkeit entsprechend zu verändern. So ist die soziale Gerechtigkeit, die eine profane Wirklichkeit darstellt, weil sie nicht von der Hierarchie geschaffen und von der Institution Kirche vermittelt wird, nicht eine gegenüber dem Christentum neutrale Sphäre, sondern ein Bereich, worin die schöpferische und befreiende Kraft des christlichen Weltentwurfs an den Tag tritt. Über die Kluft zwischen dem «privaten» und dem «öffentlichen» Charakter des Christentums ist eine erste Brücke geschlagen. Indem die Hierarchie, wenn auch noch zaghaft, zugab, daß das Christentum seinen Sinn in der profanen Gesellschaft, in den wirtschaftlichen Bedingungen verwirklicht, nicht unter Vermittlung der Institution Kirche, sondern durch den aktiven Einsatz der Gläubigen, öffnete sie den Weg zu einem neuen Verständnis des Öffentlichkeitscharakters des Christentums. Die Konstitution «Gaudium et spes» veranschaulicht dies. Darin ist der Öffentlichkeitscharakter des Christentums nicht mehr das Ergebnis der gesellschaftlich-politischen Funktion der Institution Kirche. Es wird nun möglich, den privaten Charakter des Christentums anders zu verstehen als der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen bürgerlichen Tradition entsprechend.

Das neue Verständnis des Zusammenhangs zwischen dem öffentlichen und dem privaten Charakter des Glaubens ist nicht ohne Verzögerungen und unsicheres Umhertappen zustande gekommen. Erst rückblickend kann man in den ersten Sozialrundschreiben das Heraufkommen eines neuen Verständnisses der Rolle der Kirche und damit auch der Funktion der Christen wahrnehmen. Der einige Jahrzehnte später erfolgte Aufruf an die Laienschaft hatte einen analogen, aber schon präziseren Sinn, wenn auch die Zielvorstellung noch naiv und die vorgebrachten Begründungen klerikal waren. Daß der Aufruf an die Laienschaft offiziell damit motiviert wurde, daß der Klerus nicht in genügender Anzahl vorhanden sei, zeigt, wie stark die alte Ideologie noch war: Das Hineinwirken des Christentums in die Öffentlichkeit wird durch die Kirche als Institution vermittelt, und um sich daran beteiligen zu können, müssen die Laien von der Hierarchie einen entsprechenden Auftrag haben. Zudem blieb das vorgestellte Ziel noch institutionell: Es ging nicht so sehr um das Christentum als um das Sich-Zusammenscharen in der Kirche. Die homerischen Kämpfe, die durch die Einführung vorher ungebräuchlicher Unterscheidungen (weltlich-geistlich) ausgelöst wurden, zeigen, wie schwierig es war, sich von alten Denkgewohnheiten zu befreien. Trotz dieses Zögerns und Schwankens haben sich die Katholische Aktion und die von J. Maritain vorgeschlagenen Unterscheidungen durchgesetzt: Der Christ kann sich nicht mehr auf die Öffentlichkeitsrolle der Institution berufen, um sich dafür zu entschuldigen, daß er seinen Glauben im reinen «Privatbereich» lebt. Dieser Glaube macht es ihm vielmehr zur Pflicht, sich für die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse zu interessieren; sich als Christ betätigen heißt nicht, die Vorrechte der Institution Kirche mehren oder verteidigen. Das persönliche Gottesverhältnis schließt die menschliche, profane Dimension dieser Beziehung nicht nur nicht aus, sondern verlangt sie den verschiedenen Situationen entsprechend als Bestätigung ihrer Echtheit. Die Theologien der irdischen Wirklichkeiten sind aus der Feststellung heraus entstanden, daß einerseits eine Kluft zwischen der Kirche als Institution und der Welt besteht, und daß anderseits das christliche Volk für die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse eine Verantwortung hat. Diese zweite Feststellung war nur deshalb möglich, weil die Institution Kirche auf den Anspruch verzichtet hatte, daß alles Hineinwirken des Christentums in die Welt über sie zu gehen habe. Das Ende eines Christentums, das in der bürgerlichen Sphäre der zu Unrecht verabsolutierten Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen gelebt

worden ist, wurde herbeigeführt durch die Austilgung einer Kirche, die sich nach dem Mittelalter zurücksehnte. Wir stehen selbstverständlich erst am Beginn eines neuen Verständnisses der Rolle der Kirche. Ansehnliche Hindernisse stellen sich der Ausbreitung dieses neuen kirchlichen Bewußtseins entgegen, das das Private und das Öffentliche, das Innerliche und das Äußerliche dialektisch zu vereinen sucht. Das Haupthindernis bilden die Theologien der Säkularisierung.

Die Theologien der Säkularisierung sind nicht unbedingt harmlos; daß sie als «progressistisch» eingeschätzt werden, bietet keine absolute Gewähr dafür, daß sie sich nicht konservativ oder reaktionär auswirken. Die Theologien der Säkularisierung können in der Tat zur ideologischen Rechtfertigung der Privatheit des Glaubens werden. Diese Funktion ist um so getarnter, als sich diese Theologien als eine christliche Interpretation des geschichtlichen Trends der modernen Welt und als Rechtfertigung für den Bedeutungsschwund der institutionellen Kirchen ausgeben. Sie nehmen dem Christen das Heimweh nach der gesellschaftlichen Funktion der Kirchen und stellen ihn vor seine eigenen Verantwortlichkeiten hin: sein Glaube müsse sich damit abfinden, daß er sich nur noch säkular zu äußern vermöge.

Das Problem so stellen, heißt es bereits gelöst haben – unabhängig von dem, was in Frage steht. Man sagt, die Säkularisierung sei das geschichtliche Produkt des christlichen Glaubens. Der Glaube fühle sich somit in einer säkularisierten, jeder religiösen Form beraubten Ausdrucksgestalt wohl. Er erfülle seinen Sinn und seine Funktion erst dann richtig, wenn er nur noch eine «profane» Inkarnation habe.

Diese Dialektik schwebt in Gefahr, ihre eigentlichen Optionen zu verbergen und den Glauben jeglicher Kraft zur Kritik an unserer Welt zu berauben. Um welche Säkularisierung handelt es sich denn? Versteht man darunter die Autonomie des Wissens und der menschlichen Betätigungen gegenüber den Kirchen und ihrer Botschaft? Oder versteht man unter Säkularisierung das geschichtliche Ergebnis eines langen Kampfes gegen den zu weit gehenden Öffentlichkeitsanspruch der institutionellen Kirchen? Im ersten Fall läuft die Definition des Glaubens von der Säkularisierung her auf seine Verkürzung auf die private Innerlichkeit hinaus: er hat keinen Raum mehr zu seiner Betätigung und kein Kritikvermögen mehr; er vermag bloß zu verhindern, daß die «Säkularität» zum «Säkularismus» wird. Doch diese Aufgabe bleibt eine bloße Formsache: konkret genommen sind Säkularität und Säkularismus keine Größen, die sich voneinander abgrenzen lassen. Den Glauben so definieren heißt, ihn für den Konservativismus und Konformismus in Beschlag nehmen. Er wird auf den «Privatbereich» verkürzt, auf die Parzelle, die noch verbleibt, nachdem man dem menschlichen Verantwortungsfeld jede gesellschaftliche Dimension genommen hat.

Im zweiten Fall hingegen ist der Bezug zwischen Glaube und Säkularisierung immer wieder neu zu bestimmen, da die Säkularisierung das sich stets ändernde Ergebnis der Beziehungen zwischen den Kirchen und der Totalität der menschlichen Lebenswirklichkeit ist. Die Säkularisierung besteht nicht im öffentlichen Sektor, der dem Glauben einen innern Raum beläßt, sondern steht in konkreter Dialektik mit dem Glauben, der unablässig von ihr hinterfragt oder kritisiert wird. Die Säkularisierung wird nicht durch den Glauben hervorgebracht, sondern durch die Art, wie der Mensch sich in der Welt situiert, und nimmt deshalb die Zweideutigkeit von dem an, durch das sie hervorgebracht wird. Ob dies nun die Ideologie des Neokapitalismus, die Vergötzung der Wissenschaft oder die Notwendigkeit des Sozialismus ist, sie ist auf jeden Fall nicht ihrer äußern Gestalt nach, sondern ihrer konkreten Geschichtlichkeit nach zu beurteilen. Die Säkularisierung ist ein theologischer Begriff, der die Dinge, um die es in der modernen Welt im Grunde geht, zu verschleiern und den Glauben im Namen seiner angeblichen Produkte zu entwaffnen sucht. Das Phänomen, das man als Säkularisierung bezeichnet, ist regressiv oder progressiv kraft seines Inhaltes, der mit dem zusammenhängt, wodurch es hervorgebracht wird, und nicht kraft seines formalen Moments der Befreiung von den Kirchen oder Religionen. Die Säkularisierung als in sich selbst befreiend hinstellen, heißt letztlich dem Glauben jegliches Kritikvermögen absprechen, ihn in die falsche Innerlichkeit einsperren und sich versagen, im geschichtlichen Trend das, was wahrhaft befreiend und progressiv ist, effektiv zu unterscheiden von dem, was den Menschen sich selbst entfremdet. Am Ende können die Theologien der «formellen» Säkularisierung zu ideologischen Verteidigerinnen einer neokapitalistischen Wirtschaft werden. Die Theologie der Säkularisierung wäre so die merkwürdigste Rechtfertigung der «Privatisierung» des Glaubens. Das Christentum hätte damit jeden Öffentlichkeitscharakter verloren. Es hätte keine andere Funktion mehr als die, innern

Trost zu schenken. Das, was D. Bonhoeffer im Namen des Mündigwerdens der modernen Welt zurückwies, wäre zum Produkt der von ihm inspirierten Theologie geworden.

Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Theologie der Säkularisierung in einem Punkt recht hat: Es ist unmöglich, zu einer unmittelbaren Einheit zwischen Christentum und Kultur zurückzugelangen. Alle in dieser Richtung unternommenen Anstrengungen der Kirchen wären nicht nur vergebliche Mühe, sondern ein Irrtum im Verständnis des Evangeliums. Der Öffentlichkeitscharakter des Christentums ist endgültig nicht mehr in dieser Einheit zu suchen. Die Kirchen haben so lange – allzu lange! – dieses Heimweh bewahrt, daß man ihnen ganz entschieden sagen muß, daß dies aussichtslos ist. Durch ihre Zweideutigkeit vermitteln die Theologien der Säkularisierung mit ihrer Nachzeichnung der Geschichte, wie der Glaube die Säkularität hervorgebracht hat, den Eindruck, die Lösung liege in Griffweite; sie verharmlosen, sie wiegen in Sicherheit. In Wirklichkeit aber täuschen sie nur hinweg, weil sie formelle Theologien sind, die aus der Kluft zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten aufsteigen, die durch die archaische gesellschaftliche Rolle der Institution Kirche geschaffen wird. Es ist noch verfrüht, die Debatte abzuschließen, indem man die Säkularisierung als ein Ergebnis des Glaubens hinstellt und sie mit dem Öffentlichkeitscharakter des Glaubens identifiziert, der vom kirchlichen Handicap und der religiösen Interpretation befreit ist. Die Debatte so schließen, hieße effektiv den Bruch zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre von neuem vollziehen. Das unsichere Umhertappen akzeptieren; den Weg einschlagen, der durch den Verzicht der Institution Kirche auf das Monopol des Öffentlichkeitscharakters des Christentums gebahnt worden ist, ohne den formalen Aspekt der Säkularisierung zu ratifizieren; auf die wirtschaftlich-politischen Bedingungen achten, welche die Variabeln der Beziehungen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten hervorbringen; sich nicht damit abfinden, daß der Glaube in die eine der beiden Sphären eingepfercht wird, und darum sich weigern, ihn zur transzendenten Rechtfertigung unserer Selbstentfremdungen zu machen – all dies steckt eine Aufgabe und ein Erfordernis ab, ohne daß ein Programm vorgelegt und eine Synthese konstruiert wird.

Zusammenfassend können wir sagen: Der private oder öffentliche Charakter des Christentums läßt sich nicht von vornherein bestimmen. Der Sinn und die Funktion des Privaten und des Öffentlichen ändern sich je nach dem Wechselspiel der Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt, in das diese integriert sind. Der christliche Glaube ist nie ohne öffentliche Tragweite, aber die naive oder wenigstens naiv vorgestellte Einheit des Mittelalters, worin die persönliche Dimension des Glaubens sich nicht auf einen abstrakten Charakter reduzierte, hat einer Situation der Spaltung Platz gemacht. Darin hat sich die Innerlichkeit mit dem Privaten im Sinn des Bürgertums identifiziert, das die Erklärung der Menschenrechte inspiriert hat, während das Öffentliche völlig von der Institution Kirche an sich gerissen wurde, um überholte Privilegien zu wahren. Wir treten in eine Epoche ein, in der das kirchliche Monopol verschwunden sein wird und es, wie es scheint, jedem Gläubigen möglich sein wird, nicht auf dem Umweg über die Bevollmächtigung und ohne eine Schizophrenie befürchten zu müssen, die innere und die gesellschaftliche Dimension des Glaubens ins Leben umzusetzen. Zu dieser Hoffnung berechtigt uns das neue Verständnis, zu dem die Kirche in bezug auf ihre Funktion in der Gesellschaft gelangt. Die Spiritualität wird dann nicht mehr auf die «bürgerliche» Privatsphäre beschränkt sein und dabei doch nicht ihre arteigene persönliche Dimension verlieren.

Übersetzt von Dr. August Berz

CHRISTIAN DUQUOC

geboren am 22. Dezember 1926 in Nantes (Frankreich), Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von Leysse (Frankreich), an der Universität Freiburg i. Ü., an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Ecole Biblique von Jerusalem, erwarb das Diplom der Ecole Biblique, ist Doktor der Theologie, er doziert Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Lyon, gehört dem Direktionskomitee der Zeitschrift «Lumière et Vie» an. Er veröffentlichte u. a.: L'Eglise et le Progrès, Christologie.

Jacques Le Brun

Politik und Spiritualität

Die Herz-Jesu-Verehrung in der neueren Zeit

Die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung erstreckt sich über einen sehr langen Zeitraum, vom Mittelalter bis heute. Wir haben nicht die Absicht, hier einen Auszug aus den gediegenen Werken zu bieten, die über sie verfaßt worden sind.[1] Da aber das Beobachtungsfeld so breit ist, können wir dank der «Ansätze und Neuansätze» (P. Debongnie), die wir darin entdecken, die unterschiedlichen Charakterzüge analysieren, die eine Frömmigkeitsübung bei gleichbleibendem Namen zu verschiedenen Zeiten aufgewiesen hat, und die wechselseitigen Einflüsse feststellen, die zwischen der Theologie und dem gespielt haben, was man die mentalen oder politischen Strukturen einer Epoche nennen kann: die Auffassungen, die man sich über den Menschen und die Welt, über die Gesellschaft und die politischen Verhältnisse gemacht hat. Gerade in der neueren Zeit, so um das 16., 17. und 18. Jahrhundert, wird die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung von tiefgründigen Mutationen und von Fakten bestimmt, die sich bis heute folgenschwer ausgewirkt haben. (Wenn wir hier von Herz-Jesu-Verehrung sprechen, meinen wir damit in einer nicht durchaus unstatthaften Verkürzung die Strömung, die von Paray-le-Monial ausgegangen ist.) Und die gesellschaftliche und politische Ordnung der neueren Zeit wird ebenfalls durch beträchtliche Veränderungen charakterisiert, welche die ganze westliche Zivilisation für zwei oder drei Jahrhunderte geprägt haben. Läßt der Übereinklang zwischen den beiden Phänomenen darauf schließen, daß zwischen ihnen ein Zusammenhang vorliegt?

Indem der Historiker sich an die Bruchstellen, an die Trennungslinien begibt, wird er mit größerer Leichtigkeit bestimmen können, was etwas Neues, was eine Konstante und was ein Gesetz darstellt, als wenn er auffälligere, aber weniger bezeichnende Formen, ferne Ankündigungen, ein weiteres Mal auftauchende Phänomene oder späte Auswüchse studiert. Man verwundere sich deshalb nicht, daß wir in diesem Aufsatz fast vollständig von den politischen und religiösen Entwicklungen absehen, die in Frankreich auf den Krieg von 1870 gefolgt oder mit dem Ersten Weltkrieg einhergegangen sind. Unserer Überzeugung nach liegt das Entscheidende nicht auf der Ebene dieser immer noch schlecht verstandenen oder schlecht interpretierten Fakten, so daß man, wenn man diese von der ganzen Frömmigkeitsgeschichte isoliert, Gefahr läuft, die Perspektiven arg zu verfälschen.

Schon vor dem 17. Jahrhundert liegen sehr zahlreiche Zeugnisse für eine Verehrung des Herzens Jesu vor. Die Mediävisten führen für diese Spiritualität oder Praxis eine Reihe von Texten auf, und jede Ordensfamilie (Benediktiner, Franziskaner, Kartäuser) kann unter den Heiligen oder Theologen ihres Ordens eigentliche Vorläufer dieser Andacht entdecken. Gewisse Themen, auf die wir in späteren Texten wieder stoßen, sind bereits sehr lebendig. Beispielsweise macht schon ganz zu Beginn des 13. Jahrhunderts die hl. Luitgard von Tongern[2] das blutende Herz zum Gegenstand und Motiv der Liebe; auch beschreibt sie den Austausch der Herzen und das Legen der Lippen an die Herzenswunde in Ausdrücken, in denen sich bereits die Visionen der hl. Margareta-Maria Alacoque ankündigen; und bei Mechthild von Magdeburg weist die Klage, daß der Liebe keine Liebe entgegengebracht wird, schon Töne auf, die wir vier Jahrhunderte später in den Offenbarungen von Paray-le-Monial vernehmen werden.

Trotz dieser bleibenden Züge ist die Herz-Jesu-Verehrung in die Geschichte der Christologie eingebettet. Wenn auch das Wort «Herz» und die lebendige Innerlichkeit, die es bezeichnet, dem Urchristentum nicht unbekannt sind, so entwickelt sich doch die Verehrung der konkreten, leibgewordenen Menschennatur des Gottessohnes erst in relativ später Zeit. Je mehr der zeitliche Abstand vom Erdenleben Christi zunimmt, desto stärker versenkt man sich in sein Innenleben und sucht dieses nachzuempfinden. Die großen christologischen Synthesen der Urkirche hatten nicht das Bedürfnis, die Verehrung gegenüber dem fleischlichen Leib Jesu als solchem einzubegreifen, und für die Kirchenväter bildete das Mysterium der geöffneten Seite im wesentlichen einen Hinweis auf das Mysterium der Geburt der Kirche. Es bedurfte eines eigentlichen Wandels in der Auffassung der Beziehungen des Menschen zu seinem Körper und zur Welt, damit die Betrachtung der Reichtümer der Liebe Christi und des Mysteriums seines leiblichen Herzens dazu führte, die «subjektiven» Dimensionen dieser persönlichen Liebe zur Geltung zu bringen.

Der Bußcharakter und die «apostolische» Ausrichtung der Herz-Jesu-Verehrung, von denen wir annehmen möchten, sie seien erst dem 17. Jahrhundert eigen, werden schon bei Luitgard stark betont: die Heilige sühnt für die Sünder, wendet den bereits zum Schlag ausholenden Zorn Gottes von ihnen ab und legt sich ins Mittel, damit die Feinde die Kirche nicht vernichten; ihre Visionen und Betrachtungen zur Zeit des Albigensertums und angesichts der Drohungen Friedrichs II. beweisen, daß das aktuelle Geschehen die Frommen schon damals stark einforderte – ein Beispiel, das uns anregt, die Bezüge zwischen der Herz-Jesu-Verehrung und der Aktualität genauer zu bestimmen, und das uns behilflich ist, die Charakterzüge des «spirituellen Menschen» besser zu definieren.

Obwohl in die Geschichte eingebettet, bleibt die Herz-Jesu-Verehrung, die im Mittelalter überall aufsprießt, eine Privatandacht. Wenn die Mystiker-(innen) des Mittelalters für die Sünder eintreten oder beten, um die Drohungen der weltlichen Fürsten von der Kirche abzuwenden, tun sie dies als Einzelpersonen, vor allem aber wissen sie sich nicht mit der Sendung betraut, ein Mittel zum Heil öffentlich bekanntzumachen.

Dies ändert sich mit der Neuzeit. Zwar wird die Lehre, die von den Lehrern des geistlichen Lebens im Mittelalter nach und nach ausgearbeitet worden war, nicht in Frage gestellt oder geändert, aber ihre Themen nehmen einen neuen Sinn an, und zwar so sehr, daß etwas, das sich an die Überlieferung hält, als Neuerung aussieht. Ein so sicherer Theologe wie der hl. Jean Eudes ist sich bewußt, daß er zugleich Neues bringt und die Lehre der Mystiker von einst – des hl. Bonaventura, der hl. Mechthild und der hl. Gertrud, der hl. Birgitta, der hl. Katharina von Genua[3] – zu einer Synthese zusammenfaßt, und in den Werken der hl. Margareta-Maria Alacoque finden sich Reminiszenzen, welche die Visitandin zu Paray-le-Monial aus ihren geistlichen Lesungen schöpfte. Doch diese Weiterdauer vollzieht sich in einem ganz andern Milieu als in dem der Klöster des Mittelalters.

Eine der Ursachen dieses Wandels und zugleich eines seiner Anzeichen ist die Spaltung der Christenheit mit dem Aufkommen des Protestantismus im 16. Jahrhundert. Gewiß war die Herz-Jesu-Verehrung im Mittelalter nicht ohne Zusammenhänge mit der Häresie: bei den einen war sie Antwort auf die Häresie oder Verteidigungsmittel gegen sie, bei andern ein Abgleiten zum Joachimismus hin – denken wir nur an Ubertino da Casale, den Bewunderer der Margareta von Cortona und der Angela von Foligno, der die Herz-Jesu-Andacht mit einer apokalyptischen Verkündigung des Reiches des Geistes in Verbindung brachte. Doch diese Tendenzen scheinen jeweils der intellektuellen und gesellschaftlichen Unterstützung ermangelt zu haben, die zu ihrer weiten Verbreitung notwendig gewesen wäre.

In der Neuzeit nun stellt der relative Erfolg des Protestantismus der katholischen Kirche eine andere Kirche entgegen und zerbricht den festen Zusammenhalt einer religiösen Ordnung, die zugleich geistig und politisch war. Das Ja zu einer Kirche wird zu einem öffentlichen Akt, zu einer «Manifestation»; gleichzeitig stellt der Staat *den* Kirchen seinen Zusammenhalt, seine Autonomie, seine «raison» entgegen, deren Grundlagen immer weniger religiös sind, wenn auch die Begründung noch religiös formuliert wird.

Unter diesen Umständen erhalten die öffentlichen Äußerungen einer Andacht entscheidende Bedeutung. Die Liturgie wird zu einem bevorzugten Mittel, eine Frömmigkeitsübung zu verbreiten, weite Kreise des Volkes sich an ihr beteiligen zu lassen und sie unter der Kontrolle der Kirche zu halten. Der hl. Jean Eudes ließ 1672 die Messe und das Officium zu Ehren des göttlichen Herzens Jesu approbieren, und die hl. Margareta-Maria und die Verbreiter ihrer Botschaft waren vom Bestreben geleitet, für die paraliturgischen und sodann liturgischen Feiern zu Ehren des heiligsten Herzens die kirchliche Gutheißung zu erlangen und sie von einem schlichten Visitandinnenkonvent auf die Gesamtkirche ausdehnen zu lassen.

Wenn aber auch in der neueren Zeit der liturgische Kult eine vorzügliche, von der Kirche «anerkannte» Form der Herz-Jesu-Frömmigkeit ist, so brauchen wir uns doch nicht bloß an die ihre Geschichte markierenden öffentlichen Dokumente zu halten, um die Bezüge zwischen dem öffentlichen und privaten Charakter der Herz-Jesu-Verehrung zu analysieren. Die Ausstrahlung der Botschaft Margareta-Marias ist ebensosehr Ursache wie Folge des liturgischen Charakters der Andacht, auf die sie sich bezieht.

Die Gesamtheit der Werke der hl. Margareta-Maria wird uns am besten die Bezüge zwischen privater und öffentlicher Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit erfassen lassen, wenn wir ihren «politischen» Aspekt ans Licht heben. Doch wenn wir von «politisch» sprechen, müssen wir gleich zu Beginn Mißverständnissen vorbeugen. Wir denken nicht daran, eine «spirituelle» Realität auf die Dimensionen einer «Politik» zu verkürzen oder sie

durch diese zu erklären, als ob es sich um zwei Wirklichkeiten handeln würde, die parallel liegen und als zwei Reflexionsgegenstände genommen werden; und wir müssen uns auch hüten, *das* Politische als Ganzes genommen auf die *bestimmte* politische Sonderform zurückzuführen, die in der neuern Zeit der Herz-Jesu-Verehrung ihr Gepräge geben mochte.

Nachdem das gesagt ist, bleibt das eigentliche Thema zu behandeln: die Verbindung von Politik und Spiritualität, die der Herz-Jesu-Verehrung, wie sie in den Werken der hl. Margareta-Maria aufscheint, ihre besondere Tönung verleiht und die zu ihrer Ausbreitung notwendigen Voraussetzungen geschaffen hat. Diese Verbindung tritt an zwei Orten an den Tag: einmal in den Texten durch die Bedeutung des Vokabulars und der politischen und gesellschaftlichen Vorstellungsmuster, anderseits in den Bezügen dieses Werkes (dieser Offenbarung und dieses Lebens) zu den politischen Geschehnissen der neueren Zeit.

Wie die anthropologischen Denkbilder, so prägen auch die politischen Vorstellungsmuster den literarischen Werken und auch der geistlichen Literatur ihren Stempel auf. Vom «Herz» sprechen (wie von der «Seele», von «Geist», vom «Innern», vom «Seelengrund» usw. sprechen) heißt eine gewisse anthropologische Entscheidung fällen; ganz gewiß hat aber auch die Wirklichkeit, die ein Wort wie «Herz» bezeichnet, sich im Lauf der Jahrhunderte stark gewandelt. Bei den Frommen des 17. Jahrhunderts mit ihrem so starken Voluntarismus bezeichnet das Herz «den Intellekt und den Willen, welche die Prinzipien unserer Gedanken und Affekte sind».[4] Das Herz ist, wie Margareta-Maria schreibt,[5] «der Sitz der Liebe und des Willens». Im 18. Jahrhundert schwindet diese voluntaristische Anthropologie, und es wird ausschließlich zwischen dem Intellektuellen und Affektiven im Menschen unterschieden, wodurch der Begriff «Herz» ins Affektive verschoben wird und viele Mißverständnisse geschaffen werden, die auf der Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in der Folge lasten.

In Parallele dazu lassen sich auch die politischen Vorstellungsmuster je nach der Epoche, in der sie ersonnen, und je nach der Zeit, in der sie verwendet werden, verschieden interpretieren. Wenn wir uns an die Werke von Margareta-Maria halten (analoge Bemerkungen ließen sich unter Wahrung der Proportionen in bezug auf den hl. Jean Eudes[6] machen), so bemerken wir schon beim ersten Durchlesen die Bedeutung des «monarchischen» Vokabulars und der damit zusammenhängenden Vorstellungen. Die Botschaft Margareta-Marias erscheint als der Schluß einer politischen Debatte: Gott besitzt die «Souveränität», und das Herz seines Sohnes hat über alle Dinge, insbesonders über sein erwähltes Volk, eine «souveräne Herrschaft»;[7] in Gott findet sich eine gerechtigkeitheischende Heiligkeit,[8] die schrecklich ist, und die Beziehungen dieser Heiligkeit zu Margareta-Maria gemahnen zugleich an die Haltungen eines Herrn und eines Bräutigams – denken wir nur an den Doppelsinn des Wortes «schenken», wie es die Visitandin in diesem Zusammenhang gebraucht: «Unser Herr sagte zu ihr, er sei der Reichste, der Mächtigste und der Vollkommenste aller Menschen; warum wolle sie, nachdem sie sich ihm schon seit so langer Zeit geschenkt habe, mit ihm um eines andern willen brechen?»[9]

Gegen diese einfordernde Souveränität hat das erwählte Volk «sich aufgelehnt»; es hat sich «der vertrauten Nähe zum Herrn, die es besaß», dazu bedient, «ihn zu verfolgen»; es hat «Undankbarkeiten», Geringschätzungen und Beleidigungen gehäuft.[10] Die so beleidigte souveräne Gerechtigkeit droht rebellischen Untertanen strenge Strafen an. Dieser Aspekt des Dramas, das Margareta-Maria erlebt und beschreibt, wird breit ausgeführt: «Das ist die Herabwürdigung, die mir mein erwähltes Volk antut; ich hatte es dazu bestimmt, meine Gerechtigkeit zu beschwichtigen, aber es verfolgt mich insgeheim. Wenn es sich nicht bessert, werde ich es streng bestrafen. Ich werde meine Gerechten aus ihm zurückziehen und den Rest meinem gerechten Zorn opfern, der gegen sie entbrennen wird.»[11] Die Strafe steht unmittelbar bevor; die souveräne Gerechtigkeit ist es «müde», mit Strafen zurückzuhalten; es wird angekündigt, daß demnächst die Gerechten und die Aufrührer voneinander geschieden werden; einzig und allein das Dazwischentreten Marias zögert diese Katastrophe hinaus;[12] die Zeiten, die die Heilige erlebt, sind die «letzten» Zeiten, und die Offenbarung des Herzens Jesu ist der «letzte» Erweis von Barmherzigkeit;[13] die Wirkungen der Erlösung müssen erneuert werden, und das heilige Herz wird «gleichsam ein zweiter Mittler für die Menschen bei Gott» sein.[14]

Gerechtigkeit, Beleidigung, Strafandrohungen, letzter Erweis von Barmherzigkeit – diese Themen sind dem Mittelalter vertraut. Ist nicht der hl. Gertrud geoffenbart worden, die Verehrung des Herzens Christi sei den letzten Zeiten vorbehalten?[15]

Doch in den Werken Margareta-Marias läuft das Drama der Untreue auf eine bestimmte Forderung hinaus: Der beleidigte und dräuende Souverän erheischt einen «Ehrenersatz», eine «ehrenvolle Buße», «als Genugtuung für all das unwürdige Benehmen, das es (sein Herz) die ganze Zeit hindurch, da es auf den Altären ausgesetzt ist, erfahren hat».[16] Diese Ausdrücke, die in der großen Offenbarung vom Juni 1675 vorkommen, spielen deutlich auf eine alte Praxis an, die in der französischen Gesetzgebung vorgesehen war: das öffentliche Schuldbekenntnis, das eine entehrende Strafe für gewisse Verbrechen darstellte, die Zurücknahme, die der Herrscher statt der Bestrafung verlangen konnte.[17] Auch andere Ausdrücke, die in den Werken der Heiligen oft vorkommen, wie «entehrt werden», «die Beleidigungen rächen», «Ehre zurückerstatten», «Ehren verschaffen», «Dienst leisten», «Ehre erweisen»,[18] sind durch ihren Zusammenhang mit bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen «situiert». Schließlich bemerken wir, wie gewissen Debatten oder gewissen Beziehungen zwischen Gott oder Jesus Christus und den Menschen ein juridischer Charakter gegeben wird: «die Kaution sein», «schriftlich eine totale Schenkung vollziehen», seine Rechtssache vertreten.[19]

Die Prüfung dieser Fakten verhilft uns zum Verständnis der Kategorien, worin sich die Frömmigkeit Margareta-Marias ausdrückt. Nur durch ein Mißverständnis hat man darin einen gewissen Gefühlsüberschwang erblickt. Ausdrücke, die der Heiligen geläufig sind, wie «dem Herzen Jesu Freude machen», «die Freundschaft des heiligen Herzens», «die Gunst Jesu Christi»,[20] lassen sich im 18. und 19. Jahrhundert als Anzeichen für ein exaltiertes Empfinden deuten, das nach affektiven Kompensationen verlangt, doch diese Interpretationen der Psychologen des letzten Jahrhunderts beruhen auf einer Verkennung des genauen Sinns, den das Wort «Wohlgefallen» in der Sprache des 17. Jahrhunderts hatte. Bei Margareta-Maria, die ebenfalls von «Wohlgefallen» spricht,[21] haben alle diese Ausdrücke eine gesellschaftliche und politische Bedeutung: sie definieren eine gewisse Haltung eines Herrschers seinen Untertanen gegenüber. Zur Zeit, als diese Texte bekannt wurden, war dieser Sinn schon am Verblassen, aber der Historiker muß solche Sinnverschiebungen zur Kenntnis nehmen, sofern er nicht die Bedeutung einer Lehre schwer verfälschen will.

Die «Genugtuung» (ein weiteres Wort, das der Rechtssprache und der Sprache der Theologie gemeinsam ist) soll in einer «Stellvertretung» bestehen: stellvertretende Genugtuung des Herzens Jesu für die Schwäche seines Jüngers; stellvertretende Genugtuung eines Opfers für ein anderes Opfer, das dahingeopfert werden soll.[22] So werden zwischen dem Herrscher und seiner Kreatur neue Beziehungen hergestellt: die Kreatur nimmt die ihrem Wesen entsprechende Stellung eines Sklaven, einer Dienerin an,[23] und der Herrscher wird seine eine Zeitlang angefochtene Souveränität an den Tag treten lassen; eine Ordnung wird «wiederhergestellt» werden, ein «neues Reich» wird anbrechen, die Andacht, welche die Visitandin verbreiten soll, wird «die Herrschaft dieses heiligen Herzens aufrichten»:[24] Die Bilder, die an das Königtum anspielen und von Triumphen sprechen, sind in den Schriften der Heiligen so zahlreich, daß wir sie nicht aufzählen können. Man braucht bloß das «Gebet zu unserem Herrn als dem König im Heiligen Sakrament»[25] zu lesen, das mit den Worten beginnt: «Ich bete dich an, o Jesus, mächtiger König, auf Deinem Thron von Liebe und Barmherzigkeit. Nimm mich als Deine Sklavin und Untertanin an und verzeihe mir, ich bitte Dich, meine Widerstände und meine Auflehnung gegen Deine souveräne Herrschaft über meine Seele. Ach, nachsichtiger König, erinnere Dich, daß Du nicht barmherzig sein könntest, wenn Du nicht erbärmliche Untertanen hättest...», um eine Häufung dieser «politischen» Themen zu finden, die dem religiösen Erleben seine Form geben. In einem Brief von 1688 oder 1690 beschreibt die Heilige die Belohnungen, die den Treubleibenden vorbehalten sind, wie folgt: «Schließlich wird dieses göttliche Herz herrschen trotz denen, die sich dagegen auflehnen, und Satan mit all seinen Anhängern wird beschämt werden. Glückselig werden diejenigen sein, dessen es sich bedient hat, um sein Reich aufzurichten. Mir scheint, es ist einem König gleich, der nicht daran denkt, Belohnungen zu verteilen, solange er seine Eroberungen macht und über seine Feinde den Sieg erringt, wohl aber dann, wenn er als Sieger herrscht auf seinem Thron...»[26] Dieser Triumph und dieses Reich werden stets als ein Sieg über «Feinde», über Satan, über alle diejenigen dargestellt, die sich der von der Nonne verkündigten Andacht widersetzen. Dieser polemische Aspekt wird in diesen Texten sehr akzentuiert; es herrscht darin eine Atmosphäre des Kampfes, des Sieges über die Einwände und Widerstände.

Wenn auch unseres Erachtens die «politischen» Sprech- und Vorstellungsweisen in diesen Werken

offensichtlich von Gewicht sind, so ist doch noch manches zu präzisieren. Diese Vorstellungsmuster sind nicht von Margareta-Maria «erfunden» worden; viele der von uns angeführten Themen sind tief biblisch; das Alte Testament und die Paulusbriefe könnten uns zahlreiche Parallelen für die von ihr verwendeten Formulierungen bieten; es ließe sich so leicht darnach fahnden, daß wir es für überflüssig halten, uns damit zu befassen.[27] Außerdem sind diese politischen Vorstellungsmuster in der Erbauungsliteratur des 17. Jahrhunderts ganz geläufig geworden. Die dem Rittertum entnommenen Bilder sind nach und nach durch die monarchischen Vorstellungen ersetzt worden – unter anderen bieten die Werke Bérulles gute Beispiele für diesen Wandel des geistlichen Vokabulars. Desgleichen sind die der Rechtssphäre entnommenen Bilder im 17. Jahrhundert äußerst geläufig, und es ist eine Reihe von «geistlichen Verträgen», «geistlichen Testamenten» usw. vorhanden.

Dennoch ist bemerkenswert, daß das Sprachfeld Margareta-Marias einen fast ausschließlich politischen Charakter aufweist und daß, von der Metapher des Herzens abgesehen, ihr psychologisches Vokabular relativ arm ist. Dies fällt um so mehr auf, als zur Zeit der Abfassung dieser Schriften (und vor allem zu dem Zeitpunkt, da sie gedruckt und durch die Andachtsbücher weit verbreitet wurden) diese «monarchischen» Vorstellungsbilder mehr und mehr aus der Mode kommen. Die Botschaft Margareta-Marias hat erst im 18. Jahrhundert den Rahmen einiger Ordensfamilien und einiger frommer Personen überschritten, zu einer Zeit, da ihre Bedeutung und ihr anthropologischer und politischer Sinn am meisten der Gefahr ausgesetzt waren, mißverstanden zu werden. Viele Mißverständnisse rühren von dieser Diskrepanz her – ein Phänomen, das in der Geschichte der Spiritualität nicht allein dasteht.

Die literarische Analyse ermöglicht es uns somit, die großen Themen der Herz-Jesu-Verehrung, deren Apostel Margareta-Maria war, in einen bestimmten Zeitpunkt der Geschichte einzubetten. Einzelne Hinweise legen es jedoch nahe, diese Offenbarungen und dieses Werk genauer in die Aktualität einzuordnen. Es sind Anspielungen vorhanden, die näher zu erklären sind, und Dokumente, die nur eine Teilwahrheit bieten und zu interpretieren sind. Das göttliche und menschliche Drama – die Treulosigkeit der Menschen und die letzten Bemühungen von seiten Gottes, die Auflehnung des Volkes und die Aussonderung einer kleinen Gruppe von Gerechten – steht mit der aktuellen Erfahrung Margareta-Marias in Beziehung. Die Treulosigkeiten, an die sie denkt und die durch die Herz-Jesu-Verehrung wiedergutgemacht werden sollen, sind die Ausschweifungen des Karnevals, die Unehrerbietigkeiten gegenüber dem heiligen Sakrament, die Lauheit und Schwachheiten der Ordensleute.[28] Aus diesen Anspielungen hört der Historiker, der sich in der religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts auskennt, einige große Themen der Sitten- und Kirchenreform in Frankreich heraus: die Hochachtung vor der Religion, die Geregeltheit des religiösen Lebens und des Ordenslebens. In diesen Offenbarungen und der propagierten Andacht schimmert somit eine ganz bestimmte Situation der Kirchengeschichte durch und zweifellos die besondere Situation von Paray-le-Monial, wo die Protestanten einflußreich und die Katholiken, selbst die Ordensleute, nicht immer untadelig waren.[29]

Von daher können wir die genaue Tragweite der großen Offenbarung vom Juni 1675 erfassen, diese Synthese, auf die man immer wieder zurückgreifen muß, fügen sich darin doch alle von uns herausgeschälten Elemente zu einer Einheit zusammen: «Siehe da dieses Herz, das die Menschen so sehr geliebt hat, daß es sich nichts erspart, sondern sich erschöpft und verzehrt hat, um ihnen seine Liebe zu bezeugen. Und als Erkenntlichkeit erhalte ich von den meisten nur Undank durch ihre Unehrerbietigkeiten und Sakrilegien, durch den Kaltsinn und die Verachtung, die sie für mich im Sakrament der Liebe haben. Was mir aber am meisten wehtut, ist dies, daß sogar Herzen, die sich mir geweiht haben, so verfahren. Aus diesem Grund verlange ich von dir, daß am ersten Freitag nach der Oktav des Fronleichnamsfestes ein besonderes Fest gefeiert wird, um mein Herz zu ehren, indem man an diesem Tage kommuniziert und ihm (meinem Herzen) Ehrenersatz und Abbitte leistet als Genugtuung für all das unwürdige Benehmen, das es die ganze Zeit hindurch, da es auf den Altären ausgesetzt worden ist, erhalten hat.»[30]

Ist es möglich, noch weiterzugehen und zu prüfen, ob nicht über diese allgemeinen Themen der kirchlichen Reform hinaus die Offenbarungen und das Werk der hl. Margareta-Maria eine bestimmtere politische Bedeutung haben? Schon daß sie den Ausdruck «gegenwärtig» so häufig verwendet,[31] lädt uns ein, dieser Frage nachzugehen.

Sicher hat Margareta-Maria an mehreren Stellen den Orden der Heimsuchung im Auge und richtet an ihn ihre Botschaft.[32] Aber sie legt diese nicht nur einer besonderen Ordensfamilie vor, sondern

richtet sie auch an ein Land, das in einer bestimmten Situation ist. Man hat treffend bemerkt, daß die Jahre 1673–1675, in denen die Offenbarungen des Herzens Christi stattgefunden haben, mehrere dunkle Flecken aufweisen, von denen die Affäre von Poisons eine der bekanntesten Episoden ist. Hatte die Visitandin von diesem Skandal Kenntnis? Überlassen wir uns nicht unseren Vermutungen, sondern halten wir uns an die Texte: sie sind aufschlußreich. An einem Datum, das wir nicht genau ausmachen können (zwischen 1678 und 1684) wurde die Schwester von ihrer Oberin aufgefordert, sich «an Stelle» des Königs vor dem Allerheiligsten aufzuhalten, und bei diesem Anlaß kamen abscheuliche Versuchungen zur Unkeuschheit über sie.[33] Eine solche Stellvertretung war auch sonst schon übernommen worden, zeigt uns aber, wie sehr die Person des Königs und sein Heil, das irgendwie auch der Inbegriff des Heils der ganzen Nation war, in das Gebet eines Provinzklosters hineingenommen waren. War nicht die Geburt Ludwigs XIV. den Gebeten einer Karmelitin von Beaune und der Verehrung der heiligen Kindheit, des kleinen «Königs der Herrlichkeit», zu verdanken gewesen? Wenn diese Karmelitin, Margareta vom heiligen Sakrament, unter Ludwig XIII. an den Hoffnungen und dem Leid des Königsreichs so starken Anteil genommen hatte,[34] so wird sich die Visitandin von Paray-le-Monial 1689 der wunderbaren Geburt des Königs erinnern und im Verlauf des Sommers dieses Jahres wiederholt darum bitten,[35] der Herrscher möge als «ältester Sohn des heiligen Herzens» das anbetungswürdige Herz auf seine Standarten malen und auf seinem Wappen anbringen lassen. Wenn so das heilige Herz in Pracht und Herrlichkeit «in das Haus der Fürsten und Könige» einziehen werde, werde es den Sieg über die Feinde des Staates und der Kirche verleihen. Diese berühmte Offenbarung, an die in der Folge oft erinnert wurde, ist ebenfalls genau «situiert» in einer Zeit, da der Krieg der Liga von Augsburg und die Revolution in England das Vertrauen auf die politische und religiöse Ordnung schwanken ließen. Bossuet schrieb am 6. Oktober 1688 an Mabillon: «Ich bin hierhergekommen, um das Fest des hl. Dionysius in einer ihm geweihten Pfarrei zu feiern und so die Völker zum Gebet anzuregen in diesen schrecklichen Bedrohungen sowohl der katholischen Kirche als auch des Staates. Mehr als je besteht Anlaß, Gott anzurufen und den alten Beschützer unserer Könige und Frankreichs um sein Gebet anzuflehen»[36] – ein Text unter Hunderten, der uns die Ängste des Jahres 1688/89 nachfühlen läßt. Die Verehrung des heiligsten Herzens erscheint so für Margareta-Maria als ein Mittel des Heils in einer Lage, in der das Gleichgewicht der ganzen Gesellschaft erschüttert zu werden drohte. Aber in dieser Zeit ist die politische Ordnung in vollständiger Umwandlung begriffen und setzt den nicht mehr zeitgemäßen Bestrebungen und Idealen der religiösen Gesellschaft ihre eigene Konsistenz entgegen. Sehr bezeichnend dafür ist, daß Ludwig XIV. von der für ihn bestimmten angsterfüllten Botschaft von 1689 nie Kunde erhalten hat. Fünfzig Jahre zuvor, zur Zeit Annas von Österreich und des Kanzlers Séguier, hatten die Offenbarungen Margaretas vom heiligen Sakrament einen ganz andern Nachhall gehabt und den religiösen Eifer stark entflammt.

Auch die Bedingungen, unter denen sich die Herz-Jesu-Verehrung ausgebreitet hat, sind instruktiv. In eine Sprache gebracht, die ebenfalls deutlich den Stempel ihrer Zeit trägt, hat sie sich vor allem im 18. Jahrhundert verbreitet. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, wie sehr dies zu Mißverständnissen Anlaß geben konnte; es hatte sich damals eine andere politische Ordnung durchgesetzt als die, die Margareta-Maria im Auge hatte, so daß die Aufrufe, wiederum eine Allianz zwischen der politischen und religiösen Ordnung herzustellen, als nicht mehr zeitgemäß empfunden werden mußten. Zwar konnten die Riten und Gebete, um die Geburt eines Thronfolgers zu erflehen, 1728 von Marie Leczinska noch vollzogen werden,[37] und 1744, zu einer kritischen Stunde des Österreichischen Erbfolgekrieges, wurden von den «gut französischen» Visitandinnen von Paray, diesen «eifrigen und treuen Untertaninnen»[38] Schritte unternommen, um bekanntzumachen, was das heiligste Herz verheißen habe, wenn man sein Bild an den Fahnen anbringe; aber die Möglichkeit zu eigentlich politischen Interventionen zugunsten der Herz-Jesu-Verehrung war damals schon sehr beschränkt.[39] Nur entthronte Könige wie die Stuarts und weniger bedeutende oder in schwierige Situationen geratene Herrscher wie August III. von Polen, Herzog Stanislaus von Lothringen,[40] Klemens Franz Kurfürst von Bayern gingen auf sie ein. Man kann sich sogar fragen, ob die ansehnliche Ausbreitung dieser Andacht in den deutschen Staaten des 18. Jahrhunderts nicht mit der politischen und gesellschaftlichen Lage dieser Länder in Zusammenhang zu bringen ist so wie mit dem barocken Empfinden, das damals in der Kunst des Rokoko zum Ausdruck kommt. Und wenn 1791 oder zu Beginn 1792 Ludwig XVI.

endlich dem Herzenswunsch Margareta-Marias entspricht, so existierte damals die Monarchie, an die die Heilige gedacht hatte, bereits nicht mehr – ein sehr bedeutungsschweres Symbol!

Wir werden hier nicht aufzeigen, wie im 19. und 20. Jahrhundert die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung zwischen der Politik und der Affektivität hin und her ging, was oft zu einem Abgleiten in den Individualismus und die Sentimentalität oder dann in eine sehr enge politische Ausdrucksform führte. Wir können hier auch nicht ausführlich darstellen, wie die wahrhaft das Volk mitreißenden Strömungen aus politischen Niederlagen (das Frankreich von 1870 und 1940, das Deutschland von 1918)[41] und aus Restaurationshoffnungen hervorgingen, und auch nicht, wie die Herz-Jesu-Verehrung von der Kirche auf das gesamte Universum ausgedehnt wurde, wobei diese an theologischer Solidität gewann und sich aus den engen Grenzen löste, die von besonderen politischen und gesellschaftlichen Situationen und anthropologischen Sonderauffassungen mit sich gebracht worden waren. Wenn der Herzenswunsch Margareta-Marias sich mit der Enzyklika «Miserentissimus Redemptor» von 1928 und dem Rundschreiben «Haurietis aquas» von 1956 erfüllt hat, so geschah dies in einer andern Form und in einem andern Sinn, als es sich die Heilige 1675 oder 1689 vorgestellt haben mochte.

Mir scheint, die geschichtliche Studie, die wir anhand der Werke Margareta-Marias angestellt haben, fordere uns auf, über sie hinauszugehen. Anscheinend laufen unsere Untersuchungen darauf hinaus, eine Andacht in einer bestimmten Epoche, an einem bestimmten Ort zu «situieren», die Offenbarungen des Herzens Jesu und die Schriften der Heiligen zu «datieren» und sie als Antwort auf eine bestimmte religiöse und politische Situation, auf eine besondere politische Intention einzustufen. In der neueren Zeit haben wir es ja nicht mehr mit einer «Privatandacht» zu tun, sondern mit einer Botschaft, die «allen Bewohnern des Universums» zu übermitteln ist.[42] Wir sollten jedoch aus diesen feststehenden Tatsachen nicht schließen, eine «politische» Interpretation vermöge den Wahrheitsgehalt dieser Andacht völlig auszuschöpfen. Daß in einer Situation, die sich von der des Mittelalters so sehr unterschied, die Herz-Jesu-Verehrung sich ausbreiten konnte, gibt uns zu verstehen, daß die Form, die die Andacht angenommen hat, nicht entscheidend ist. Das fromme Nachsinnen über die Person Christi vermag in jedem Zeitpunkt der Geschichte vom einzigen Antlitz des Herrn ein neues Bild zu geben, nur darf die Interpretation sich nicht anmaßen, die Möglichkeiten, zu neuen, anderen Sinndeutungen zu kommen, einzuschränken. Mit dem Vorgehen des Historikers verhält es sich wie mit dem des Exegeten: indem er dartut, daß Texte, Glaubensanschauungen, Aussagen in *einen* Punkt der Zeit und des Raums eingeschrieben sind, ermöglicht er es ihnen, sich in unsere Zeit einzuschreiben. Wenn die Wahrheit sich in der Sprache des Menschen ausgedrückt hat, wenn das Herz des Herrn sich in der Ausdrucksweise des 17. Jahrhunderts geoffenbart und dabei sich der Vorstellungen einer Ordensfrau bedient hat, die von ihrer Persönlichkeit und ihren politischen Auffassungen bestimmt war, so nicht unbedingt zu dem Zweck, diese vergangene Epoche oder diese Provinz Europas zu privilegieren (es gibt in der Geschichte der Spiritualität ebensowenig ein «grand siècle» wie in der Welt- oder Gesellschaftsgeschichte), sondern deswegen, weil die Form, die eine Offenbarung des Absoluten annimmt, sich auf die Person bezieht, die sie empfängt, und auf die Zeit, für die sie bestimmt ist.

[1] J.-V. Bainvel, La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, Doctrine – Histoire (Beauchesne, Paris [4]1917); K. Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters (Regensburg [2]1924); A. Hamon, Histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur, 5 Bde. (Beauchesne, Paris 1923–1940); Le Cœur: Etudes carmélitaines (Bruges-Paris 1950); J. Arragain, Le Cœur du Seigneur, Etudes sur les écrits et l'influence de saint Jean Eudes dans sa dévotion au Cœur de Jésus (La Colombe, Paris 1955); Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii P.P. XII «Haurietas aquas», 2 Bde. (Herder, Roma 1959); Histoire spirituelle de la France (Beauchesne, Paris 1964) 268–270.

[2] P. Debongnie, Le Cœur aaO. 155–159.

[3] J. Arragain, Le Cœur du Seigneur aaO. 25f.

[4] J.-B. Saint-Jure, L'homme religieux I (Paris 1957) 58.

[5] Bd. I, S. 691 des überaus wichtigen Werks: Vie et œuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque, nouvelle édition authentique... par Monseigneur Gauthey (J. de Gigord, Paris 1920) (im folgenden zitiert als Gauthey, mit Angabe des Bandes und der Seite).

[6] Die theologische Ausrichtung des Werks des Heiligen läßt dieses Phänomen weniger deutlich hervortreten. Vgl. Le Cœur du Seigneur aaO. 144–145.

[7] Gauthey I, 125; II, 800.

[8] Gauthey II, 63. 146. 203.

[9] Gauthey I, 72; vgl. I, 254–255.

[10] Gauthey I, 105; II, 144; I, 72. 84. 103; II, 116. 149.

[11] Gauthey II, 153; vgl. I, 111. 263; II, 144.

[12] Gauthey I, 263; II, 128. 175.

[13] Gauthey I, 243; II, 445. 550. 572.

[14] Gauthey II, 321. 407: «das abermals zum Mittler werden will».

[15] Dies bemerkte H.-M. Boudon, nachdem er – zweifellos nach 1694 – das Buch von P. Croiset gelesen hatte. Vgl. A. Hamon aaO. III, 394.

[16] Gauthey I, 137; II, 103. 778. 819.

[17] G. Guitton, Le Bienheureux Claude La Colombière, Son milieu et son temps (Vitte, Lyon-Paris 1943) 262. 264.

[18] Gauthey II, 105. 235; I, 245. 363; II, 321; I, 94. 112; II, 146. 149. 288.

[19] Gauthey I, 162; II, 61. 95. 105.

[20] Gauthey I, 220. 227. 364; II, 193. 539.
[21] Gauthey I, 94.
[22] Gauthey I, 72. 84. Dieser Gedanke wird stark betont in den Werken der hl. Margareta Maria (Gauthey I, 105. 125. 246; II, 133. 193. 422) sowie bei mehreren Theologen des 17. Jahrhunderts von Condren bis Bossuet und Quesnel.
[23] Gauthey I, 93; II, 314. 333. 800.
[24] Gauthey I, 85; II, 128. 427. 478.
[25] Gauthey II, 800.
[26] Gauthey II, 489.
[27] Über die theologische Tragweite dieser Themen vgl. P. Blanchard, Sainte Marguerite-Marie, Expérience et doctrine (Alsatia, Paris 1961).
[28] Gauthey I, 137. 196. 264. 266. 367; II, 103. 116. 164. 177. 426.
[29] G. Guitton aaO. 212–213. 315. 316.
[30] Gauthey II, 103.
[31] Gauthey II, 116. 300. 364 usw.
[32] Gauthey II, 84. 295. 307 usw.
[33] Gauthey II, 100.
[34] H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux III (Bloud & Gay, Paris 1929) 546–547; J. Roland-Gosslin, Le Carmel de Beaune, 1619–1660 (Rabat 1969) 160–168. 333 usw.
[35] Juni, August, September 1689; vgl. Gauthey II, 438. 456. 554.
[36] Bossuet, Correspondance III (Paris 1910) 527–528.
[37] Gauthey III, 44.
[38] Dieser Ausdrücke bedienten sich die Visitandinnen.
[39] Während in dieser Zeit die Bruderschaften sehr zahlreich werden: um die Mitte des 18. Jahrhunderts gibt es deren mehr als 700! Die Frömmigkeit, die sie verbreiten, ist jedoch stark individualistisch.
[40] Vgl. R. Taveneaux, Le jansénisme en Lorraine, 1640–1798 (Vrin, Paris 1960) 683–686; La Lorraine dans l'Europe des Lumières: Annales de l'Est, Mémoire n° 34 (Nancy 1968) 194–195. Über die Interventionen von Stanislaus vgl. A. Hamon aaO. IV, 13 ff. 198–199.
[41] In diese Perspektiven ist das beachtenswerte Buch von K. Richstätter (aaO. Paderborn [1]1919) zurückzuversetzen, das gegenüber einer einseitigen Verherrlichung der Offenbarungen von Paray-le-Monial und deren politischer Ausmünzung die Phase des deutschen Mittelalters rehabilitiert.
[42] Gauthey I, 213.

Übersetzt von Dr. August Berz

JACQUES LE BRUN

geboren am 18. Mai 1931 in Paris, Katholik. Er ist Agrégé der Literatur, ehemaliger Stipendiat der Fondation Thiers, erwarb das Diplom der Ecole pratique des hautes études, doziert am Centre national de télé-enseignement (Vanves, Paris). Er veröffentlichte u. a. eine kritische Ausgabe von Bossuets Politique tirée de l'Ecriture sainte (Paris 1967), Bossuet, Reihe Les écrivains devant Dieu (Paris 1970).

Jean Rouquette

Das «Verborgene» und das «Kundgegebene» im Neuen Testament

«Die Hermeneutik der existentialen Interpretation des Neuen Testaments bewegt sich im Zirkel des privaten Ich–Du-Verhältnisses. Hier scheint deshalb eine kritische Entprivatisierung des Verständnisses der Grundlagen unserer Theologie vonnöten. *Diese Entprivatisierung ist die primäre theologiekritische Aufgabe der politischen Theologie.* Sie scheint mir in einem gewissen Sinne ebenso wichtig zu sein wie das Programm der Entmythologisierung» (J. B. Metz).[1]

Es wäre jedoch schwierig, zu «entprivatisieren», wie man «entmythologisiert». Das Neue Testament müßte sich dazu in der Sprechweise der privaten Beziehung ausdrücken, wie es sich in der des Mythos ausdrückt. Doch dies ist nicht der Fall. Das Begriffspaar *privat/öffentlich* ist nicht im gleichen Maß eine evangelische Kategorie wie z. B. das Begriffspaar *verborgen/kundgegeben*, das ihm zwar auf den ersten Blick gleicht, aber dennoch keineswegs der gleichen Sprechweise angehört. Während man oft sagt: «Das Privatleben geht niemanden etwas an», so ist nach dem Evangelium «nichts verborgen, was nicht kundgegeben werden soll» – in dem Gericht nämlich, das weder von den Taten der Menschen noch von ihren Gedanken noch von den sie beherrschenden Systemen etwas im Dunkel läßt. In diesem Sinn sagt H. Schlier vom «Herrscher des Machtbereiches der Luft»: «Alles in allem: das NT sieht, daß sich die satanische Macht auch des Politischen bemächtigen kann... Jener verborgene – eben *in* der geistigen Luft, der jeweiligen Atmosphäre verborgene – Herrscher dieser Welt läßt durch die von ihm beherrschte Atmosphäre Welt und Dasein in *seiner* Darstellung erscheinen.»[2]

Weit entfernt, eine Privatoffenbarung zu sein, nimmt die Selbstkundgabe Gottes nach und nach die Gesamtheit des Raumes und der Zeit ein – einem Lichte gleich, das erschafft, was es erhellt, und nur das Nichts im Dunkel läßt. Und in dem Moment, da sie meine Einmaligkeit erreicht, *bin ich* – als ein «Du», das sich nicht *stell*vertreten lassen kann, das aber in eben diesem sich ausbreitenden Lichtfeld seine *Stelle* hat. So bin ich zugleich zurückverwiesen auf den Ursprung, der mich erhellt, und hinverwiesen auf das Ziel, das ich nunmehr erhelle. Denn die «Ich–Du»-Beziehung bricht sich in der ganzen Menschheit (ja Welt: Jo 3,16) Bahn

in Jesus Christus, indem sie in ihm aus dem Dunkel auftaucht (Kol 1,13; 1 Jo 2,8; Mt 4,16).

Dies möchten wir aufzeigen zunächst durch eine *semische* (d.h. den Bedeutungsinhalt betreffende) Analyse des Begriffspaares *kundgegeben/verborgen* im NT. In dieser ersten Etappe ist in den Blick zu bekommen, wie eine Sprechweise funktioniert. Dabei wird unsere Untersuchung zwangsläufig einen *apriorischen* Aspekt haben, zu dem der zweite Teil der Ausführungen eine Art Verifikation beitragen wird. Nachdem wir nämlich die Frage gestellt haben, *was* es für das NT bedeutet, von verborgen und kundgegeben zu sprechen, werden wir uns sodann fragen, *warum* es im NT Verborgenes und Kundgetanes geben muß.

I. Semische Analyse

Wenn man das Begriffspaar *kundgegeben/verborgen* analysiert, gewahrt man, daß es sich letzten Endes auf *sein/nichtsein* zurückführen läßt vermittels einer Anzahl von Determinationen, die das Feld abgrenzen, auf dem die verschiedenen Lexeme (oder Worte) ins Spiel treten, die zu seinem Auftreten in der Rede mitwirken.

Sein/nichtsein spielt nämlich auf der Achse der *Kommunikation*, insbesondere der *Perzeption:* «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gedrungen ist» (1 Kor 2,9); «Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen berührt haben» (Jo 1,1). Dies impliziert somit eine besonders geartete Beziehung zwischen zwei Wesen, eine Beziehung, die man – im Unterschied beispielsweise zu der Eigentumsbeziehung *(zu eigen sein)*, wie sie im Begriffspaar *privat/öffentlich* (mir zu eigen sein / auch andern zu eigen sein) zutage tritt – als eine Beziehung des Typus *für (jemand) – sein* definieren kann. Es handelt sich somit um eine auf ein anderes Wesen ausgerichtete Beziehung. Sie geht vom Wesen A aus und auf das Wesen B hin und ist so gegliedert:

Gabe / Nichtgabe *Annahme / Nichtannahme*

Dabei kann der Träger der Handlung das verborgene-kundgegebene Wesen sein oder nicht, oder auch das Wesen, dem es verborgen-kundgegeben ist. Das Objekt kann somit der Geber sein (z.B. Jesus gibt sich kund: Jo 14,21, Jesus verbirgt sich: Jo 8,59) oder ein Dritter (Jesus tut den Namen Gottes den Menschen kund: Jo 17,6; das Geheimnis ist durch alle Weltzeiten verborgen: Kol 1,26) oder das Subjekt selbst, das sucht (oder nicht sucht) und findet (oder nicht findet). Bei diesem letzten Fall handelt es sich um ein Entdecken («daß sie [die Menschen] Gott suchten, ob sie ihn etwa ertasten und finden möchten»: Apg 17,27).

Eine gewisse Anzahl von Fällen läßt sich im Prinzip voraussehen:

a) von seiten des Objektes, je nachdem dieses
geoffenbart
nicht-geoffenbart } von sich aus / durch einen andern
verborgen

b) von seiten des Subjektes, je nachdem das Objekt
gesucht } erhalten angenommen und
nicht gesucht } nicht-erhalten zurückgewiesen

In Wirklichkeit sind die Möglichkeiten beschränkt, da Gott einer der beiden Partner dieser Kommunikation ist:

– Wenn der Mensch (oder irgendein Geschöpf) das Objekt ist, gibt es nur eine einzige Möglichkeit. Er kann ja Gott nicht verborgen sein, und dieser braucht nicht einmal nach ihm zu suchen (ganzer Ps 138, insbesondere V. 11: «Und spräche ich: Lauter Finsternis soll mich bedecken..., so wäre auch die Finsternis nicht finster für dich»; der Vater «sieht ins Verborgene»: Mt 6,4). Zwar könnte in diesem Fall das Subjekt jemand anderer sein als Gott. Aber diese Möglichkeit ist nur eine Zeitlang gegeben: letzten Endes kann nichts Geschaffenes selbst den Menschen absolut verborgen bleiben, weil Gott eines Tages «ans Licht bringen wird, was im Finstern verborgen ist, offenbar machen wird die bewegenden Absichten der Herzen» (1 Kor 4,5). Weit entfernt, eine private Ordnung zu instaurieren, bringt die Intervention Gottes alles an den lichten *Tag* (im visuellen und zeitlichen Sinn des Wortes), selbst die okkulten Mächte: «Er hat die Mächte und Gewalten entwaffnet und sie der Verachtung vor aller Augen preisgegeben» (Kol 2,15; vgl. Lk 10,18: «Ich sah Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen»). Weil «vor Gott offen daliegend», scheint das Wesen nach der Bloßlegung seiner selbst vor den andern Kreaturen zu verlangen (2 Kor 5,11).

– Wenn Gott das Objekt der Kundgabe ist, ist es ausgeschlossen, daß der Mensch ihn finden kann. Abgesehen vom vielberedeten «Suchet und ihr werdet finden!», worin «suchen» als «bitten» und «an die Türe klopfen» verstanden wird und das für die Jünger im Unterschied zu der Menge

gilt (Mt 5,1; 7,7), wird das Zeitwort «finden» nie mit Gott als Objekt gebraucht (Apg 17,27 ist restriktiv, im Anschluß an ein heidnisches Zitat, das als captatio benevolentiae dient; man sucht Jesus, ohne ihn zu finden: Mt 2,13 und Jo von Kap. 6 an). An genau diesem Punkt tritt der christliche Offenbarungsbegriff ins Spiel. In der Tat ist es weder selbstverständlich, daß Gott alles weiß (Sokrates scheint mit dieser Meinung allein dazustehen[3]), noch daß Gott unerkennbar ist.[4] Aber selbst in diese Auffassung, daß Gott allwissend und unerkennbar ist, die das Spiel der Möglichkeiten einer semischen (den Sinn betreffenden) Artikulation einschränkt, führt die Offenbarung eine ganz ungeschuldete Transgression von seiten Gottes ein, die zur neuen Regel wird: «Ich habe mich von denen finden lassen, die mich nicht gesucht haben» (Röm 10,20, Zitat aus Is 65,1).

Somit bleiben die folgenden Artikulationen:

A – Objekt: Mensch — *Subjekt: Gott*

geoffenbart	wahrnehmend
verborgen	wahrnehmend

B – Objekt: Gott — *Subjekt: Mensch*

geoffenbart	suchend	wahrnehmend
geoffenbart	nicht-suchend	wahrnehmend
nicht-geoffenbart	nicht-suchend	nicht-wahrnehmend
verborgen	zurückweisend	nicht-wahrnehmend

Daraus, daß es zur «natürlichen» Daseinsweise Gottes gehört, nichtgeoffenbart zu sein, ergibt sich, daß Offenbarung und Verhüllung Ereignisse sind,[5] und tatsächlich liegt im Begriffspaar *kundgegeben/verborgen* außer dem Semem (Kombination der Bedeutungseinheiten eines Wortes mit denen seines Kontextes) *Kontakt + Ausrichtung* das Klassem (eine mehreren Begriffen gemeinsam zukommende Bedeutungseinheit) *Intentionalität*. In der Enthüllung des Seins tritt zugleich die Enthüllung eines Willens zutage: «Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan» (Eph 1,9; 3,11; Röm 8,28; 9,11; Mt 11,26. Intentionalität wird zum Ausdruck gebracht durch die Verwendung des Faktitivums und der Wörter Plan, Wille, Vorsatz, Ruf, Wohlgefallen...). Es handelt sich somit um die Enthüllung eines Geplantseins für und mit den Menschen: *mit* den Menschen, wenn man den bis jetzt dahingestellten Fall einer Offenbarung Gottes durch einen andern ins Auge faßt; dies ist der Fall bei Jesus Christus (Jo 17,6; 1,18; 14,9; Kol 1,15; Mt 11,27 usw.) und in ihm bei den Christen (2 Kor 12,7; Röm 1,1 ff. usw.). Wenn der Mensch so zum Offenbarer wird, kann dies eigentlich nur von Gott bewirkt werden (2 Kor 2,14: Gott «verbreitet überall durch uns seine Erkenntnis»). Dieser Fall ist somit nur eine Variante der Selbstoffenbarung Gottes – eine Variante, wenn man so sagen darf, weil Gott sich nie anders offenbart als durch das, was er in Jesus Christus schafft. Offenbarungsakt, Offenbarungsinhalt und Erschaffung dieses Inhalts koinzidieren in Jesus Christus: so entspricht es dem Logos vom Kreuze (1 Kor 1,18).

Kundgabe in drei Typen des Redens

Man wird die Besonderheit dieses Redens besser erfassen können, wenn wir es mit andern Offenbarungsreden konfrontieren. Nirgends tritt die Unmittelbarkeit des Kontakts mit Gott so sehr zutage wie in der prophetischen Rede. Der Botenstil («So spricht Jahwe») und die Verwendung des Performativums (sagen ist gleichbedeutend mit tun) machen sie geradezu zum Schöpferwort Gottes. Doch obwohl Jesus der Prophet schlechthin ist, sprechen die Schriften des NT vom Ereignis Jesus Christus in einer Sprache, die nicht mehr prophetisch ist, sondern die dadurch, daß sie eine Distanz nach hinten oder auch nach vorn aufweist, sich mehr der Weisheitsrede oder der apokalyptischen Rede annähert, worin die Offenbarung sich nicht ohne weiteres vollzieht, sondern den Eingeweihten vorbehalten bleibt: sie steht somit auch der Mysterienrede nahe. Wie wir sehen werden, betont sie die Besonderheit der neutestamentlichen Offenbarung.

1. Die Mysterienrede des Hellenismus

ist für uns ohne weiteres greifbar in der Kurzformel: «Die Initiationsriten haben zum Zweck, die Seelen *wieder* zu dem Ziel hinaufsteigen zu lassen, von wo aus sie zu Beginn ihren ersten Abstieg gemacht haben.»[6] Es geht darum, durch die Erkenntnis eine verlorene Kommunikation mit seinem eigenen göttlichen Wesen wiederherzustellen. Es besteht eine Identität zwischen dem Offenbarer, dem Offenbarungsgegenstand und dem Subjekt. Wenn

eine Bewegung vorliegt, so geht sie vom Subjekt zum Objekt: «Die Mysterien und Initiationsriten lassen unsere Seelen sich vom materiellen, sterblichen Leben *wieder* erheben, verbinden uns *wieder* mit den Göttern, beheben durch die Geisteserleuchtungen die ganze Verwirrung, die infolge des Mangels an vernünftiger Überlegung in uns hineingebracht worden ist.»[7] «Diejenigen, die wahrhaft eingeweiht sind, leben mit den Göttern, haben sie sich doch nach oben zu *ihrer* eigenen Einheit *geflüchtet*, die auch die der Götter ist.»[8] Die Initiation kann nur eine Vergegenwärtigung des Übergangs von sich zu sich sein: ein Zurückkehren aus dem Dunkel zum ursprünglichen Licht («sie wird, in ihrer Integrität *wieder*hergestellt, zum Licht des ewigen Lebens *zurück*kehren»),[9] ein Wiederemporklimmen, ein Wiederentdecken seiner göttlichen Natur («Die Verwandtschaft meiner Seele mit der Gottheit erwägend und durch die Initiation von Begeisterung emporgetragen»).[10] Die Mysterienrede bestrebt sich, die Andersheit und die Zeit aufzuheben. Sie tritt an Ort. Es ist ihr ja darum zu tun, die Parenthese des Lebens zum Verschwinden zu bringen: «Das, was im Unglück der Geburt von den Seelen verloren wurde, erstattet sie durch die Erinnerungen wieder zurück.»[11] Mit diesem «sie» ist die Philosophie gemeint, die als eine Initiation angesehen wird, und tatsächlich haben die Philosophie und die Mysterien dieses religiöse Auslangen (im Sinn menschlichen Suchens) gemein, worin man das Geheimnis des Seins in sich zu entdecken sucht. Weil diese Initiation nicht darauf abzielt, die Welt zu wandeln, sondern die Welt zu wechseln, ist sie an und für sich ein *privater* Schritt, selbst wenn sie von kosmischer Weite ist und selbst wenn sie kollektive Exaltationen mit sich bringt und auf gewisse bürgerliche Rechte Anspruch verleiht.

2. Die Weisheitsrede und die apokalyptische Rede im Judentum

Wohl weist die Weisheitsrede eine Ähnlichkeit mit der Mysterienrede auf, insofern nur eine Elite eine schon gegebene Wahrheit zu verstehen vermag. Aber für den Juden ist die Weisheit durch ein geschichtliches Ereignis gegeben: durch die Gabe des Gesetzes. An und für sich läßt sich die Weisheit von niemandem verstehen, außer von Gott (Bar 3,31): «Unser Gott... hat erkundet jeden Weg zur Weisheit, und hat sie Jakob, seinem Knecht, verliehen und seinem Liebling Israel. So ist sie *auf der Erde erschienen*... Sie ist das Buch der göttlichen Gebote» (3,36–4,1; das gleiche sagen: Sir 24, Weish 10,16, Prd 2,6.10). Wohl findet sich eine Bewegung; sie ist aber die der Offenbarung, nicht der Entdeckung; auf das *Hinabsteigen* und nicht auf das Wiederhinaufsteigen wird Wert gelegt. Und der Weise tritt in diese Bewegung des Hinabsteigens ein und wechselt auf die Seite des hinabsteigenden Gottes hinüber: «Ich gieße, gleich wie ein vom Fluß gezogener Graben, wie ein Kanal mich über Lustgefilde aus... Und sieh, mein Graben ward ein Fluß, mein Fluß ein Meer» (Sir 24,30). Das vergangene Ereignis ist weiterhin im Kommen und drängt der Zukunft entgegen. Der Mensch wird in den Strom Gottes, in das Kommen Gottes hineingerissen.

Es war gegeben, daß in einer Zeit, da der Prophetismus verstummt war, der fromme Jude sich so auf die Gesetzespraxis verlegte – wider den Strom der Beherrscher dieser Welt (Ps 119,61). Aber die Gabe von einst richtete von selbst auf die künftige Gabe aus, und die eschatologische Rede findet eben diese Ausrichtung auf die Zukunft wieder, die schon den Propheten mit ihrer Verheißung eines Eingreifens Gottes zu eigen war. Die Funktion des Geheimnisses hängt in einer solchen Rede nicht mehr allein mit der Schwierigkeit, zu begreifen, zusammen, sondern mit der Notwendigkeit, den Feinden die für sie nicht vorauszusehenden Pläne Gottes zu verschweigen, deren Offenbarung die verfolgten Gläubigen ermutigt (die apokalyptische Rede gehört zum Genus der Paraklese, der Widerstandsschriften). Esdras z. B. erhält die Weisung, nur die vierundzwanzig ersten seiner insgesamt neunundneunzig Bücher zu veröffentlichen; die übrigen sollen den Weisen seines Volkes vorbehalten bleiben (4Esr 14,14ff). Und der messianische König wird bis zu seiner Manifestation verborgen bleiben; aber es werden Zeichen gegeben werden, die den Gläubigen sie vorauszusehen ermöglichen: «Wenn die Zeichen gekommen sein werden, die ich im vorausgehenden angegeben habe, wird er kundgegeben werden, mein Diener, der Mann, den du dem Schoß des Meeres hast entsteigen sehen» (13,2).

3. Die Rede vom Kreuz

«Juden fordern Zeichen, und Griechen suchen Weisheit» (1Kor 1,22). Die Rede vom Kreuz widerspricht beiden Wegen insofern, als diese dazu neigen, die Offenbarung als etwas *Erworbenes* anzusehen; sie ist Ärgernis und Schwäche für den, der Zeichen von Macht besitzen kann, und Torheit für

den, der die Weisheit zu besitzen behauptet. Und doch ist sie paradoxerweise «Machterweis» und «reden wir freilich Weisheit im Kreise der Vollkommenen» (1 Kor 1,18ff). In der Tat integriert 1 Kor 2,6ff. die verschiedenen Redeweisen: die apokalyptische Rede, die Weisheitsrede und selbst die Mysterienrede: «*Weisheit* reden wir freilich im Kreise der *Vollkommenen*, aber nicht Weisheit im Sinne dieser Welt, noch der Mächtigen dieser Welt, die dem Untergang geweiht sind, sondern Gottes Weisheit *im Geheimnis*, die einst *verborgene*, künden wir: Gott hat sie vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung *vorherbestimmt*, aber keiner der Fürsten dieser Welt hat sie erkannt: sonst hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt; so aber geschieht, was geschrieben steht: ‹Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gedrungen ist, hat Gott *denen bereitet, die ihn lieben.*› Denn uns hat es Gott geoffenbart *(apekálypsen)* durch seinen Geist; denn sein Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes.»

Die Offenbarungsrede, welche die andern Redeweisen integriert, ist hier die apokalyptische Rede, die einzige, die einen Bruch herbeiführt, etwas wirklich Verborgenes enthüllt und die Grenzen des Unmöglichen überschreitet. Vom *Nullpunkt des Geschaffenen* – oder vielmehr zu Erschaffenden – aus (Null des Volkes in Ägypten oder unter Jezabel und Antiochus Epiphanes, Null des Kreuzes, Null des Verkünders, Null der Korinther) offenbart sich aufs strahlendste Gottes Macht. Er hat das Törichte, das Schwache, das, was nicht gilt, erwählt, um abzutun, was gilt (1 Kor 1,26ff). Dergestalt ist in ihrer Dynamik radikaler Kontestation die Rede vom Kreuz; sie bringt eine Offenbarung, die niemandem privat *gehört* und der kein *Private*igentum ein Hindernis entgegenzusetzen vermag. Sie ist Erschaffung des Subjektes selbst in der ihm zuteilwerdenden Kommunikation seines Objektes – Identifikation des Beschenkten mit dem Schenkenden im Akt selbst des Schenkens, in Jesus Christus.

So ersehen wir am Schluß unserer Analyse: Wenn der Gegenstand der Offenbarung der christliche Gott ist, so läßt sich das Begriffspaar *kundgegeben/verborgen* auf seiten Gottes auf das Begriffspaar *für-jemand-sein/nicht-für-jemand-sein* zurückführen, und auf seiten des Menschen läuft dies ganz einfach auf *sein* oder *nichtsein* hinaus:

Gott (Objekt)

für-sein	geoffenbart
nicht-für-sein	nicht-geoffenbart

Mensch (Subjekt)

suchend	wahrnehmend	sein
nicht-suchend	wahrnehmend	
nicht-suchend	nicht-wahrnehmend	nicht-
zurückweisend	nicht-wahrnehmend	sein

Das semantische Feld der Kundgabe im NT

Wenn man nun die Register prüft, auf denen diese Struktur der christlichen Offenbarung spielt, so ersieht man, daß darin Wahrnehmbarkeit, Ortsbestimmung und Zeitbestimmung eng zusammenhängen, weil dabei Gott dem menschlichen Bewußtsein vermittels der verschiedenen Sinne präsent ist – und daß darin sowohl *abwesend* wie *zukünftig* oder *vergangen* zu *gegenwärtig* in Gegensatz steht.

1. Wahrnehmbarkeit: berührt/nicht-berührt, gesehen/nicht-gesehen, gehört/nicht-gehört, erfaßt/nicht-erfaßt, verstanden/nicht-verstanden...

2. Ortsbestimmung: Anwesenheit/Abwesenheit (hier/anderswo, unten/oben, drinnen/draußen)

3. Zeitbestimmung: vergangen / gegenwärtig / zukünftig

Auf qualitativer Ebene weist diese Dichotomie auf einen Mangel hin: der Mensch ist nie vollständig in seinem Jetzt, an seinem Ort anwesend, insofern sich diese nicht durch die Wahrnehmung mit dem Jetzt Gottes, mit dem Ort Gottes decken. Infolgedessen kann die Anwesenheit Abwesenheit, die Gegenwart Vergangenheit, das Sehen Blindheit usw. sein. Dieser Mangel schafft eine Spannung, die sich *auf funktionaler Ebene* löst durch eine Anzahl von entsprechenden Prozessen, worin der gerichtete intentionale Kontakt hergestellt wird, von dem wir gesprochen haben:

1. Erscheinen (z. B. Tit 2,11), angebotener Kontakt (Lk 5,13.24.39), das Wort-Ergreifen (Mk 1,11), Erklärung (Lk 24,32)...

2. Kommen (Mk 2,17), Eintritt (Hebr 10,5), Geburt (Gal 4,4, Jo 2,3), Hinabstieg (Jo 3,13), Aufnahme (1 Thess 4,17), Öffnung (Apk 5,2f).

3. Ankunft (2 Petr 3,12), Erfüllung (Hebr 9,26), Tag (2 Kor 6,2), Stunde (Apg 14,7) usw.

mit selbstverständlich allen möglichen Kombinationen:

Sehen + Kommen + Ankunft: «Man wird den Menschensohn kommen sehen» (Lk 21,27); «Aufleuchten seiner Ankunft» (2 Thess 2,9; Jo 3,19)

Wort + Erscheinen + Zeit: «Am Ende dieser Tage hat er (Gott) zu uns geredet durch den Sohn..., Abglanz seiner Herrlichkeit» (Hebr 1,2f)

Kontakt+Kommen: «Dein Reich komme!» (Mt 6,10)

Sehen+Öffnung: Man «sieht den Himmel offen» (Apg 7,56); Gott öffnet auch die Augen des Menschen (Jo 9), sein Herz (Apg 16,14) und seinen Geist (Lk 24,45)

Kontakt+Erscheinen: «Der Zorn», «die Gerechtigkeit Gottes enthüllt sich» (Röm 1)

Wort+Geburt: «Das Wort ist Fleisch geworden» (Jo 1,14). Das Wort läßt den Glaubenden geboren werden: Jak 1,18; 1 Petr 1,23

Zeit+Kommen: «Die Stunde kommt» (Jo 4, 21). «Die Ankunft des Tages Gottes» (2 Petr 3,12). «Als die Fülle der Zeiten kam» (Gal 4,4).

Wir brauchen keine weiteren Beispiele anzuführen. Man ersieht ohne weiteres, daß die Struktur *verborgen/kundgegeben* nicht nur die Ausdrücke informiert, in denen sie unmittelbar in Erscheinung tritt, sondern weit mehr. Insoweit es mit Gott Kontakt schafft, gibt schließlich das ganze Evangelium die Gegenwart Gottes kund, und in diesem Sinn versteht es denn auch Paulus (Röm 1,16ff.). Man ersieht auch, daß das Feld der Kundgabe sich grenzenlos weit erstreckt, weil es sich von Rechts wegen mit dem wahren, d. h. von Gott geschaffenen Sein deckt: «Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, da sie in Gott getan sind» (Jo 3,21). So bietet sich das ganze Feld des Raumes und der Zeit der Wahrnehmung dar, weil es zum Werk Gottes und somit zur Offenbarung wird.

II. Diachronie der Kundgabe

Das von der Offenbarung verwendete Vokabular macht in der Geschichte der Bildung des NT eine Entwicklung durch: Die Synoptiker verwenden *sehen* für die Theophanien und Christophanien, und *geben* für das Mysterium des Reiches (Mk 4,1 und Parall.). *Mk und Lk* verwenden *verborgen/kundgegeben* für «diese Dinge», d. h. für das heute geoffenbarte Mysterium des Reiches (Mt 11,26 und Parall., Mt 16,17). Doch die den Jüngern geoffenbarte Lehre Jesu bleibt so lange verborgen, als die Verkündigung sie nicht kundgegeben hat (Mk 4,22; Lk 8,17; Mt hat verhüllt-enthüllt und verborgen-bekannt). Daß *apokalyptein* ursprünglich ein protochristlicher jüdischer Ausdruck ist, während *phaneroun* eine gnostische Färbung hat, erklärt nicht, warum Mk sie gleichzeitig verwendet. Man muß darin eine bezeichnende Opposition auf der funktionalen Ebene seiner Sprechweise und vielleicht der des NT erblicken.

Bei *Paulus* bezieht sich Offenbarung zunächst auf die künftige Parusie (1 Thess), bald aber (1 Kor) auf das jetzige Wirken des Geistes im Gläubigen. Im Römerbrief tritt Kundgabe in Konkurrenz zu Offenbarung in dieser zweiten Bedeutung (Offenbarung oder Kundgabe der Gerechtigkeit, des Mysteriums), und in den Gefangenschaftsbriefen wird Kundgabe selbst auf die künftige Parusie bezogen (Kol 3,4).

Die *Pastoralbriefe* kennen zwar noch das Mysterium, aber nicht mehr die Offenbarung, und die Wortfamilie *epiphanein* bezeichnet das einstige sichtbare Dasein Jesu auf Erden sowie seine künftige Parusie. *Johannes* kennt nur noch *kundgeben* und *sehen*. Und das Sehen wird durch das Zeichen und das Zeugnis vermittelt.

Diese Entwicklung ist das Ergebnis einer doppelten Distanzierung: der Distanzierung vom Erdenleben Jesu und von seiner Parusie. In dem Zeitpunkt, wo Jesus und seine Jünger sehen, was sie sehen (Mt 13,16f., Lk 10,23f.), ist die Offenbarung präsent (durch die Lehre) und die Kundgabe zukünftig (durch die Verkündigung). Später vollzieht sich die Kundgabe in der Offenbarung, die in der Predigt besteht, während die letzte Offenbarung sogar vom gläubigen Hörer der Predigt noch erwartet werden muß. Schließlich führt die Distanz zwischen der Verkündigung und dem Christusereignis dazu, daß man auf dieses letztere den Epiphaniebegriff bezieht (während zwischen beiden die Zwischenglieder der Überlieferung, des Zeichens, des Zeugnisses in Erscheinung treten), der zugleich auch für die letzte Ankunft Christi gilt. Wir sehen nun Christus durch den Glauben. Für die «Innenstehenden» verlagert sich der Ort des Offenbarungsempfanges vom Kerygma zur Anamnese und zur Erwartung (2 Petr).

Bedeutung der Kundgabe von der Verheimlichung her gesehen

Wenn man den weiten Umfang des Offenbarungsbegriffs gewahrt hat, mag es befremden, daß man im NT Aufforderungen begegnet, sein Christenleben «im geheimen» zu leben. Welchen Platz hat denn neben der Kundgabe die Verheimlichung, d. h. das bewußte Nichtkundgeben?

1. Private Religion?

Eine erste Funktion, die das Geheimnis im NT hat, ist die, die Echtheit des christlichen Lebens zu sichern. Jesus weiß, daß die Menschen dazu neigen, sich nur für das zu interessieren, was man sieht (Jo

4,15; 6,34). Darum begehrt er auf gegen die Religion des bloß äußern Scheins, wie die Pharisäer sie üben: sie halten sich an der Pforte auf und hindern die Leute am Eintreten (Mt 23,13); sie reinigen das Äußere des Trinkgeschirrs, während das Innere voller Raubgut und Völlerei ist (23,25); nach außen machen sie einen guten Eindruck, geben sie sich als gerecht, innerlich aber sind sie voller Totengebein und Unrat, d. h. voll Heuchelei und Bosheit (23,27f.): «Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit von mir» (Is 29,13, zitiert in Mt 15,8 und Parall.). Es kommt auf das Innere an: Was von außen in den Menschen eindringt, macht ihn nicht unrein. Aus dem Innern, «aus dem Herzen kommen die schlechten Eingebungen» (Mt 15,19ff.), aber auch die Liebe (1Tim 1,5): «Der Mund redet aus der Überfülle des Herzens» (Lk 6,45). Schon die Propheten haben auf dieser Verinnerlichung der Religion bestanden, die eine Vorbedingung ihrer Echtheit ist (Am 5,21ff.; Os 6,6; Jr 31,31; Ez 36,26 usw.). Gott will das Herz des Menschen zu einer Wohnstätte seines Geistes (Gal 4,6; 1Kor 16,22) und Christi (Eph 3,17) machen; das Gotteswort wird in das gute Erdreich des Herzens gesät (Lk 8,15). Bevor es Frucht bringen kann, muß es sich einwurzeln (8,13). Wenn Jesus somit empfiehlt, heimlich Almosen zu geben, zu beten und zu fasten (Mt 6,4.6.18), fordert er dazu auf, nicht eine äußere Belohnung für einen äußern Akt zu erwarten – sonst würde man im Sichtbaren verbleiben, wie es nun einmal ist –, sondern sich im unsichtbaren *Noch* anzusiedeln, wo Gott ist (vgl. Kol 3,3). Und Gott wirkt im Verborgenen, aber auf diese Welt, so wie die Frau den Sauerteig in der Teigmasse verbirgt (Mt 13,33). Der Logos wird Fleisch, Christus erniedrigt sich bis zur Vernichtung (Jo 1,4; Phil 2). Diese Art zu verschwinden ist das einzige Mittel, um wirklich präsent zu sein – im Innern: «Das Reich Gottes ist in euch (oder: mitten unter) euch» (Lk 17,21) (vgl. Eph 3,16ff., wo vom Einwohnen, vom innern Menschen und von Wurzeln die Rede ist).

Doch «der verborgene Mensch des Herzens» (1Petr 3,4), der entdeckte Schatz, der – wie es der jüdischen Weisheit entspricht (Spr 2,1; Ps 119,11; Jb 23,12) – sogleich wiederum versteckt wird, um nicht seiner verlustig zu gehen, müssen eines Tages ans Licht treten, denn: «Verborgene Weisheit, ein versteckter Schatz. Ja, welchen Nutzen bieten beide?» (Sir 20,30). «Euer Licht leuchte vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen» (Mt 5,16). Die Ratschläge, im verborgenen zu «praktizieren», hatten es also nicht darauf abgesehen, eine Privatreligion einzuführen (Nikodemus und auf jeden Fall Joseph von Arimathäa werden getadelt, weil sie «aus Furcht vor den Juden im geheimen» Jünger sind: Jo 3,2; 12,42; 19,38ff.; 9,22), sondern wollen die persönlichen Grundlagen zu einem Leben brüderlicher Gemeinschaft in Christus sichern, das auch für die «Schafe, die noch nicht zu dieser Herde gehören» (Jo 10,16; Mt 15,24; 18,12; 1Petr 2,25; Eph 2,14ff.), offensteht.

2. Messianisches Geheimnis

Das messianische Geheimnis ist die erste Anwendung dessen, was Jesus Christus selbst vorausgeht. Wenn dieser einen Messianismus zurückweist, der es sich allzu leicht machen würde und nur «von dieser Welt» wäre (Jo 18,36; Mt 4,8; Lk 4,5; Jo 6,15), so zeigt er an sich selbst, daß das Samenkorn sterben muß, um Frucht zu bringen (Jo 12,24; Mt 10,39; 16,25 spielt mit *verlieren/finden*), denn «die Kraft vollendet sich in der Schwachheit» (2Kor 12,9). «Diesen Schatz tragen wir freilich in irdenen Gefäßen, so daß die außerordentliche Kraft von Gott und nicht von uns kommt» (4,7). Paulus beruft sich hier auf die Schöpferkraft Gottes, «der da sprach: Aus der Finsternis strahle das Licht auf!» (4,6) – und Jesus will nur das Werk Gottes sein (Jo 4,34), so daß, «wenn jemand in Christus ist, er eine neue Schöpfung ist» (2Kor 5,17; vgl. Kol 1,15 usw.).

Deswegen spricht Jesus «in Gleichnissen» (Mk 4,33f.; Jo 16,25) und nicht «offen», wie er es, wenn die Zeit dazu gekommen ist, mit seinen Jüngern allein tun wird (Mk 8,31f.; Jo 16,29); deswegen steigt er incognito nach Jerusalem hinauf (Jo 7,3.10), weil für ihn die Stunde noch nicht gekommen ist, sich der Welt kundzugeben. Er wird sich seinen Jüngern allein kundgeben, wenn die Stunde da ist, d.h. in dem Augenblick, da der Triumph des Einzuges in Jerusalem in Agonie umschlägt (Jo 11,12.23ff.) und da sogar die Jünger Jesus mit dem Vater alleinlassen (16,32). «Hätte Jesus seine Herrlichkeit als Gottessohn überall strahlend zutage treten lassen, die Menge ihrer rasenden Begeisterung überlassen, die Dämonen ihr serviles Bekenntnis hinausschreien, die Apostel ihre sensationelle Entdeckung breitschlagen lassen, so wäre die Passion unmöglich geworden und das Los Christi hätte sich in einen Triumph verwandelt, aber in einen Triumph, der ganz und gar menschlich gewesen wäre (Mk 8,33) und den göttlichen Heilsplan nicht erfüllt hätte»

(G. Minette de Tillesse [12]), d.h. diese Weisheit, von der Paulus uns sagt: «Keiner der Fürsten dieser Welt hat sie erkannt: sonst hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt» (1 Kor 2,8).

Dieser letzte Ausdruck verweist uns einerseits auf den Typus der apokalyptischen Rede. Wir stoßen wiederum auf ihn zu einem für das messianische Geheimnis entscheidenden Zeitpunkt: bei der Verklärung, wo auf die Öffnung der Himmel[13] – der messianischen Erwartung entsprechend – die Beobachtung des Geheimnisses folgt (die Formel *logon ekratesan* verweist auf Dn 7,28; 12,8, wo Wort auch die betreffende Sache, die Vision bezeichnet; 4 Esr 14,8; Test. Levi 6,2). Gleichzeitig werden wir auf den Typus der Weisheitsrede verwiesen durch die Anspielung an Bar 3,9ff., wo die Archonten, die «nach Erkenntnis Strebenden, den Weg der Weisheit nicht erkannt haben».

3. Einer Arkandisziplin entgegen

Gerade die Problematik der Weisheits- und Offenbarungsreden führt uns zur Frage, warum denn Gott sich diesem und nicht jenem Menschen, in diesem und nicht jenem Zeitpunkt offenbart. Und die Antwort ist für diese Reden sogar konstitutiv:

– Gott offenbart sich denen, die ihn lieben. In Weish 6,12 wird von der Weisheit gesagt, sie werde «leicht erkannt von denen, die sie lieben», sie gebe sich denen zu erkennen, die ihrer würdig seien, weil sie nach ihr verlangten, und desgleichen wird sie nach Bar 3,38 von Gott «seinem Liebling Israel verliehen». In 1 Kor 2,7 und Jo 14,22ff. findet sich wieder diese Erwählung derer, die lieben und somit – zum Unterschied von der Welt – das Wort bewahren (vgl. Jo 8,43). Und doch «rühme sich der Weise nicht» (Jr 9,22), denn niemand kann zu Jesus kommen, wenn nicht der Vater ihn zieht (Jo 6,44), und «wenn jemand sich in einer Erkenntnis gefällt, so ist er noch nicht bei der Erkenntnis angelangt, wie sie sein soll; wenn aber jemand Gott liebt, so ist er von ihm erkannt» (1 Kor 8,3). Die Liebe zu Gott, die dessen Offenbarung motiviert, ist selbst Gabe der Liebe Gottes an die, die er sich erwählt: «Denn so hat es Dir gefallen» (Mt 11,26; Lk 10,21).

Dieser Ausdruck – *eudokia* – tritt auf im Zusammenhang mit *Offenbarung* bei der Taufe und Verklärung Jesu (Mt 3,17; 17,5), bei Paulus (Gal 1,15) und wird allgemein gebraucht für «die Torheit der Verkündigung» (1 Kor 1,21; vgl. Kol 1,19; Eph 1,5ff.). In allen diesen Fällen wählt Gott armselige Mittel, den Logos vom Kreuz. Und dies wird ganz besonders betont im Logion Mt 11,25ff., wo die Verweise auf Dn 2 in den «Kleinen» mehr als neue Daniels erblicken lassen – das Kind, das den Weisen und Gelehrten Babylons gegenübergestellt wird (Dn 1,4 LXX) –, denn Daniel war ein Weiser, während die Jünger von Korinth (1 Kor 1,26) oder anderswo Ignoranten sind.[14]

– Gott offenbart der Logik der apokalyptischen Rede entsprechend «zu den festgesetzten Zeiten», und diese Zeiten sind definitionsgemäß die letzten (Hebr 1,2). «Es gibt einen Gott, der die Geheimnisse enthüllen kann, und dieser hat... geoffenbart, was an der Tage Ende wird geschehn» (Dn 2,28). Da aber das Ende das Gerichtsurteil ist, ist dann Gott nicht ungerecht, wenn er nicht früher eingreift? Darum rechtfertigt sich Gott dafür, daß er über die einst begangenen Sünden «hinweggegangen» ist: es war «die Zeit der Nachsicht». Warum? Um seine Gerechtigkeit in der Jetztzeit zu zeigen, indem er seinen Zorn erst in dem Zeitpunkt offenbart, wo er den an Jesus Glaubenden rechtfertigt (Röm 1,18; 3,25ff.). Die Erlösung ist der Zeitpunkt, die johanneische Stunde, die von der Predigt aktualisiert wird, indem sie den Menschen vor die Entscheidung stellt, entweder aus Gnade dazusein und somit gerechtfertigt zu sein, oder dann sich auf etwas anderes zu stützen als auf Gott und unter das Verdammungsurteil zu fallen. Die Predigt ist konstitutiv für das Mysterium, das sie verkündigt: «ausersehen vor Grundlegung der Welt, doch... am Ende der Zeiten erschienen» (1 Petr 1,20; vgl. Hebr 9,25f.; Eph 1,9ff.; 3,5ff.); «geoffenbart im Fleische, als der Heilige dargetan im Geiste, geschaut von den Engeln, verkündet den Heiden, geglaubt in der weiten Welt, erhöht in Herrlichkeit (1 Tim 3,16). «Indem sie die Sendung zu offenbaren erhalten, sehen die Apostel, wie ihr Wirken in der Perspektive des Endes der Zeiten liegt; sie werden im Gefolge Christi und in seinem Namen mit einer Funktion betraut, die nach dem Denken der Apokalyptik Gott zukam.»[15] Wenn die Offenbarung auf einen Menschen trifft, macht sie ihn entweder zu einem Offenbarer oder zu einem Blinden (Jo 10; Is 6). So erweitert sich der Kreis der Menschen, worin Gott sich der Welt kundgibt.

Doch das, was vom Einzelmenschen gesagt worden ist, gilt auch von der Gruppe: «Wenn das Licht in dir Finsternis ist, wie tief wird dann die Finsternis sein!» (Mt 6,23.) Es ist darum überaus wichtig, die Authentizität dieses Lichtes, welches das Denken (1 Kor 2,16), das Reden und Handeln (2,4) Gottes enthüllt, zu bewahren in der Lauterkeit der Lehre (vgl. die Pastoralbriefe), vor allem aber der

christlichen Existenz, ohne die die Kirche irrelevant, weil irrevelant, wäre (1 Kor 1,17; Phil 3,18; Hebr 6,6): «Jeden Zweig an mir, der keine Frucht trägt, nimmt er weg; er wird weggeworfen» (Jo 15,2.6). Sorgt dafür, «daß derjenige, der diese Tat (der Unzucht) begangen hat, aus eurer Mitte ausgeschieden werde» (1 Kor 5,2). Dieser ganze, von Lv 17 und Dt 13 inspirierte Abschnitt 1 Kor 5, 1–10,33 besteht auf dieser irgendwie Qumran entsprechenden Disziplin: «Denn was haben Licht und Finsternis gemein? ...»: 2 Kor 7,14ff. Es gibt solche, die «draußen» und solche, die «drinnen» sind (1 Kor 5,12). Indem Jesus sagt: «Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut, zu den Außenstehenden kommt alles in Gleichnissen» (Mk 4,11), instauriert er die letzte Art von Geheimnis, der wir im NT begegnen: eine *Arkandisziplin* (Mt 7,6). Zwar soll die Botschaft gewiß nicht nur einigen vorbehalten bleiben wie in einer esoterischen Sekte: «Was ich euch im Finstern sage, das redet im Licht» (Mt 10,27 im Zusammenhang mit der Aussendungsrede und bei Mk in der Gleichnisrede! Ebenso Lk 8,17). Lk nimmt dieses Logion in 12,2–3 wieder auf, um dem Sinn nach zu sagen: «Selbst wenn ihr die frohe Botschaft aus Furcht im geheimen verkündet, wird man es wissen, und ihr werdet auf jeden Fall zu leiden haben.» Deshalb soll man sich nicht fürchten, zu sprechen. Die Schweine jedoch sollen ausgeschlossen sein. Sie sind es bereits von sich aus wegen ihres Unglaubens (1 Petr 2,7): «Obwohl sie sehen, sehen sie nicht» (Is 6,9ff.), bemerkt Mk 4, 12 über die, «die draußen sind» (vgl. Jo 12,40). Damit sind sie bereits «ausgestoßen in die Finsternis draußen» (Mt 8,12).

Zwischen verborgen und kundgetan

Doch bevor sich die letzte Kundgabe vollzieht, deren Zeitpunkt wir nicht wissen dürfen (Apg 1, 17; vgl. Mk 13,32; Mt 24,36), ist es Aufgabe der Kirche, durch ihre Existenzform und ihre Verkündigung[16] die Kundgabe des Mysteriums immer weiter voranzutragen nicht nur an die Menschen (1 Kor 4,1; Kol 2,2 usw.) und Nationen («Das Evangelium muß zuerst allen Völkern verkündet werden», «und dann wird das Ende kommen»: Mk 13,10; Mt 24,9), sondern auch an die «Mächte und Gewalten», die entweder abdanken oder sich unterwerfen müssen (Eph 3,10; vgl. 1,10.22; Kol 2,10 – es findet sich wieder die ganze politische Dimension), so daß zuletzt Gott alles in allem ist (1 Kor 15,28).

Die Zeit der Kirche ist somit diese Zwischenzeit, von der die aus der Apokalyptik geerbten (vgl. Dn 2,34.44ff.; Apok. Syr. von Baruch Kap. 36–40) Wachstumsgleichnisse zeigen, daß sie die Zeit ist, in der das Verborgene und das Offenbare noch miteinander vermischt sind – wie wenn sie selbst ein großes Gleichnis wäre. Zwar tritt das Leben Jesu am Leibe der Christen in Erscheinung (2 Kor 4,10), insofern jeder «entsprechend der Kundgebung des Geistes zum allgemeinen Besten» (1 Kor 12,7) «den Beweis seiner Liebe» erbringt (2 Kor 8,24), so daß «Gott durch uns überall seine Erkenntnis wie einen Duft verbreitet» (2, 14), denn «mit unverhülltem Antlitz spiegeln wir alle die Herrlichkeit des Herrn wider... und werden so in das gleiche Bild umgewandelt zu immer größerer Herrlichkeit» (3,18). Dennoch sind die wahren Jünger nicht immer die, die es zu sein scheinen (Mt 7,22; Mk 13,6 im Gegensatz zu Lk 9,46ff.; Mk 9,38ff.; Röm 2,5; 2,28): «Wer sagt, er sei im Lichte, und dabei seinen Bruder haßt, ist immer noch in der Finsternis» (1 Jo 2,8). Die Sonderung ist nicht leicht (Mt 13,25ff.), und das einzige Kriterium, die Liebe, spielt nicht zwangsläufig zugunsten des Christen (Mt 25). Was in der Kirche ist, ist zum Teil draußen, und umgekehrt. Es besteht die Gefahr, daß das Vergangene zurückkehrt, denn es bildet immer noch das Gesetz der «jetzigen» Welt (Tit, 12; 3,3); der äußere Mensch und der innere Mensch hausen zusammen (2 Kor 4), und wenn oft das Böse verborgen bleibt, so sieht man auch das Gute nicht immer (1 Tim 5, 24f.).

Die Kundgabe bleibt somit von vielen Zwielichtigkeiten und Halbheiten gezeichnet in diesen «vorletzten» Zeiten und diesen «vorletzten» Verwirklichungen. Nicht nur der Vater ist «im Verborgenen» und Christus, den «der Himmel aufnehmen mußte bis zu den Zeiten der allgemeinen Wiederherstellung (Apg 3,21). Bei ihm ist auch unser Schatz und unser Herz (Lk 12,33), das «Reich, das uns bereitet ist» (Mt 25,34), das «uns im Himmel hinterlegte Erbe..., die Bestimmung zum Heile, wie es am Ende der Zeiten offenbar werden soll» (1 Petr 1,4). An Verbannte (1 Petr 1, 17) – gleichsam an solche, die in dieser Welt zurückgehalten werden, wie wir sagen würden, wenn nicht diese Welt zurückgehalten würde – schreibt Paulus: «Suchet, was oben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters thront... Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen» (Kol 3,1ff.). Darum erwarten wir nicht nur die *Offenbarung Jesu Christi* (1 Kor 1,7 usw.),

sondern auch «die Herrlichkeit, die sich an uns offenbaren wird... Die Sehnsucht der Schöpfung wartet ja auf *das Offenbarwerden der Kinder Gottes*» (Röm 8,18ff.). «Jetzt sind wir Kinder Gottes. Es ist noch nicht in Erscheinung getreten, was wir sein werden; wir wissen aber, wenn es in Erscheinung tritt, so werden wir ihm ähnlich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist» (1 Jo 3,2; vgl. 1 Kor 13,12). Offenbarung nicht nur «dessen, was *ist*» (K. Barth[17]), sondern auch dessen, was sein wird; «nicht nur Enthüllung, sondern auch endliche Erfüllung» (J. Moltmann[18]). Und die *Promissio* ist nicht nur Verheißung, sondern *Initium* im Logos, und dieser Beginn, diese *Primizien* sind die *Prämissen* der *Mission*. Denn wenn auch eine Distanz vorliegt, so besteht doch keine Verschiedenheit der Natur nach zwischen der Kundgabe Christi und der Christen *morgen*, bei der Parusie, und *heute* bei der radikalen Kontestation – Kreation der Welt, in der Art, wie wir sie den Mächten der Finsternis entreißen. Die Verschiedenheit der Natur nach liegt vor zwischen dem Beginn von allem im Wort und dem, was vor dieser Offenbarung oder außerhalb dieser Offenbarung ist: das Nichts. Und die Distanz vermindern wir von Tag zu Tag, von Werk Gottes zu Werk Gottes, von Glauben zu Glauben: durch unser Verhalten und unser Gebet machen wir, daß «das Wort des Herrn seinen Lauf vollendet» (2 Thess 3,1), und «beschleunigen wir das Anbrechen des Tages Gottes» (2 Petr 3,11f.).

[1] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz 1968) 101.

[2] H. Schlier, Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg i. Br. 1964) 150.

[3] A. Oepke, κρύπτω: S. Kittel (Hrg.), Theol. Wörterbuch zum NT III (Stuttgart 1938) 963: «Im strengen Sinn allwissend ist allein die Zeit.»

[4] A. Oepke ebd. 966: «Im ganzen setzt sich innerhalb des reinen Kritizismus mehr und mehr die Überzeugung durch, daß das wahre Sein den Logos in sich hat und mit dem *Nus* zu erfassen ist.»

[5] Vgl. R. Bultmann: «So wird vollends deutlich, daß *die Offenbarung ein Tun Gottes, ein Geschehen* ist, nicht eine übernatürliche Wissensvermittlung» (Der Begriff der Offenbarung im NT: Glauben und Verstehen III [Tübingen ^{3}1965] 30/31). «Offenbarung ist ein Geschehen, das den Tod vernichtet, nicht eine Lehre, daß er nicht sei» (ebd. 15).

[6] Olympiodoros, Komm. zu Phaidon (Ausg. Norvin) (Leipzig 1913) 121.

[7] Proklos, Komm. zur Republik (Ausg. W. Kroll [Leipzig 1899]) I, 75.

[8] Olympiodoros ebd. 166.

[9] Macrobius, Komm. zu Somnium Scipionis I.

[10] Rhetores Graeci (Ausg. Walz) 8, 115.

[11] Aristides Quintilianus, Von der Musik III, 165.

[12] Le Secret Messianique dans l'Evangile de Marc, 321.

[13] H. Traub, οὐρανός: Theol. Wörterbuch zum NT V, 530 und Anm. 263.

[14] H. Feuillet, Le Christ Sagesse de Dieu, 26ff.

[15] J. Dupont, Gnosis (Louvain 1949) 197.

[16] Vgl. R. Schnackenburg, Die Kirche im NT (Freiburg i. Br. 1961) 14: «Ein ‹individuelles› Christentum, das sich fernab und außerhalb der ‹Gemeinde› bilden sollte oder wollte, ist für die Urkirche undenkbar.»

[17] Dogmatik im Grundriß (Zollikon 1947) 159.

[18] Theologie der Hoffnung (München 1964) 208.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN ROUQUETTE

geboren 1938 in Sète (Frankreich), 1965 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Beirut, Montpellier, Freiburg i. Ü. und am Institut Catholique von Paris, er erwarb ein Diplom in Literatur, das Lizentiat und ein Diplom in Bibelwissenschaften, ist Professor der Exegese am Priesterseminar von Viviers (Frankreich) und Gründer von «Réalité Occitane et Christianisme». Er hat verschiedene Werke vor allem in der Sprache der langue d'oc veröffentlicht (Poesie, Literaturgeschichte, Politik) und mit der faszikelweisen Veröffentlichung der Bibel in der Sprache der langue d'oc begonnen.

Fergus Kerr

Die verborgene Spiritualität der Gegenkultur

Absicht dieses Beitrages ist es, die andeutungsweise in verschiedenen kulturellen Bewegungen der englischsprechenden Welt enthaltene Spiritualität zu skizzieren. Im Verlauf der Diskussion wird es deutlich werden, daß die Idee der Spiritualität in diesem Zusammenhang notwendig verschwommen und unbestimmt ist. Das einzig gemeinsame Element in den im übrigen sehr unterschiedlichen Denkrichtungen, die wir zur Prüfung vorlegen, ist die implizite Überzeugung, daß unsere Gesellschaft den Bereich des Persönlichen ernstlich unterbewertet, durch eine systematische, wenngleich zweifellos unwissentliche Einengung der zwischenmenschlichen Beziehungen und die daraus erwachsende gegenseitige Entfremdung. Es herrscht zum Beispiel ein weit verbreitetes Gefühl, daß die Gesellschaft als ganze und ihre konstituierenden Strukturen ein verdorbenes und verderbendes Medium bilden, und daß die Dynamik

des latent vorhandenen spirituellen Elementes sich immer als Bemühen erweist, die entfremdende Schale zu durchbrechen, die – so empfindet man es – die soziale Dimension auferlegt, um den Menschen fähig zu machen, sein tieferes Selbst wiederzuentdecken. Im wesentlichen, so muß man sagen, stammen alle diese Bewegungen letztlich aus der Romantik, die, zusammen mit der Aufklärung, zweifellos die immer noch in unserer Gesellschaft herrschende Polarisierung hervortreten läßt. Als kontrastierende Wertsysteme und einander antipathische Gefühls- und Erkenntnisstrukturen streiten der pragmatische Rationalismus der Aufklärung und die intuitionistische Kritik an ihr durch die Romantik nach wie vor um den entscheidenden Einfluß auf unser Selbstverständnis. Es ist allgemein anerkannt, zumindest in der englischsprechenden Welt, daß der technokratische Materialismus, der in unserer Gesellschaft wütet, von unserem Chaos in den immer größer werdenden Städten bis zur Zerstörung von Vietnam, nur die bisher späteste Offenbarung der Aufklärung ist, während die oppositionellen Bewegungen, die wir in diesem Aufsatz untersuchen wollen, die Fortsetzung der romantischen Reaktion darstellen. Die Verweigerung der Zustimmung zum technokratischen Pragmatismus ist dabei das, was wir unter dem Begriff der «Gegen-Kultur» kennenlernen.[1]

Das Bild, das sich uns darbietet, ist etwa folgendermaßen: Die beherrschende Kultur wird als im Wesentlichen die Prioritäten des technokratischen Pragmatismus anerkennend und verkörpernd gesehen, während die Gegenkultur (die Anti-Kultur oder die Gesamtheit von Bewegungen, die an dem herrschenden Ethos Kritik üben oder ihm in dieser oder jener Weise oppositionell gegenüberstehen) eine alternative Version menschlichen Lebens darstellt, die jedoch bei all ihrer Vielgestaltigkeit in der Form und Mannigfaltigkeit in der Gültigkeit eine mehr oder weniger verborgene «Spiritualität» in sich trägt. Und wenn die Spiritualität der hauptsächlichsten kirchlichen Traditionen machtlos und unwirksam erscheint, dann nicht, weil das Christentum als Rückzug auf die private Überlegenheit erscheint, sondern im Gegenteil, weil die moderne Theologie offenbar, zu Recht oder zu Unrecht, in den meisten Fällen nicht mehr als eine willfährige und einverständige Heiligung einer öffentlichen Ordnung darstellt, die menschlich unerträglich ist. Es tut hier nichts zur Sache, ob dieses Bild der modernen Theologie nun völlig richtig ist oder nicht; jedenfalls hat eine einflußreiche Strömung in der theologischen Neubewertung der weltlichen Gesellschaft – wiederum in der englischsprechenden Welt, aber auch andernorts – eine gewaltige Rhetorik entwickelt zur Feier der Leistungen des neokapitalistischen Menschen, eine Rhetorik, die aufdringlich und massiv genug ist, um diejenigen, die sehen können, was wirklich mit der «Natur» des menschlichen Wesens in unserer Kultur geschieht, dazu zu veranlassen, daß sie das Christentum als unbrauchbar und belanglos aufgeben. Wenn christliche Spiritualität in ihrer krankhaften Angst, nur nicht außerweltlich und übernatürlich zu sein, zugleich auch aufhört, eschatologisch und pneumatologisch zu sein, dann verliert sie voll und ganz ihre Glaubwürdigkeit als möglicher Standpunkt eines schöpferischen Kampfes «in der Welt». Doch müssen wir unser Urteil über eine mögliche Beziehung zwischen Christentum und der untergründigen Spiritualität der Gegenkultur verschieben, bis wir zumindest einige Bekundungen dieser Gegenkultur gesehen haben.

I. Literarische Kritik als geistige Disziplin

Die konsequenteste und einflußreichste Opposition gegen den technokratischen Materialismus der weltlichen Gesellschaft liegt in der literarischen Kritik von F. R. Leavis und der mit ihm verbundenen Schule, sowie der heute untergegangenen Zeitschrift *Scrutiny* (Cambridge 1932–1953). Die Rolle der Literarkritik für das Selbstverständnis eines einzelnen und einer Kultur, wie sie von Leavis und seinen Schülern verstanden wird, begreifen außerhalb der englischsprechenden Welt nur wenige. Tatsächlich gibt es nirgendwo anders etwas Ähnliches. Es ist üblich, daß Ausländer, die Oxford-Philosophen lesen, von ihnen erwarten, was sie auch bei ihren eigenen Philosophen finden, nämlich daß sie zu dem Schluß gelangen, unsere Kultur sei unwiederbringlich in die Hände der Positivisten gefallen und niemand sei sich über die Bedeutung dieses Ereignisses richtig klar. Tatsache ist jedoch, daß in den Schulen und den Universitäten Leavis' Entwurf des Selbstverständnisses durch die Disziplin der Literarkritik die entschiedenste Opposition gegen das myzelartige Vordringen des Positivismus darstellt. Mittlerweile natürlich ist der Name von Leavis in die Geschichte eingegangen: Auf sich allein gestellt, überprüfte er radikal unsere bisherige Interpretation der englischen Dichtung (*Revaluation*, 1936) und des englischen Romanes (*The Great Tradition*, 1955). Dies sind zusammenfassende Betrachtungen der Tradi-

tion, die natürlich von anderen durchgeführten Revisionen gegenübergestellt werden, aber dennoch auch Wendepunkte bleiben müssen. Er hat sich nachdrücklich dafür eingesetzt, die Literarkritik als die *regina scientiarum* oder doch zumindest als Eckstein der Geisteswissenschaften zu betrachten (*Education and the University*, 1943). Doch in seinem jüngsten Werk hat er sich in zunehmendem Maße zum Kritiker unserer Gesellschaft gemacht, ausgehend von einem Verständnis des Sinnes des Lebens, der ausdrücklich «spirituell» ist. So schreibt er: «Die Urteile, mit denen die Literarkritik zu tun hat, sind Urteile über das Leben. Womit die kritische Disziplin sich befaßt, ist die Relevanz und Präzision bei der Findung und Entwicklung solcher Urteile. Der Meinung sein, daß es darauf ankommt, daß die kritische Disziplin eine für unsere Zeit lebenswichtige Leistung vollbringt, heißt annehmen, daß es darauf ankommt, eine schöpferische Literatur zu haben; und darauf kommt es an, weil eine lebendige Literatur haben, eine in der Gegenwart *lebende* literarische Tradition – und nichts lebt, solange es nicht fortwährend schöpferisch ist – haben bedeutet: als die Kultur formenden Geist, als ein geformtes, verantwortliches und autoritatives Bewußtsein von der innersten Natur des Menschen und dem, was der Mensch braucht.»[2] Was er im einzelnen darunter versteht, folgt einige Seiten später (aaO. 51): «Wenn ich selbst zu dem Wort ‹spirituell› Zuflucht nehme (und alle bedeutenden Worte sind gefährlich), so steht dahinter meine Betrachtung einer Welt, in der das technologische-benthamitische Ethos auf Kosten des menschlichen Geistes, das heißt des menschlichen Lebens, triumphiert hat. Es gibt eine innerste menschliche Natur mit Bedürfnissen, die für die Technologen und die Benthamiten als solche nicht vorhanden sind; so gibt es ein Bedürfnis nach Sinn und Bedeutung, nach etwas, das das Leben bedeutungsvoll macht – etwas, über das man nicht diskutieren oder Rechenschaft geben kann in meßbaren Begriffen, in in Durchschnittswerten faßbaren oder definierbaren Termini, obwohl Vernunftgemäßheit und Einsicht (ob man es nun weiß oder nicht) vereitelt werden, wenn es fehlt.» Jeremy Bentham (1748–1832) war der große Ahnherr des Utilitarismus: der philosophischen Lehre, die das größte Glück der größten Zahl als sittlichen Maßstab ansieht. In Leavis' Augen wird unsere Gesellschaft durch einen im Dienst des utilitaristischen Materialismus stehenden technokratischen Imperativ beherrscht. Für ihn bedeutet dies die Aufhebung *dessen-was-das-Leben-sinnvoll-macht:* des nichtdefinierbaren, unquantifizierbaren und unaussprechlichen *Sinnes*, des *Bedürfnisses* gerade nach dem, was nach seiner Meinung das Wesen des Menschen ausmacht. Das «Wesen» der menschlichen Natur ist somit nach Leavis das «Bedürfnis nach Bedeutsamkeit», das Verlangen nach Sinn. An dieser Stelle, an der sein Suchen nach Sinn und Bedeutung offenbar wird, verwendet er das Wort «spirituell».

Es gibt also ein Bedürfnis nach dem, was das Leben bedeutungsvoll macht und was nach Leavis' Auffassung das Wesen des Menschen im Innersten charakterisiert. Ja dieses Verlangen nach dem, was dem Leben Sinn gibt, ist ein wesentlicher Teil dessen, was uns zu Menschen macht. Doch in unserer Gesellschaft tendieren die herrschenden Formen der Sinnsuche und des Erkenntniserwerbes, die von dem technologisch-benthamitischen Ethos regiert werden, dahin, eine solche Aufmerksamkeit für das, was Sinn und Bedeutung gibt, zu entwerten und auszulöschen – ein solches staunendes Warten auf die Selbstschenkung des einen Zusammenhang herstellenden *Sinnes*. Leavis zweifelt nicht daran, daß dadurch *der menschliche Geist* selbst und in diesem Sinne die «Geistigkeit (Spiritualität)» bedroht ist. Diese umfassenden, abstrakten Ausführungen über den Zustand unserer Kultur und Zivilisation sind jedoch nicht sein Ausgangspunkt, sondern im Gegenteil die widerstrebende, aber unvermeidbare Schlußfolgerung aus einer lebenslangen Meditation bestimmter Werke in der englischen literarischen Tradition. Wir können das hier nicht im einzelnen zeigen, dazu fehlt uns der notwendige Raum. Im übrigen aber kann dieser Vorgang im eigentlichen Sinne nur erfaßt werden im aktuellen Geben und Nehmen der Situation des lebendigen gesprochenen Austausches in Übungen und Seminaren (Leavis ist undenkbar außerhalb der Tradition von Cambridge); das gedruckte Wort kann dies nur verschleiern. Leavis ist ein *Lehrer*, und seine Arbeitsweise ist in typischer Form *Lehrtätigkeit;* in diesem Herantreten an die Dinge wird in konkreter Weise ein ganzes Verständnis der Sinnstruktur erläutert. Die berühmte Überwindung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, von der manche Philosophen so viel sprechen, *findet* letztlich *statt* in der literarkritischen Antwort auf ein Dichtwerk. Die Befreiung von Subjektivismus *geschieht* konkret und wirklich in einer sehr ungesicherten, aber zweifellos paradigmatischen Form in dem Vorgang der Entdeckung dessen, wie eine Dichtung zu lesen ist (oder ein Bühnenstück oder ein Roman, das heißt das, was Leavis eine «drama-

tische Dichtung» nennt). Tatsächlich muß das «hermeneutische Problem», über das so wortreiche Abhandlungen geschrieben sind, letztlich *in der Praxis gelöst* werden, wenn es im gewöhnlichen Sinne überhaupt «lösbar» ist; und «praktische Kritik», wie Leavis sie den literarischen Untersuchungen in der englischsprechenden Welt aufgegeben hat, empfiehlt sich selbst als eine bescheidene, aber verifizierbare «Lösung». Wir möchten gern einen Abschnitt aus der Darstellung *über* Interpretation gegen eine Stunde Seminarübung *in* praktischer Interpretation eintauschen.

Immer und immer wieder fordert Leavis den Studenten auf, daß er dem Dichtwerk eine Chance gibt, für sich selbst zu sprechen. So hat er einmal geschrieben: «Ein Urteil ist keine Sache von Abstraktionen; es schließt spezielle, unmittelbare Entscheidungsakte ein, doch diese bringen das Zustandekommen des Urteils selbst in keinem ernsthaften Sinne voran, solange keine wirkliche und spezielle Empfänglichkeit für das Dargebotene selbst vorhanden ist. Ohne eine freie und feinfühlige Empfänglichkeit für unmittelbare Erfahrung, gleich unter welchem Kriterium, gibt es kein Urteilen, sondern nur Verneinung.»[3]

Hier wäre es am besten, eine für Leavis typische Analyse einer Dichtung oder eines Romanes zu rekonstruieren. Aber das würde uns zuviel Raum kosten und auf jeden Fall schriftlich niemals so gut zu machen sein wie mündlich. Es muß daher für unsere Zwecke hier genügen, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wie nach Leavis' Auffassung der Akt der Beurteilung eines Gedichtes (zum Beispiel) untrennbar ist von «einer realen und speziellen Empfänglichkeit für das Dargebotene selbst» oder einer «freien und aufgeschlossenen Empfänglichkeit für eine unmittelbare Erfahrung». Man beachte die Priorität der Selbstdarbietung des Gegenstandes und der notwendigen Selbstdisziplin von seiten des Subjektes, damit es aufnehmend und damit in angemessener Weise reagiert. Diese Unterwerfung dem Gegenstand gegenüber ist das, was in Leavis' Literarkritik gelernt werden muß, und das läuft hinaus auf eine spirituelle Disziplin, weil es zumeist ein – tastender und nie endender – Vorgang des sich Befreiens von der spontanen Tendenz des Kritikers ist, einen Text zu beherrschen. Das ist das Training für den literarkritischen Akt, ein «vollständiges Lesen», mit aller Objektivität der Antwort, die darin eingeschlossen ist, und damit ein echt hermeneutisches Ereignis. So lernt man, ein Gedicht lesen; man lernt in angemessener und spezieller Weise auf das antworten, was der Dichter sagt (oder singt). Aber wenn man nach Leavis' Methode lernt, zwischen guten und schlechten Dichtungen zu unterscheiden, so entdeckt man, daß ein gutes Gedicht immer ein Gedicht ist, in dem der Dichter selbst fügsam und aufgeschlossen auf seine Erfahrung (seinen «Gegenstand») gehorcht hat – in genau derselben Weise und mit genau derselben Form von sich selbst absehender Empfänglichkeit, wie man hernach lernt, sein Gedicht zu lesen. Und an dieser Stelle tritt, wie Leavis sagt, die Technik der literarischen Analyse «ganz offenbar in den Geltungsbereich der Fragen der Gefühlshygiene und des moralischen Wertes ein – oder allgemeiner gesagt (es gibt scheinbar keinen anderen adäquaten Satz), in den Bereich der spirituellen Gesundheit[4].»

Ohne Übertreibung kann man sagen: Es kommt Leavis darauf an, uns dahin zu bringen, daß wir unterscheiden können zwischen Gedichten (Romanen oder Bühnenstücken oder irgendwelchen anderen Werken der Kunst), in denen der «Gegenstand» in spezifischer Weise vom Dichter geachtet und dadurch befähigt ist, wirklich ins Licht zu treten, und Dichtwerken, in denen der «Gegenstand» verdunkelt wird und schließlich in einer «in sich selbst verliebten Emotionalität», in «einer sich suhlenden Selbstgefälligkeit», in einer «trunkenen Trübung der Sehschärfe», in einer «völligen Zügellosigkeit» und dergleichen auf seiten des Dichters untergeht (wir haben hier einige von Leavis' eigenen Formulierungen zitiert.) Mit anderen Worten, wo die Poesie für gewöhnlich das spezifische Verhältnis zwischen Dichter und Realität umstößt, entdeckt Leavis eine «geistige (spiritual) Krankheit». Er meint damit, daß es symptomatisch ist dafür, daß in einer bestimmten Gesellschaft etwas zutiefst falsch ist, wenn die Dichter – für ihn die artikuliertesten Sprecher dieser Gesellschaft, wenn auch ohne es zu wissen – allgemein «sich selbst folgen» anstatt *die Dinge für sich sprechen zu lassen*. Eine Poesie, die in dieser Weise die Dinge zu reinen Anlässen eines Ausdruckes des ungehemmten Fühlens des Dichters degradiert, arbeitet aufgrund der Annahme, daß Realität letztlich nur eine Außenprojektion menschlicher Impulse ist. Dann kann es geschehen, daß Dinge ihre Bedeutung voll und ganz aus dem Kontext des eigenen beherrschenden Bewußtseins des Dichters empfangen. Für Leavis ist daher der Akt der Unterscheidung zwischen dem Dichter, der die Dinge sein läßt, was sie sind, und jenem, der die Realität in sein eigenes Bewußtsein einhüllt, ein Akt, durch den es für den Kritiker mög-

lich wird, die wahre Beziehung zwischen Realität und menschlichem Geist wiederzugewinnen.

Die sozialen und politischen Implikationen dieser Wahrheit in Leavis' literarkritischer Methode sind von mehreren verschiedenen Autoren erarbeitet worden, doch von niemandem glänzender als von dem Cambridger Kritiker der jüngeren Generation: Terence Eagleton.[5]

«Mir scheint», schreibt er (aaO. 40), «die Poesie, die sich das Ziel setzt, objektive Realität *vollkommen* in subjektive Sinnbilder umzuwandeln – was eine objektive Bedeutung der Wirklichkeit nur insoweit gestattet, als sie den Ausdruck einer persönlichen Vision bietet –, ist eine gefährliche und möglicherweise unmoralische Art von Poesie, ebenso wie der Kapitalismus eine gefährliche und unmoralische Lebensweise ist.» Es ist, ungeachtet der Länge, der Mühe wert, weiter zu zitieren, denn was der Autor sagt, erfaßt die Bedeutung des gesamten literarkritischen Werkes von Leavis: «Kapitalismus, Romantik und philosophischer Idealismus gleichen einander, insofern ihre charakteristische Stellung der Realität gegenüber wesenhaft imperialistisch ist: Sie enteignen und manipulieren sie für ihre eigenen Zwecke – sie nehmen, was ein reales Leben und Bedeutung hat, für sich und eignen es sich in einer individuellen Version der Welt an, indem sie seine Bedeutung und seinen Wert nur im Sinne dieser Version zulassen und ihm sein ganzes unabhängiges, eigenständiges Leben rauben. Der Idealismus tut dies mit den Gegenständen; die Romantik und die symbolistische Dichtung mit Menschen und Gegenständen; der Kapitalismus zumeist mit Menschen, in gewissem Umfang aber auch mit Gegenständen. Es dürfte kaum ein zufälliges Zusammentreffen sein, daß romantische Dichtung und philosophischer Idealismus kulturell in einer engen Beziehung stehen zu einer Gesellschaft, die in einer besonderen Krise des Kapitalismus lebt; aber solche Beziehungen im einzelnen aufzuspüren, ist natürlich immer ungeheuer schwierig.»

Die Verwendung von Leavis' literarkritischer Methode bedeutet also, sich von der für das imperialistische Ethos der spätkapitalistischen Gesellschaft charakteristischen Stellung der Realität – der «Erfahrung des Seienden» – distanzieren. Sie bietet eine Möglichkeit von Politisierung des Bewußtseins, gerade weil sie eine geistige (spiritual) Disziplin ist. Weit davon entfernt, eine Kluft zwischen Politischem und Geistigem zu postulieren, ist der hermeneutische Akt ganz im Gegenteil ein Fall von Transzendieren der gegebenen beherrschenden subjektivistischen Seinserfahrung. Die stillschweigende und namenlose Spiritualität der Methode Leavis', die so entschieden ist in ihrer Opposition gegen die Massivität des herrschenden technokratischen Materialismus und nun so solide begründet und tief verwurzelt in dem Erziehungssystem der englischsprechenden Welt, bedeutet eine Aufforderung zur Überlegung an die christliche Theologie. Wenn es hier eine Theorie der Literatur und eine Theorie der Politik gibt, dann zweifellos, weil es hier ein ganzes Bild der menschlichen Natur (Mensch-sein als Sinn-suchen) gibt, das auf einer Seinslehre gründet. Es ist nicht allein eine Warnung an den Theologen, sich davor zu hüten, daß er der Verzauberung der heutigen weltlichen Gesellschaft verfällt, es bietet auch eine Methode disziplinierter Selbstbefreiung von dem trügerischen und verfälschenden Subjektivismus an, der dem utilitaristischen Pragmatismus innewohnt. Auf seine ganz eigentümliche Weise kann also Leavis' Methode heutzutage bedeutend mehr als viele lautstarke Theologen zur Erhaltung der Achtung der geschaffenen Ordnung leisten.

F. R. Leavis ist keine isolierte Gestalt. Der große Ahnherr der literarischen Kritik als geistiger (spiritual) Disziplin war Matthew Arnold (1822–89), und es ist eindeutig klar, daß die Beiträge des Romanciers D. H. Lawrence (1885–1930) und des Dichters T. S. Eliot (1888–1965) in mancherlei Weise entscheidend gewesen sind. Der bestbekannte von Leavis' Mitarbeitern im Kreis der *Scrutiny* ist L. C. Knights.[6]

Unter den zeitgenössischen Literarkritikern, die zwar völlig unabhängig von Leavis gearbeitet haben, aber dennoch in ihrer Kritik ein ähnlich leidenschaftliches Interesse für die geistige (spiritual) Gesundheit unserer Gesellschaft zeigen, sollten noch D. G. James[7] erwähnt werden, aber auch I. A. Richards,[8] der, bei all seinen benthamitischen Tendenzen, die Leavis ihm vorwirft, auch als ein «tiefreligiöser Mensch» (G. S. Fraser) dargestellt worden ist. Doch können wir hier keine Bestandsaufnahme der literarkritischen Szenerie durchführen; diese wenigen Namen müssen genügen.

II. Psychoanalyse als geistiges (spiritual) Suchen

Eine andere, ihrem Charakter nach sehr verschiedene, aber was die in ihr verborgene Spiritualität anbetrifft, ebenso machtvolle Bewegung ist die Psychoanalyse. Tatsächlich besteht eine Verbindung zwischen der Verwendung von Leavis' literarkritischer Methode und den politisch bewuß-

ten Psychoanalytikern, deren Bedeutung wir nun aufzeigen möchten. Näheres dazu findet sich in dem die Disziplinen übergreifenden Werk von D. W. Harding, der von Beruf Psychologe ist, auf der anderen Seite ein Mitbegründer und Mitarbeiter der Zeitschrift *Scrutiny*. Er hat darüber geschrieben, wieviel von der psychischen Frustration in unserer Gesellschaft, die auf den ersten Blick unvermeidlich erscheint, «daraus entsteht, daß unsere Kultur sich in institutionalisierter Form auf das Verhältnis Beherrschung–Unterwerfung (oder versuchte Beherrschung und Widerstand) als gebräuchliche Methode der Behandlung eines Zielkonfliktes zwischen zwei Menschen stützt».[9]

Das Herantreten an andere Menschen mit der Absicht der Beherrschung läßt sich mit dem Herantreten an Gedichte oder Kunstwerke in derselben Absicht vergleichen; und der schwierige Prozeß, in dem man lernt, wie man in objektiver Weise mit dem Dichtwerk umgeht, kann somit verglichen werden mit dem Prozeß, in dem man lernt, wie man in adäquater Weise auf Menschen hört und auf sie eingeht. Die zugrundeliegende Behauptung ist in beiden Fällen bei allen nur zu deutlichen Unterschieden, die zwischen ihnen bestehen, daß eine tiefe Grundlage unserer ganzen Gesellschaft ein Ethos ist, aufgrund dessen die Person des Menschen für gewöhnlich durch die Beherrschung, die ein anderer über sie ausübt, von einer Herabwürdigung bedroht ist, ebenso wie das Dichtwerk durch subjektivistische «Eis-egese» von Fehlinterpretation bedroht wird. Der springende Punkt bei der Psycho-Analyse wie bei der Dichtungs-Analyse als Selbstdisziplin besteht darin, daß sie den Menschen freimachen, so daß er in Freiheit auf das andere – sei es Person oder Dichtwerk – hören kann. So gesehen ist Psychoanalyse also nicht so sehr *Selbst*-Entdeckung als Entdeckung *anderer:* Sie hat soziale und damit auch politische Implikationen. Es ist also nicht so sehr ein Suchen nach dem verschütteten eigenen Selbst als eine Befreiung zur Beziehung zu den anderen.

Die Psychoanalyse war kein einheimisches Wachstum der englischsprechenden Welt, und so haben natürlich die größten Gestalten dieser Bewegung anderswo gewirkt. Dennoch machen die Kraft und Originalität von Melanie Klein, die sie nach ihrer Niederlassung in England in ihrem Schaffen entwickelte, ihr Werk vielleicht zur bedeutendsten systematischen Entwicklung der psychoanalytischen Theorie seit Freud selbst. Diesem war es durch seine epochemachende Entdeckung des Unbewußten gelungen, die strukturelle Bedeutung der Kindheit für die Bildung des Erwachsenen nachzuweisen. Melanie Klein weitete den Wirkungsbereich dieser revolutionären Erkenntnis aus, indem sie die bahnbrechende Theorie und Therapie entwickelte, mit deren Hilfe sich die psychischen Strukturen der Kindheit – der so ungemein wichtigen ersten Lebensmonate – erfassen ließen, und stellte fest, daß Freud diese Erfahrung bereits thematisch angesprochen und als Hypothese aufgestellt hatte. Ihre Schüler wie Susan Isaacs, D. W. Winnicott, Joan Riviere und W. R. Bion, bilden eine der bedeutendsten psychoanalytischen Schulen der Welt. Die Synthese der Kleinschen Psychoanalyse mit der gruppendynamischen Methode, die erstmals von Bion versucht wurde,[10] hatte ungemein wichtige Auswirkungen sozialer und politischer Art dadurch, daß sie die Probleme der Führung und Autorität berührt und in aller Deutlichkeit auch eine Aufwertung der Person (eine Spiritualität) im Gegensatz zu dem beherrschenden Ethos des technokratischen Materialismus verkörpert.

Ihren bedeutendsten Einbruch in die Bereiche der Politik und Spiritualität konnte die Psychoanalyse jedoch mit Ronald Laing und David Cooper machen. Sie waren in erster Linie verantwortlich für die Einberufung des Kongresses über die Dialektik der Befreiung in London, vom 15. bis zum 30. Juli 1967, auf dem der Versuch unternommen wurde, alle vom großen Chor abweichenden Stimmen unserer Gesellschaft zueinander in Beziehung zu setzen: von den singenden «Blumenkindern» bis zu den marxistischen Intellektuellen, und alle Dimensionen und Auswirkungen der «Befreiung» in einer Gesellschaft wie der unseren zu erforschen.[11]

Wenn *diese* (unsere heutige) Gesellschaft geistig «gesund» ist, lautet der Grundgedanke, dann kann die einzig richtige Haltung nur die sein: selbst «verrückt» zu werden. Aus der Perspektive von Laing und Cooper ist das Problem nicht, den geistig Anomalen zu helfen, daß sie zur Normalität dieser Gesellschaft gelangen, sondern im Gegenteil das Zeugnis der Anomalen als wesenhaft politische Kritik der Gesellschaft zu interpretieren, da es eine wesenhaft spirituelle Aussage ist.[12]

«Das Kind gibt seine Ekstase auf» (Mallarmé). Laing gibt eine radikale Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft. Er schreibt: «Wir leben in einer diesseitigen Welt. Um sich dieser Welt anzupassen, gibt das Kind seine Ekstase auf. Da wir unsere Erfahrung des Geistes verloren haben, erwartet man von uns, daß wir Glauben haben. Doch dieser

Glaube entwickelt sich zur gläubigen Anerkennung einer Realität, die nicht evident ist. Es gibt eine Prophetie bei Amos, daß eine Zeit kommen werde, in der Hunger im Land herrscht, nicht ein Hunger nach Brot, noch ein Durst nach Wasser, sondern Hunger und Durst, die Worte des Herrn zu *hören* (Amos 8, 11). Diese Zeit ist nun eingetreten. Es ist das gegenwärtige Zeitalter.»[13]

Laings Behauptung ist daher, daß unsere diesseitige Gesellschaft die Dimension des Heiligen verdrängt, die jedoch *hier und da* in der Narrheit gewisser Einzelner zurückkehrt: «Ich nehme damit Bezug auf die transzendentalen Erfahrungen, die *hier und da* in Psychosen durchbrechen, auf jene Erfahrungen des Göttlichen, die die lebendige Quelle aller Religion sind» (aaO. 108). Betont werden sollte, daß er nicht erklärt, daß *alle* Fälle von geistiger Anomalie und Psychose eine solche Bedeutung haben müßten, er hebt vielmehr im Gegenteil deutlich hervor, daß solche Fälle selten sind. Dennoch kann der Irre «für uns oft, gerade durch seine tiefe Armseligkeit und Desintegration zum Hierophanten des Heiligen (sacred) werden» (aaO. 119). Zumeist erfahren wir uns selbst und andere im Sinne einer vereinbarten Identität, als Ich-hier einem Du-dort gegenüber, innerhalb eines vertrauten Sachzusammenhanges; aber Laing möchte uns nicht allein auf die historische Relativität dieser Identitätssicherheit einer Erd-Zeit-gebundenen Erfahrung (die, wie er sagt, eine der Plattheiten der nachmarxistischen Soziologen ist) aufmerksam machen, sondern auch auf die ontologische Relativität, da diese uns vertraute Welt tatsächlich über dem Leeren schwebt. Ob dieses Leere eine Bedeutung hat oder nicht, ist natürlich eine andere Frage – und für Laing ist das Leere ganz einfach die Heimstatt des Heiligen (holy) und der Grund, der dem menschlichen Leben Sinn gibt; aber für die Zwecke seines Gedankenganges über die Situation und Verfassung unserer Gesellschaft genügt es ihm zu behaupten, daß die Kundgebung des Leeren in der Form manchen Irrsinnes die ontologische Sicherheit angepaßter Personen stören kann. Die Person, die die ihr von dieser Gesellschaft verliehene Identität akzeptiert, die Person, die ihr Sein in der angemessenen Weise strukturiert und durch die Konventionen, Werte, Erwartungen und Praktiken dieser Gesellschaft artikuliert empfindet, ist nach Laings Einschätzung die Person, die wirklich krank ist. Geistige Gesundheit aber ist nur erreichbar durch die Zerstörung dieses angepaßten Selbst. Laing schreibt: «Wahre geistige Gesundheit bringt auf diese oder jene Weise die Auflösung des normalen Ego mit sich, jenes falschen Selbst, das in sachkundiger Weise unserer entfremdeten sozialen Realität angepaßt ist: die Emergenz der ‹inneren› archetypischen Mittler der göttlichen Kraft, und durch diesen Tod eine Wiedergeburt und die schließliche Wiedererrichtung einer neuen Art von Ego-Funktion, wobei das Ego nun Diener des Göttlichen ist und nicht mehr sein Verräter» (aaO. 119). Manche Formen von Irresein können daher den Weg weisen; aber für Laing ist es klar, daß geistig gesund werden in einer geistig so ungesunden Gesellschaft wie der unseren bedeutet, eine Reise der Selbstentdeckung zu unternehmen, die die Form eines Selbstzerstörungsvorganges, eines Ego-Verlustes oder einer Ego-Transzendierung annimmt, und er sucht für diese Reise nach Ärzten und Priestern als Führern. Tatsächlich hat er einige experimentelle Sanktuarien gegründet, in denen Einzelne in Frieden irre werden können.

Wenn wir zusammenfassen, so lassen sich vielleicht drei Punkte formulieren. Zunächst ist es für den Theologen wichtig zu erkennen, wie tiefgründig viele von den einflußreichsten nichtgläubigen Denkern unter uns die diesseitige Gesellschaft kritisieren. Was der Theologe zu sagen hat, wird keineswegs überzeugender und glaubwürdiger, wenn er sich dem Chor der blinden Enthusiasten anschließt, die weiterhin vorbehaltlos die Leistungen unserer Gesellschaft preisen. Im Sinne höchst feinfühliger Kritiken erscheint unsere Gesellschaft sehr krank, und es ist gewiß kein Verrat an seiner Funktion, wenn der Theologe darauf hört, was sie zu sagen haben.

Zum zweiten enthält die Methode von Leavis' Literarkritik in aller Deutlichkeit eine innere Disziplin des Von-sich-selbst-Absehens dem andern gegenüber, sei es eine Person oder ein Dichtwerk, und das ist sicherlich Wiederentdeckung der grundlegendsten Haltung christlicher Spiritualität: Demut, warten auf den andern, die Dinge sein lassen, was sie sind.

Und zum dritten und letzten: Der Anruf in Laings Psychoanalyse ist ganz deutlich ein Ruf zur Umkehr, zum Umdenken, zur metanoia (*μετάνοια*) zu einem Loslassen des in so selbstgefälliger Weise der Gesellschaft der Zerstörungen in Vietnam und des großstädtischen Chaos angepaßten Selbst, um den neuen Menschen zu entdecken – eine neue Weise Mensch zu sein in einer menschlichen Welt.

[1] William Barrett, Irrational Man (New York 1958); Theodore Roszak, The Making of a Counter Culture (New York 1969).
[2] F.R. Leavis, Lectures in America (London 1969) 23.
[3] F.R. Leavis, For Continuity (Cambridge 1933) 177.
[4] F.R. Leavis, A Selection from Scrutiny (Cambridge 1968) Bd. 1, 214.
[5] ‹Poetry, objects and politics› = The New Left Church (London 1966) 31–68.
[6] L.C. Knights, Explorations (London 1946); Further Explorations (London 1965).
[7] D.G. James, The Drama of Learning (Oxford 1951); The Dream of Prospero (Oxford 1970).
[8] I.A. Richards, Principles of Literary Criticism (London 1924); Science and Poetry (London 1926); Practical Criticism (London 1929).
[9] D.W. Harding, Social Psychology and Individual Values (London 1953, [2]1963) 162.
[10] W.R. Bion, Experiences in Groupes (London 1961).
[11] The Dialectics of Liberation, David Cooper (Hrsg.) (London 1968).
[12] David Cooper, Psychiatry and Anti-psychiatry (London 1967); R.D. Laiding, The Divided Self (London 1960); The Politics of Experience (London 1967).
[13] The Politics of Experience, 118.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FERGUS KERR

geboren am 16. Juli 1931 in Banff (Schottland), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Aberdeen, an den Fakultäten von Le Saulchoir, in Oxford und München, ist Master of Arts und Lizentiat der Theologie, Prior des Dominikanerklosters von Oxford. Er veröffentlichte verschiedene Artikel in den Zeitschriften «New Blackfriars» und «Slant».

Berichte

Pierre-Réginald Cren

Geistige Führerschaft und soziale Umwandlung:

M.K. Gandhi (1869–1948) und M.L. King (1929–1968)

Als mit zwanzig Jahren Abstand der Mahatma und der Baptistenpastor starben – beide in gleicher Weise ermordet –, waren Millionen Menschen, die an den Himmel glaubten oder nicht daran glaubten, in ehrlicher Trauer. Über die Erregung, die an der Außenhaut blieb und zur anekdotischen Geschichte der guten Gefühle gehört, fühlten viele sich plötzlich allein gelassen und preisgegeben, als wäre eine machtvolle lichte Energie, die von den Fortgegangenen ausgeströmt war, um sie zu historischen Initiativen menschlicher Befreiung zu wecken, erloschen. In diesen Tagen kühlten Hoffnungen ab. Trotz der Skepsis oder der glatten Ablehnung, die manche Theoretiker der Rolle entgegenbringen, die in sozialen Wandlungen das spielt, was man als idealistischen oder utopischen Voluntarismus bezeichnet, trotz der bisweilen in einem exklusiven Sinne verstandenen Bedeutung, die von diesen Leuten den kollektiven Initiativen zugeschrieben wird, und der dementsprechenden Verwerfung der persönlichen Initiative als bedeutungslos, besteht die Tatsache: Im Namen einer Ethik, die sich auf eine gelebte Geistigkeit gründete, haben Gandhi und King und in ihrem Gefolge Millionen von Menschen sich auf einen politisch-sozialen Kampf eingelassen, der in unterschiedlichen Grenzen zu einer Umwandlung der Gesellschaft führte. Diese Tatsache zu erhellen, ist Absicht der nun folgenden Ausführungen.

Um zu begreifen, wie sich in Gandhi die dynamische Verbindung von Spirituellem und Politischem vollzogen hat, dürfte es von einigem Interesse sein, auf das zurückzugehen, was nach seiner eigenen Aussage seine erste entscheidende Erfahrung war: die «Nacht von Maritzburg» (4. April 1893).[1] Gandhi war eben in Südafrika eingetroffen – wie er dachte: nur für kurze Zeit – als junger Anwalt ohne einen Pfennig Geld, im Auftrag einer indischen Firma, um in der Stellung eines Büroangestellten an dem Gelingen eines Prozesses mitzuwirken. Der junge, schüchterne und ehrgeizige Inder, der nur daran denkt, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen und etwas vom Land zu sehen, ist ein typisches Produkt der durch die englische Kolonisation hervorgerufenen kulturellen Entwurzelung. Als er mit neunzehn Jahren nach England gefahren war, um dort sein Jurastudium zu absolvieren, hatte er über die traditionelle religiöse Erziehung, die ihm im Raum seiner Familie zuteil geworden war, ein unbarmherziges Urteil gefällt. Denn nun betrachtete er sein Land mit den Augen der Kolonisatoren; sein Traum war, ein britischer Gentleman zu werden. Am 4. April 1893 wird er auf der Fahrt nach Pretoria auf dem Bahnhof Maritzburg aus dem Erste-Klasse-Abteil herausgeholt und in den Gepäckwagen gebracht. Er wehrt sich und flüchtet schließlich in den ungemütlichen Wartesaal des Bahnhofs. Allein, geschüttelt von

Kälte und von dem schmerzlichen Bewußtsein der erlittenen Demütigung, denkt er die ganze Nacht darüber nach, was man ihm angetan hat: «Ich entdeckte, daß ich keine Menschenrechte besaß, weil ich Inder war.» Am anderen Morgen stand für ihn fest, daß er niemals einem Unrecht oder einer Gewalttat seine Zustimmung geben würde. Obwohl er sich zweifellos im Augenblick noch nicht völlig alles dessen bewußt war, was das bedeutete, war Gandhi damit zu seinem Bewußtsein als Inder wiedergeboren. Indem er die schmerzliche Identifizierung mit irgendeinem beliebigen indischen Kuli von seiten der weißen Herren annahm, fand er seine eigene Identität im Schoße seines gedemütigten Volkes wieder. Diese, zunächst mehr hingenommene als angenommene Identität (er hatte nichts Eiligeres im Sinne, als aus Südafrika zu fliehen) mußte – darauf kam es an – nicht aus einem theoretischen und abstrakten Gedankengang geboren werden, sondern aus einer konkreten Erfahrung von Demütigung des Menschen. Auf diese Weise schuf sie voll bewußt und gewollt eine universale Solidarität mit den Unterdrückten.

In dem Augenblick, in dem er nach Indien zurückreisen will, tritt ihm diese Solidarität als Aufgabe entgegen. Er kann seinen in Südafrika lebenden Landsleuten, die ihn bitten, an ihre Spitze zu treten und sie gegen die Verletzung ihrer Rechte zu verteidigen, nicht widerstehen. Sie sind ungebildet – er ist ein fachkundiger und geschickter Anwalt. Er nimmt den Antrag an und stürzt sich mit Ungestüm in die Verwicklungen des politischen Kampfes als Führer einer Gemeinschaft, die er erst ins Leben ruft, indem er ihr nach und nach ein Eigenbewußtsein, eine Würde und eine Hoffnung gibt, die allen gemein sind. Das ist ein erstaunlicher persönlicher Erfolg. Der künftige Politiker wird von seinen Landsleuten mit Gütern überhäuft. Er hat ein eigenes Haus und ein angenehmes Leben. Er kostet diese Wendung der Situation mit dem guten Gewissen dessen aus, der sich auf der anderen Seite darüber klar sein kann, daß sein eigenes soziales Prestige auf seine Gemeinschaft zurückstrahlt. Aber Gandhi empfindet ein Unbehagen. Wenn er sich mit seinen Brüdern im Elend identifizieren will – genügen da Wort und Prestige? Auf der Ebene des realen Lebens bleibt ein Widerspruch bestehen. Die Frage lautet nicht mehr: Was muß ich tun und sagen? sondern: Was muß ich sein? Diese Frage trägt Gandhi seit seinem Aufenthalt in London unklar in sich. Die «Nacht von Maritzburg» hat sie insgeheim neu belebt. Nun wird sie von ihm als Ruf zur «Heiligkeit» erkannt, denn nachdem Gandhi seine Wurzeln wiedergefunden hat, kann seine Perspektive nicht anders sein als religiös. Das Suchen nach Gott und das Suchen nach einer rechten Situation für sich selbst erscheint ihm untrennbar. «Ich befand mich auf der Suche nach Gott, indem ich zugleich um die Vollendung meines Wesens kämpfte.» Diese Erklärung ist bezeichnend für die untrennbare Wechselbeziehung zwischen personaler Ethik und Mystik, die eine sehr charakteristische Konstante der religiösen Tradition Indiens ist, seit den großen Identifizierungen der Upanischaden: Der Lebenshauch *(prâna)*, das tiefste Ich *(âtman)* und das Absolute *(brahman)* sind identisch. Daher muß, wer auf der Suche nach dem Absoluten ist, die Wege des Verzichtes auf das Steckenbleiben im empirischen Ich einschlagen. So wird er unter Einsatz der *yogas* des Handelns, der Erkenntnis und der Andacht zugleich zu seinem eigenen Wesen, seiner eigenen Wahrheit und zum Absoluten schreiten, das die Tiefe unter diesen beiden ist.

Gandhi beschließt also, ein «Entsagender» zu sein. In dieser wichtigsten Periode seines Lebens ergibt sich für ihn der Ansatz zu einer langen Entwicklung, deren Anfangspunkt in die Zeit seines Aufenthaltes in London zu setzen ist. Hier läßt ihn die Begeisterung für alles, was aus dem Westen kommt, die ihn in Indien zum Unglauben geführt hatte, die Größe der religiösen Tradition Indiens entdecken durch die Bewunderung, die ihr die Asienbegeisterung des Westens entgegenbringt. In London liest er zum erstenmal die *Bhagavad Gita*, einen großen Teil der *Upanischaden* und viele andere religiöse Texte. Aber er zieht sich mit seinen Neuentdeckungen nicht auf seinen eigenen religiösen Mutterboden zurück. Sein unersättlicher Erkenntnisdrang, verbunden mit jenem assimilierenden Eklektizismus, der zu den Hauptzügen des religiösen Inders gehört, führen ihn dazu, in allen religiösen Traditionen zu suchen. Er verschlingt Werke über den Buddhismus und den Jainismus; er liest die Bibel, den Koran, Zarathustra, er steht bewundernd vor dem Tod des Sokrates, er begeistert sich an Ruskin und Tolstoi. Die Theosophen möchten ihn in ihre Reihen ziehen – die Christen ebenfalls. Andere hätten sich in dem scheinbar ungeordneten Kommen und Gehen, unter diesem Druck divergierender Einflüsse verloren. Es hätte daraus bei ihm eine Art geistiger Immobilismus folgen können. Aber der Eklektizismus im Studium, der bei anderen so häufig jedes Engagement neutralisiert, hatte bei Gandhi eine entgegengesetzte Wirkung: «Das Studium nährte die Ge-

wohnheit, praktisch zu erproben, was mich reizte.» Im Grunde kann man von dem Eklektizismus in Gandhis Bildung nicht ohne Nuancen sprechen. Dennoch ist es überraschend, daß er unter den verschiedenen Einflüssen, die ihn berühren, eine echte Wahl trifft und die Werte hierarchisch ordnet. Während er kulturell noch entfremdet ist, läßt ihn eine Art in der Tiefe liegenden Atavismus', der sehr bald durch die Lektüre der heiligen Bücher Indiens genährt und durch einen nach und nach wiedererlangten Nationalstolz gestützt wird, das uralte und bleibende Gleichgewicht der geistigen Tradition Indiens erkennen – jedoch selbst bereichert von neuen Beiträgen. Als er sich als überzeugt davon erklärt, daß «die Idee des Entsagens die höchste Form der Religion ist», ist es klar, daß er, kulturell wie religiös gesehen, seinen Ursprungsort wieder erreicht hat.

Nun hat sich also Gandhi in Südafrika auf den konkreten Weg des Entsagens begeben. Ohne menschliche Rücksichtnahmen bemüht er sich durch eine Reihe von «Versuchen der Vereinfachung» bis zur letzten Entäußerung zu gehen: Aufteilung seines Besitzes, strenge Askese in der Nahrungsaufnahme und im Geschlechtsleben usw. Bald errichtet er eine Art *âshram*, wo er zusammen mit seinen Schülern manuelle Arbeit verrichtet, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Es bedeutet wenig, daß diese Askese in ihren Anfängen noch mit einem Willen zur Macht untermischt ist, der sich in dem Streben nach einer Ansammlung von Lebenskraft äußert, welche an das schamanische Substrat des alten indischen *tapas* erinnert. Doch sollte sie sich nach und nach reinigen: Das abgemagerte und strahlende Antlitz, der rasierte Schädel, die schmale, energiegeladene Gestalt, bekleidet mit dem *dhoti*, sollten dies in den Augen der Welt bestätigen... Die weitere Biographie Gandhis ist zu bekannt, als daß es notwendig wäre, sie hier eigens zu erwähnen. So sollen im weiteren einige Ansätze zur Reflexion über die für Gandhis Leben so eigentümliche und bleibende Verbindung zwischen Entsagen – das für ihn keineswegs eine Praktik war, sondern vielmehr ein «Lebensstand» – und politischem Handeln vorgelegt werden.

Gandhi selbst hat mehrfach darauf hingewiesen, daß die Einheit seines geistigen Lebens und seines politischen Engagements auf einer und derselben ethisch-religiösen Motivierung beruhe. So bemerkt er in der Einleitung, die er 1925 zu seiner «Autobiographie» gibt: «Was ich erreichen wollte, was ich mühsam in diesen dreißig Jahren mich durchzuführen gesehnt habe, ist: die Selbstvollendung erreichen, Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, zur *moksha* (Befreiung) gelangen. Ich lebe, bewege mich, ja existiere nur in der Verfolgung dieses Zieles. Alles, was ich durch Wort oder Schrift geschafft habe, wie all meine Abenteuer im Bereich der Politik, strebt zu diesem gleichen Ziel.»[2] Wenn in dieser Erklärung die persönliche soteriologische Zielsetzung des politischen Handelns klar ausgesprochen ist, so bleibt die Wechselbeziehung dennoch ungreifbar. Um sie zu erhellen, muß zunächst darauf aufmerksam gemacht werden, daß die hervorragende Rolle, die der Entsagende in der indischen Gesellschaft spielt, im allgemeinen eine altruistische Funktion einschließt: Der Entsagende, der sich, wenn man so sagen darf, von oben her dem streng hierarchischen System entzieht, das diese nach Kasten gegliederte Gesellschaft bildet, sucht die geistige Befreiung nicht für sich allein; er muß auch anderen den Weg dazu weisen. Gandhi nimmt dieses Anliegen auf sich, gibt ihm aber einen größeren Inhalt: Er will der Verkünder einer Erneuerung der Gesamtheit aller Werte des Hinduismus sein. Sein Kampf für die Unabhängigkeit Indiens, alles, was er zu diesem Ziele unternimmt und was, von einem streng politischen Standpunkt aus betrachtet, bisweilen verblüffend ist, erklärt sich nur aus einer Perspektive, in der der Kampf um die politische Autonomie nur der Stützung einer ethisch-religiösen Reform dient. Die politische Unabhängigkeit ist für ihn die unerläßliche Bedingung für die ethische Erneuerung eines Volkes, dessen Einheit sich im übrigen stets konkretisiert hat an dem gemeinsamen Festhalten an spezifischen Werten, ohne sich jemals auf einer streng politischen und weltlichen Ebene Gestalt geben zu können. Umgekehrt aber kann man sagen, daß die ethisch-religiöse Reform die Bedingung für die politische Unabhängigkeit ist, insofern diese ihre immanente Zielrichtung darstellt. Diese Involution erklärt, weshalb Mittel, die zur Eroberung der Unabhängigkeit eingesetzt werden, namentlich das Mittel der Gewaltlosigkeit als politische Waffe, den moralischen Imperativen unterworfen weden. Das Ziel rechtfertigt nur seine Mittel.

Um der Wahrheit willen darf die von Gandhi ins Auge gefaßte ethisch-religiöse Erneuerung nicht auf den Rahmen der Hindu-Gesellschaft allein reduziert werden, obwohl sie für diese vorzugsweise gilt. In dem Entsagenden verbinden sich persönliches Engagement und Sorge um das Ganze. Für Gandhi ist dieses Ganze das Ganze des wiedergefundenen hinduistischen Weges, jedoch angereichert mit vielen von außen hereingetragenen assi-

milierten Elementen, die er in eine größere Vision einbringt, in der das Neue Testament einen hervorragenden Platz einnimmt, und das sich in eine Botschaft von weltweiter Bedeutung überträgt. «Gott ist Wahrheit und Liebe, und die Liebe ist das Gesetz des Lebens; die universale Brüderschaft aller Menschen ist die einzig authentische Religion; das Gewissen, die *stille, kleine innere Stimme*, ist der absolute, unabweisliche Richter über unsere Verpflichtungen. Die moderne Zivilisation muß verworfen werden: Der Fortschritt ist Anstifter von Kriegen und Gewalttaten; die wahre Kultur liegt in der heiligen Einfachheit des Bauern, des Handwerkers... Dem Bösen, der Gewalttat, soll keine physische Gewalt entgegengesetzt werden, sondern die passive Resistenz, die unbesiegliche Kraft der Seele, der Liebe: Persönliches Leben und politisches Leben dürfen nicht von zwei verschiedenen Moralauffassungen geleitet werden... Die institutionellen Reformen dienen zu nichts! Die Menschen müssen reformiert werden, um, frei von jeder Gewalt, den Zusammenhalt der Gesellschaft und gegenseitiges Verständnis durch das moralische und innere Band der Liebe zu sichern.»[3] Das sind die Leitideen, die Gandhi bereits 1909 in *Hind Swarâj* darlegt und die sein Handeln insgesamt bestimmen. So betrachtet er zum Beispiel die Wiederherstellung der örtlichen Handwerkerschaft zugleich als eine Eroberung der inneren Freiheit, die gestattet, der Krankheit der Gewalttätigkeit zu entgehen, deren Trägerin die westliche Zivilisation ist – und als Forderung der politischen Freiheit in dem Maße, in dem der Boykott der durch einheimische Produkte ersetzten britischen Produkte die Interessen des Kolonisators erschüttert. Ja mehr noch: Die innere Freiheit ist bereits politische Freiheit. *Echte Selbständigkeit ist Selbst-Beherrschung oder Selbst-Kontrolle.*

Die Etappen auf dem Weg Indiens zur Unabhängigkeit sind genugsam bekannt: Märsche, Hungerstreiks, Konferenzen, Gefängnisse... Bei jeder Wendung dieses Abenteuers stand der kleine, halbbekleidete Mann, der seine «Wahrheitserfahrungen» fortführte und mit der schrecklichen Unbeirrbarkeit des Gewissens die realistische Kunst der Kompromisse verband; und hinter ihm standen Millionen seiner Mitbürger, die darauf warteten, daß er ihnen den Weg weise, den sie gehen sollten, ja mehr noch: daß er ihnen gleichsam auf wunderbare Weise, die *swarâj*, die Autonomie in der Freiheit geben würde, und waren dafür zu allem bereit. Der, den man seither den *Mahâtma* (etymologisch gleichbedeutend mit «großmütig») nannte, ist für ein ganzes Volk das geworden, was nach Max Weber die Soziologie einen «charismatischen Führer» nennt, «der zugleich Inspiration gibt und als Symbol für die Unabhängigkeitsbewegung dient».[4] Wir haben schon gesagt, wie sehr er sich seit der «Nacht von Maritzburg» mit der indischen Gemeinschaft identifizieren und Sprecher ihrer Forderungen werden wollte. Doch genügt das nicht, um das erstaunliche Gehör zu erklären, das er auf seiten der indischen Massen fand und selbst bei denen, die hinsichtlich der Taktik des politischen Kampfes nicht mit ihm einig gingen. Häufig hat man darauf hingewiesen, in wie genialer Weise er eine Strategie erfand, welche die Vorstellungskraft des Volkes in ihren Bann schlug und seine Kräfte mobilisierte. Schweigemärsche, Hungerstreiks... Aber damit sind wir erst an der Peripherie des Verständnisses seiner Person angelangt.

Das Geheimnis des Einflusses Gandhis liegt ganz offenbar in der Ausstrahlung seiner «Heiligkeit», der Anziehungskraft der anderen Dimension, die in diesem Menschen ein Antlitz gewann. Selbst der Agnostiker Nehru spürte diese magnetische Kraft. «Vom Grunde seiner Augen», schrieb er, «schaute uns das Unbekannte an.»[5] Doch damit diese Anziehung auf die Massen wirklich allmächtig wurde, war es nötig, daß diese selbst dafür geöffnet waren. Den Schlüssel dieser Verfügbarkeit liefert uns zum großen Teil die besondere soziologische Konstellation Indiens. Louis Dumont hat in bemerkenswerter Weise dargetan, welche beherrschende Stellung in Indien der Entsagende besitzt.[6] Tatsächlich außerhalb der Welt stehend, das heißt außerhalb des hierarchisierten Beziehungsgewebes, in dem der Inder seine Identität findet, ohne jemals zu einer echten Individualität emporzutauchen, spielt der Entsagende im Hinblick auf die Massen eine polarisierende Rolle: Er repräsentiert die zum Vorschein gekommene Individualität, die erworbene geistige Freiheit; er ist der, der sich bereits auf dem Wege befindet und seine Etappen wie sein Ziel kennt. Daher wird der *Guru*, der Meister des Geisteslebens, verehrt und gehört. Max Weber hat als eine der Charakteristiken des «charismatischen Führers» die Tatsache genannt, daß er von der Gruppe aus gesehen eine Marginalpersönlichkeit, wenn nicht gar eine abseits stehende Persönlichkeit ist. Das gilt vor allem für den Entsagenden in der traditionsgebundenen indischen Gesellschaft mit jener Besonderheit, daß diese Marginalisierung hier ein fast institutionelles, weil religiös motiviertes und als höchster Lebensstand anerkanntes Phänomen ist.

Nun war Gandhi aber zu seiner Zeit der große Entsagende schlechthin. Daher auch das Gehör, das ihm spontan von der zutiefst religiös gebliebenen indischen Masse entgegengebracht wurde. Er war der bewunderte *Guru*, den man zu sehen und zu berühren wünschte, dessen Ratschläge man hören wollte und dessen Weisungen man zu folgen bereit war, gleich was es kosten mochte. Wer jemals in Indien gesehen hat, wie sich um einen großen *Guru* Leute aller Stände drängen, die gekommen sind, um ihm Ehre zu erweisen, von ihm den bestärkenden Ausblick und das befreiende Wort zu empfangen, der weiß, wie sehr das Sehnen nach geistiger Erkenntnis in diesem Volke lebendig bleibt, wie sehr die indische Seele für die Ansteckung einer gelebten Mystik empfänglich ist. Im Verlauf eines Gespräches mit Nehru, von dem er in seinen *Antimémoires* berichtet, bemerkt André Malraux, daß «Europa nach den Rednern der totalitären Systeme schlecht begriffen hat, daß Gandhi Massen überzeugen konnte, ohne die Stimme zu erheben». Nehru antwortete ihm: «Hier kommen die Massen, um einen *Guru* zu sehen, selbst wenn er kein Wort sagt: Sie erwarten davon einen ungreifbaren Segen. Sie kamen, um Gandhi zu sehen. Bis zu einem gewissen Punkt wußten sie schon, was er ihnen sagen würde: Die Massen wissen häufig, was man ihnen sagen will. Aber er offenbarte ihnen, was in ihnen war. Und vor allem, was sie *tun* konnten... Um die Zukunft zu gestalten, appellierte Gandhi an uralte Gefühle...[7] Was er verkündete, überraschte durch seine einleuchtende Klarheit... Lange bevor er berühmt wurde, hatte Gokhale gesagt: ‹Aus einfachen Kreaturen kann er Helden machen.› Er gab jedem Vertrauen zu sich selbst und sagte: ‹Ihr werdet das, was Ihr bewundert...› Seine Zuhörer wurden selbstverständlich Freiwillige für die Unabhängigkeit, aber auch ... für ... eine andere Sache...»[8] Dieses Stocken des ungläubigen Pandit am Ende seiner Erklärung ist wunderbar. Zweifellos hatte er sagen wollen: «Freiwillige für den Unbekannten.» Aber für Gandhi hieß das: «Freiwillige für das geistige Streben, für Gott (gleich welchen Namen man ihm geben mochte).» Und das Geheimnis seiner Anziehungskraft hatte seinen Sitz in dieser anderen Wirklichkeit, deren Schwingungen und Energie seine Landsleute in ihm vernahmen.

Wenn es also unbestreitbar ist, daß in Gandhi – der sich als «praktischen Idealisten» definierte – die Ausstrahlung des gelebten Geisteslebens einen machtvollen Sauerteig der Umwandlung Indiens in eine unabhängige Nation bildete, so schwebte doch auch über seinem Beginnen der Schatten des Fehlschlages. Die Stunde der Unabhängigkeit war für ihn und für Indien die der Tragödie. Er wußte besser als irgendein anderer, daß auch der indische Mensch seiner Natur und seiner Tradition nach ebenso zur Gewalttat neigt wie jeder andere, selbst wenn er – ebenfalls aus Tradition – für den geistigen Anruf der Gewaltlosigkeit empfänglicher ist. Er wollte den Menschen ändern. Aber als 1946 die blutigen Unruhen von Kalkutta ausbrachen, bei denen sich Hindus und Moslems gegenseitig töteten und die sich bald zu regelrechten Feldzügen erweiterten, begann der Todeskampf – nicht seiner Gewißheiten, aber seines Traumes. «Niemals hatte ich derartige Finsternis erlebt», schrieb er im Januar 1947.[9] Und vertraulich erklärte Nehru: «Jetzt weiß ich, daß es mir nicht gelungen ist, Indien zu überzeugen. Die Gewalttat herrscht überall um uns herum. Ich bin eine fehlgegangene Kugel...»[10] Er war ein Zeichen des Widerspruches geworden, und von allen Seiten erhob sich haßerfüllte Aggressivität gegen ihn, wahrscheinlich um so stärker, als sie so lange Zeit zurückgehalten worden war. Durch Erneuerung des Hinduismus hatte er wider Willen die Voraussetzungen für eine religiös-politische Situation geschaffen, in der die Moslems sich verletzt und beherrscht fühlten. Indem er für die Integration der Unberührbaren kämpfte und vor allem indem er Hindus und Moslems aufrief, einander zu lieben als Brüder, stellte er sich den Fanatikern der Hinduorthodoxie als Verräter dar. 1947 wurde die Teilung Indiens vorgenommen, und im Gefolge davon kam es zu Metzeleien und Bevölkerungsverschiebungen. Noch einmal versuchte er, die Liebe zu retten. Man sah ihn auf den Wegen, mitten unter den Armen und Flüchtigen bei dem Versuch, ihnen die Versöhnung abzuringen. Nach einem Fasten bis an die Grenzen des Todes gelang es ihm am 18. Januar 1948, von den Hinduorganisationen und den Moslemführern eine Friedenserklärung zu erlangen, die eine Koexistenz ermöglichte, welche indessen nur kurzlebig sein sollte. Am 30. starb der kleine Mann mit der unerschütterlichen Seele, ermordet, den Namen Gottes – *Ram* – stammelnd.

Muß man nun alles in allem angesichts von Gandhis großem Unternehmen von einem Scheitern sprechen und all den «*Realpolitikern*» Recht geben, die im politischen Kampf den Einsatz geistiger Waffen für sinnlos und gefährlich halten? Muß man nicht mit der bitteren Ironie von Raymond de Becker sagen, daß «viele andere Länder, ohne jemals so schöne Ideale vertreten zu haben,

mit bedeutend geringerem Aufwand zur Unabhängigkeit kamen und daß die Erfahrung, die Gandhi machen mußte, zugleich auf der achtenswertesten Hoffnung und der tragischsten Illusion beruhte»?[11] Das dürfte zu oberflächlich geurteilt sein und eine Illusion verraten, die unendlich viel tragischer ist als die, welche Gandhi zugeschrieben wird. Nichts wird jemals den außerordentlichen Einfluß des Mahâtma beim Erwachen Indiens verschleiern können, selbst wenn wir gewisse theoretische wie praktische (vor allem auf wirtschaftlicher Ebene) Grenzen dieses Einflusses erkennen müssen. Der Irrtum besteht darin anzunehmen, man könne Politik treiben im Namen des Menschen und für ihn und sich zugleich von der Ethik und vielleicht der Mystik trennen; und es könne eine radikale und fortschrittliche Umwandlung der Gesellschaft zustande kommen ohne «Umkehr der Herzen». Wenn es stimmt, daß diese «Umkehr» zum Opium und zum Ausbrechen aus der Lebenswirklichkeit werden konnte und werden kann, und daß es im Namen solcher Verirrungen durchaus berechtigt ist, wachsam und auf der Hut zu sein, so ist diese Umkehr nichtsdestoweniger in Wirklichkeit, wenn sie von neuem ihre Bindung an die menschlichen Solidaritäten wiederfindet und dadurch ihren historischen Standort, eine notwendige Bedingung für soziale Wandlungen.[12] Bis auf unsere Tage hat die Geschichte dies klar erwiesen oder zumindest ahnen lassen. Das Abenteuer der indischen Unabhängigkeit unter der Führung Gandhis beweist die Möglichkeit. Es zeigt zugleich deutlich die ungeheure Schwierigkeit. Doch müßte man sich in einzigartiger Form Illusionen über den Menschen hingeben, wollte man glauben, daß der Appell an die inneren Befreiungen nicht gegen denjenigen, der ihn ergehen läßt, die wildesten Widerstände vereint und auf den Plan ruft; so sehr werden gerade dadurch die instinktivsten Grundlagen der zwischenmenschlichen Beziehungen und die dunkelsten und heftigsten Mächte der Herrschaft und des Todes erschüttert, die im tiefsten Inneren des menschlichen Wesens verborgen liegen. Wichtig ist, daß man weiß, ob man auf seiten dieser «etablierten Ordnung» steht oder auf seiten einer radikalen Revolution: jener Revolution, die, ohne die Bedeutung der strukturellen Änderungen zu verkennen, damit beginnt, daß sie die Axt an die Wurzeln legt. Gandhi seinerseits hatte sich entschieden.[13]

Ähnliche Schlußbetrachtungen lassen sich im Anschluß an das Leben und Werk Martin Luther Kings machen; und vieles, was wir über den Mahâtma gesagt haben, könnte im Hinblick auf den Baptistenpastor wiederholt werden. Das ist nicht weiter erstaunlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wieweit das Ideal und die Praxis Gandhis King beeinflußt haben. Im Jahre 1950, fünf Jahre vor dem Boykott von Montgomery, der in entscheidender Weise King veranlaßte, sich für die Forderung der Bürgerrechte einzusetzen, machte er Bekanntschaft mit den Gedanken Gandhis. «Bei der Lektüre seiner Bücher», bestätigte er, «war ich tief ergriffen von seinen Feldzügen des gewaltlosen Widerstandes... Je tiefer ich in Gandhis Philosophie eindrang, desto stärker verminderte sich meine Skepsis der Macht der Liebe gegenüber; schließlich kam ich soweit, daß ich zum erstenmal erkannte, wie sehr die christliche Lehre von der Liebe, die in Gandhis Methode der Gewaltlosigkeit praktiziert worden ist, eine der mächtigsten Waffen darstellt, über die ein unterdrücktes Volk im Kampf für seine Freiheit verfügt.» In der Folgezeit – im Jahre 1959 – sollte er eine «Wallfahrt» nach Indien unternehmen. Diese, so schreibt er, «hatte auf mich persönlich einen gewaltigen Einfluß; es war in der Tat ermutigend, direkt die erstaunlichen Ergebnisse eines gewaltlosen Kampfes um die Unabhängigkeit zu sehen[14].» Zu dem direkten Einfluß Gandhis auf King kommen die beiden gemeinsamen Quellen ihrer Inspiration hinzu: natürlich das Evangelium, aber auch der *Essay on civil Disobedience* von H. D. Thoreau, den Gandhi in den Jahren 1908–1909 im Gefängnis in Johannesburg verschlungen hatte und der bereits 1944 auch auf den jungen King größten Eindruck machte. Thoreau war im übrigen auch selbst von verschiedenen heiligen Büchern des Orients beeinflußt, vor allem von der *Bhagavad Gîta*.

Diese geistige Verwandtschaft kann jedoch keinesfalls die Verschiedenheiten zwischen dem Unternehmen des Entsagenden aus dem Hinduismus und dem des christlichen Pastors verschleiern. Vielleicht muß man zunächst einmal daran erinnern, daß King im Alter von 39 Jahren gestorben ist. Während Gandhi, der mit 79 Jahren starb, sein Werk ein halbes Jahrhundert hindurch weiterführen konnte, hat sich die Aktion des Pastors in der kurzen Periode von 13 Jahren abgespielt. Der Mann, der in Memphis ermordet wurde, war noch im Suchen begriffen; bei ihm waren noch schlummernde Kräfte und Möglichkeiten, noch nicht zur Reife gelangte Früchte zu erwarten.

Doch halten wir uns nicht bei den Verschiedenheiten der sozio-politischen Zusammenhänge auf. Obwohl es oft anders scheinen mag, läßt sich die

heutige Rassentrennung in den Vereinigten Staaten nicht einfach und direkt mit einem Kolonisationsphänomen gleichsetzen. Denn die grundsätzliche Gleichheit der fundamentalen Bürgerrechte für jeden amerikanischen Bürger bleibt, wie schwierig es auch sein mag, sie in der Praxis und im Einzelfalle durchzusetzen, eine der Grundlagen der Union, und die Bezugnahme auf Lincoln ein konstituierendes Element des nationalen Bewußtseins. Das Farbigenproblem in den Vereinigten Staaten ließe sich zweifellos viel eher vom Standpunkt des Klassenkampfes her analysieren, der einen spezifisch rassistischen Koeffizienten in der Definition einer unterdrückten Klasse enthält, deren Grenzen aber weit über den farbigen Bevölkerungsteil hinausreichen. Wenn Ralph Abernathy sich heute einer Analyse dieser Art zu nähern scheint, wie seine Bemühungen bezeugen, die farbigen Amerikaner in die Welt des Syndikalismus einzugliedern, hat King seinerseits, gleich der gesamten farbigen Gemeinschaft, die ihm folgte, das Problem nur als Problem einer Integration angesehen, die die Forderung der *Black Power* ablehnte. Er wollte erreichen, daß die nationale Einheit konkrete Wirklichkeit wurde durch tatsächliche Anwendung von juristisch anerkannten Rechten für jeden Bürger der Vereinigten Staaten.

Die Größe Kings besteht darin, daß er sich bereitgefunden hat, Führer dieses Streites zu werden, mit allen persönlichen Risiken, die dies barg, und zur Erreichung des Zieles nur Mittel der Gewaltlosigkeit einzusetzen. Gleich Gandhi ordnete King das politische Handeln ethischen Imperativen unter, die sich auf eine geistige Überzeugung gründeten: Die «Kraft zu lieben» (ein Äquivalent für Gandhis Begriff des *satyâgraha*) ist die einzige Macht, die fähig ist, Gerechtigkeit zu erobern, nicht allein dadurch, daß sie die Würde des Unterdrückten wie des Unterdrückers unbeeinträchtigt läßt, sondern auch dadurch, daß sie zwischen ihnen eine Beziehung des «Umdenkens» schafft, die das erste Element der neuen Situation der Integration bildet. In den schlimmsten Augenblicken der Entfesselung der Gewalttätigkeit hat King sich bisweilen die Frage nach der praktischen Gültigkeit dieser Überzeugung gestellt. Aber jedesmal hat er sie erneut bejaht, da er im übrigen auch aufgrund der völlig unerwarteten, da unwahrscheinlichen Erfolge ihrer kollektiven Praktizierung seit dem ersten Boykott von Montgomery überzeugt war. Man erinnere sich zum Beispiel des schlimmen Frühjahrs 1963 in Birmingham, wo die Rassentrennung unter der Fuchtel des wilden Rassisten Eugène Bull Connor die übelsten Blüten trieb. Als sie aus dem Gefängnis entlassen waren, nahmen Martin und seine Freunde das Risiko auf sich, die Kinder zu mobilisieren. Connor stoppte ihren Marsch mit Wasserwerfern und ließ dann seine Polizeihunde auf sie los. Daraufhin traten Erwachsene an ihre Stelle. Nachdem sie gebetet hatten, rückten sie angesichts der Sbirren Connors weiter vor. Daraufhin wurde Befehl gegeben, auch gegen sie die Wasserwerfer zu betätigen und die Hunde loszulassen. «Doch», so berichtet Martins Frau Coretta, «es geschah etwas Wunderbares: Connors Leute hielten sich zurück, um sie durchziehen zu lassen. Der moralische Druck einer Welt, die auf sie schaute, und die geistige Kraft dieser Handvoll Schwarzer hatten ihre Disziplin gebrochen und sie entwaffnet. Billups führte seine Leute zwischen ihren Reihen hindurch und ging an den angekoppelten Hunden vorbei. In einem in der Nähe liegenden öffentlichen Park beteten sie noch einmal, kehrten dann im Zug in ihre Kirche zurück und sangen dabei Freiheitslieder.»[15]

Außer seinem Zeugnis über die Art und Weise, wie Martin die Macht seines ethisch-geistigen Ideals erprobte, ist dieser Bericht aufschlußreich für den ekklesialen Kontext, in dem King in seiner Funktion als Führer der Bewegung in Beziehung zu der farbigen Gemeinschaft steht. In dieser Hinsicht zeigt sich ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Fall Gandhis und dem Kings. Es ist nicht sicher, ob man bei King überhaupt von «charismatischer Führerschaft» sprechen kann. Im übrigen fehlt bei ihm das Element der Marginalisierung, das bei dem indischen Entsagenden so deutlich greifbar war. King ist ein voll und ganz integrierter Mensch, sowohl in der amerikanischen Gesellschaft wie in der farbigen Gemeinschaft. Durch seine Bildung und den relativen Wohlstand, dessen er sich erfreute, stellte er für den schwarzen Amerikaner geradezu ein Symbol der Integration dar, nach dem er strebt. Als er nach und nach berühmt geworden war, trat er im Fernsehen auf, trug Manschettenknöpfe, schrieb Bücher, sprach mit dem Präsidenten, empfing den Nobelpreis. Das alles verstärkte in der Masse diese Symbolbedeutung. Bemerkenswert ist im Falle Kings die sich fortschreitend vollziehende Verbindung einer vorhergehenden und wesenhaft funktionellen Führerschaft mit der nachträglichen und hinzukommenden Rolle als symbolische Repräsentation. Wenn King an die Spitze des Kampfes für die Bürgerrechte treten konnte, dann weil er Pastor war, das heißt Verantwortlicher für die christliche Ge-

meinschaft, und weil die Kirche (vor allem in ihren presbyterianischen Formen) im großen und ganzen der einzige Ort ist, in dem die schwarze Gemeinschaft der Vereinigten Staaten, die durch die Rassentrennung in die Randbezirke der Nation abgedrängt ist, wirklich ihre menschliche Einheit und kollektive Identität findet und sich hier eine Art spezifischer Kultur mit biblischer Inspiration gebildet hat.[16] Auf diese Weise und keineswegs im charismatischen, sondern im funktionellen Sinne ist der Pastor Führer des Volkes geworden, sobald die ideologische Verbindung zwischen der christlichen Auffassung und dem Kampf um die Gerechtigkeit zustande gekommen ist, wie dies bei King der Fall war; und so haben wir keine Unterbrechung der Kontinuität zwischen der geistlichen Führerschaft und der Leitung des Unternehmens der sozialen Umwandlung. Die meisten Verantwortlichen im Kampf um die Bürgerrechte sind Pastoren. Seine Organisation stützt sich auf die christlichen Gemeindestrukturen. Die Losungsworte gehen von der Kirche aus, und sie ist der Versammlungspunkt vor und nach den einzelnen Aktionen zur Geltendmachung ihrer Forderungen. Die Protestmärsche werden unterbrochen von Gebeten, und bisweilen schließen sie mit einem Gottesdienst. Freiheitslieder und Negro-Spirituals mischen sich untrennbar miteinander. Dieser Zusammenhang erhält die Position Kings als geistiger Führer in der sozialen Umwandlung. King hatte das Verdienst, mit allen Konsequenzen die totale Verantwortung für das Volk auf sich zu nehmen, die in seine pastorale Funktion einbezogen war. Für einen Pastor ist das Hauptmittel zur Ausübung seiner Verantwortlichkeit das Wort. Es ist außerordentlich lehrreich zu hören, wie King predigte, um an den Glauben und die Hoffnung seiner Gläubigen zu appellieren. Die dynamisierenden Schemata für die Mobilisierung im Sinne der Bürgerrechte finden wir in identischer Form in der Mehrzahl seiner Predigten wieder. Es sind die Schemata der Befreiung (Auszug aus Ägypten, Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde) und Schemata der Bekehrung (an erster Stelle aus der Inspiration der Bergpredigt). Zwei Gestalten sind dabei beherrschend: Moses und Christus. King handhabt diese Schemata voll Glauben und Beredsamkeit; wenige haben wie er verstanden, die Bibel zu «aktualisieren». Aber wenn diese Predigt eine derart anspornende Kraft für die schwarze Gemeinde besaß, dann auch weil diese seit der Zeit der Sklaverei, zu der sie einen fast totalen Kulturverlust erlitten hatte, die Wurzeln ihrer Identität nur dadurch wiederfand, daß sie die biblische Geschichte als eigene Geschichte übernahm. Hier hatte der christliche Glaube eine spezifisch «schwarze» Ersatzkultur hervorgebracht. Wenn King den Durchzug durch das Rote Meer erwähnte, so war das ein Ereignis der eigenen Vergangenheit, das die Gläubigen als Träger unmittelbarer Hoffnung und damit als Aufruf zur Aktion aufnahmen. Und sie erkannten in King – bewußt oder unbewußt – eine Art neuen Moses.

Wir sind hier weit entfernt von dem geistigen Rahmen des Werkes Gandhis. Wenn man diesen Abstand ausmessen wollte, so müßte man erneut einen Vergleich ziehen und einen (jedoch durch gemeinsame Einflüsse abgeschwächten) Gegensatz feststellen zwischen der jüdisch-christlichen und der asiatischen Welt mit ihrem unterschiedlichen Herantreten an das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit und an das göttliche Handeln in der Geschichte. Auf jeden Fall rechtfertigt der Vergleich Gandhis und Kings als geistig-geistliche Gestalten zweifellos die von R.C. Zaehner beobachtete religionstypologische Dualität.[17] Gandhi ist unverkennbar ein Repräsentant des mystischen Religionstyps, King ein Modell des prophetischen. Die Ausstrahlung des ersten der beiden rührt von dem von ihm übernommenen Lebensstand des Entsagenden her, von dem göttlichen Leben, das in ihm wohnt und in ihm ist für die, denen er als anziehende und schweigende Präsenz des Absoluten begegnet. Die ethische Umkehr, die er verlangt als Bedingung und Motor einer echten Befreiung Indiens, verschmilzt mit einem mystischen Abenteuer. Der Einfluß des schwarzen Pastors ist der des Propheten und eingesetzten Führers des Volkes, der mit Hilfe des Wortes Gottes Absichten verkündet und ihre Verwirklichung in Gang setzt, indem er sich an die Spitze einer historischen Heilsbewegung stellt. Die ethische Umkehr, die er verkündet, ist Einschärfung des Wortes; sie verschmilzt keineswegs mit dem mystischen Abenteuer.[18] Gott ist in uns, sagt Gandhi; Gott ist mit uns, beteuert King. Aber für den einen wie für den anderen beruhen diese Erklärungen auf einer geistigen Erfahrung persönlicher Art. King hat sich darüber mehrmals seinen Freunden gegenüber im Vertrauen ausgesprochen. Als eines Tages die Mordandrohungen, die seine Frau und er erhielten, nicht aufhören wollten, begann sein Mut zu wanken. «Ich war bereit, aufzugeben. Ich suchte nach einem Weg, unterzutauchen, ohne als Feigling dazustehen. In dieser Situation der Erschöpfung, als mein Mut fast völlig verloren war, be-

schloß ich, mein Problem in die Hand Gottes zu legen... Ich betete laut: ‹... die Menschen wenden sich an mich, um Führung zu bekommen, und wenn ich ohne Kraft und ohne Mut vor ihnen hergehe, werden auch sie wankend... Ich bin an der Stelle angelangt, an der ich allein nichts mehr tun kann.› Und in diesem Augenblick hatte ich das Bewußtsein der göttlichen Gegenwart, wie ich es nie zuvor gehabt hatte. Es war, als könne ich die ruhige Versicherung einer inneren Stimme vernehmen: ‹Auf, für die Gerechtigkeit! Auf, für die Wahrheit! Gott wird dir immer zur Seite stehen!› ... Meine Unsicherheit verschwand, und ich war bereit, mich allem zu stellen.»[19]

Aber belassen wir es bei dieser sich in großen Zügen nahelegenden Parallele, die eine ausführlichere Weiterführung nuancieren würde. Gleich dem Werke des Mahâtma hat auch das des ermordeten Pastors seine Grenzen und seine Enttäuschungen gehabt. Manche Mitglieder der schwarzen Gesellschaft Amerikas haben angesichts der Langsamkeit, mit der die Wandlungen eintraten, schon zu Lebzeiten Kings vorgezogen, den Weg der Gewalttätigkeit einzuschlagen. Martin wußte um den bitteren Geschmack zerstörter Träume. «Das Leben des Paulus ist die tragische Geschichte eines zerstörten Traumes... Die zerstörten Träume sind die Kennmarke unseres sterblichen Lebens.» Aber wie er es von seinen Brüdern verlangte, schaute auch er ihnen ehrlich ins Auge. «Zweifellos werden manche von uns sterben, bevor das Tor der Freiheit erreicht ist, aber wir müssen weiter unseren Kurs einhalten. Wir müssen eine begrenzte Enttäuschung annehmen, dürfen aber niemals unsere grenzenlose Hoffnung verlieren.»[20] Für King vermochte dieses hartnäckige Beharren auf der Hoffnung einen zerstörten Traum zu einem Traum zu machen, dessen Erfüllung nur aufgeschoben war. Sein Glaube, ohne den «die schönsten Träume des Menschen schweigend in Staub zerfallen», gab ihm die Sicherheit, daß eines Tages die Morgenröte aufgehen werde. Zusammen mit anderen geistig-religiösen Bezugnahmen war dies auch für Gandhi eine Gewißheit. Die Erschütterung der Hoffnung, die einer wie der andere im Bewußtsein der Menschen verursacht hat, bezeugt, daß, wenn es der Macht ohne Weisheit nicht gelungen ist, eine echt menschliche Politik zu begründen, die dringende Notwendigkeit einer Weisheit, und mehr noch, eines Glaubens und einer Mystik, insgeheim oder ausdrücklich anerkannt wird. Wer würde nach dem, was Gandhi und King gewesen sind und getan haben, zu behaupten wagen, in den großen Wandlungen unserer Geschichte könnten die echten Helden nicht auch die «Heiligen» sein?

[1] Über Gandhi siehe das ausgezeichnete Büchlein von S. Lassier, Ghandi et la non-violence (Paris 1970); darin finden sich auch weitere bibliographische Angaben.

[2] M. K. Gandhi, Expériences de Vérité ou Autobiographie (Paris 1950) 2–3.

[3] Wir entnehmen diesen Abriß dem Buch von S. Lassier, 33.

[4] Vgl. G. Rocher, Introduction à la Sociologie générale, Bd. 3 (Paris 1968) 245, 137.

[5] J. Nehru, Ma vie et mes prisons (Paris 1952) 222.

[6] Vgl. L. Dumont, La civilisation indienne et nous (Paris 1964); Homo Hierarchicus (Paris 1966), siehe vor allem Anhang B.

[7] Diese Bemerkung Nehrus ist recht interessant für die Soziologie der Entwicklung, wenn diese sich nach der wohltätigen oder verhängnisvollen Rolle der religiösen Substrate für die Mobilisierung eines Volkes zu seinem sozialen und politischen Fortschritt fragt. Wenn Gandhis ökonomische Initiativen eindeutig reaktionäre Aspekte zeigen, so haben seine politischen Unternehmungen bekanntlich nur in dem Maße Erfolg gehabt, in dem er es verstand, die «uralten Gefühle» zu mobilisieren, von denen Nehru spricht, nämlich die traditionellen religiösen Energien und Schemata Indiens. Das stärkt die Stellungnahme Soedjatmokos, wenn er behauptet, die Entwicklung verlange die Aktivierung dieser grundlegenden Motivierungen einer Gesellschaft, die «in dem religiös-kulturellen Mutterboden» einer Gesellschaft «organisch enthalten» sind und deren Mobilisierung nur dann möglich wird, wenn sie von innen her ausgelöst wird, from the «well-spring of religious life itself (aus dem Urquell ges religiösen Lebens selbst)». Vgl. H. Desroche, Sociologies Relidieuses (Paris 1968) 150–173.

[8] Vgl. A. Malraux, Antimémoires (Paris 1967) 327–328.

[9] Harijan, 5. Januar 1947.

[10] Vgl. A. Malraux, aaO. 355.

[11] R. de Becker, L'Hindouisme et la crise du monde moderne (Paris 1966) 90–91.

[12] Vgl. Paul VI., Lettre apostolique sur les questions sociales (14. Mai 1971) Nr. 45.

[13] Die Dringlichkeit einer praktischen Stellungnahme in dieser Diskussion wird denen nicht entgehen, die den Fragen des Soziologen Georges Friedmann zustimmen, wenn er feststellt, daß in der heutigen Gesellschaft ein «großes Ungleichgewicht» herrscht. «Was im Westen wie im Osten im höchsten Maße fehlt», sagt er, «ist eine Politik (im strengsten Sinne des Wortes) des Besser-Lebens auf der Grundlage eines Wertsystems» (La Puissance et la Sagesse [Paris 1970] 80–81). Interessanterweise bekundet Friedmann, der sich in einer ersten Veröffentlichung Gandhis Unternehmen gegenüber kritisch zeigt wegen seiner negativen Bewertung des wissenschaftlichen und technischen Fortschrittes, die er an den Tag legt, in einer zweiten, späteren Veröffentlichung, die er der ersten gegenüberstellt – nach einer Vertiefung der Analyse der heutigen Gesellschaft – ein bewunderndes Verständnis dem Mahâtma gegenüber. «Wir dürfen nie vergessen», schließt er, «was – gerade für unsere Zeit – in dem Urteil eines weisen Hindu an Wahrem enthalten ist: Die Menschheit braucht ‹gelebte Ideale› und nicht so sehr Ideologien» (ebd. 238).

[14] M. L. King, La Force d'aimer (Paris 1965) 225–227. Eine Bibliographie über King findet sich in dem ausgezeichneten Buch von H. Gerbeau, Martin Luther King (Paris 1968).

[15] C. Scott King, Ma vie avec M. L. King (Paris 1970) 240.

[16] Man hat in den Vereinigten Staaten die Schaffung anderer – säkularisierter – Brennpunkte zur Bestätigung der «schwarzen» Identität versucht. Aber ist es ihnen, selbst nach Kings Tod, irgendwie gelungen, sich über den Kreis sehr kleiner Gruppen hinaus durchzusetzen? Interessant ist in diesem Zusammenhang die erstaunliche und höchst aufschlußreiche Erklärung von Huey Newton, einem der Verantwortlichen der Black Panthers: «Alles, was wir erreicht haben, ist der Krieg und viel vergossenes Blut. Wir waren so anmaßend, daß wir die Vernichtung der Kirche verkündeten. Als wir aus ihr

fortgegangen sind, haben wir uns von der Gemeinschaft entfernt; denn die Kirche ist die einzige Institution, in der die gesamte schwarze Gemeinschaft sich auf diese oder jene Weise wiederfindet... Wir werden zur Kirche zurückkehren» (23. Mai 1971).

[17] Vgl. R.C. Zaehner, Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et Révélations prophétiques (Paris 1965) Kap. 1.

[18] Nach seiner Indienreise stellte King sich die Frage, ob er nicht Gandhi folgen solle auf dem Weg der Entsagenden, indem er alles von sich gäbe, was er besaß. «Schließlich», so schreibt Coretta, «entschied er sich, daß er angesichts der amerikanischen Lebensbedingungen gewisse Dinge haben müsse und daß er sich bemühen müsse, auf geistiger Ebene Gandhi ähnlicher zu werden» (aaO. 191).

[19] La Force d'aimer 193, vgl. 230.

[20] Ebd. 131–143.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

RÉGINALD CREN

geboren am 6. Januar 1932 in Lamballe (Frankreich), Dominikaner, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von l'Arbresle (Lyon), an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Ecole pratique des hautes études (Sorbonne), erhielt eine orientalistische Ausbildung am Institut de civilisation indienne von Paris, gehört dem Centre Thomas More de recherches en sciences humaines des religions (Lyon) an. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel, vor allem in der Zeitschrift «Lumière et Vie».

Joseph Beaude

«Christen ohne Kirche» – Gedanken zu einem Buch von Leszek Kolakowski

Das im Jahre 1965 in polnischer Sprache erschienene Buch von Leszek Kolakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, wurde 1969 von Anna Posner ins Französische übersetzt und erschien in Paris mit dem Titel *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*. Dieses umfangreiche Werk eines marxistischen Philosophen bietet eine nichtkonfessionelle Interpretation des Christentums an, «die sich gründet auf die Prinzipien des historischen Materialismus, welcher die Phänomene des religiösen Bewußtseins unter Bezugnahme auf ihre historische Entstehung zu strukturieren sucht». Gegenstand und Thema des Buches ist der Gegensatz zwischen religiösem Bewußtsein und Institution. Der Autor sucht durch Untersuchung der anti-institutionalistischen Lehren den «Widerstreit zwischen *Glauben* und *Konfession*» zu erläutern und seine Wirkung aufzuzeigen. Diese Kontestation der Institution scheitert: Entweder geht sie unter, weil sie «rein» bleiben will, das heißt radikal unorganisiert, oder sie institutionalisiert und verleugnet sich damit selbst, um ihre Stärke zu behalten. In diesen theologischen Konflikten, die eine Ausdrucksform von Machtkonflikten sind, ist die Macht der Kirchen stets die stärkere. Das nichtkonfessionelle Christentum «hat den Kirchen gegenüber nicht die Kraft zu einer wirklichen Zersetzungswirkung». Das bedeutet indessen nicht, daß es völlig wirkungslos geblieben wäre. Es konnte zwar nicht gegen die kirchliche Organisation ankommen, hat aber insofern doch eine Wirkung gehabt, als es die Kirchen zwang, seine Ideen zu assimilieren, um sie zu neutralisieren. Es ist eine «negative Kraft, die auf die sukzessiven Reintegrationen des positiven Christentums einen Einfluß ausübt».

Um diese dialektische Beziehung, die zwischen der Institution und ihrer Kontestation besteht, deutlicher sichtbar zu machen, ist Kolakowski genötigt, über seinen Gegenstand, wie er ihn auf der ersten Seite seines Buches umrissen hat, hinauszugreifen. Dieser konkret umrissene Gegenstand ist die zweite Reformation des 17. Jahrhunderts in Holland. Er beruft sich auf «gewisse orthodoxe (oder fast orthodoxe) katholische Lehren, die man, namentlich wenn man sie unter ideologischem Aspekt betrachtet, als bestimmten mystischen Lehren, die ich untersuche, ähnlich bewerten kann». Der Grund für diesen Rückgriff ist nicht eine einfache Ähnlichkeit, sondern der Umstand, daß diese denen der Sekten verwandten Lehren innerhalb der Kirche und der katholischen Orthodoxie zu finden sind. An ihnen erkennt man, wie der Anti-institutionalismus in unterschiedlichen Graden von der Institution assimiliert werden kann. In dieser Hinsicht tritt vor allem das aussöhnende Genie Bérulles, des großen mystischen Theologen und vollkommenen Mannes der Kirche, hervor.

Die Texte aus dem 17. Jahrhundert, die der Autor gelesen hat, sind ebenso vielfältig wie zahlreich. Aufgrund dieser Vielfalt und Anzahl wäre es unklug und wenig vornehm, ihn im Hinblick auf seine erste Absicht, «rein informative Tatsachen» zu bringen, beurteilen zu wollen. Im besten Falle besitzt der Leser eine gewisse sachliche Kenntnis über einige wenige Kapitel, niemals jedoch über das

Ganze. Doch kann man feststellen – natürlich nicht was die Quellentexte anbetrifft, sondern hinsichtlich der Sekundärliteratur –, daß die von ihm zitierten Werke häufig recht alt sind. Das wirkt sich so aus, daß eine recht neue Gesamtperspektive sich mit Überlegungen mischt, die man als überholt ansehen zu dürfen glaubte. Ist so zum Beispiel im Einleitungskapitel der Verweis auf die Diskussionen zwischen Medizinern und Psychologen über die Echtheit mystischer Erfahrung heute nicht ein wenig gegenstandslos geworden?

Doch hat unser Beitrag sich keineswegs die Kritik des Buches von Kolakowski zur Aufgabe gemacht. Wir möchten vielmehr, nachdem wir nun das Werk in aller Kürze vorgestellt haben, wie wir es für erforderlich hielten, einige Gedanken daran anknüpfen. Der Autor selbst gibt uns die Befugnis dazu. Seine Untersuchung geht Hand in Hand mit einer ständigen methodologischen Überlegung – sie stellt eines ihrer Hauptanliegen dar. Diese Überlegung rückt die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der von den menschlichen Wissenschaften geschaffenen erkennbaren Gegenstände ins Licht. Man ist also berechtigt, den Leserost des Autors ein wenig zu verschieben – nicht um seine Sicht und Lesart zu widerlegen, sondern um auch andere Bedeutungsgehalte ans Tageslicht zu bringen. Wir wollen dies speziell in zwei Punkten versuchen: der Orthodoxie und der Mystik.

Die Orthodoxie

Das Begriffspaar Orthodoxie–Häresie spielt in Kolakowskis Buch sichtlich eine große Rolle, insofern sich viele darin vorgestellte Einzelpersönlichkeiten und Gruppen praktisch oder in der Lehre zu den großen Bekenntnissen in Widerspruch stellen. Der Autor ist also genötigt, die Begriffe Orthodoxie und Häresie zu definieren, was er auch zu Anfang des 2. Kapitels tut, vor allem aber die Entstehung beider aufzuzeigen: «Die Frage nach der zeitlichen Priorität von Orthodoxie und Häresie läuft auf dasselbe hinaus wie jene berühmte Frage, was eher ist: das Huhn oder das Ei.» «Die Geschichte der römischen Kirche zeigt, daß ihre sukzessiven Dogmen paradoxerweise Reaktionen auf ihre Nicht-Anerkennung waren und zur gleichen Zeit entstanden sind wie ihre Leugnung. Natürlich gestattet das einmal angenommene Dogma, die Häresie unter Bezugnahme darauf zu definieren; aber im historischen Ablauf der Dinge ist es eine wohlbekannte Regel, daß das Dogma auftritt, weil das Gegen-Dogma sich bereits zu bilden begonnen hat (69).» Aus dieser Perspektive gesehen, erscheint die Orthodoxie als Ideologie der Organisatorenschicht der Institution; sie wird formuliert als Gegenmaßnahme, sobald kontestierende oder abweichende Ideologien auftreten.

Es erscheint hier interessanter, Kolakowskis Standpunkt zu akzentuieren, als ihn zu verrücken, zumal diese Akzentuierung einen Verrückungseffekt besitzt, indem sie zweifellos die zwischen Orthodoxie und Häresie hergestellte Symmetrie ein wenig zugunsten der letzteren stört. Man kann auf der Negation beharren. Vielleicht bemerkt der Autor wirklich nicht genügend, daß die Orthodoxie vor dem Entstehen von Anti-Dogmen weniger Dogmen definiert als häretische Formulierungen beseitigt oder verwirft. Die Orthodoxie drückt sich kaum positiv aus; die Glaubensbekenntnisse sind immer kurz und ihre Definitionen alles in allem genügend unklar, um einen hinreichend großen Konsens zu erlangen. Aber dann kommen die Anathematismen. Das gilt auf jeden Fall für die katholische Kirche, in der man jedem Akt des Lehramtes einen umfangreichen Katalog von Anathemata und eine recht kleine Handvoll zu glaubender Wahrheiten entnimmt. Die Orthodoxie definiert nicht sich selbst vor der Häresie und gegen sie; sie entwirft vielmehr das entstellende Bild der anderen Seite, um sich dagegen zu verwahren. Daher ist es auch so schwierig, die Orthodoxie zu umreißen; ihre Konturen werden nur ungenau dargestellt und das, was außerhalb ihrer Grenzen bleibt, das, was sie kategorisch aus ihrem Bereich ausgeschlossen hat, festgelegt.

Das Gesicht der Orthodoxie ist also verschwommen, ja eher aufflackernd; es erscheint sozusagen unzusammenhängend in den Gegenbildern der Vielzahl verschiedener Verurteilungen, die ausgesprochen sind. In diesem Punkt besteht eine große Ähnlichkeit zwischen den Großkirchen und den Sekten: beide definieren sich selbst durch das, was sie verwerfen und ablehnen. Aber im Unterschied zu den Kirchen mit ihren massiven und hochorganisierten, scheinbar unerschütterbaren Organismen, sehen die Sekten sich zu einer verschärften Abwehr genötigt, die ihre gesamte Energie beansprucht und sie verspielt, insofern sie ihnen keine andere Wahl läßt, als negativ zu sein.

Doch ist noch etwas anderes, zweifellos sehr Grundlegendes, zu bemerken: Die anti-institutionellen Protestbewegungen nehmen gerade in der Epoche gewaltig zu, in der die Idee der Häresie ihren Sinn verliert. Wer könnte eine Häresie nennen, die nach 1700 in der katholischen Kirche ent-

standen wäre? Gewiß gab es seitdem eine ganze Anzahl Irrtümer, die verurteilt wurden; aber das waren alles sehr punktuelle und vor allem höchst theoretische Abweichungen, deren Abwehr nur den engen Kreis der Theologen berührte und das christliche Volk, das nichts davon wußte, überhaupt nicht betraf. Der ideologische Kampf «zieht» nicht mehr. Eine der letzten Auseinandersetzungen, die größere Kreise zogen und lebhafter waren, ist die mit dem Jansenismus. Doch auch hier kann im eigentlichen Sinne keine Rede von der klassischen Dialektik Orthodoxie–Häresie mehr sein. Die große Diskussion um die Lehre ist vorüber.

Zumindest ist sie in einen anderen Bereich übergegangen. Der Kampf gegen die Häresie hat sich in den Innenraum des religiösen Bereiches verschoben. Die Religionslosigkeit bzw. der einsetzende Atheismus ist nicht im eigentlichen Sinne Häresie. Die Begriffe Häresie und Orthodoxie haben nur Gültigkeit innerhalb einer Kultur, der die Religion eine totalisierende Sprache verleiht. Gerade das aber hört zu der Zeit auf, in der die Anzahl der «Christen ohne Kirche» zunimmt. Ist dieses Verschwinden nicht mit dem Aufkommen der Auseinandersetzung zwischen gläubigem Bewußtsein und kirchlichem Bekenntnis in Verbindung zu bringen und in Beziehung zu setzen?

Wenn der Glaube nach seiner Orthodoxie oder Heterodoxie beurteilt wird, sind die Bezugnahmen objektiv und nicht subjektiv, die Kriterien sind dogmatische Formeln und nicht die Aufrichtigkeit des Glaubenden. Mit anderen Worten: Worauf es ankommt, ist die Wahrheit des Glaubens und nicht die Wahrhaftigkeit des Glaubenden.

Die anti-institutionellen Christen weisen dagegen in der Wahrheit des Geglaubten die Heuchelei im Glauben auf: Die Religionen bieten das Heil wohlfeil an; indem sie es auf die Ebene der Ablehnung des Irrtums und der Annahme der Wahrheit verlegen, machen sie die persönliche Einlassung des Gläubigen zu etwas Geringfügigem. Diese nichtkonfessionellen Christen sind also im strengen Sinne des Wortes keine Häretiker: Sie stellen sich nicht mehr dogmatischen Wahrheiten entgegen. Unter dem Vorwand, die Irrtümer der Kirche zu bekämpfen, wechseln sie die Fragestellung. Aber ihre neue Perspektive hätte sich zweifellos nicht eröffnen können ohne die vorherige Erschütterung der gemeinsamen Sprache von Wahrheit und Irrtum, in der sich die einander gegenüberstehenden Konfessionen, wenn sie sich bekämpften und einander verwarfen, doch grundlegend einig waren. Der Angriff gegen jegliche Orthodoxie wird erst möglich durch den Bruch in der Sprache, welche nun die Religion in den Termini Orthodoxie und Häresie verdinglicht. Das Zerbröckeln der Idee der Orthodoxie unterhöhlt bereits insgeheim die großen Konfessionen in dem Augenblick, in dem der Angriff einsetzt; sie rührt her von dem kulturellen Bruch, von dem an die Idee einer totalisierenden religiösen Wahrheit ihren Sinn verliert, und sie enthüllt sich als Vorbedingung für die Möglichkeit und das tatsächliche Auftauchen eines Denkens, das die Rechte und Werte des religiösen Denkens geltend macht. Dieses Denken sollte in den Kirchen selbst immer mehr an Einfluß gewinnen.

Die Mystik

Was Kolakowski, wie er selbst sagt, interessiert, ist im Grunde «nicht die Mystik als Erlebnis und Vollzug, sondern als Lehre, die die mystischen Erfahrungen zunächst definiert». Kolakowski definiert sie konsequent im Sinne eines subjektiven Phänomens. Indem er die Mystik als solche ausklammert, entledigt er sich «der Fragen, die die psychologische Genese der untersuchten Lehren berühren».

Dieses Kriterium zur Bestimmung der Mystik scheint zumindest diskutierbar. Doch muß man dazu, wie dies in Kolakowskis Buch geschieht, die Echtheit der Mystik des Dionysius oder auch Bérulles in Frage stellen, weil in ihren Werken gar nicht oder nur wenig Hinweise auf ein persönliches Erleben in Erscheinung treten. Umgekehrt können solche Autoren als Mystiker qualifiziert werden, deren Ergriffenheit und Innigkeit über jeden Zweifel erhaben ist, die aber dennoch eine gewisse Vorsicht geraten scheinen lassen. Wenn das Urteil vom Vorhandensein feststellbarer psychischer Phänomene abhängt und die Mystik sich nach den geheimen Erkenntnissen und Erfahrungen bestimmen läßt, setzt der Autor sich seinem Text gegenüber durch, und die begriffliche Strenge hat kaum noch etwas gemein mit der konkreten Wahrheit der Mystik. Vergißt man nicht, daß Mystik auch eine Form von Denken ist, wenn man den Ton auf die Erfahrung des Subjekts verlegt?

Dieses Übersehen hat im übrigen die bezeichnende Aufhebung einer Unterscheidung zur Folge: der Unterscheidung zwischen einer Theologie *der* Mystik und einer eigentlich mystischen Theologie. Es ist etwas anderes, ob ich Mystiker interpretiere oder ob ich ein Buch schreibe, das unter einem

mystischen Gedanken steht, aber nichts mit persönlichen Erfahrungen mystischer Einswerdung mit Gott zu tun hat, sondern ein Suchen nach dem Absoluten auf dem dürren Weg eines beständigen Hinausgehens über Ideen darstellt. Die *mystische Theologie* des Dionysius ist ein Modell dieser Art. Es wird keine Erfahrung enthüllt, vielmehr ist darin der steile Weg des Geistes über sich selbst hinaus aufgezeichnet. Mit anderen Worten: Man kann zwar noch von Erfahrung sprechen, aber es handelt sich dabei um eine Erfahrung des Denkens oder besser gesagt um die Erfahrung durch das Denken eines Gedankens, der absolut über sie hinausreicht und sie außer Kraft setzt. Der Begriff der Erfahrung muß, soll er überhaupt anwendbar bleiben, beträchtlich erweitert, von seiner rein psychologischen, ja selbst seiner subjektbezogenen Bedeutung gelöst werden – übrigens ganz im Sinne der Mystiker, die sich, wie sie selbst erklären, immer wieder darum bemühen, heraufzubeschwören, was sie erlebt haben.

Will man aber den Begriff unbedingt beibehalten, so sei gesagt, daß es sich bei einer so verstandenen «Erfahrung» um Erfahrung von Sprache handelt, und zwar einer Sprache rein außengerichteter Verdinglichung. Gewiß, das Subjekt existiert und erfährt sich, es verleugnet sich aber andrerseits auch, um das Unaussprechliche sagen, das Undenkbare denken zu können: das Prinzip, das es begründet, die absolute jenseits jeden Objektes liegende Objektivität. In der Mystik hat das Äußere den Vorrang vor dem Inneren, die Objektivität der Subjektivität gegenüber. Wer sich nur an die Erfahrung des Subjekts hält, vernimmt nur das Echo des Wesentlichen, die Resonanz der Mystik im Mystiker.

Wenn man nun, bedeutend mehr als Kolakowski, auf diese Weise von der Erfahrung des Subjektes absieht, um die Mystik zu interpretieren – behalten dann überhaupt die Mystiker noch ihren Platz in der Galerie der Kontestierenden, deren Porträts dieses Buch darstellt? Und wenn sie diesen Platz behalten – gibt es eine Beziehung zwischen ihrer Mystik und ihrem Protest gegen die Kirchen? Scheinbar ist diese Beziehung evident, aber vielleicht rührt sie nur daher, daß eine subjektive Definition der Mystik, die mit dem Gegensatz zwischen Subjektivität und Institution operiert, zugrunde gelegt ist.

Es ist gewiß, und die Geschichte zeigt es, daß Mystiker in den Kirchen immer eine Kontestationsrolle gespielt haben. Aber die mystische Opposition hat ihre Wurzeln zweifellos nicht in dem Widerstreit zwischen besonderer religiöser Erfahrung und institutioneller Religion. Das Streben nach der persönlichen Vereinigung mit Gott ohne Zwischeninstanz gibt nicht allein die Erklärung für die Kritik der Mystiker ab. Die Reinheit eines individuellen Glaubens, der, um völlig schmucklos zu bleiben, Riten wie Dogmen gegenüber eine Indifferenz zeigt, ist nicht der primäre Grund für die Mystik. Sie ist selber nur eine Folgeerscheinung und gründet sich auf eine Idee vom Absoluten, die jede relative Bestimmung sprengt. Viel mehr als Aufwertung des Subjektes der Organisation gegenüber ist Mystik Kampf gegen die verdinglichende Sklerose der Orthodoxien, denen gerade das fehlt, was sie dem Glauben und Denken anzubieten behaupten. Sie widersetzt sich, um den Götzendienst zu bekämpfen, den Dogma und Apparat der Kirchen im Keim enthalten und begünstigen. Der Individualismus der nichtkonfessionellen Christen wird selbst in dem Maße verurteilt, wie er einem Götzendienst mit dem religiösen Bewußtsein verfällt.

Vielleicht findet man, daß dieses Thema wenig zu dem von Kolakowski paßt. Aber man kann sich unter diesem Gesichtspunkt, ebenso wie er, an das Soziale halten: Es sollte darum gehen, die soziokulturelle Genese dieser Bezugnahme auf das Absolute zu erklären, die eine radikale Kritik der Dogmen und Praktiken der Kirchen hervorbringt. Die Tendenz, Mystik als subjektive Erfahrung zu interpretieren, entspricht bei Kolakowski zweifellos dem Bestreben, die Verwandtschaft zwischen Mystikern und sonstigen Kräften der Kontestation aufzudecken. Diese Verwandtschaft ist vorhanden, aber nicht in so direkter Weise, wie er sie versteht.

Zugunsten seines Verständnisses kann er jedoch buchen, daß die Mystik sich im Laufe des Jahrhunderts, das er betrachtet, subjektiviert. Die *Regula perfectionis* von Benedikt von Canfield formuliert diese Tendenz, indem sie von Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer spricht. Miguel de Molinos *Guía espiritual* spricht nur von einer mahnenden Sprache zu der gläubigen Seele. Selbst wenn bei den Schülern des Dionysius vom Anfang des Jahrhunderts psychologische Erwägungen nicht fehlen, so sind sie doch einer Idee von Seinsstufen untergeordnet, die man emporsteigen muß, um zur Einswerdung mit der Gottheit zu gelangen. Das kommt den Quietisten seltsam fremdartig vor. Zwischen Bérulle und Fénelon hat sich die gesamte Geisteswelt geändert und die Denkstrukturen sind umgestürzt worden. Beim Suchen nach

Gott geht man von einer geheiligten (sacrée) Ontologie zu einer spirituellen Psychologie über.

Die Mystik als Heraustreten aus sich selbst in das reine Außen-Sein des Absoluten war an einen hierarchisierten Kosmos gebunden, an eine geordnete Welt der Wesenheiten, die Zeichen Gottes waren, der selbst jenseits von allem ihr Prinzip ist. Die Mystik als Weg der Seele zu Gott war auch Erfahrung der Welt und des Seins. Im 17. Jahrhundert verschwindet dieser Kosmos. Eine neue Physik kommt auf. Die Mystik hat keinen Ort mehr, an dem sie Zuflucht findet, außer im innersten Gang der Seele. Sie verflüchtigt sich, kurz gesagt, in Spiritualitäten, introspektive Gedanken inneren Lebens. Das Innerste der Seele ist der sicherste Ort, an dem die religiöse Sprache sich aussprechen kann, wenn die areligiöse Sprache der Physiker den sakralen (sacré) Kosmos sprengt.

Kolakowskis Buch ist mehr oder weniger eine Untersuchung des letzten Aufblühens der Mystik vor ihrem Verfall. Welche Mystiker haben wir seitdem erlebt? Die Rückwendung der Mystik auf die religiöse Subjektivität hat ihr nur einen sehr kurzfristigen neuen Auftrieb gegeben und war im letzten doch Symptom einer Krise. Daher schien es uns, ohne die Fundiertheit von Kolakowskis Perspektive zu leugnen, angebracht, das Werk in einer Richtung zu öffnen, die es im übrigen selbst andeutet. Das Aufkommen einer Kontestation – sei sie mystisch orientiert oder nicht – der kirchlichen Institution läßt sich nicht auf einen Machtkonflikt zurückführen, es hängt auch mit dem großen kulturellen Schnitt zusammen, der sich im 17. Jahrhundert ereignet hat.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH BEAUDE

geboren 1933, Oratorianer, ist Lizentiat der Literatur, Doktor der Philosophie, Forschungsbeauftragter des Centre national de la recherche scientifique. Er war Herausgeber von: Robert Lenoble, L'Histoire de l'idée de Nature (Paris 1969). Er arbeitet zur Zeit an der Neuausgabe der Werke von Descartes und an der Dissertation (Literatur): La crise culturelle au début du XVII^{ème} siècle et le problème de Dieu.

Claude Gerest

Die christliche Existenz des Theologen

Der Theologe und sein Publikum

Es fehlt – wenigstens in Frankreich – nicht an kultivierten Geistern, nach deren Vorstellung es den Theologen als eigene Gattung derzeit nicht mehr gibt. Dieser Zustand des Unbekanntseins ist jedoch durch das Konzil und gewisse Äußerungen von kontestatorischen Theologen ein wenig aufgestört worden. Andererseits rufen die im Leben ihrer Kirchen engagierten Christen bei ihren Konferenzen, Tagungen und Seminarien mehr als bisher die Autorität der Fachleute in Glaubensfragen an. Wird diese noch ziemlich beschränkte Annäherung zwischen Theologen und Öffentlichkeit den Mythos von dem Gelehrten zerstören können, der in einsamer Ferne bei jener Gottheit weilt, die zu erforschen er den Anspruch erhebt? Der Mythos ist noch lebendig. Er ist die Frucht eines Mißverständnisses oder eines zweideutigen Prestiges; der Theologe leidet darunter, in seiner Gemeinschaft in keiner Weise als der anerkannt zu werden, der er sein sollte: ein brüderlicher Diener an einem gemeinsamen Werk.

Von seiten der Öffentlichkeit (ich denke hier fortan an eine christliche Öffentlichkeit) würde sich der Kontakt zu einem Spezialisten einfacher gestalten, wenn jeder Gläubige das Bewußtsein hätte, ebenfalls ein Theologe zu sein. Denn jeder Glaube oder jede Bewegung auf den Glauben hin vollzieht sich in einem theologischen Prozeß. Das bedeutet keineswegs, daß der Glaube als Annahme des Wortes Gottes mit jener menschlichen Tätigkeit, die wir Theologie nennen, ineinsgesetzt werden könnte. Aber das Wort Gottes muß, um wirklich verstanden werden zu können, in der Ebene begriffen werden, in der unsere irdischen Erfahrungen und Verpflichtungen angesiedelt sind. Nun ist es genau dieses Bemühen um Verstehen und Aneignung, was die Theologie begründet. Der Gläubige zum Beispiel, der mit seinen Worten wiedergibt, was er von der biblischen Botschaft aufgenommen hat, vollzieht, vielleicht ohne es zu wissen, das Geschäft eines Privattheologen. Diese Behauptung von der Allgegenwart der Theologie wird ohne Zweifel manch einen irritieren, der von

einem «reinen» Glauben träumt, d. h. von einem Glauben, der nicht «befleckt» ist von menschlicher Reflexion. Doch dieser «reine» Glaube ist eben nichts anderes als ein Traum, ein «fundamentalistischer», «kerygmatischer» oder andersartiger Traum. Die Dokumente, welche die Quellen unseres Glaubens darstellen, an erster Stelle die Bibel, sind immer zugleich göttlicher Anruf und menschliche Deutung. Das gesamte Alte Testament ist gleichsam die Frucht der fortgesetzten Meditationen Israels über das Ereignis des Bundesschlusses und des Exodus. Und wer wüßte nicht, daß die Evangelien durchaus keine naiven Reportagen sind, sondern schon Ausdruck der Sehweise dieser oder jener Persönlichkeit oder Gemeinschaft über Jesus von Nazareth? Das Wort Gottes kann in jeder Beziehung den Menschen nur erreichen, indem es seine Reaktion als eines denkenden Wesens, als eines Theologen herausfordert.

Da also jedermann in der Kirche Theologe ist, käme es darauf an, daß wenigstens keine allzu schlechte Theologie herrscht. Eine schlechte Theologie wäre eine solche, die sich als unangepaßt sowohl gegenüber der Zielrichtung des Glaubens wie auch gegenüber den geistigen Strukturen dessen, der diesen Glauben annimmt, erweist: Wenn z. B. in der Heilsgeschichte das Nebensächliche zu viel Aufmerksamkeit beansprucht oder wenn der Gläubige im Namen dessen, was er für ein Dogma hält, sich ohne Notwendigkeit verpflichtet fühlen würde, in einer vorwissenschaftlichen Weltvorstellung zu leben. Die Heilige Schrift richtig zu lesen, die Tragweite der Aussagen des Glaubensbekenntnisses kritisch abzuschätzen, ohne ihren Inhalt preiszugeben und ohne sich auf künstliche Weise als moderner Mensch zu verleugnen, ist keine einfache Aufgabe. Aus diesem Grunde muß es in unseren Gemeinden neben den Millionen «spontaner Theologen», die sich nicht bewußt sind, dies zu sein, wohl auch spezialisierte Theologen geben, Berufstheologen, wie man sie nennen könnte. Ihr Studium und ihre Arbeit machen aus ihnen keineswegs Gläubige höheren Grades, aber beides macht sie fähiger, die Konturen der christlichen Botschaft zu unterscheiden und ihre Beziehung zu dem, was wir auf andere Weise von der menschlichen Existenz erfahren haben, kritisch zu beschreiben.

Der Beruf des Theologen

Das Wort Gottes muß verstanden werden im Kontext der Aktualität Gottes, aber doch nur mittels der Ereignisse und Zeugnisse, die sich in der Geschichte stufenweise darbieten. So vollzieht sich die Bemühung des Christen im Stande der Reflexion über seinen Glauben in zwei Sinnphasen: 1. Eine möglichst genaue Erfassung der Quellen der Heilsgeschichte, ihrer Grundtendenz und der Bedeutung, die sie in ihrem jeweiligen zeitlichen Kontext gehabt haben. 2. Ein Verständnis dessen, was in diesen Quellen im Blick auf das heutige Glaubensleben angezielt ist. Eines dieser beiden Momente zu vernachlässigen, würde eine Kompromittierung jedes theologischen Vorhabens bedeuten. Das letztere zu versäumen würde bedeuten, den Glauben zu einer archäologischen Wissenschaft ohne Beziehung zum lebendigen Einbruch des Geistes zu verformen; umgekehrt würde das Unterlassen der Betrachtung der Vergangenheit mit ihren Texten und geschichtlichen Zusammenhängen dazu führen, den Glauben mit irgendeiner beliebigen persönlichen oder kollektiven Aspiration des heutigen Menschen zu verwechseln.

Die Aufgaben, die wir gerade angesprochen haben, fordern Zeit, technisches Können und Reflexionsfähigkeit. Sie fordern beratende Spezialisten, und zwar verschiedene Arten von Spezialisten. Wenn es – in erster Linie, wie oben erwogen – darum geht, Kontakt zu diesen Texten als Zeugnissen der Heilsereignisse aufzunehmen, drängt sich der Rückgriff auf die Philologie, die Literarkritik und die allgemeine Kenntnis der Sprache der Offenbarung auf. Es gibt keinen Bibelleser, der nicht seine Dankesschuld gegenüber den Exegeten, ihren Übersetzungen, ihren Kommentaren und Erklärungen zu Geschichte, literarischen Gattungen und Denkstrukturen anerkennen müßte.

Selten findet man dagegen Christen, die daran interessiert sind, den Dienst der Spezialisten für die Geschichte der Kirche, ihrer Institutionen oder ihrer Liturgie in Anspruch zu nehmen. Der Mensch von heute hat ein solches Verständnis seiner Geschichtlichkeit, seiner Zuordnung zu einem bestimmten Augenblick der Zeit, der auf keinen anderen zurückführbar ist, daß er Mühe hat, die Vergangenheit zu befragen. Und dennoch würde allein das Studium der Tradition ihm ermöglichen, einen Blick zu bekommen für seine eigene so oft beweislos proklamierte Originalität und – was uns hier besonders interessiert – für das Recht auf ein ursprüngliches und eigengeprägtes christliches Leben. Unsere Zeitgenossen fürchten auch, daß das Studium der Geschichte konservativ mache und zu einem Verständnis des Christentums führe, das auf bloße Wiederholung der Vergangenheit hinaus-

laufe. Sie irren sich: Der Rückbezug auf die Vergangenheit relativiert oft, was wir für verehrungswürdig halten, und vermittelt ein Empfinden für große Flexibilität der Entwicklungen, wo wir an sich Stabilität erwarten würden. Die derzeitigen historischen Forschungen über die Autorität in der Kirche, über die Formen des klerikalen Lebens, über die Ehe und manches andere öffnen eher Türen, als daß sie die Riegel verstärkten.

Das zweite Element christlicher Reflexion, die Bemühung um ein Verständnis der Sprache des Glaubens im Gesamtzusammenhang der heutigen Kultur, ist die Antwort auf ein Bewußtsein der Dringlichkeit und manchmal auch auf eine Beunruhigung bei einer sehr großen Zahl von Gläubigen. Gegenüber dieser Aufgabe ist sich jedermann des Besitzes einer gewissen Glaubenserfahrung und einer gewissen Beteiligung am Leben unserer Zeit bewußt. Tatsächlich hat hier jede fruchtbare theologische Reflexion ihren Ausgangspunkt. Wie aber kann man mit dieser armseligen Teilhabe an jedermanns Los einer unklaren Denkweise und einem oberflächlichen Austausch unkontrollierter Eindrücke entgehen? Wie läßt sich die Gegenwart des Wortes Jesu Christi in klaren Konturen erfassen?

Der «durchschnittliche» Christ ist um so weniger beunruhigt über seine eigene Unerfahrenheit in Sachen der theologischen Reflexion, als er schnell die Neuartigkeit der sich stellenden Probleme begreift, wobei seine Unerfahrenheit ihn überdies verleitet, diese Neuartigkeit zu überschätzen. Neuen Problemen entsprechen neue Aufgaben: Immer zahlreichere «irdische» Wirklichkeiten überschneiden sich mit unserem Glaubensleben. In den letzten Jahren waren es zuerst die Evolution, dann die Psychoanalyse und die Revolution, die sich dem traditionell-gläubigen Geist zur erkenntnismäßigen Einordnung oder zur Beurteilung nach den Regeln einer Moral darboten, während weiter «fortgeschrittene» Geister daraus Elemente einer Hermeneutik gläubigen Denkens machten. Wenn aber die christliche Reflexion, statt von diesen neuerdings aus der lebendigen Erfahrung aufgetauchten Problemen auszugehen, sich die Frage nach dem heutigen Sinn der alten Worte der Schrift und der Bekenntnisse stellt – was doch ihre Hauptrolle sein sollte –, so erscheint die damit gestellte Aufgabe von einer nicht weniger aufregenden Neuartigkeit zu sein.

Die Ausarbeitung einer Theologie der Revolution ist gar nicht schwieriger als der Entwurf einer Theologie des Heils für eine Welt, die auf Selbstgenügsamkeit hintendiert, oder einer Dreifaltigkeitstheologie im Rahmen eines modernen Denkens, welches das Fragen nach einem «An-sich» Gottes so hartnäckig entmutigt, oder selbst als eine Theologie des «Gottesvolkes» in einem kulturellen Milieu, das vorgibt, selbst gut genug zu wissen, was es mit der Wirklichkeit «Volk» auf sich hat.

Die Dringlichkeit und die Schwierigkeiten einer christlichen Reflexion im Glauben und über den Glauben müssen bald offenkundig werden. Es scheint also, daß man sich viel mehr an den Spezialisten für diese Reflexion wenden müßte, den es doch tatsächlich gibt in der Kirche: Man nennt ihn «Dogmatiker», «spekulativen Theologen» oder ganz einfach «Theologen» schlechthin, gerade so als ob der «positive» Theologe, der sich auf die Quellen des Glaubens stützt, diesen Titel nicht verdiente.[1] Nun ist aber dieser Theologe weit davon entfernt, beim christlichen Volk die Funktion zu erfüllen, welche ihm eigentlich von der Situation her zugewiesen zu sein scheint. Daß man nichts von seiner Existenz weiß, ist nicht einmal der einzige Grund dafür. Es herrscht ein gewisser Verdacht gegenüber seiner Methode und der ihm gegebenen Möglichkeit, etwas von seinem geheimnisvollen Wissen mitzuteilen. Und zunächst versteht man auch kaum, warum jemand für das Erfassen des Glaubens besser gerüstet sein sollte als die anderen. Wenn es sich um wachsende Erfahrung und um die Beteiligung am kulturellen Leben einer Epoche handelt, kann der Theologe keineswegs als ein Gläubiger von höherer Lebensintensität erscheinen, noch weniger als ein besonders menschlicher, kultivierter und moderner Mensch! Was also macht dann noch die Stärke und besondere Ausrüstung des Theologen als Führers und Begleiters der christlichen Reflexion aus?

Die Antwort lautet, daß der Theologe wohl einige Werkzeuge zur Hand hat, die ihn in Vorteil versetzen gegenüber dem forschenden Dilettanten: ein mehr oder weniger allgemeines, aber doch sicheres Sachwissen über die Ergebnisse der Exegese und der historischen Theologie; die Möglichkeit, diese untereinander zu vergleichen unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Offenbarungslehre[2]; die Kenntnis der besten Theologen der Vergangenheit und der Gegenwart; und schließlich die Fähigkeit zur Analyse der menschlichen Wirklichkeiten, die durch die Worte der Schrift oder die Ereignisse der Heilsgeschichte angesprochen werden. Nehmen wir z. B. das vertiefte Wissen um das Trinitätsdogma, das dem

Gläubigen, der bloß über die Erinnerung an seinen Religionsunterricht verfügt, als ein bloßes Spiel mit Begriffen erscheinen muß. Es hellt sich aber auf und gewinnt Leben, wenn der Theologe darin die Kristallisation so vieler schöner Aussagen des Johannesevangeliums über die Beziehung Jesu zu seinem Vater und dem «anderen Beistand» wiederentdeckt. Schließlich wird der Dogmatiker die Offenbarung der göttlichen Personen nicht als die bloß begriffliche und pseudowissenschaftliche Aufdeckung des «An-sich-Seins» Gottes erklären – was ein geistlicher Luxus ohne Bezug zum Abenteuer Gottes mit dem Menschen wäre –, sondern als die Zusicherung des vollkommenen Engagements dessen, der sich durch seine Menschwerdung offenbart. Er wird schließlich das, was uns im Evangelium vom Dialog zwischen Vater und Sohn gesagt ist, von den Aussagen der modernen Phänomenologie, Psychologie und Philosophie über die interpersonalen Beziehungen her nahebringen können.[3]

Dadurch wird nicht eine Art von «Logik des Heiligen» eingeführt, wie manche sie erhoffen und andere sie noch mehr fürchten; und ebensowenig eine wissenschaftliche Bestätigung des Glaubens; aber wir werden die lebendige Annäherung an das Geheimnis in einer größeren Übereinstimmung mit uns selbst vollziehen können: Das Wort Gottes wird in unserer menschlichen Erkenntnisfähigkeit einen Prozeß des Verstehens bewirken, indem es etwas sagt, was uns eben in unserer Berufung als Menschen betrifft.

Das, was der Theologe dem christlichen Volk vermitteln kann, ist kein ergänzender Nachtrag zum Glauben oder eine Absicherung unseres Glaubens gegenüber dem Atheismus in uns oder um uns. Seine Rolle ist bescheidener: 1. Er vermag demjenigen, der die Vertiefung seines eigenen Glaubens in die Hand nimmt, zu helfen; nicht, indem er ein neues Licht schafft, wie wenn er ein Gehilfe des Heiligen Geistes wäre, sondern indem er die hellen Zonen und die vom Worte Gottes im Dunkeln gelassenen Zonen besser voneinander abgrenzt. 2. Durch seine Forschungsarbeit und durch seine Vertrautheit mit der Sprache der Offenbarung ist der Theologe eher in der Lage, das Glaubensverständnis seiner Zeitgenossen zu läutern: Tatsächlich mischen wir ja unserem Glauben immer religiöse Gewohnheiten und Verhaltensweisen bei. Eine solche Vermischung war oft weniger eine Verunreinigung als eine Notwendigkeit, damit der Glaube sich Ausdruck verschaffen und überleben konnte. Dann jedoch kommt die Zeit, da es im Gegenteil notwendig wird, den Gehalt der Offenbarung nicht zu verwechseln mit seinem Schutzwall. Diese Aufgabe der Unterscheidung fordert eine auf wissenschaftlicher Forschung gegründete Vertrautheit mit der tiefsten Bedeutung des Schriftwortes. 3. Schließlich kann der Theologe Hilfe leisten beim Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen, da er besorgt ist um die Erschließung der vollen menschlichen Bedeutung des Wortes Gottes und seiner Zuordnung zu einer Erkenntnisweise, die geprägt ist durch den – so oft areligiösen – zeitgenössischen Humanismus.[4]

Das Leben des Theologen

Nach dem bisher Gesagten erscheint der Theologe als ein Forscher, von dem jeder mit Recht erwarten kann, daß er einerseits Glaubensbruder und andererseits in jeder Beziehung Zeitgenosse ist. Nun ist das Leben des Theologen bei weitem nicht ausreichend bestimmt durch die Begriffe der Forschung, des Schriftstudiums und der wissenschaftlichen Reflexion. Meistens sind ihm auch noch andere Aufgaben im Bereich des Lebens anvertraut. Und man könnte sich geradeheraus fragen, ob nicht die schulischen Verpflichtungen (an Seminaren und theologischen Fakultäten) für ein erfolgreiches denkerisches Bemühen ein zu starkes Handicap bilden. Wenn wir dies sagen, so denken wir nicht an die aufgewandte Zeit, sondern an den zu «klassischen», «magistralen» und «didaktischen» Stil, den das theologische Denken – selbst außerhalb des Schulbetriebs – dadurch annimmt. Wäre es nicht angebracht, daß der Theologe ein zu schulmäßiges Milieu hinter sich läßt? Oder müßte nicht vielmehr der Lehrbetrieb selbst sich dem Dunstkreis der Schultheologie entwinden? Wahrscheinlich beides zugleich! Andererseits findet der Theologe seit kurzem abseits vom Lehrbetrieb sehr verschiedene Aufgaben und Äußerungsmöglichkeiten: Neben der Abfassung von Büchern und Artikeln Anregung von Studiengruppen und Mitarbeit in Kommissionen, in denen er mit Vertretern anderer Fachrichtungen und mit Leuten der Praxis zusammentrifft.

Der katholische Theologe ist heute zwar nicht immer, aber doch meistens Hochschullehrer, und gleichfalls meist – wenn auch nicht immer – Priester. Da nun die Theologie sich im Schnittpunkt von Gotteswort und Welt befindet, wäre es gut, wenn sie entklerikalisiert würde. Nicht als ob der Kleriker nach unserer Meinung in keiner Weise eine Situation der Welt von heute in sich verkör-

perte. Aber es ist offenkundig, daß er nicht alle weltlichen Situationen zugleich verkörpert. Im besonderen bedürften die theologischen Wissenschaften einer stärkeren und gewichtigeren Beteiligung der Frauen. Sollten die Frauen nicht am geeignetsten dazu sein, vielen Aspekten des gläubigen Lebens Ausdruck zu verleihen, manche Bibeltexte tiefer auszuschöpfen, eine Semantik der religiösen Sprache zu schaffen – als einer Sprache von eindeutigem Zeichenwert, die sich aber dennoch nicht in eine Systematik zwängen läßt und stets offenbleibt für eine Selbstüberschreitung? Die Zahl der Theologinnen in der Kirche ist schon in bescheidenem Wachstum begriffen, selbst in Frankreich, einem Land, das im allgemeinen sowohl in bezug auf die Frauenbewegung wie in bezug auf das religiöse Denken im Hintertreffen ist.

Der Theologe, so haben wir gesagt, ist ein Spezialist. Aber noch mehr als jeder andere Spezialist muß er eifersüchtig darüber wachen, daß er Mensch bleibt, denn die menschliche Erfahrung ist das Feld der experimentellen Erprobung oder der Bestätigung seiner Theologie. Man muß ihm anmerken, daß das Wort Gottes sich an den Menschen mitsamt seinen vitalen Interessen richtet. Die Menschlichkeit der Theologen, wie man sie wahrnehmen konnte an den menschlichsten von ihnen, Gregor von Nazianz, Augustinus, Abälard, Newman, Möhler usw. kann natürlich die verschiedensten Ausdrucksformen annehmen. Es ist hier nicht gemeint, daß sie sich in der simplen Weise von Lebensgenuß und Sinn für Wohlergehen äußern solle. Manche Theologen, die ich kenne, haben eine Vorliebe für Reisen, Kino, Theater, Romane, Musik und anregende Freundschaften. Und dies alles steht nicht im Widerspruch zu ihrem tiefgründigen Bemühen um ein Wort Gottes, das wirklich den Menschen anspricht und ihn befreit. Andere Theologen sind weniger gesellig und kultiviert. Sie müssen dann die ihnen eigenen Mittel entdecken, um Kontakt zu den Menschen zu gewinnen, und jeder weiß, wie viele verschiedene Möglichkeiten der Kommunikation es gibt.

Die Theologie hat nichts Unpersönliches an sich. Sie steht nicht von vornherein vorfabriziert in Büchern, wie viele Christen es sich anscheinend vorstellen. Man lernt nicht ein für allemal Theologie, sondern wenn man Theologe werden will, setzt man sein ganzes Leben dafür ein, um sich selbst mit dem Evangelium konfrontieren zu lassen und alle Dimensionen echten Menschseins zu erfahren. Das Gegenteil zu jenem tiefgreifenden Engagement ist jene Schärfe in der Auseinandersetzung, die man so oft an Theologen zu beklagen hat. Die berüchtigte «rabies theologica» ist seit Erasmus und Rabelais oft beschrieben worden. Zweifellos sind unsere heutigen Theologen friedfertiger: Sie scheinen sich weniger sicher zu sein, stets recht zu haben. Aber es ist doch verständlich, daß der Kampfgeist schnell erwacht, wenn die Diskussion sich mehr oder weniger direkt auf Fragen bezieht, bei denen es um ein existentielles Engagement geht.

Wenn gewisse Theologieprofessoren ihre Aufgabe als Pflichterfüllung und aufgrund einer Abkommandierung erfüllen können, so kann der echte Theologe nur ein solcher sein, der es aus innerer Berufung und aus Leidenschaft ist. Allein diese Leidenschaft wird ihm auf die Dauer die nötige Geduld zu einem unaufhörlichen Studium der Quellen und der Hilfsmittel zu ihrer Aktivierung verleihen sowie die Fähigkeit, in der Beziehung zu diesen Quellen gleichzeitig Freiheit und Respekt zu beweisen.

Das Engagement des Theologen an seinem eigenen Studium könnte ihn auch in sich selbst einschließen und zu einem schwülstigen Stil verleiten. Der Mythos vom Gelehrten, der sich als Richter oder Korrektor gegenüber der Schrift versteht, ist bekannt. Dostojewskij und Baudelaire haben ihm im vergangenen Jahrhundert mit der «Legende vom Großinquisitor» und mit «Châtiment de l'orgueil» von neuem Gestalt verliehen. Die Theologie würde jedoch ihre Kompetenz überschreiten, wenn sie sich selbst zum Objekt machen würde jenseits des Glaubens, den sie läutern und besser verständlich machen soll. Sie ist nur inhaltsleeres Wissen, wenn sie nicht in der treuen Anhänglichkeit gegenüber der Offenbarung wurzelt. Ihre Freiheit ist nur zu begründen auf den Elan, den sie aus der Annahme des Wortes Gottes empfängt.

Das Engagement des Theologen an seinem eigenen Glauben kann gleichwohl von verschiedenstem Typus sein. Eine sehr lebendige Theologie erwächst aus dem mystischen Aufschwung, in welchem der Glaube die Kräfte der Seele mobilisiert für die Wahrnehmung dessen, was man das «pati divina» genannt hat. Die Reflexion, die ihren Ausgang nimmt von der geistlichen Erfahrung, läutert die religiösen Vorstellungen des Christen und verhindert zugleich, daß diese sich in bloßer Abstraktion verflüchtigen. Wir haben es hier zu tun mit einer Theologie, die eine gewisse Heiligkeit voraussetzt, die genährt wird von einem Sensorium für die Anwesenheit und Abwesenheit Gottes, die sich aber keineswegs in einer «frommen»

Sicherheit wiegt, dagegen aber ein starkes Unterscheidungsvermögen besitzt für die Sprache des Glaubens und die von ihr angezielten Gehalte hinter den Wörtern. Die kappadokischen Väter, die Mystiker des 16. Jahrhunderts und – in unserer Zeit – Theologen wie Dietrich Bonhoeffer, so verschieden sie auch alle untereinander sein mögen, bieten uns Musterbeispiele einer solchen Theologie, die das Glaubensverstehen bis an die Grenzen des Verstehbaren vortreibt.

Andere christliche Denker leben von ihrem Glauben vor allem als von einem Prinzip der Einheit und Ganzheit. Sie zielen eine synthetische und alles integrierende Theologie an, die Theologie der großen «Summen» und vollständigen «Dogmatiken», in denen der Glaube die Konfrontation mit der Wissenschaft und Kultur einer Epoche sucht, um daraus eine Gesamtschau abzuleiten.

Man könnte aber auch an einen Theologen denken, für den der Glaube weniger ein Gegenstand des Besitzes ist, sondern eher ein ständiges Problem, das immer aufs neue an die Grenze zu Zweifel und Unglaube stößt. Diese Haltung ist – in verschiedenen Abstufungen – die von zahlreichen Denkern unserer Zeit. Die Theologie, die daraus erwächst, ist kritisch, aber ihr Ziel ist weniger die Auflösung traditioneller Denkelemente oder eine «Kurzform des Evangeliums» (wie Bonhoeffer im Blick auf Bultmann gesagt hat), sondern die Herausstellung des lichten Kerns, der sich dem fragenden Geist anbietet, welcher wissen will, wofür er sich noch zu entscheiden hat. Auf dieser Grenze kann man sich einen Theologen denken, der im Innern seiner selbst gespalten ist, der aber in kompetenter und ursprünglicher Weise Rechenschaft darüber geben kann, wozu die Gläubigen sich entschieden haben. «Manchmal überwiegt die eine Seite, manchmal die andere», schreibt Tillich im Blick auf den Theologen, der ihm zufolge immer im Glauben *und* im Zweifel steht; «und er ist niemals sicher, welche Seite überwiegt. Daher kann nur ein Kriterium Anwendung finden: ein Mensch kann so lange Theologe sein, als er den Inhalt des theologischen Zirkels als das anerkennt, was ihn unbedingt angeht. Ob das der Fall ist, hängt nicht von seinem geistigen, moralischen oder emotionalen Zustand ab, auch nicht von der Intensität und Gewißheit des Glaubens oder von der Kraft der Wiedergeburt oder dem Grad der Heiligung. Vielmehr hängt es allein von seinem unbedingten Betroffensein durch die christliche Botschaft ab, sogar dann, wenn er geneigt ist, sie anzugreifen oder abzulehnen.»[5]

Der Theologe – das erkennen wir jetzt deutlicher – ist also nicht als solcher schon ein Gläubiger höheren Grades. Die Tradition, welche den Glauben der «Einfältigen» rühmt, ist nicht schon dadurch als verfehlt abzutun, daß sie fatalerweise oft einen überholten Obskurantismus begünstigt hat. Aber diese bleibende Bedeutung des Glaubens der Einfältigen ist nicht das, was wir mit den hier vorgelegten Erwägungen über den Standort des Theologen gegenüber dem Glauben im Sinn hatten. Es ging uns vielmehr darum zu zeigen, daß der Theologe stets dort seinen Platz hat, wo der Glaube Anstrengung und Konfrontation fordert. Er steht immer an den Grenzen: an den Grenzen zwischen der gesprochenen oder geschriebenen Botschaft und der Unmittelbarkeit, auf die diese Botschaft verweist – dies ist dann die mystische Theologie; an den Grenzen zwischen Glauben und «Welt» – hier haben die großen dogmatischen Entwürfe ihren Platz; an den Grenzen zwischen Glauben und Unglauben – das ist schließlich die kritische Theologie. Theologie ist immer eine intellektuelle Bemühung, aber wenn sie dem Impuls gerecht wird, dem sie ihr Entstehen verdankt, ist sie um nichts weniger auch ein Abenteuer.

[1] Im Bereich der positiven Erforschung der Glaubensquellen unterscheiden manche zwischen der bloß analytischen Arbeit, die mit den Methoden der Philologie, Geschichtswissenschaft und Literarkritik arbeitet und die sie daher als nichttheologisch beurteilen, und einer synthetischen Arbeit, die den Glaubenssinn bei den biblischen Autoren erforscht und daher schon Theologie sei.

[2] Aus diesem Grunde ist der Theologe daran interessiert, bevor er sich auf Einzelheiten konzentriert, eine Gesamtschau der theologischen Fragen zu gewinnen. Man sagt, diese umfassende Schau sei heute mehr und mehr unmöglich geworden. Dennoch ist man nach wie vor fasziniert von der synthetischen Kraft, welche die großen Gestalten der Dogmatik im 20. Jahrhundert, wie zum Beispiel Barth und Tillich, entfaltet haben. Andererseits bieten dogmatische Sammelwerke wie «Mysterium Salutis» Zusammenfassungen der Denkbemühungen einzelner Theologen.

[3] Dies wirft das ganze Problem der Einordnung der Philosophie in die theologische Ausbildung und Forschungsarbeit auf: In der katholischen Kirche wurde die Philosophie früher als die Lieferantin des Begriffsapparats für die Theologie studiert. Heute wird sie eher als der Ort verstanden, an dem sich das Verständnis der Kultur einer bestimmten Epoche erschließen läßt. Aus dieser Sicht muß ihr Studium sich verbinden mit der Bemühung um die wissenschaftliche Erfassung weiterer Elemente, in denen sich der Zeitgeist jeweils objektiviert.

[4] Vgl. zu diesen drei Funktionen der Theologie: C. Duquoc, Théologie et mission de l'Eglise: Lumière et Vie (1965) 55–80.

[5] Paul Tillich, Systematische Theologie (Stuttgart 1956) 18.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GEREST

geboren am 28. Februar 1921 in Saint-Etienne (Frankreich), Dominikaner. Er war Professor für Kirchengeschichte in verschiedenen theologischen Schulen in Lyon, Toulouse und Viviers. Er ist zur Zeit Praktikant bei Professor Lortz (Institut für Europäische Geschichte der Universität Mainz). Er veröffentlichte Artikel in verschiedenen Zeitschriften, vor allem in «Lumière et Vie».

Andrew Greeley

Die neue amerikanische Religion

In Amerika findet eine neue Religion Verbreitung, von der man im Hinblick auf die rasche Verbreitung amerikanischer kultureller Moden in der übrigen Welt erwarten kann, daß sie sich in den nächsten fünf Jahren ebenso weltweit ausbreiten wird wie die Rock-and-roll-Musik und Coca-Cola. Tatsächlich kann man in vielen Ländern der Welt bereits den Pionieren dieser neuen Richtung begegnen – Hippies, die sich auf den Hauptplätzen so altehrwürdiger Städte wie Amsterdam, Brüssel und Teheran versammeln.

Vor nur wenigen Jahren haben amerikanische Theologen den Tod Gottes verkündet und die Herrlichkeiten der säkularen Stadt besungen. Aber es stellte sich heraus, daß Gott nicht tot ist, und Professor Cox hat seine Wallfahrt von der säkularen Stadt zum Fest der Narren angetreten. Das Heilige, das Geheimnisvolle, das Mystische, ja selbst das Monastische kommen zurück. Der säkulare, technologische Mensch, der meinte, er könne ein rein intellektuelles Leben getrennt vom Rest des Universums leben, sucht nun gute Erde, in die er seine Wurzeln senken und so mit dem Kosmos eins werden kann. Der ruhige, kühle Programmierer der Computer wurde in seiner Freizeit zum Mystiker oder gar zum orientalischen Fakir.

Diese neue amerikanische Religion ist im Wesen eher orientalisch als westlich, eher irrational als rational, okkult eher als prophetisch, eher emotional als intellektuell. Dennoch neigen Christen eher dazu, ihr Auftreten zu begrüßen, denn wenn sie auch heidnisch ist, so ist sie jedenfalls gutes Heidentum, und wenn es auch eine orientalische Religion ist, so ist es wenigstens Religion. Wir brauchen uns mit ihren Anhängern nicht in einen Streit um die Existenz Gottes einzulassen, denn sie verkünden seine Existenz mit mehr Enthusiasmus als wir selber. Wir könnten allerdings fragen, ob ihr Gott unser Gott ist oder ob er auch nur entfernte Ähnlichkeit mit unserem Gott hat. Wir könnten uns wohl darüber freuen, daß die religiöse Frage heute wieder gestellt werden kann, aber nachdem wir den Fakir einige Jahre ausgehalten haben, könnte es sein, daß wir uns den säkularen Technokraten zurückwünschen. Man stelle sich vor, daß es im Afrika des späten siebenten Jahrhunderts Christen gab, die vom Islam sagten: «Gut, sie glauben wenigstens an irgend etwas.» Zeichen dieser amerikanischen orientalischen Religion gibt es an vielen verschiedenen Stellen. Politisch Radikale, die Eigentum zerstören, greifen bisweilen auch nach «liturgischen Ausdrucksmitteln», Anhänger des Rock-Musikkults, die sich in musikalischen Massenorgien mit oder ohne Drogen dem Universum «zuwenden», Kommunarden, die sich aus der Welt in Wüstenklöster zurückziehen, wo die physischen Härten mindestens ebenso schwer sind wie in den Klöstern der Vergangenheit, wenn auch die sexuellen Praktiken wesentlich liberaler sind. Anhänger der Astrologie, der Hexerei, Weissagung, des Spiritismus und fast jeder anderen bizarren religiösen Praxis, die Menschengeist erfunden hat, ökologische Enthusiasten, die nicht nur die Umweltverschmutzung beenden wollen, sondern auch energisch die vegetarische Lebensweise propagieren und sogar die Ernährung aus der eigenen Scholle, Mystiker, die lange Stunden in Gebet und Meditation verbringen (gerade zu einer Zeit, da katholische Kleriker und Ordensleute die Übung der täglichen Meditation aufgeben) – all diese Gruppen sind lediglich verschiedene Ausdrucksweisen der neuen amerikanischen Religion. Wenn der Leser dieses Beitrags bisher nur einigen davon begegnet ist, so kann er sicher sein, daß in den nächsten Jahren fast alle diese Gruppen einmal in seiner Straße auftauchen werden.

Wie jede neue religiöse Bewegung hat auch diese ihre eigene Theorie entwickelt. Margaret Mead legt in ihrem Buch Culture and Commitment dar, daß wir eine Ära verlassen haben, in der der Mensch in der Vergangenheit wurzelte, daß wir uns durch eine Ära bewegen, in der die Menschen in der Gegenwart wurzeln, und daß nun eine jüngere Generation da ist, die weder in der Vergangenheit noch Gegenwart lebt, sondern in der Zukunft. Allen Tofler betont in seinem Buch «Future Shock» das gleiche Thema und argumentiert, daß der Schritt des Wandels so rasch ist, daß praktisch alle beständigen Werte und Strukturen aus der Gesellschaft verschwunden sind. Theodore Roszak erklärt in seinem Buch «The Making of a Counterculture» ausdrücklich, daß nur durch die Hinwendung zur östlichen Mystik, die die Täuschungen der Technologie vollständig zurückweist, die menschliche Persönlichkeit der Zerstörung entgehen kann. Und schließlich hat Charles A. Reich

in seinem Buch «The Greening of America» eine lange und zutiefst religiöse Vision populär gemacht, in der ein neues messianisches Volk, das vom «Bewußtsein III» besessen ist, die Welt neu machen wird.

«Das Außerordentliche an diesem neuen Bewußtsein ist, daß es sich aus dem Ödland des korporierten Staates entwickelt hat wie Blumen, die das Zementpflaster durchstoßen. Was immer es berührt, wird verschönt und erneuert; eine Autobahn-Auffahrt wird von glücklichen Autostoppern gesäumt, der Bürgersteig ist mit Straßenvolk geschmückt, die humorlosen Treppen eines amtlichen Gebäudes erhalten durch eine Gruppe von Musikanten Wärme. Und vor ihm fällt jede Schranke. Wir waren blind und taub gegenüber der Ungerechtigkeit und Häßlichkeit der Slums, aber es sieht sie gerade so – in Ungerechtigkeit und Häßlichkeit –, als hätte es sie immer so gesehen. Man hat uns überzeugt, daß riesige Organisationen nötig sind, aber es sieht, daß sie absurd sind und als ob die Absurdität immer offenkundig und sichtbar gewesen wäre. Wir wurden alle dazu gebracht, unsere Träume von Abenteuer und Romantik aufzugeben zugunsten des Aufstiegs zum Erfolg, aber es sagt, daß der Aufstieg Trug ist und der Traum Wirklichkeit. Und diese begrabenen und verborgenen Dinge werden von einer wachsenden Menge junger Leute laut hinausgerufen, geglaubt, behauptet, die zu gesund, intelligent und lebendig zu sein scheinen, um alle verrückt zu sein, die in ihrer kollektiven Stärke fähig scheinen, alles zu verwirklichen. Für einen, der fast überzeugt ist, daß es nötig ist, Häßlichkeit und Übel hinzunehmen, daß es nötig ist, ein Geizhals in Träumen zu sein, ist es eine Einladung zu weinen oder zu lachen. Für einen, der dachte, die Welt sei unwiederbringlich eingesargt in Metall und Plastik und sterile Steine, scheint es ein wahres Ergrünen Amerikas.»[1] Es kann sein, daß einige von uns von der Vision dieses späten Joachim von Fiore nicht beeindruckt sind und es kann sein, daß wir seinen Freunden eher mißtrauen, die dabei sind, das Reich des Heiligen Geistes einzuführen. Dennoch werden wir kaum mehr die Wahl haben, denn nach Professor Reich ist ihr Triumph unausweichlich.

«Das ist die Revolution der neuen Generation. Ihr Protest und ihre Rebellion, ihre Kultur, Kleider, Musik, Drogen, Vorstellungen und freier Lebensstil sind keine vorübergehende Liebhaberei oder eine Form der Abweichung oder Verweigerung, noch sind sie in irgendeinem Sinn irrational. Das ganze nun auftauchende System von Verhaltensweisen, von den Idealen über die Campus-Demonstrationen bis zu den Perlen und Gürteln und dem Woodstock Festival ist sinnvoll und Teil einer zusammenhängenden Philosophie. Es ist sowohl notwendig wie unausweichlich, und zu seiner Zeit wird es nicht nur die Jugend, sondern das ganze Volk in Amerika erfaßt haben.»[2] So werden wir, wenn Professor Reich recht hat, ob es uns paßt oder nicht, in einer Welt leben, wo es viel Qualität und Brüderlichkeit geben wird, aber eher weniger von jeder Art von Freiheit, außer der offiziell gebilligten Freiheit. Es wird eine Menge von Erfahrungen geben, vor allem die durch Drogen und verrückte Musik verursachten, aber nicht viel intellektuelle Anstrengung oder klares rationales Gespräch. Es wird überreichlich Gemeinschaft geben, aber nicht viel Gelegenheit, dem Druck der Gemeinschaft zu entkommen. Die technologische Kultur wird natürlich zusammenfallen, und die meisten von uns werden sterben, denn die meisten von uns sind in ihrer Ernährung von der Technologie abhängig, aber auch in ihrem Wohnen, in der Kleidung, in der Medizin, aber wenigstens wird es keine Umweltverschmutzung mehr geben, und die Welt wird sehr grün sein.

Etwa so grün wie ein Friedhof.

Praktisch alle Schriftsteller, die die «Gegenkultur» oder «Bewußtsein III» beschreiben und preisen, schreiben sie der Jugend zu. Tatsächlich wird die neue Religion oft einfach «Jugendkultur» genannt. Zwar sind zweifellos einige junge Amerikaner hingebungsvolle Anhänger der neuen Religion, wenngleich die erwachsenen Bewunderer der neuen amerikanischen Religion oft Äußerlichkeiten mit Glauben verwechseln. So tragen zwar viele junge Menschen Bärte und bizarre Kleider, hören Rockmusik und rauchen Marihuana, aber sie sind in Wirklichkeit ebenso Teil der «angepaßten» Gesellschaft wie die respektabelsten Geschäftsleute der Mittelklasse. Die Jugendkultur ist mit anderen Worten viel erfolgreicher im Diktat von Kleider- und Haarmode als in der Verbreitung intellektueller oder religiöser Überzeugung. Der Großteil der ernstzunehmenden soziologischen Untersuchungen über junge Amerikaner könnte zeigen, daß die sogenannte Kluft zwischen den Generationen weithin ein Mythos ist. Die Gegenkultur ist vielmehr die Schöpfung von Erwachsenen mittleren Alters, die sie in die Jugend projizieren, weil sie, wie Professor Reich, die Jugend für das neue messianische Volk halten, das der Welt die Rettung bringen wird. Diese Täuschung ist nicht neu, jedenfalls nicht in den Vereinigten Staaten.

Wenn auch die neue amerikanische Religion nicht so weit verbreitet ist, wie die Massenmedien uns glauben machen wollen, und wenn sie auch nicht so jugendlich ist, wie ihre Initiatoren sich selbst gerne einreden möchten, so hat sie doch einen großen Einfluß auf einen kleinen, aber wichtigen Teil der amerikanischen Gesellschaft, besonders die intellektuellen und kulturellen Eliten, und beeinflußt auch eine viel größere Gruppe der amerikanischen Gesellschaft, besonders jene, die sich gerne der intellektuellen und kulturellen Elite zuzählen möchten. Wenn man nun berücksichtigt, daß manch andere Kulturkreise in der Welt geneigt sind, sklavisch nachzuahmen, was sie für amerikanische Kultur halten, so kann man wohl erwarten, daß die neue amerikanische Religion in vielen Teilen der Welt mit tödlichem Ernst verehrt werden und vielleicht ernster genommen werden wird als in den Vereinigten Staaten selbst. Europäische Hippies zum Beispiel wirken häufig wie Karikaturen amerikanischer Hippies, und junge Europäer scheinen Rockmusik ernster zu nehmen als junge Amerikaner.

Die neue amerikanische Religion ist natürlich eine Liebhaberei. Aber wie eine Reihe von Beobachtern, wie etwa Professor Gregory Baum, festgestellt haben, ist diese Liebhaberei von beachtlicher symbolischer Bedeutung, weil sie eine Abkehr vom wissenschaftlichen, säkularen, empirischen Rationalismus darstellt, der in der westlichen Welt weitverbreitet ist, und weil diese Abkehr weit über die Grenzen der neuen amerikanischen Religion hinausgeht. Tatsächlich, so könnte man sagen, ist die amerikanische Religion nur eine Karikatur des anti-empiristischen Trends, der in der nordatlantischen Kultur immer mächtiger wird. Die neue amerikanische Religion ist weniger deswegen wichtig, weil sie so viele Anhänger hat; in ihrer extremsten Darstellung hat sie sie nicht. Sie ist deswegen wichtig, weil sie einen entscheidenden kulturellen Wandel in der westlichen Gesellschaft anzeigt. Hexerei und Astrologie werden sich wohl nicht lange halten, aber wohl dürfte eine Verhaltensweise Bestand haben, die diesen Dingen ähnlich ist, solange die intellektuellen Strömungen die Richtung, in der sie gegenwärtig laufen, beibehalten.

Unter christlichen Denkern in den Vereinigten Staaten gibt es zwei Hauptformen der Reaktion auf die neue amerikanische Religion. Die eine Reaktion ist uneingeschränkter Enthusiasmus in der Art von Professor Cox' Buch «Das Fest der Narren» und findet sich im folgenden Zitat aus dem «Newsweek Magazine» über eine Liturgiefeier, der Professor Cox vorstand, beispielhaft dargestellt: «Nach dem jüdischen Kalender war Ostern; nach dem orthodoxen Kalender war Ostern. Und nach Ansicht von Harvard-Divinity-School-Professor Harvey Cox war dieses Zusammentreffen heiliger Tage in der vergangenen Woche gerade die richtige Zeit, um seine Theologie der Phantasie, der Festlichkeit und des Feierns zu erproben. ‹Die Theologie muß mehr tun als denken›, sagt Cox. ‹Sie braucht ein Laboratorium, um uns dabei zu helfen, unsere Gedanken mit konkreter Aktion in Verbindung zu bringen.› Kurz nach Mitternacht kamen Hunderte von Studenten, Hippies, Gammlern, Schwarzen, Weißen, Künstlern und Geistlichen in die ‹Boston Tea Party›, eine Diskothek in einem ehemaligen Magazin zwischen Fenway Park und dem Massachusetts Turnpike, um an Cox' liturgischem Experiment teilzunehmen. Zur Auflockerung malten einige der Versammelten Plakate an die Wand, andere schrieben Wandsprüche wie ‹Befreit Babby Seale› und ‹The Third Rail Lives›. Ein Projektor zeigte Bilder von Grausamkeiten in Vietnam in Form einer modernen Kreuzweg-Darstellung. Weißgekleidete Tänzer von der theologischen Fakultät von Havard mimten Agonie, während im Hintergrund harte, moderne Passionsmusik ertönte.

Gegen drei Uhr früh formten sich Ketten von Tänzern, die herumschwankten und einander in die Luft schwangen. Die Menge wuchs auf 1500 an, und eine Rock-Band, die sich The Apocrypha nennt, spielte ‹I Can't Get No Satisfaction›. Dann kam Cox herein, in weiße Satinkleider mit rosa Stickerei gekleidet und von fünf anderen Geistlichen begleitet, die in byzantinische und psychedelische Kostüme gekleidet waren. Der baptistische Geistliche ging zum Altar, der mit Früchten, Brot und Wein beladen war, um das Evangelium von der Auferstehung Christi zu lesen. Und nachdem er damit fertig war, wurde die Stille plötzlich vom ohrenbetäubenden Ausbruch von Händels ‹Halleluja-Chor› zerrissen.

Cox intonierte das ‹Kyrie Eleison› (Herr, erbarme dich), und die Menge antwortete ihm. Er verwendete die hochpolitisierte Liturgie der Berkeley Freikirche. Brot und Wein wurden herumgereicht, und die Versammelten fütterten einander damit. Leuchtende Ballons schwebten dabei zur Decke des Magazins, und Weihrauch erfüllte die Luft. Um 5.45 Uhr früh zeigten einige auf die auftauchende Morgenröte, und die ganze Menge stürzte hinaus und sang ‹Sonne, Sonne, Sonne›.

‹Das ist keine Religion›, schimpfte ein irischer Polizist, der auf die Einhaltung des sonntäglichen Tanzverbots achten mußte, ‹das ist ein gottverdammtes Chaos.›»[3]

Nach Ansicht von Professor Cox und aller, die wie er denken, ist die neue amerikanische Religion ein Gericht über die Christenheit wegen ihrer Untreue gegenüber ihrer eigenen Tradition. Wir haben geduldet, daß Festlichkeit und Phantasie durch die Ansprüche der technokratischen Gesellschaft aus unserem religiösen Leben verdrängt wurden, und die Bewohner der psychedelischen Welt erinnern uns jetzt, wieviel wir verloren haben und wie verrückt wir waren, diesen Verlust hinzunehmen.

Eine etwas intellektuellere Antwort anderer christlicher Denker findet sich in der Tendenz, sich darüber zu freuen, daß nicht Gott es war, der in den sechziger Jahren starb, sondern die Wissenschaft. Die rationale Wissenschaftlichkeit als eine Lebensphilosophie, ja als eine Ersatztheologie, die wiederum Religion wurde, ist heute in großen Schwierigkeiten. Erstmals seit Charles Darwin hat die traditionelle Religion eine Chance in ihrem fortgesetzten Dialog mit der modernen Wissenschaft. Das Mythische, das Sakrale, das Ekstatische wurden offensichtlich nicht aus der Conditio humana ausgerottet. Nicht vom Brot, nicht von der Wissenschaft allein lebt der Mensch.

Beide Reaktionen haben einiges für sich. Es ist tatsächlich traurig, daß die westliche Christenheit ihre eigenen mystischen Traditionen wiederentdecken muß, während sich einige ihrer jugendlichen Anhänger dem Buddhismus zuwenden, und es ist tatsächlich befremdlich, daß das Ordensleben in dem Moment abnimmt, wo Hippie-Kommunen eine neue monastische Bewegung beginnen. Und die Versuche christlicher Apologeten wie Bischof John Robinson, dem Christentum ein wissenschaftliches Image zu verschaffen, wirken etwas albern in einer Zeit, in der Physiker und Psychologen sich ihre eigenen Horoskope zusammenstellen.

Man sollte, so meine ich, in der Freude über die neue amerikanische Religion etwas zurückhaltend sein, denn wie das Christentum vor zehn Jahren nicht rational genug war, so könnte es heute nach den Maßstäben der neuen amerikanischen Religion viel zu rational sein, und die Kirche könnte sich heute wieder in der schwierigen Situation wie im Mittelalter finden, wo sie praktisch die einzige Kraft in der Gesellschaft war, die die menschliche Vernunft gegen die Mächte der Barbarei verteidigte.

So hat die neue amerikanische Religion einen stark autoritären, um nicht zu sagen neofaschistischen Stil. Die Störung von Versammlungen, Straßendemonstrationen, die Bedrohung von Leben und Eigentum der Gegner, Bombenanschläge, Verschwörungen, die Überzeugung, moralisch so sehr im Recht zu sein, daß man keiner Sünde fähig sei (in extremer Weise von den Brüdern Berrigan und ihren Freunden demonstriert), Betonung von Ritus und Gewalt – alle diese Aspekte amerikanischer Gegenkultur erinnern alle, die dazu alt genug sind, an die Schwarz- und Braunhemden der zwanziger und dreißiger Jahre. Und die wandernden Hippies unterscheiden sich nicht sehr vom Wandervogel. Professor Roszaks Anhänger der Gegenkultur, Professor Reichs messianische Inhaber von «Bewußtsein III» sind alle für Opposition, solange sie selber die Opponenten sind. Aber in ihren eigenen Gemeinschaften herrscht trotz angeblicher Demokratie tatsächlich ein autoritärer Geist, der keine Meinungsverschiedenheit duldet. So ist die Gegenkultur auch nicht mit äußerer Anpassung zufrieden, sondern fordert von ihren Anhängern auch die innere Zustimmung. Gehorsam von Geist und Herz werden von den Mitgliedern der Gegenkultur ebenso verlangt wie einst von den Novizen der Klöster vor dem Vatikanischen Konzil.

Darüber hinaus ist die neue amerikanische Religion gegenüber dem Menschen und der Gesellschaft zutiefst pessimistisch eingestellt – jedenfalls gegenüber diesen beiden Phänomenen in ihrer heutigen Erscheinung. Die Gegenkultur ist der Versuch, eine völlig neue Gesellschaft zu schaffen, und Vertreter von Professor Reichs Bewußtsein III (ebenso wie Margaret Meads zukunftsorientierte Jugend) werden als neue Sorte Mensch betrachtet, ein evolutionärer Sprung, durch den die menschliche Rasse die Ängstlichkeit und Korruption überwindet, die ihre Existenz bis zur Gegenwart charakterisiert.

Wenn eine neue Gesellschaft geboren wird und eine neue Sorte von Menschen auftaucht, dann ist es nicht nötig, sich in geduldige soziale und politische Aktion einzulassen, um die alte Gesellschaft zu erneuern, denn diese, so ist zu erwarten, wird an ihrem eigenen Leichengift sterben. Man kann diesen Prozeß beschleunigen, indem man Forschungszentren und Computerzentren sprengt oder Heizungen in Regierungsgebäuden explodieren läßt, man kann gegen die Mißstände einer sterbenden Gesellschaft protestieren und demonstrieren, aber darüber hinaus ist es eigentlich nur notwendig, daß man sich zurückzieht und den

Einbruch des eschatologischen Zeitalters abwartet. Die Probleme des Friedens, der internationalen Gerechtigkeit, der wirtschaftlichen Entwicklung, der Umweltkontrolle sind komplex und schwierig, subtile Probleme, denen nur ausgebildete und engagierte Menschen gewachsen sein werden. Vom Standpunkt der neuen amerikanischen Religion aus sind weder Ausbildung noch Engagement nötig; so haben die meisten jungen Menschen sich von jeder politischen Aktivität zurückgezogen, als ihnen klar wurde, daß Demonstrationen ihres Enthusiasmus und ihrer moralischen Integrität nicht ausreichten, um die korrupte Gesellschaft der Erwachsenen zur Besinnung zu bringen. Mit all ihrem moralischen Enthusiasmus und ihrer messianischen Hoffnung ist die neue amerikanische Religion im wesentlichen ein endzeitlicher Kult, der sich vom Rest der Gesellschaft zurückzieht, wie einst die Anhänger des Wadi Qumran sich von Jerusalem zurückzogen.

Die neue amerikanische Religion ist ausdrücklich und mit Enthusiasmus unrational. Rock-and-roll-Musik, psychologische Marathonsitzungen, halluzinogene Drogen, all das wird vom Kult der Gegenkultur gutgeheißen. Das heißt, wir werden «wirklich menschlich», wenn wir den Geist befreien und die menschliche Persönlichkeit «ankurbeln». So weiß ich von einer katholischen Untergrundpfarrei, in der Priester und Volk nach der Predigt Marihuana rauchten, um den «Geist zu erleichtern». (Wenn man den Stand der Predigt in der amerikanischen Kirche betrachtet, so wäre es wohl geratener, das Marihuana vor der Predigt statt nachher zu rauchen.)

Die Abdankung der menschlichen Vernunft ist unter allen Umständen gefährlich, und wenn diese Abdankung zu einer Frage des Prinzips wird, verstärkt durch die Einführung von Chemikalien in den Blutstrom, so wird sie äußerst bedrohlich. Die Morde, die Charles Mansons Hippie-Kommune verübte, sind nur das logische Extrem einer erstickten Vernunft, wie sie sich in viel harmloserer Weise in Gruppenorgien wie dem Woodstock Festival darstellte. Weiter gibt es wenig Zweifel daran, daß zwischen der eifrigen Propaganda für Drogen durch einige amerikanische Intellektuelle und Gelehrte (einschließlich Professor Reichs) und dem alarmierenden Anwachsen der Heroinsucht in den Vereinigten Staaten ein enger Zusammenhang besteht. Marihuana kann harmlos sein – wie viele seiner intellektuellen Anhänger argumentieren – oder nicht, aber eine durch Chemikalien ausgelöste Ekstase ist bestenfalls ein riskantes Geschäft und für einige Leute die offensichtliche Zerstörung ihrer Persönlichkeit, ja oft ihres Lebens. Die neue amerikanische Religion ist nicht frei von einem Hauch des Diabolischen. Die Kultjünger der neuen amerikanischen Religion glauben zwar großenteils nicht an den Teufel, aber offenbar auch nicht an Sigmund Freuds Es.

Die neue amerikanische Religion ist auch in ihrer sozialen und politischen Analyse und in ihrer Einstellung zur Entfaltung der Persönlichkeit zu simplifizierend. Politisch sind die Anhänger der neuen Religion naive Marxisten, die davon überzeugt sind, daß es ein «Establishment» gibt, das die «Macht» in der Hand hat und das «Volk» bösartig unterdrückt und daß die soziale Reform im wesentlichen darin besteht, daß das Volk dem Establishment die Macht wegnimmt und eine Welt schafft, wo Friede und Wohlstand und reine Luft im Überfluß vorhanden sind. Diese Kultjünger betrachten es als Unsinn, wenn man ihnen sagen wollte, daß nur wenige soziale Probleme in der Welt durch Revolution verbessert werden können und daß die meisten Probleme das Ergebnis von Unwissenheit und Organisationsschwäche sind und nicht so sehr von Bosheit und Mißbrauch der Macht. Reform, Produktivität, wirtschaftliche Entwicklung sind kein Ersatz für die reinigende, befreiende Erfahrung der Revolution. Die Kultjünger können die Weisheit George Orwells nicht annehmen, der sagte, daß alle Revolutionen versagen, wenn sich auch nicht alle Mißerfolge gleichen. Ebensowenig können die Kultjünger die einleuchtende Lehre der Geschichte akzeptieren: die neue Klasse, die eine Revolution erzeugt, ist ein stärkerer Unterdrücker als die alte Klasse, die sie verdrängt.

Außerdem sind die Anhänger der neuen Religion überzeugt, daß Offenheit, Aufrichtigkeit, Vertrauen und andere solcher zwischenmenschlicher Qualitäten rasch erworben werden können, womöglich sofort, entweder durch sexuelle Promiskuität oder durch Nacktheit oder durch lange, erschöpfende und emotionell heftige «Begegnungs»-Sitzungen. Die Kultjünger können einfach sich nicht damit abfinden, daß emotionelles Wachsen ein langsamer, organischer, schmerzlicher und häufig nicht erfolgreicher Prozeß ist.

Mit anderen Worten, sowohl in sozialen wie psychologischen Angelegenheiten ist der Initiator der neuen amerikanischen Religion ungeduldig gegenüber Langsamkeit, Komplexität, Schwierigkeit und Anstrengung. Er möchte rasche, leichte und einfache Lösungen, und wenn er solche Lö-

sungen nicht erzielt, so reagiert er häufig wie ein kleines Kind mit einem Temperamentsausbruch.

Aber der fundamentalste Unterschied zwischen dem Christentum und der neuen amerikanischen Religion hat letztlich mit der Natur der Erlösung zu tun. Der Christ glaubt, daß das Reich Gottes ein freies Geschenk ist, welches nicht herbeigezwungen werden kann. Der Terminkalender des Geistes kann nicht für ihn arrangiert werden. Das Reich wird nicht durch weltliche Macht kommen, selbst wenn diese weltliche Macht gelegentlich übernatürlichen Ursprungs ist. Man kann das Reich Gottes nicht erzwingen; man kann es nur annehmen. Während außerdem der Christ an ein neues Leben glaubt, so meint er nicht, daß dieses neue Leben der Auferstehung vom Kreuz getrennt werden kann. Ernst Käsemann hat mit seiner Analyse des Enthusiasmus der korinthischen Gemeinde (die an die Auferstehung ohne das Kreuz glaubte), mit dem sich der Apostel Paulus befassen mußte, vielleicht, ohne es zu wissen, eine genaue Beschreibung der neuen amerikanischen Religion geliefert: Diese glaubt nicht nur, Erlösung könne durch menschliche Anstrengung erreicht werden – wenn es sein muß, indem sie jenen aufgezwungen wird, die nicht wollen –, sondern sie meint auch, daß Erlösung rasch und billig und nur mit den Leiden jener, die ihr im Wege stehen, erreicht werden könne.

Der Christ glaubt überdies, daß die Fülle des Reiches Gottes noch aussteht, ist aber doch überzeugt, daß dieses Reich schon unter uns ist und wir es bezeugen, nicht so sehr durch den Ausgriff auf eine mythologische Zukunft als durch ein Leben der Freude und Liebe in dieser Gegenwart. Charles Reich schaut nach einem eschatologischen Zeitalter in der Zukunft aus, während die Christen glauben, daß dieses Eschaton sich schon ereignet; daß es sich tatsächlich schon lange ereignet hat. Der Christ kann sich auch nicht den Luxus der Enttäuschung und des Rückzugs leisten. Der Anhänger der neuen amerikanischen Religion setzt seine Hoffnung auf sofortigen und dramatischen sozialen Wandel. Wenn dieser Wandel nicht eintritt, so wird er zynisch und gibt seine Anstrengung und seine Hoffnung auf. Aber dies ist ein Luxus, den der Christ sich nicht leisten kann. Er strebt danach, Zeugnis für das Reich zu geben durch ein Leben der Liebe zu seinem Nächsten, ohne zu meinen, daß diese Liebe die Welt über Nacht verändern wird. Sein Glaube, daß Gott mit liebender Barmherzigkeit in die menschliche Geschichte eingegriffen hat, macht es ihm unmöglich aufzugeben, auch wenn er wenig Grund zu denken hat, daß seine eigenen Bemühungen unmittelbar Erfolg haben werden. Die neue amerikanische Religion ist mit Fluchttendenzen durchsetzt; für den Christen aber, selbst wenn er sich in die Wüste zurückzieht, ist Flucht unzulässig.

Die neue amerikanische Religion wendet sich, wenn auch unzureichend, den kritischen Fragen zu, denen sich der Mensch immer gegenübersah – den Fragen des Glaubens und der Gemeinschaft, des Sinns und der Zugehörigkeit. Sie findet mit den Pharisäern Erlösung in engstirnigen moralischen Prinzipien, sie schaut mit den Zeloten in einem politischen Radikalismus nach dem neuen Leben aus, mit den Essenern verzweifelt sie über die korrupte Gesellschaft, deren Teil sie ist, mit den Mitgliedern apokalyptischer und gnostischer Kulte erwartet sie den unmittelbaren Anbruch einer neuen Zeit, und mit den Visionären des mystischen Kultes glaubt sie, daß Ekstase, intimer Kontakt mit dem wirklich Wirklichen durch Chemikalien erzeugt werden kann. Die neue amerikanische Religion ist in Wirklichkeit gar nicht so neu; sie ist so alt wie das Heidentum und hat letztlich kaum Aussicht auf mehr Erfolg als dieses.

Aber das Wiedererwachen des Neuheidentums in der nordatlantischen Welt ist eine ernste Mahnung an die Christenheit und vor allem an jene Ausprägungen des Christentums, die sich etwa fünfzehnhundert Jahre damit begnügt haben, äußere Übereinstimmung fälschlich für innere Zustimmung zu halten. Professor Reich hat über das Christentum einige interessante Bemerkungen zu machen.

«Wie kann man seine Lebensweise zum Unterschied vom Christentum ändern, das durch zweitausend Jahre immer wieder versagt hat? Es gibt einen entscheidenden Unterschied. Das Christentum verlangt vom Menschen, Macht, Aggression und Materialismus für das Versprechen einer besseren Welt, einer Welt nach dem Tod, aufzugeben. Und die Menschen haben zu allen Zeiten das Hier und Jetzt dem Versprechen vorgezogen, wie real man es auch zu machen versuchte. Zum Unterschied vom Christentum schlägt die neue Lebensweise ein besseres Leben sofort vor. Sie bietet etwas an, das sofort mehr befriedigt – die sinnliche Schönheit des schöpferischen, liebenden, befreiten Lebens. Es bietet etwas Wirkliches an, nichts Entferntes. Das Christentum ist nur eine andere Form, die Gegenwart für irgendein künftiges Ziel aufzugeben – eine religiöse Form gerade der Unterdrükkung, die den technologischen Menschen im ge-

genwärtigen Staat kennzeichnet. Vielleicht war das Christentum nicht immer so, aber für die meisten Menschen bedeutet es nichts anderes. Der Staat sagt dem Menschen, er solle auf das Glück verzichten, um dem Staat zu dienen, und die Kirche sagt ihm, er solle sein gegenwärtiges Interesse aufgeben für etwas, das ‹der ganzen Menschheit› nützen wird.»[4]

Reich präsentiert natürlich eine Karikatur des Christentums, eine Karikatur allerdings, die sehr genau zeigt, wie das Christentum sich zu manchen Zeiten und mancherorts dargestellt hat. Wir leben nicht, als ob man uns zu einem Hochzeitsmahl eingeladen hätte. Wir Christen können der neuen amerikanischen Religion nicht damit begegnen, daß wir ein besseres Leben nach dem Tod verkünden (was der Begründer des Christentums auch nicht gefordert hat), oder daß wir vorgeben, es gäbe keinen grundlegenden Unterschied zwischen uns und ihr, es gäbe keinen Unterschied zwischen der christlichen Offenbarung und anderen religiösen Auslegungsschemata. Wir können nur dann angemessen reagieren, wenn wir darauf beharren, daß unsere Freude in der Überzeugung vom bereits angebrochenen eschatologischen Zeitalter wurzelt und daß die Menschen, die die mächtige Botschaft von Gottes Liebe zu uns, wie sie sich in Jesus manifestierte, annehmen, die großherzigsten und liebsten unter allen Menschen sind, die menschlichsten Wesen, die auf Erden zu finden sind.

Die gute Nachricht von der Gottesherrschaft war für jene, denen Jesus sie verkündete, nicht leicht zu akzeptieren. Es ist heute nicht leichter als damals, aber wahrscheinlich auch nicht schwerer. Professor Reich irrt, wenn er sagt, daß das Christentum versagt hat. G.K.Chesterton bemerkte einst: «Das Christentum wurde nicht versucht und mangelhaft befunden, sondern man fand es hart und versuchte es nicht.» Die neue amerikanische Religion ist ein Ersatz für die christliche Sicht der Endzeit. Sie ist nicht der erste Ersatz und wird wahrscheinlich nicht der letzte sein. Die falschen Endzeiten sind teilweise ein Gericht über unser Versagen, an das wahre Eschaton zu glauben. Wir sollten dieses Urteil annehmen und die authentischen Fragen und die richtigen Einsichten, die das neue Heidentum zu bieten hat, respektieren, aber wir würden uns selbst betrügen, wenn wir meinten, daß die guten Nachrichten der neuen amerikanischen Religion das gleiche sind wie die gute Botschaft, die Jesus in der Synagoge von Nazareth verkündete, als er den Abschnitt bei Jesaja las, sich setzte und dann, als alle Augen in der Synagoge auf ihn gerichtet waren, verkündete: «Heute hat sich diese Prophezeiung erfüllt.»

[1] Charles A.Reich, The Greening of America (New York 1971) 395.
[2] AaO. 4.
[3] Newsweek, May 11, 1971.
[4] Charles A.Reich, aaO. 346.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANDREW GREELEY

geboren am 5.Februar 1928 in Oak Park (USA), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar St. Mary of the Lake und an der Universität von Chicago, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie, Doktor der Soziologie, ist Lektor an der Abteilung für Soziologie der Universität Chicago und Senior Study Director des National Opinion Research Center der gleichen Universität. Er veröffentlichte u.a.: The Hesitant Pilgrim: American Catholicism after the Council (New York 1966), A Future to Hope in (New York 1969).

François Vandenbroucke

Warum liest man nicht mehr die «Nachfolge Christi»?

Bis zu einer Zeit, die noch gar nicht so lange zurückliegt, betrachteten die Fachleute für Spiritualität die «Nachfolge Christi» als «das schönste Buch, das aus Menschenhand hervorgegangen ist – wenn man berücksichtigt, daß die Evangelien eigentlich nicht von Menschenhand stammen».[1] Dies ist sicherlich eine übertriebene Behauptung, selbst wenn man sich dabei nur an die geistliche Literatur des Westens hält. Wahr bleibt aber, daß die Zahl der Handschriften (700 bis 800 sind nach vernünftigen Schätzungen noch erhalten) und die Zahl der lateinischen Ausgaben und Übersetzungen außergewöhnlich groß gewesen ist. Nach dem zweiten Weltkrieg aber sind Neuausgaben ziemlich selten geworden, und lediglich einige wenige Aufsätze von Wert sind erschienen,[2] wenn man einmal absieht von einigen wertvollen Arbeiten, welche die Verfasserschaft des Thomas von Kempen (1379

oder 1380–1471)[3] festgestellt haben gegen die «italienische These», welche die Verfasserschaft des Benediktinerabtes Gersen von Vercelli[4] behauptet, und gegen die «französische These», die für Johannes Gerson eintritt.[5]

Wenn seit etwa dreißig Jahren Neuausgaben und Übersetzungen mehr und mehr abnehmen, so kann man wohl sagen, daß dies der Qualität der Veröffentlichungen zugute gekommen ist. Dies kommt daher, daß die Mentalität der Leser sich gewandelt hat. Sicherlich liest das christliche Publikum die «Nachfolge Christi» weniger als jemals zuvor, aber es stellt höhere Ansprüche an die Qualität der Texte, die man ihm anbietet. Dieser Umstand hat Testwert und läßt eine Untersuchung der Gründe für diese Abneigung angebracht erscheinen: Warum hat sie heute mehr und mehr Platz gegriffen? Die vorausgehenden Artikel in dieser Nummer von CONCILIUM erhellen sicherlich den Nutzen einer solchen Untersuchung, von deren Ergebnissen wir hier einige vorlegen wollen.

Historische Antwort

Die Geschichte erklärt viele Probleme. Dies gilt vor allem auch in dem Fall, der uns hier beschäftigt, und deswegen wollen wir bei diesem Punkt beginnen. In welchem geistlichen Milieu hat der Verfasser der «Nachfolge Christi» gelebt? Er gehörte zu der niederländischen Kongregation von Windesheim, welche selbst in der Erblinie der «Brüder vom gemeinsamen Leben» um den Prediger und Reformator Gerhard Groote († 1384) stand: Diese Brüder, die nach der Vorstellung Grootes nicht unbedingt Kleriker sein sollten, wandeln sich bald in eine Kanonikervereinigung um, die sich in nichts von so vielen anderen Gemeinschaften des späten Mittelalters unterschied, außer durch die ihr von ihrem Gründer überkommene Spiritualität. Diese erhielt später durch Johannes Busch[6] den Namen «devotio moderna». Tatsächlich betonte sie gewisse Aspekte, die vorher im Abendland nur wenig Beachtung gefunden hatten. Die Betonung liegt auf dem individuellen Weg der Seele, und es zeigt sich eine ziemlich klare Gegenwehr gegen den Intellektualismus in der Theologie und selbst in der Spiritualität des 14. Jahrhunderts, und zwar zugunsten des Gemütes. Außerdem wendet man sich gegen die vielfachen Verfallsformen des Kloster- und Gemeinschaftslebens. Daher rührt eine Stimmung, die von manchen gern als «innerlich», «gemütsbetont», «subjektiv», ja sogar «pietistisch» und in jedem Falle als «privat» eingestuft wird; all dies wird als Gegensatz gesehen zu einer «gemeinschaftsbetonten», «öffentlichen», «objektiven» und schließlich gar zu einer «liturgischen» Frömmigkeit. Sicherlich ist die Stellung Christi stark betont, und infolgedessen auch die Bedeutung der Nachahmung seines Loses durch den geistlichen Menschen.[7]

Nun fällt aber dem Menschen von heute ein «andächtelnder» Ton auf in dieser engen Vereinigung mit den Mysterien Christi, zu der die «Nachfolge Christi» ihren Leser führen will. Selbst wenn der Verfasser zur Teilnahme an der Liturgie und im besonderen am eucharistischen Leben (Buch IV) aufruft, so liegt das eigentliche Gewicht auf dem psychologischen Weg des geistlichen Menschen, weniger aber auf dem danksagenden Erwägen der Mysterien Christi. Überdies betont die «Nachfolge Christi» die Weltflucht, die Geringschätzung des Leibes, den Vorrang des kontemplativen Gebetes (das übrigens mehr mit affektiven als mit intellektuellen Begriffen beschrieben wird) zuungunsten jeder Aktivität, und schließlich den Verzicht auf alles Geschaffene. All dies läßt viele geistliche Menschen von heute mit Recht bedauern, daß sich in der «Nachfolge Christi» offensichtlich der Einfluß gewisser Themen zeigt, welche man ein wenig leichthin «neuplatonisch» nennt. Auch stellt man fest, daß gewisse unbestreitbar evangeliumsgemäße Dimensionen in der «Nachfolge Christi» einfach vergessen zu sein scheinen. Paradoxerweise aber hatte die «devotio moderna» eben eine evangelische Bewegung sein wollen. Dann jedoch sah diese geistliche Bewegung sich gezwungen, Stellung zu beziehen gegen den Verfall der Kirche, der Klöster, der Theologie, und auch gegen den «rheinisch-flämischen Intellektualismus» des 14. Jahrhunderts. Thomas von Kempen hat sich nolens volens einige von dessen Ansichten zu eigen gemacht, und so ist die «Nachfolge Christi» mit einer Reihe ihrer Auffassungen, die man heute gern negativ qualifiziert, in die Nachbarschaft des oberrheinischen Mystikers Johannes Tauler und des Spaniers Johannes vom Kreuz geraten.[8]

Zur gleichen Zeit, in dem dieses kritische Urteil über die Spiritualität des 14. und 15. Jahrhunderts gefällt wird, erleben wir heute das Entstehen neuer Typen der Spiritualität, da die christlichen Kirchen nicht mehr oder kaum noch ihre eigene Botschaft zu kennen scheinen und da man eine tiefgehende Unzufriedenheit mit der Spiritualität oder den Spiritualitäten registrieren kann, die von diesen Kirchen begünstigt werden. Diese neue Situation ist von dem Willen gekennzeichnet, die Alter-

native zwischen «privat» und «öffentlich» ebenso hinter sich zu lassen wie den «Narzißmus» des geistlichen Erbes aus dem Mittelalter und wieder anzuknüpfen bei der ursprünglichen Inspiration des Neuen Testamentes selbst. Dies ist unschwer auszumachen beim sogenannten christlichen Volk, wenn man beachtet, welchen seit Beginn des Jahrhunderts entstandenen «Bewegungen» es folgt: der Bibelbewegung, der liturgischen, der patristischen und schließlich auch (unter marxistischem Einfluß) der sozialen Bewegung.

Dieser historische Zusammenhang erklärt zum Teil die Abneigung gegenüber Werken wie der «Nachfolge Christi», wenigstens insofern sie offenkundig von einem übertriebenen Pietismus, einer übertriebenen Betonung der Innerlichkeit oder gar des Pessimismus gegenüber den positiven Werten der gegenwärtigen Welt und der gesamten Schöpfung bestimmt sind. Sicherlich kann man nicht unnuanciert verallgemeinern. Manche Beispiele zeigen, daß es neben der antipietistischen Abwehrbewegung, die wir erleben, immer noch einen unbezweifelbaren Einfluß von Werken unbestritten pietistischen Charakters gibt: so etwa der Passionen von Johann Sebastian Bach, obwohl man sich fragen könnte, ob der moderne Mensch hier nicht mehr für diese besondere Musik als für die in den Chorälen und Arien zum Ausdruck kommenden Gefühle ansprechbar ist. Umgekehrt bestätigen gute Beobachter, daß in protestantischen – vor allem lutherischen – Kreisen katholischen Werken wie der «Nachfolge Christi» immer wieder große Zuneigung entgegengebracht wird.

Soziologische Antwort

Die soziale Motivation spielt in der religiösen Erziehung eine unbestrittene Rolle. Das gilt von der ersten Stufe des menschlichen Lebens an: Das Kind empfängt – noch bevor es in das Alter des Jugendlichen und des Erwachsenen kommt – sein religiöses Erbe aus seinem familiären Milieu[10] und in weiterem Umkreis aus dem sozialen Milieu, in dem es lebt. Wieder kann die Geschichte uns klar machen, welcher Unterschied besteht zwischen der soziologischen Lage des ausgehenden Mittelalters und der Welt von heute. Sicherlich darf man die religiöse Praxis in den christlichen Ländern des Westens gegen Ausgang des Mittelalters nicht idealisieren: Es ist ein Verdienst des leider verschiedenen G. Le Bras, dies gezeigt zu haben. Die derzeitige soziologische Situation aber ist im Gegensatz zu der des Mittelalters gekennzeichnet durch einen quasi mystischen Glauben an die Möglichkeiten des Menschen. Der Mensch ist fähig oder wird eines Tages fähig sein, alle Determinismen zu überwinden, die man bisher für unüberwindlich und natürlich hielt. Er wird eines Tages ohne Zweifel die Zwangsläufigkeit, der Leben und Tod unterliegen, überwinden. Der Mensch errichtet eine Stadt, in der Gott nicht mehr anwesend ist; und wenn er existiert, kann sie auf sein Eingreifen verzichten. Er lebt in einer «säkularisierten Welt», er baut die «weltliche Stadt». Unnütz, sich hier noch weiter zu verbreiten über die geistvollen Diagnosen von Theologen hohen Ranges, unter denen Robinson und H. Cox die ersten Plätze einnehmen. Daher also rührt der soziologische Atheismus unserer Zeit.[11] Die Anwesenheit Gottes in der Welt und in der «Seele» sind keine unwidersprochenen Glaubenssätze mehr. Diese Glaubenssätze sind entmythologisiert worden und nun nichts mehr als «Glaubensvorstellungen». Selbst dort, wo der christliche Glaube grundsätzlich bejaht wird, geht es von nun an darum, «das Evangelium ohne Mythen» zu verstehen, und «das Gebet des modernen Menschen» erweist sich nun als radikal gewandelt.[12]

Unter solchen soziologischen Bedingungen erscheint die Forderung einer Flucht vor der «bösen» und «verführerischen» Welt, deren Notwendigkeit und Dringlichkeit die «Nachfolge Christi» proklamiert, als radikal antihuman und sogar antievangelisch. Mit anderen Worten: Diese Schriften spiegeln einen ausgesprochen «monastischen» und «kontemplativen» Lebensstil; und diese Bezeichnungen haben derzeit einen pejorativen Klang. Nochmals mit anderen Worten: Wenn die «Nachfolge Christi» dazu einlädt, Christus zu lieben und eine persönliche Beziehung zu ihm zu pflegen, hält man ihr vor, eine Liebe zu Gott und zu Christus zu predigen, die nicht in die Liebe zum Nächsten einmündet. Ja, im Gegenteil. Und dies erregt Anstoß. Wenn die «Nachfolge Christi» auch mit Vorliebe die Gefahren der Liebe zu den Geschöpfen beschreibt (z. B. II, Kap. 1, 8), ja sogar die Gefahren des Lebens in Gemeinschaft (I, Kap. 16) und als Gegenstück dazu die wahre Freude, welche sich nur in Gott und in der Liebe zu Jesus finden lasse (II), und so fort, so ist ihrem Verfasser trotz alledem die Liebe zum Nächsten doch nicht ganz unbekannt. Einige Beispiele: Der Kommunionempfang soll ausklingen in einem glühenden Gebet für alle Anliegen des Nächsten (IV, Kap. 9, 5 f.). Aber solche Passagen, das muß man zugeben, sind verhältnismäßig selten.

Ekklesiologische Antwort

Was dem modernen Christen die «Nachfolge Christi» fremd macht, sind im Grunde genommen nicht die Tugenden, zu denen sie ihn einlädt: Einfachheit, Annehmen von Prüfungen und Kreuz, Leben in enger Verbundenheit mit Christus usw. Dies ist vielmehr das Bild von der Kirche. Heute sieht der geistlich gesinnte Christ die Kirche als eine wesentlich missionarische Wirklichkeit im höchsten Sinne dieses Wortes, und daher als eine pastorale Wirklichkeit: «Lumen gentium», «Gaudium et spes», wie die Konstitutionen des Zweiten Vatikanums über die Kirche mit ihren jeweils ersten Worten diese Wirklichkeit beschreiben, und zwar im Blick darauf, was sie in sich selbst und was sie in Beziehung zur derzeitigen Welt ist. Diese Perspektive weist der heutigen Spiritualität in beherrschendem Maße ihre Richtung. Und man kann in dieser Tatsache nach dem Wort Pius' XII. einen echten «Durchbruch des Heiligen Geistes» sehen. Dieser Durchbruch ist es auch, der die wesentlichen Dimensionen jener Perspektive verständlich macht: Es sind eben die Dimensionen, welche die Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanums vor Augen geführt haben.

Die Kirche dagegen, wie sie die «Nachfolge Christi» schildert, wäre von «geistlichen Menschen» gebildet, deren wesentliche Aufgabe es nicht wäre, dafür zu wirken, daß die Kirche «Licht der Völker» und «Freude und Hoffnung der Welt» ist, sondern sich einzig und allein der kontemplativen Suche nach Christus in der Flucht vor der Welt und vor alldem, was damit gemeint ist, zu widmen. Alles in allem böte die «Nachfolge Christi» dem geistlichen Menschen eine allzu private Idee von der Kirche. Und diese Idee von der Kirche bildet sicher ein Vorspiel zu jenem Bild, welches ein oder zwei Jahrhunderte später ganze Schichten des Protestantismus bieten werden. Kann man wohl sagen, daß diese Gruppierungen die «Nachfolge Christi» als ihr rechtmäßiges Erbteil beanspruchen können? In gewisser Hinsicht kann die Antwort nur bejahend ausfallen. Unter anderem Blickwinkel – vor allem was die Bewertung der Eucharistie betrifft – ist die «Nachfolge Christi» das Werk eines Christen, der sich zutiefst der sakramentalen Ordnung verpflichtet weiß, welche die katholische und die orthodoxe Kirche so eifrig bewahrt haben; und ebenso weiß er sich – wenigstens einschlußweise – dem kirchlichen Leben verpflichtet.

Psychologische Antwort

Es bleibt uns noch die Aufgabe, die psychologische Entwicklung aufzuzeigen, die vor allem in den letzten Jahrzehnten einen wirklich ganz neuen Menschentyp entstehen lassen hat. Auch wenn ein Mensch dieses Typus gläubig sein sollte, wenn er an das Gebet glaubt, wenn er ein Heimweh danach hat, weil er überzeugt ist, daß es «das einzig Notwendige» ist, so bietet seine psychologische Situation ihm nur sehr schlechte Voraussetzungen, um sich das Gebet eines Thomas von Kempen zu eigen zu machen.

Ein Beispiel möge als Ausgangspunkt dienen: Eine Frau von geistlich sehr hohem Rang, Raïssa Maritain, schreibt 1919 in ihr Tagebuch: «Es ist ein Fehler, sich gegenüber den Menschen zu isolieren, weil man eine klarere Sicht von der Wahrheit hat. Wenn nicht Gott in die Einsamkeit ruft, muß man mitten in der Menge mit Gott leben, dafür sorgen, daß er erkannt und geliebt wird.»[13] Hier spiegelt sich eine psychologische Dimension des modernen Menschen wider, welcher der «Gemeinschaft der Menschen» zugewandt lebt. Er lebt selbst an der Grenze, «entäußert». Er lebt auf die Welt hin. Und das ganze moderne Leben, sein mechanisierter Rhythmus, die Massenmedien hören nicht auf, ihn vom Schweigen abzuziehen, vom gotterfüllten Ich, vom Gebet. Der animus hat die anima getötet, würde Claudel sagen.

Daher kann man sich fragen, in welches Stadium einer für jeden Christen normalen geistlichen Entwicklung einerseits die «Nachfolge Christi» und andererseits der Durchschnittsmensch von heute einzuordnen ist. Neuere Psychologen wie J. Laloup[14] und A. Vergote[15] haben diese Entwicklung in ziemlich ähnlicher Weise beschrieben. Laloup geht aus von der Kindheit, welche beherrscht ist vom Milieu der Familie und dem Bedürfnis, in ihm warme Geborgenheit zu finden. In dieser Entwicklungsphase vollzieht sich die Übertragung des kindlichen Verhältnisses zum eigenen Vater auf den Vatergott mit instinktiver Selbstverständlichkeit. Dann kommt das Jugendalter, in dem die horizontalen Dimensionen des menschlichen Lebens dominieren, die geschwisterlichen Beziehungen eines Lebens Schulter-an-Schulter. Dieser Phase entspricht im Leben des Christen die innige Beziehung zu Christus, wobei aufsteigende Zweifel oft schnell überwunden werden. Schließlich aber ist es die Phase des Erwachsenseins, die nach Laloup dem Eintritt in das österliche Geheimnis des auferstandenen Christus entspricht. Diese Phase ist

Vergote zufolge (unter einem mehr psychologischen als theologischen Blickwinkel) durch einige wesentliche Züge gekennzeichnet: «Schöpferische Freiheit, Zugang zum anderen als einem in seinem Anderssein erkannten und anerkannten Partner, Versöhnung und Sohnschaft, menschliche Solidarität, Integration der persönlichen Beziehung zu Gott und des weltlichen Engagements.»[16]

Eine genaue psychologische Analyse der «Nachfolge Christi», die sich von diesen Gesichtspunkten leiten läßt, steht meines Wissens noch aus. Man kann aber von vornherein annehmen, daß sie zumindest zu einem Ergebnis führen würde: daß die «Religion» dieser Schriften die eines geistlich erwachsenen und gleichzeitig manchmal noch infantilen Menschen ist, da er Sicherung und Geborgenheit in der Flucht vor der Welt und in dem Bemühen um eine intime Beziehung zu Christus sucht. Heißt das etwa, daß der moderne Mensch sich gegenüber dem Anspruch der «Nachfolge Christi» für erwachsen erklären kann? In einem gewissen Sinne kann dies natürlich niemand, da niemand jemals tief genug in das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi eindringt und niemand je das oben von M. Vergote aufgezeigte Programm vollständig verwirklichen wird. Andererseits kennt die «Nachfolge Christi» selbst den «königlichen Weg des Kreuzes» (II, Kap. 12) und lädt unablässig dazu ein, ihn mutig einzuschlagen und so in enger Verbundenheit mit Christus zu leben – was wohl einem psychischen Erwachsensein gleichkommt. Und sie weiß auch, daß das geistliche Leben nicht völlig vom Nächsten absehen kann. Was also ist zu unserer Frage zu sagen?

Jedenfalls sind wir zu vorsichtiger Klugheit gemahnt. Gewisse Aspekte der «Nachfolge Christi» werden offensichtlich dem Evangelium nicht gerecht, vor allem dort, wo dieses ein «horizontalistisches» Programm verkündet. Durch andere Aspekte kann Thomas von Kempen uns daran erinnern, daß unser moderner Horizontalismus nicht das ganze Christentum ist.

Wege zu einer Versöhnung der Gegensätze?

Tatsächlich stellt die «Nachfolge Christi» einige Dimensionen des christlichen Lebens als solchen dar, jedoch nicht alle. Die Gegenwart Gottes, Christi und des Heiligen Geistes in unseren Herzen, die Aufforderung zur Pflege eines persönlichen Verhältnisses zu Christus – durch Liebe und vor allem mittels der eucharistischen Vereinigung –: All dies ist ein Teil der Ausrüstung, welche die Christenheit aller Zeiten und aller Schattierungen auf ihrem Wege mit sich geführt hat. Muß man noch daran erinnern, daß Meister des geistlichen Lebens in den Ostkirchen «Schulen des Empfindens oder des übernatürlichen Bewußtseins» kannten, wie I. Hausherr[17] es formuliert hat? Oder daß das Neue Testament selbst dazu auffordert, diese Gesichtspunkte nicht aus dem Auge zu lassen?[18]

Wenn also die «Nachfolge Christi» bestimmte Werte des Christentums aller Zeiten besonders betont, so betonen die heutigen Meister des geistlichen Lebens eben andere, gleichermaßen gültige Werte. Nun aber sind in diesem Bereich verschiedenartige Aspekte nicht kontradiktorischer, sondern komplementärer Art. Das Geheimnis der «Nachfolge Christi» ist es, daß sie ganze christliche Generationen zu Christus geführt hat, indem sie sie ermutigte, das Kreuz auf sich zu nehmen, auf Gottes Wort zu hören, seiner Liebe zu leben, ihm zu begegnen in der Eucharistie. Dieses Geheimnis wird heute in Frage gestellt, und wir haben schon gesagt, daß dies manchmal zu Unrecht geschieht. Es scheint nur noch eine kleine Zahl von Christen zu geben, die empfänglich bleiben für diesen Aufruf, während die Masse gegen diese Aufforderung den Vorwurf einer kontemplativen Entfremdung erhebt. Aber die Masse ist nicht unfehlbar, und die Geschichte zeigt, daß sie ihre Meinungen ändert, auch wenn sie eine Zeitlang als unanfechtbar galten. Es bedarf vielleicht dieses Rückschlages, damit die Lösung des hier beschriebenen Konfliktes sich einpendeln kann zu einem Gleichgewicht zwischen «privat» und «öffentlich», subjektiv und objektiv, Frömmigkeit und Liturgie, Individuum und Gemeinschaft.

[1] So z. B. G. Hoornaert, Le plus beau livre... (Brüssel 1930) 7. Dieser Autor schreibt die Urheberschaft dieser Bewertung «dem Abbé Olivet» zu (18. Jahrhundert) und nicht, wie allgemein angenommen wird, Fontenelle.

[2] Es sei hier erinnert an die abschließenden Werke von L. Delaissé, Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et l'Imitation de Jésus-Christ. Examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis 5855–61, 2 Bände (Antwerpen 1956) und von J. Huijben OSB und P. Debongnie CSSR, L'auteur ou les auteurs de l'Imitation (Leuven 1957).

[3] Diese These wird – zum dritten Male – verteidigt von P. Bonardi und T. Lupo, L'Imitazione di Cristo ed il suo autore, 2 Bände (Turin 1964).

[4] Eine Ansicht, die endgültig erledigt ist seit dem Buch von G. U. Yule, The Statistical Study of Literary Vocabulary (Cambridge 1944).

[5] Die Mehrzahl der zuverlässigen Arbeiten sind lediglich Reaktionen auf die in den Anmerkungen 2, 3 und 4 zitierten Werke. Trotzdem können einige Arbeiten hier genannt werden: P. Mesnard, La notion de simplicité dans l'Imitation de Jésus-Christ: Rev. Asc. Myst. 41 (1965) 325–338; ders., La conception de l'humilité dans l'Imitation de Jésus-Christ, Mélanges de Lubac (Paris 1964) 199–222; F. Vandenbroucke, Le Christ dans l'Imitation de Jésus-Christ: Vie Spirit. 110 (1964) 276–290. Im übrigen verraten auch die Bibliographien der Fachzeitschriften wie etwa der Revue d'Hist. Ecclésiastique, der Revue d'Ascétique et de Mystique und des Bulletin de Théologie ancienne et médiévale die Schwäche der neueren Produktion, die in allen Fällen keinerlei neue Aspekte zur Frage des Lehrgehaltes bietet. Man wird wohl den Artikel abwarten müssen, den das Dictionnaire de Spiritualité (VII, 1601) am Schluß des VII. Bandes (Buchstabe I) ankündigt. Der Artikel «Imitation du Christ» (ebd. 1536–1601) gibt keinerlei nutzbringenden Hinweis, wohl aber der Artikel über die Verehrung der Menschheit Christi, «Humanité du Christ» von A. Rayez (ebd. 1093–1096). Es sei noch hingewiesen auf die guten Studien von P. Debongnie, Les thèmes de l'Imitation: Rev. Hist. Ecclés. 36 (1940) 289–344, und von J. Sudbrack, Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der «Nachfolge Christi»: Geist und Leben 37 (1964) 38–63.

[6] S. namentlich meine Arbeit «Spiritualité du moyen âge» (Paris 1961) 512–525.

[7] Vgl. meinen in Anmerkung 5 zitierten Aufsatz.

[8] Wiederholt hat darauf hingewiesen J. Orcibal, Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands: Présence du Carmel 6 (Brügge 1966), vor allem 87–98.

[10] Zu diesem Thema vgl. z. B. A. Vergote, Psychologie religieuse: Psychologie et sciences humaines (Brüssel 1966) 2. Teil, Kap. I, 293f.

[11] Vgl. Vergote, aaO., 1. Teil, Kap. 5, 267f.

[12] Damit nehmen wir die Titel von zwei neuen Veröffentlichungen von L. Evely auf.

[13] Journal, hrsg. von J. Maritain (Paris 1963) 83. Ähnliche Texte durchziehen die nur wenige Jahre früher entstandenen Schriften von Charles de Foucauld.

[14] Structures mentales du christianisme (Tournai).

[15] AaO., vor allem 2. Teil, «Religion de l'enfance» und «Religion de l'adolescence».

[16] Ebd. 319.

[17] Vgl. Orientalia christiana periodica 1 (1935), 126f.

[18] Vgl. die Artikel «Présence de Dieu» und «Communion»: Vocabulaire de théologie biblique (Paris ^{2}1970), Sp. 1019f. und 189f.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANÇOIS VANDENBROUCKE

geboren am 20. Mai 1912 in Brüssel, Benediktiner, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Leuven, ist Candidat ingénieur civil, Bacalaureus der Philosophie, war Sekretär des Liturgierates und Direktor der Zeitschrift «Questions liturgiques et paroissiales». Er bereitet verschiedene Ausgaben und Übersetzungen mittelalterlicher Texte für die Reihe Sources chrétiennes vor. Er veröffentlichte u. a.: La morale monastique du XI^{ème} au XVI^{ème} siècle (Louvain-Lille 1966), Moines pourquoi? Théologie critique du monachisme (Gembloux-Paris 1967).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Bärbel de Groot-Kopetzky

«Katholische» Zeitungen in den Niederlanden

In dieser Concilium-Nummer zur Spiritualität legen wir als Dokumentation die Ergebnisse einer Umfrage vor, die bei einer Reihe von (katholischen) Zeitschriften und Zeitungen in den Niederlanden angestellt wurde. Sowohl aus praktischen Gründen – wegen der Übersichtlichkeit eines kleinen Landes – als auch wegen der Tatsache, daß die Entwicklungen innerhalb der Kirche in den Niederlanden ein ziemlich schnelles Tempo haben, ist unsere Wahl auf die Niederlande gefallen. Der nichtniederländische Leser wird in den hier veröffentlichten Antworten auf unsre Umfrage die Problematik seiner eigenen Blätter mehr oder weniger wiederfinden.

Es liegt nahe, daß die Spiritualitätsproblematik in diesen Periodika – Zeitschriften für Spiritualität und katholischen Tageszeitungen – verschieden liegt: offen oder verhüllt, ausgesprochen oder indirekt. Trotzdem läßt sich in diesen verschiedenen Presseorganen das gemeinsame Streben feststellen (vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil), ein klareres Bild von sich selbst und seinem Platz innerhalb der gegenwärtigen Kirchengemeinschaft zu erhalten. Man sucht nach der eigenen Identität, nach einem eigenen Gesicht. Zur Illustration: Alle befragten Periodika haben ihren Untertitel geändert, manchmal mehrmals, und *eine* Zeitschrift hat ihren Namen sogar ganz geändert.

Zur Information folgendes: Die Periodika, die wir befragten, bestehen alle noch nicht lange. Aus dem 19. Jahrhundert stammt die Monatsschrift «De Heraut» (Der Herold), ebenso die Zeitung «De Tijd» (Die Zeit), die meinte, auf unsre Fragen nicht antworten zu können, da ihr Weiterbestehen zweifelhaft sei. Die Wochenzeitung «De Bazuin» (Die Posaune) wurde im Jahre 1911 gegründet. Sie erschiene in diesem Jahr 1971 also 60 Jahre, wenn sie ihr Erscheinen während des Zweiten Weltkriegs nicht einige Jahre eingestellt hätte. Die Monatsschrift «Kruispunt» (Knotenpunkt) wurde im Jahre 1965 gegründet: als Zusammenschluß der ordenseigenen Zeitschriften der Karmeliten, Augustiner, Zisterzienser von Nieuwkuijk, Passionisten, Konventualen, der Priester des Heiligsten Herzens und der Missionare der Heiligen Familie. Die Quartalzeitschrift «Speling» (Spielraum) ist die Fortsetzung der Zeitschrift «Carmel», die im Jahre 1947 gegründet und im Jahre 1969 in «Speling» umbenannt wurde.

Die Wochenzeitung «De Nieuwe Linie», Fortsetzung des Jesuiten-Wochenblatts «De Linie», antwortete auf unsere Umfrage am formalsten. Wir lassen denn auch als Einleitung zuerst diese Antworten, zusammen mit den Fragen, ungekürzt folgen. Darauf veröffentlichen wir nacheinander die Beiträge zu den beiden Zeitschriften für Spiritualität («De Heraut» und «Speling»), sodann die Artikel über zwei Periodika, die mehr die Probleme um Kirche und Welt behandeln («Kruispunt» und «De Bazuin»), um dann mit dem Artikel über die größte (katholische) Tageszeitung des Landes, «De Volkskrant», abzuschließen.

Dr. J. Arts, Redaktionsmitglied der Zeitung «De Nieuwe Linie», schrieb uns folgendes:

Meine Antwort ist persönlich: Es gibt keine Wochenzeitung «De Nieuwe Linie», die solche Fragen als Kollektiv beantworten könnte. Jeder Redakteur hat darüber eine andere Meinung.

Frage 1: Was ist die Aufgabe Ihrer Tageszeitung hinsichtlich der katholischen Werte?

Antwort: Unsere Wochenzeitung hat hinsichtlich der katholischen Werte (was diese auch immer sein mögen) dieselbe Aufgabe wie gegenüber allen Phänomenen, nämlich eine journalistische Aufgabe. Die journalistische Aufgabe ist: Fakten weitergeben und dem Leser zeigen, was im Gange ist.

Frage 2: Wie weit sieht sich Ihre Tageszeitung noch an die alten Aufträge gebunden?

Antwort: «De Nieuwe Linie» hat niemals einen «Auftrag» erhalten. Wir sind freie Journalisten.

Frage 3: Wieweit fühlt sich Ihre Tageszeitung noch mit dem katholischen Volksteil unseres Landes verbunden?

Antwort: Die Redakteure, mehrere Mitarbeiter und etwa 40% der Leser kommen aus katholischen Kreisen. Das verursacht nicht so sehr eine Bindung als vielmehr eine spontane Beachtung von allem, was sich im katholischen Volksteil abspielt. Aber diese spontane Beachtung ist ein kleiner Teil unsrer vollen Beachtung für alle geschehenden Dinge.

Frage 4: Welche Funktion hat Ihre Tageszeitung

im Augenblick noch für die römisch-katholische Kirche und ihre Gläubigen? Halten Sie es für notwendig, die Gläubigen auf ihrem Weg kritisch zu beeinflussen?

Antwort: Unser Blatt hat gegenüber der römisch-katholischen Kirche und ihren Gläubigen dieselbe Aufgabe wie gegenüber andern Bewegungen und Gruppen; es hat Ereignisse zu analysieren. Die Analysen werden in «De Nieuwe Linie» mit einem stark gesellschaftlich-progressiven Akzent vorgenommen. – Wir beeinflussen niemanden, aber unser Blatt ist für jeden, der sich dafür interessiert, zu kaufen. Mit Pastoral haben wir nichts zu tun!

Frage 5: Falls sich die Richtung Ihrer Tageszeitung gewandelt hat – warum hat sie sich gewandelt?

Antwort: Bevor es im Jahre 1963 «De Nieuwe Linie» gab, gab es «De Linie». Diese frühere «Linie» war rechts, in manchen Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ausgesprochen reaktionär. «De Nieuwe Linie» ist seit 1963 immer gesellschaftlich-progressiv gewesen, also links. Warum? Die frühere «Linie» kostete die damaligen Herausgeber zu viel Geld. «De Nieuwe Linie» begann mit neuen (progressiven) Menschen, und da ist ihr gelungen, am Leben zu bleiben.

Jacques de Rooy:

De Heraut

«De Heraut» (Zeitschrift für Spiritualität und Glaubensdarstellung) ist die älteste Zeitschrift ihrer Art in den Niederlanden. Im Jahre 1969 wurde sie hundert Jahre alt.

«De Heraut» ist eine Publikation des Gebetsapostolats, einer internationalen kirchlichen Bewegung, die den Akzent auf die tieferen Hintergründe des menschlichen Daseins legen und die Werte von Gebet und Spiritualität betonen will. Danach, oder besser: dabei legt sie den Akzent vor allem auf die sozialen Seiten des Gebetslebens: auf das «sentire cum ecclesia», frei übertragen: unsere Mitverantwortung für die Nöte und das Wohl von Kirche und Welt. Damit ist die Richtung der Zeitschrift charakterisiert: Spiritualität sowie Offenheit für die Zeichen der Zeit.

Die verschiedenen Namensänderungen bezeichnen die Richtungsänderung im Laufe der Jahre. Das erste Heft (1869), unter der Redaktion von R. J. Pierik S. J., erschien mit dem Titel: Zeitschrift zur Verbreitung der religiösen Verehrung des Heiligen Herzens Jesu und des heiligen Joseph. Die Absicht dieser Zeitschriftenpublikation war – ganz im Geiste jener Zeit –, die Gläubigen der Liebe Christi gegenüberzustellen, die sich in seinem Herzen ausdrückt, und den Wünschen dieses Heiligen Herzens zu dienen. Diese Wünsche sind das Wohl und Wehe der Kirche und wurden in kurzen Artikeln auf devotionale Art beschrieben. Im Jahre 1870, also im zweiten Jahrgang, wurde dem «Vatikanischen Allgemeinen Konzil» große Beachtung geschenkt. Heilungen durch das Heiligste Herz, besondere Gnadenerweise auf Fürsprache des heiligen Joseph und Lebensbeschreibungen von Heiligen wurden ausführlich vorgelegt. Briefe aus den Missionen weiteten das Blickfeld des Lesers, und eine Rubrik «Verschiedenes» meldete das Aktuelle jener Zeit und hatte die Aufgabe wie heute etwa eine Rubrik «Brennpunkte».

Im vierten Jahrgang verschwindet der heilige Joseph aus dem Titel, der nunmehr lautet: *Monatsrosen* zur Ehre des Heiligen Herzens und zur Ausbreitung des Gebetsapostolats. Bemerkenswert ist, wie sich die Zeitschrift immer auf die Wellenlänge der jeweiligen Erscheinungszeit einzustellen sucht. Offensichtlich sind die Chefredakteure stets darauf aus, die besten Autoren ihrer Zeit heranzuziehen.

Im Jahre 1916 wurde der Name «Monatsrosen» in «Der Herold des Heiligen Herzens» geändert. Und fünfzig Jahre später, im Jahre 1966, wurde daraus einfach «De Heraut» (Der Herold): zum Verdruß vieler Bezieher, die meinten, dadurch werde der Verehrung des Heiligen Herzens Jesu Abbruch getan. Manche Stimmen verlangen, auch diesen Titel zu ändern. Aber die Redaktion meint, dieser Name, der genauso romantisch ist wie «De Bazuin», sei zwar vom Inhalt der Zeitschrift überholt, aber er sei ein Begriff geworden. Besonders in den letzten zehn Jahren ist eine sichtliche Inhaltsänderung eingetreten, durch die «De Heraut» eine eigene Aufgabe in der niederländischen Kirchenprovinz bekam.

Aufgabe

Die Redaktion sieht es als ihre Aufgabe an, die ursprüngliche Absicht auf zeitgemäße Art zu übersetzen. So sucht «De Heraut» die Spiritualität in ihren neuen Formen aufzuzeigen und in sie einzuführen. In den letzten Jahren erschienen deshalb mehrere Nummern mit Spezialthemen wie Gebet, Meditation und Kontemplation. Die Julinummer 1971 war z. B. eine Gegenüberstellung der traditionellen (mönchischen) Kontemplation mit neuen Kontemplationsformen, wie sie in den Subkultu-

ren (Hippies, Kosmosgruppen, Gruppenmeditation, Joga) in Erscheinung treten.

Daneben werden die großen Probleme behandelt, die sich in Kirche, Gesellschaft und Glaubensverkündigung in den Vordergrund drängen. Den «heißen Eisen» in der Kirche und vor allem in der niederländischen Kirchenprovinz wird größte Beachtung geschenkt. So erschienen in den vergangenen Jahren Themanummern über Erneuerung; Unterscheidung der Geister; Warum noch katholisch?; Leben nach dem Tode; Treue; Glaube und Gesellschaftskritik; Unterdrückte; Auferstehung; die Kirche in den Niederlanden; Eucharistie (Realpräsenzproblematik); Amt u.a.

Immer war man bemüht, die Themen von verschiedenen Seiten durch Fachleute behandeln zu lassen. In «De Heraut» schrieben u. a. Prof. Dr. P. Schoonenberg, Prof. Dr. E. Schillebeeckx, Prof. Dr. Karl Rahner, Kardinal Bea, Dr. S. Donders, Dr. W. J. Berger, Frans Cromphout, Prof. Dr. W. H. van de Pol, Prof. Dr. S. Trooster, Prof. Dr. L. Monden, Prof. Dr. H. Hoefnagels, Prof. Dr. B. van Leeuwen, Guus van Hemert, Luise Rinser, Prof. Dr. L. Bakker, Prof. Dr. G. Th. Rothuizen, Harry Haas.

Die aktuellen Probleme wurden nach Möglichkeit so behandelt, daß die Ehrfurcht vor der Tradition (nicht vor der sterilen, erstarrten, sondern der schöpferischen Tradition – der «tradition créatrice») mit der Offenheit für das Neue zusammenging. In der niederländischen Kirchenprovinz hat «De Heraut» eine Brückenfunktion. Er will Führer sein, hoffentlich ein sicherer Führer, auf neuen Wegen und zu neuen Wegen, die begangen werden. So kommen wir zur

Richtung

Die Richtung der Zeitschrift «De Heraut» wird am besten zusammengefaßt im Wort des Paulus: «Prüfet alles und behaltet das Gute», das den Untertitel der Zeitschrift bildet. «De Heraut» will aufmerksam auf das horchen, was «der Geist zur Kirche spricht», und hofft dadurch vor der Annexion durch extreme Richtungen bewahrt zu bleiben. Sein Denkmodell heißt nicht «entweder-oder», sondern «sowohl-als auch». Das inklusive Denken ist ihm vertrauter als das exklusive Denken. Die Redaktion wünscht die Zeitschrift weder in einen konservativen noch in einen extrem progressiven Schnürleib zu stecken. Deshalb kann «De Heraut» ein Podium sein, auf dem vielerlei Stimmen zu Worte kommen. Man hat die Absicht, nach den Wert- und Wahrheitslementen der verschiedenen Gruppierungen zu suchen, in die sich die Katholiken heute anscheinend gespalten haben. Der Platz der Zeitschrift «De Heraut» ist «in medio ecclesiae», mitten in der Kirche. Dort will sie die Stimme sein («aperuit os suum» – er öffnete seinen Mund), die Stimme aller, die zum Dialog bereit sind. Eine Mittelstellung also? Wenn man will, ja! Aber dann nicht in dem Sinn von «goldenem Mittelweg», als Kompromiß von «weder Fleisch noch Fisch». Nicht die statische Mitte, sondern das Dynamische der Mittellinie im modernen Fußball: den Sturm drängen und die Verteidigung stützen.

Ergebnis

1. «De Heraut» sieht es als seine Aufgabe an, die katholischen Werte neu zu prüfen und, wenn nötig, mit feinem Gespür zu übersetzen: nicht um das Alte zu verwerfen, weil es alt ist, noch um das Neue zu suchen, weil es neu ist, sondern um abzutasten, wo das Gute liegt. Norm ist dabei das Evangelium.

2. Den Auftrag zur Mitverantwortung für Kirche und Gesellschaft will die Zeitschrift erfüllen, indem sie auf die Zeichen der Zeit lauscht und hilft, alles zu prüfen. So versucht sie zu führen und in einer engagierten Spiritualität die rechte Richtung zu finden und zur Glaubensdarstellung beizutragen.

3. Obwohl «De Heraut» von seiner Absicht her ökumenisch orientiert ist und als Nebenaufgabe die Pflege der «Gebetswoche für die Einheit» (18.–25. Januar) übernommen hat (gemeinsam mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen), richtet sich die Zeitschrift vor allem an den katholischen Volksteil, den sie kritisch führen will, wobei «kritisch» mehr positiv als negativ verstanden werden will.

4. In der Art, die Probleme zu verstehen, ist «De Heraut» mehr bezeugend als diskutierend, mehr untersuchend als polemisch. Schwere Artikel wechseln mit leichteren, theoretische wechseln mit praxisbezogenen; das Geschriebene wird durch Illustrationen verdeutlicht.

Bruno Borchert/Kees Waaijman:

Speling

Wenn Katholischsein Universalsein bedeutet, dann will «Speling» (Spielraum) helfen, die Universalität zu fördern. Echte Katholizität hat viele Seiten und verbindet die am weitesten auseinanderstrebenden Werte. Uns geht es vor allem um jene Werte, durch die im Menschen ein wesentlicher

Tiefgang offenbleibt, seine innere Freiheit nicht gehemmt, die Weite nicht beengt und der Kern der Person nicht erdrückt wird.

Deshalb auch sieht «Speling» es als Aufgabe an, die Werte der Person – in deren Licht sicherlich offenbar werden könnte, daß «Katholizität» nicht der höchste Wert ist – gegen die anonyme Gewalt zu verteidigen. Das verbindet die verschiedensten Themen. Wenn wir Themanummern herausgeben, z. B. «Die Frau und der Priester» oder «Sexualrevolution» oder «Selbstmord, warum nicht?» oder «Der Gleichmacher», dann war Brennpunkt immer darin der Versuch, in allen bedrückenden und anonym machenden Situationen Würde und Wert der Person in den Vordergrund zu holen.

Beim Erscheinen des ersten Jahrgangs im Jahre 1947 – die Zeitschrift hieß damals noch «Carmel» und war ein Ordensblatt – wurde die Absicht der Zeitschrift also formuliert: «Wir haben die Absicht, im Lichte der karmelitischen Spiritualität den aktuellen Fragen des geistlichen Lebens besondere Beachtung zu schenken und dabei vor allem auf den Laien Rücksicht zu nehmen, der dieses Leben (mit Gott) in der Hetze der modernen Welt erfahren muß.»

Bei der ersten Redaktionsänderung im Jahre 1960 wurde diese Konzeption von neuem aufgenommen und so konkretisiert: «Wir sind uns bewußt, die Freude der ‹Frohen Botschaft› verkündigen zu müssen, die Freude, die in der Befreiung von Angst und Zwang und in der hoffnungsvollen Perspektive einer besseren Welt liegt, im Zusammenleben mit Gott. Wir sehen auch die Gefahr, sich in Bespiegelungen zu verlieren, denen dieser erlösende Charakter fehlt: Modeprobleme und reine Wortlösungen. Wir werden deshalb versuchen, auf die Frage nach Erlösung bei der Art und Weise anzuknüpfen, wie Erlösung – bewußt oder unbewußt – unter uns lebt. Diese Frage konkret zu formulieren, ist eine schwierige Aufgabe.»

Bei der Namensänderung im Jahre 1969 – aus «Carmel» wurde damals «Speling» – konnte man folgende Sätze lesen: «Wir haben nach einem Namen gesucht, der den Inhalt des Symbols *Carmel* auf andere Weise wiedergeben kann. Worte, die etwas von diesem Symbol aufleuchten lassen, sind: Reich Gottes, Kampf gegen Götzendienst, Erlösung, Mystik, Atmen, Freiheit, Weite...

Wir meinen, daß *Speling* (Spielraum) für das heutige Sprachgefühl das geeignetste Wort ist, diesen Komplex konkret zu bezeichnen. Es spielt sowohl auf das Offenhalten eines Raumes an, wenn etwas zuzuwachsen droht, wie auch auf Spiel: das Spiel des perspektivischen Denkens. Und was die Richtung von *Speling* betrifft – sie kann vielleicht am besten beschrieben werden mit *Besinnung auf eingreifende, aktuelle Ereignisse und Strömungen* sowie mit *Suchen nach den erlösenden Elementen, die in der Welt wirksam sind.*

Eigentlich wird also die Richtung von *Carmel* fortgesetzt. Es ist wie bei einem Menschen, der sich durch die Umstände gezwungen sieht, seinen Namen zu ändern. Er hat dadurch etwas mehr Spielraum bekommen, doch er ist derselbe geblieben. Im Geiste von *Carmel* setzt *Speling* die Verteidigung – oder den Kampf? – für das verborgene Reich Gottes fort.»

In allen Jahren ist es also um zweierlei gegangen: um das Aktuelle, d. h. die konkrete Erfahrung von heute (weil darin die erlösenden Kräfte für den heute lebenden Menschen beschlossen liegen) und um alles, was diese Befreiung erdrückt, die anonyme und götzenhafte Gewalt. Ersteres muß gefördert, das zweite muß bekämpft werden.

In diesem Augenblick würden wir denn auch am liebsten die uralte Inspiration so formulieren: Wie Elias die offen sichtbaren, aber vor allem die sich verbergenden Götzen demaskieren! Die Wandlung besteht lediglich darin, daß wir heute mit einer andern Art von Götzen konfrontiert werden. Als jeder noch mehr oder weniger an «Gott» glaubte, war die Aufgabe, das Gottesbild kritisch zu prüfen. Nachdem nun viele diesen Gottesglauben gegen einen «Welt»glauben eingetauscht haben, ist auch unsere Kritik mehr auf diesen säkularisierten Götzen gerichtet. In Kürze aber – nach der Verherrlichung der Gesellschaft und der Sex-Explosion – wird wohl wieder eine Flutwelle von Neo-Religion über uns kommen: von ihr sind die ersten Zeichen bereits sichtbar. Im Kampf dagegen nähern wir uns vielleicht wieder unserm früheren Image.

Um diese Aufgabe konsequent erfüllen zu können, brauchen wir Freiheit und Unabhängigkeit. Wir haben uns deshalb auch nicht an irgendeine Partei oder religiöse Gruppierung gebunden. Allerdings sind wir uns bewußt, *tatsächlich* in der katholischen Überlieferung verwurzelt zu sein und also in engem Kontakt mit dem katholischen Volksteil der Niederlande zu stehen. Wenn dieses Band mit dem katholischen Volksteil der Niederlande jedoch borniertes, politisch rechts stehendes, autoritäres, das Gewissen einengendes und totalitäres Denken bedeuten sollte, müßte sich «Speling» davon ausdrücklich distanzieren. «Speling» will die

Türen aufrütteln und Löcher in die Eisdecke schlagen.

Nach unserer Aufgabe gegenüber der römisch-katholischen Kirche und ihren Gläubigen gefragt, müssen wir bekennen: Wir wissen nicht, welche Aufgabe oder Funktion wir für die römisch-katholische Kirche und ihre Gläubigen genau haben. Wir hoffen jedoch, ein freies Denken herausschälen zu können, in welchem das Bösartige des römischen Katholizismus bloßgelegt werden kann. Und wir hoffen, gemeinsam mit seinen Gläubigen zur Anbetung des wahren Gottes zu gelangen. Führen und Geleiten können wir dabei nicht, weil es auch für uns ein Suchen und Nichtwissen ist. Wir hoffen jedoch, daß unsere Bezieher dieses Risiko mit uns teilen wollen.

Lambert van Gelder:

Kruispunt

Die religiösen Orden und Kongregationen, die am Ende des vorigen Jahrhunderts bestanden oder damals mit einem an Konkurrenz grenzenden Eifer überall gegründet wurden, entdeckten als nicht zu verschmähendes Hilfsmittel für das Zusammenbringen von Geldern und die Werbung neuer Berufungen die Druckerpresse. Die Publikationsarbeit begann in jenen Tagen erwachsenere Formen anzunehmen; die Professionalisierung der Reklame begann. Auch die Ordensleute begaben sich auf dieses Gebiet, aber mit dem ihnen eigenen Dilettantismus, mit dem sie vorher auch schon in die Welt des Unterrichts, der Krankenpflege und der Sozialfürsorge eingetreten waren – ein göttlicher Dilettantismus aus dem Gedanken, der eigene Ernährer zu sein, der Orden und Kongregationen in jenen Tagen noch unerschütterlich eigen war: Wir haben in unserer Kommunität wohl jemanden, der usw.; ein Dilettantismus anderseits, der trotzdem zum Wohle der Menschheit viel beigetragen hat.

Das erste, was die Ordensleute auf dem Gebiet der Publizistik verwirklichten, war das eigene Blatt, in späteren Jahren meistens Familienblatt oder Schwesternblättchen oder Klosterblättchen o.ä. genannt. Man wollte gute christliche Gedanken verbreiten und außerdem Verbindung zu den Familienmitgliedern, Freunden, Bekannten und (nicht zu vergessen) den Wohltätern halten. Ein monatlich wiederkehrendes Blatt verlangt aber außer einer flinken Feder auch Durchhaltevermögen und (eigentlich auch) Geld. Die mehr oder weniger flinke Feder war meistens wohl noch zu finden, wenn auch der Schriftsteller oft nicht so recht wußte, für wen er schrieb und mit welchem Schreibstil er sich seinen Lesern am besten verständlich machen konnte. Das Durchhaltevermögen war schnell am Ende, und man mußte allerlei Kunstgriffe anwenden, um das Blatt, den «Boten der Heiligen Familie», die «Stimmen» und die «Glocken» (und wie diese Blätter alle hießen) jeden Monat wieder voll zu bekommen. Das Geld schließlich kam wohl ziemlich reichlich herein, wurde aber nicht für das Blatt verwendet. Das Bezugsgeld war für eine Mission, eine Priesterausbildung oder irgendein anderes gutes Werk. Das Blatt selbst mußte mit minimalen Geldern am Laufen gehalten, möglichst billig hergestellt werden, und Redakteure wie Verwalter bekamen kein Honorar.

In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg, als die Druckerzeugnisse mengenmäßig immer mehr zunahmen, mußten die auf diese Weise zurechtgeschusterten Blättchen zuerst dafür zahlen. Wurden sie vorher schon kaum gelesen (es ging ja um das gute Werk, das den Lesern vorgehalten wurde; die Patres und Schwestern hätten für denselben guten Zweck monatlich geradesogut eine Tube Zahnpasta versenden können!) – jetzt wurde der Bezug gekündigt; denn was man nicht liest, braucht man sich auch nicht ins Haus zu holen.

Im Jahr 1965 wurden in Niederland sieben Monatsschriften des geschilderten Stils zu einer einzigen Zeitschrift zusammengelegt: im «Kruispunt» (Knotenpunkt). «Unsere Zeitschrift nennen wir Kruispunt», schrieb die Redaktion in der ersten Nummer, «denn unsere Wege, die aus verschiedenen Richtungen zum einen Ziel führen, kreuzen einander regelmäßig und in dieser Zeit immer häufiger. An solchen Knotenpunkten begegnen wir einander und lernen der anderen Gedanken und Absichten kennen. Uns alle hat in den letzten zehn Jahren mehr und mehr der Gedanke durchdrungen, daß wir unsre Welt in gemeinsamer Arbeit bewohnbar machen müssen. In dieser Welt tauchen täglich zahllose Probleme auf, in denen Christentum und Welt einander berühren und miteinander kreuzen. Unser Programm haben wir im Untertitel niedergelegt: Die Christen von heute in der Welt von heute.»

Verlag und Redaktion der Zeitschrift «Kruispunt» wurden mit Fachleuten besetzt; heute hat die Zeitschrift, die mit ihren rund 70000 Abonnenten das größte und fast einzige Blatt dieser Art in den Niederlanden ist, noch immer dieselbe Linie, nämlich Hintergrundinformation zu bieten für «die Christen von heute in der Welt von heute».

Die Redaktion machte es sich zur Aufgabe, den heutigen Menschen inmitten aller Probleme, denen er in Kirche und Welt begegnet, zu beraten. Die kritische Art und Weise, mit der die Redaktion dies von Anfang an tat, hat bei den Lesern viele Reaktionen hervorgerufen. Denn nachdem diese durch die anziehende Ausstattung dazu gebracht worden waren, das Blatt zu öffnen und aufmerksam zu lesen, erschraken sie oft darüber, wie die Redaktion, die zu einem großen Teil aus Ordenspriestern bestand (und noch besteht), die Probleme anfaßte und gewissermaßen verweltlichte. In der Nummer, die am Ende der ersten fünf Jahre erschien, schrieb die Redaktion, ihr gehe es um «ein wahrhaftes Christentum und einen wahrhaft freien Menschen. Das ist der allgemeine Grundgedanke; daß dann einmal das Messer angesetzt werden mußte und muß, wo ein Scheinchristentum aufgezogen wird oder die menschliche Freiheit ins Gedränge zu kommen droht, ist verständlich. Auch in Zukunft wird dieses Messer zur Hand bleiben müssen, gerade weil wir alle Menschen sind, die uns selbst und andern so leicht etwas vormachen. Aber ‹auch ohne Schlange und Apfel kann man an die Erbsünde glauben›; das könnte noch immer als Motto gelten.»

Mit seiner Herkunft und durch die Art und Weise seines Entstehens ist «Kruispunt» stark vom katholischen Denken gefärbt. Das hindert jedoch nicht, daß die Zeitschrift darauf hinzielt, interkonfessionell zu sein und allen Christen Rat zu geben, zu welcher Denomination sie sich auch zählen mögen. Da die Kirchen im heutigen geschichtlichen Augenblick von ihren göttlichen Vorrechten Abstand nehmen und sich als von Gott inspirierte Menschengemeinschaften in die Welt begeben, die um das menschenwürdige Dasein aller in der Welt, die geboren wurden und die das Leben haben, besorgt sind, wird das Christentum vielleicht weniger auffallend werden und die Aufmerksamkeit weniger für sich verlangen. Desto mehr werden Christen, vom Evangelium inspiriert, sich mit dem Wohl der Menschenwelt befassen, und in diesem Licht wird die Aufgabe der Publikationsmedien und auch eines Blattes wie «Kruispunt» immer wichtiger werden.

Nico Versluis:

De Bazuin

Das Wochenblatt «De Bazuin», das am 1. Oktober 1971 seinen 55. Jahrgang begonnen hat, ist ein typisches Produkt des niederländischen Katholizismus. Dies gilt trotz der Tatsache, daß es eine Anzahl seiner Bezieher in Flandern und im Ausland hat. Von 1911 (als «De Bazuin» als «Rooms-Katholiek Advertentieblad voor de City» von Amsterdam gegründet wurde) bis heute ist die Geschichte des Blattes eine ziemlich getreue Aufzeichnung der Entwicklung, die die niederländischen Katholiken in der Zeit zwischen 1911 und 1971 durchlaufen haben. Diese Entwicklung verlief von einem abwehrenden und sich verteidigenden Katholizismus über eine kurze streitbare Periode in den Jahren unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg zu einer Kirchengemeinschaft, die mit ihrer Umgebung ins Gespräch zu kommen sucht, um schließlich bei einer Form von Kirchesein anzukommen, in der die gesellschaftlich verantwortete Evangeliumserfahrung, für die man sich entschieden hatte, nun auch wahr gemacht werden muß. Die verschiedenen Phasen dieses Wachstumsprozesses lassen sich noch an den Titeländerungen des Wochenblatts ablesen. In den zwanziger Jahren hieß es «Algemeen Weekblad voor Katholieken», dann «Populair Apologetisch Weekblad», und schließlich im Jahre 1947 wurde das Blatt – nach einer Unterbrechung während der Kriegszeit – von neuem gegründet als «Religiöses Wochenblatt für Katholiken, Taufschüler und nach der Wahrheit Suchende». Kurz danach hieß es wieder «Weekblad voor Geloofsverkondiging», bis im Oktober 1959 am Kopf die programmatische Überschrift erschien: «Zwischen Kirche und Welt». Diese blieb bis zum Jahre 1964; seitdem steht der Name «De Bazuin» ohne Hinzufügung am Kopf des Blattes. Im Jahre 1969 versuchte die Redaktion durch Einführung der Vignette DB den apologetisch anmutenden Namen «De Bazuin» zu relativieren; aufgeben wollte man ihn jedoch nicht.

Diese vielen Namensänderungen könnten darauf hinweisen, daß das Wochenblatt stark der Mode unterworfen war. Tatsächlich darf man aber sagen, daß «De Bazuin» bei der Bewegung im niederländischen Katholizismus oft vorangegangen ist und Meinungen verteidigt hat, die erst viel später Gemeingut der Kirchenprovinz geworden sind. Vor allem in den Jahren vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, als auch in den Niederlanden die katholische Gemeinschaft nicht schneller voranging, als Rom und die Hierarchie es erlaubten, war «De Bazuin» das Sprachrohr derjenigen, die «die Zeichen der Zeit» verstanden und eine Neuorientierung der Kirche in Richtung einer Aufhebung der kirchlichen Isolierung befürworteten. «De Bazuin» versuchte, die Isolierung auf viele

Arten zu durchbrechen: indem sie ihre Leser mit der Heiligen Schrift vertraut machte, die doch bis dahin für viele ein verschlossenes Buch gewesen war; indem sie in ihren Spalten Protestanten und Humanisten zu Wort kommen ließ; indem sie die ökumenische Bewegung stützte; indem sie der politischen Parteibildung der Katholiken kritisch gegenübertrat; indem sie sich für eine Revision der christlichen Sexualmoral und Eheauffassung aussprach und die aufkommende Laienbewegung und die «Kirche der Basis» förderte. Vor allem *A. Kreykamp* und *J. Nieuwenhuis* haben in diesen Jahren zwischen 1948 und 1964 «De Bazuin» zu einem Wochenblatt gemacht, in dem jeder, der die Notwendigkeit der katholischen Erneuerung voraussah, zu Wort kommen konnte. Diese Absicht brachte Redaktion und Verlag, die für die Herausgabe der Zeitung verantwortlich zeichneten, mehr als einmal in Konflikt mit den kirchlichen Zensoren und Oberen; aber zu einer echten Krise kam es erst im Jahre 1966, als Rom die Entlassung der damaligen Redaktion forderte.

Es war immer die Kraft der Wochenzeitung «De Bazuin», daß sie für ihre Stellungnahmen und richtunggebenden Ratschläge eine gediegene theologische Verantwortung zu geben wußte. Das liegt ganz auf der Linie der Dominikaner, die das Wochenblatt bis zum Jahre 1967 herausgegeben haben und die auch jetzt noch, obwohl das Blatt in den Händen einer selbständigen Stiftung liegt, großzügige Mitarbeiter der Zeitung sind. Wer die vielen Jahrgänge durchblättert, stößt wiederholt auf redaktionelle Erklärungen, in denen die theologische Orientierung vor den Lesern verantwortet wird. In den Jahren vor dem zweiten Weltkrieg waren diese Leser ausschließlich Katholiken, die mit einer Flut von Beweisen und Begründungen von der Vortrefflichkeit ihres Glaubens überzeugt und oft vor den Feinden gewarnt wurden, die die Katholische Kirche bedrohten. Im Jahre 1947, als «De Bazuin» neu gegründet wurde, hieß die Zielsetzung: «die ergänzende religiöse Bildung» für Katholiken und «Bekehrte». Kurz danach entschied sich die Redaktion ganz ausdrücklich für Glaubensverkündigung, dabei hoffte sie, außer auf die Offenheit katholischer Kreise, auch auf ein breites ökumenisches Interesse. Im Jahrgang 1951 lesen wir in einer redaktionellen Erklärung: «Unaufhörlich muß die Menschheit an die Dinge des Glaubens erinnert werden, von denen sie durch das gehetzte und sorgenreiche Leben der modernen Zeit abgezogen wird.» Diese «bezeugende» Periode geht 1959 zu Ende. Die Redaktion läßt den Begriff Glaubensverkündigung fallen, weil er zu sehr an «Einbahnstraße im Religiösen denken läßt; Diskussion ist dabei ausgeschlossen, ebenso ein Gedankenaustausch. Wenn sich die Kirche mit ihrer Heilsbotschaft an die Welt richtet, ist sie nicht ausschließlich die Sprechende und Gebende, sondern ebenso ist sie Hörende und Empfangende.» Im Jahre 1964 wurde die Ausrichtung für «De Bazuin» neu formuliert: «Wir wollen uns vor allem an jene richten, für die das Leben in der Kirche schwierig geworden ist. Mit ihnen wollen wir uns vor das Fenster in die Welt stellen, das Papst Johannes XXIII. so sichtbar aufgestoßen hat.»

Die heutige Orientierung des Blattes liegt in der Verlängerung dessen, was in den vorhergehenden Jahren aufgebaut wurde. Die Verkündigung der offiziellen Lehre der Katholischen Kirche ist darin nicht so wichtig wie der Hinweis auf alles, was in der christlichen Gemeinschaft in den Niederlanden und außerhalb der Niederlande an Bewegung aus dem Evangelium lebendig ist. Soweit die Spitze der Kirche dieser von der Basis ausgehenden Bewegung noch mißtrauisch gegenübersteht, ist «De Bazuin» ein kritisches Wochenblatt, das mit Eifer für die christlichen Freiheiten eintritt, auf die eine mündige Glaubensgemeinschaft Recht hat. Trotzdem will «De Bazuin» kein Wochenblatt für unzufriedene Christen sein; für Leute, die mit der Kirche gebrochen und das Interesse für das Wohl und Wehe ihrer Schwestern und Brüder noch nicht ganz verloren haben. Zwar ist es wichtig, daß auch solche Leser, die sich mit den bestehenden Kirchen nicht mehr oder nur noch zum Teil identifizieren können, bei «De Bazuin» einen geistigen Unterschlupf finden; trotzdem wird «De Bazuin» versuchen, auch in Zukunft vor allem jenen Christen, die in Verbundenheit mit den bestehenden Kirchen aus der Botschaft Jesu Christi leben und wirken wollen, behilflich zu sein und ihnen den Weg auf dem weiten Feld der Verantwortungen zu weisen, vor die diese Botschaft uns heute stellt. Das Blatt tritt dabei auf die Seite der Christen, die die Verantwortung für das Kirchesein selbst in die Hand nehmen wollen und dabei von der kirchlichen Führung vor allem Aufmunterung erwarten. Journalistisch gesehen, wird es dabei wichtig sein, mehr Beachtung für die vielen neuen Formen des Kircheseins aufzubringen, die sich in Pfarren, Basisgemeinschaften, Aktionsgruppen usw. anbieten und Gestalt annehmen. Die Leser dürfen dabei von einer Wochenschrift wie «De Bazuin» erwarten, daß das neue Kirchesein auch theologisch begründet wird, weil es seinen Kontakt mit der

Schrift und der christlichen Vergangenheit nicht verlieren will.

Richard Auwerda:

De Volkskrant

Am 25. September 1965 wurde das neue siebenstöckige Volkskrant-Gebäude an der Amsterdamer Wibautstraat offiziell eröffnet, und am gleichen Tag erhielt der Kopf der Zeitung eine neue typographische Stromlinie. Damit verschwand der dreißig-Punkte-hohe, fette tägliche Untertitel: «Katholiek Dagblad voor Nederland». Das Zweite Vatikanische Konzil war in seiner letzten Sitzung damit beschäftigt, seine Tätigkeit abzurunden, und die Kirche in Niederland kam in Bewegung. Nie vorher in seiner Geschichte hat «De Volkskrant» (Die Volkszeitung) mehr Catholica gebracht als seit dem Tage, da der Untertitel gestrichen wurde.

Hat sich also nichts geändert? Doch, es hat sich manches geändert. Aber dabei ging es weniger um eine offizielle Stellungsänderung der Zeitung als um die veränderte Situation *der* römisch-katholischen Kirche und *in* der römisch-katholischen Kirche.

Vor etwa sechs Jahren behauptete ein Ex-Nuntius, der u. a. in Den Haag residiert hatte, auf einer informellen Zusammenkunft in Rom: «In den Niederlanden gibt es keine katholische Tagespresse.» Um nähere Erklärungen gebeten, antwortete der Monsignore, daß in den Niederlanden keine einzige Tageszeitung erscheine, die in Händen des Episkopats sei oder von ihm kontrolliert werde.

Eine solche Abhängigkeit von der Kirchenleitung hat «De Volkskrant» nie gekannt. Auch die Gestalt des priesterlichen Chefredakteurs (der als kirchlicher Funktionär zur Rechenschaft gezogen werden kann für das, was er als Journalist tut oder unterläßt) ist dieser Zeitung von Anfang an erspart geblieben. Ob das tatsächlich ein so großer Unterschied ist?

Die katholischen Tageszeitungen spiegelten etwa bis 1954 den Clubgeist der damaligen Klüngelgesellschaft (kein römisch-katholisches Monopol übrigens; auch andere gesellschaftliche Gruppen hatten ihre Clubblätter). Kirchliche Dokumente, Enzykliken und bischöfliche Briefe, Empfehlungen für Kollekten wurden oft wörtlich veröffentlicht und in Kommentaren nur unterstrichen und begrüßt, aber niemals kritisiert. Alle Ernennungen und Jubiläen von Priestern und Ordensleuten wurden gemeldet. Tatsachen und Meinungen, die der Kirchenleitung unwillkommen waren, wurden nicht veröffentlicht. Kurz, das Verhältnis zwischen Zeitung und Kirche hätte kaum anders sein können, wenn es sich um ein kircheneigenes Blatt gehandelt hätte.

Im Jahre 1971 ist das Verhältnis ganz und gar anders. Kirchliche Meldungen stehen nicht mehr für sich, d. h. außerhalb jeglicher Kritik und sind nicht mehr sakrosankt. Kirchliche Meldungen werden wie jede andere Meldung beurteilt, ausgewählt, dargeboten und eventuell analysiert und mit Kommentar versehen. Bei der Berichterstattung bedeutet das u. a., daß Fakten, die zur Veröffentlichung angeboten werden, in der Zeitung nur dann einen Platz finden, wenn sie für genügend Leser wichtig sind. Offizielle Texte werden nur dann im Wortlaut abgedruckt, wenn man annehmen darf, daß eine größere Leserzahl dafür und an dieser Form Interesse hat (z. B. die Enzyklika «Populorum progressio», die Antwort der niederländischen Bischöfe auf die Enzyklika «Humanae vitae»). Zu häufig sind diese Art von Texten aber in einer Sprache abgefaßt, die sie für die meisten Zeitungsleser einfach unverdaulich macht. Sie zu «übersetzen» ist denn auch eine wesentliche Aufgabe der Zeitung.

Ferner: Auch die «offizielle» Kirche gehört zum Gebiet freier Nachrichtensammlung. Nicht nur, was von kirchlichen Beamten für die Veröffentlichung formell freigegeben wird, kommt für die Publikation in Frage. Auch Fakten und Texte, die durch die Spürarbeit eines einzelnen Journalisten zur Kenntnis der Redaktion kommen, können in den Nachrichtenspalten einen Platz bekommen. So veröffentlichte «De Volkskrant», um nur zwei Beispiele zu nennen, gegen die ausgesprochene Absicht der Kirchenleitung: die Antwort des niederländischen Episkopats auf die berüchtigten zehn Fragen des Kardinals Ottaviani nach «gefährlichen Meinungen» in Glaubenssachen und die Begegnung Kardinal Alfrinks mit Staatssekretär Villot in Paris, zu der Zeit, als dem niederländischen Primas (noch) kein Gespräch über die Zölibatsfrage im Vatikan zugestanden wurde.

Außerdem wuchs das Gebiet der kirchlichen Berichterstattung auch um den Bereich, wo die Kirchenleitung die Nachrichten nicht selbst macht. Neue Liturgien, Aktionen von Septuagint, die Studentenpfarren, Ordens- und Klosterexperimente, ökumenische Pionierarbeit und alles, was sonst noch am Rande des kirchlichen Erbes aufwallt, kommt in der Zeitung mit einer Selbstverständlichkeit zur Sprache, die in vielen andern Ländern bis heute unmöglich wäre – wie sie früher auch

hier unmöglich war. Dazu gehören auch Fragen und Meinungen, die außerhalb der organisierten Gruppen auftreten. Die Zeitung gibt also den Kirchenmitgliedern, die in Diözesanräten und einem Pastoralkonzil zu schwach vertreten sind und mit ihren heißen Themen zu wenig zur Sprache kommen, eine Stimme. Daß diese Stimmen des Volkes (oder in jedem Fall: aus dem Volke) oft solche sind, die sich gegen die Kirchenleitung richten, ist bekannt. Sie sind aber inzwischen unentbehrlich geworden, wenn man ein vollständiges Bild vom Leben in der Kirche zeichnen will.

Der ganze Vorgang im kirchlichen Nachrichtenwesen ist professioneller geworden; objektiver in dem Sinne, daß es sich um eine saubere journalistische Behandlung handelt: heilig sind die Fakten, die offen und freimütig gebracht werden, unabhängig von Public-Relation-Bestrebungen, von Proselytismus und von «right or wrong, my church». Zudem ist eine Zeitung keine Knopfmacherei und keine Kühlschrankfabrik. Wer Informationen über kirchliche Angelegenheiten gibt, hat eine enge Beziehung zu den Ereignissen; auch aus den Nachrichtenspalten läßt sich das herauslesen. Um es ganz einfach zu sagen: Es gibt zwei Arten von Berichterstattung – Berichte, die nicht fehlen *dürfen*, ohne daß man von Unvollständigkeit reden muß, und Berichte, die man nicht missen *will*, weil man (als Volkskrant) meint, daß sie in der Entwicklung des (gläubigen) Menschen und der (kirchlichen) Gesellschaft wichtig sein können. Ein Beispiel dafür: das Interview mit Kaplan J. Ruijter über seine «kritische Gemeinde Beverwijk».

In Analysen und mehr noch in den Kommentaren zeigt eine Zeitung ihr eigenes Gesicht am deutlichsten. Hier ist das gewandelte Verhältnis zwischen Zeitung und Kirche am besten zu erkennen. Ein Leitartikel über eine kirchliche Aktualität ist eine kritische Anmerkung zur Meldung – aber er unterscheidet sich darin wiederum nicht von Kommentaren über andere Themen. Der Kommentar stellt die Mitteilung in einen Zusammenhang, versucht sie in bezug zu andern Fakten zu würdigen und prüft sie am Glaubensbewußtsein, an der kirchlichen Meinung, am Lebensgefühl des heutigen Menschen – eine schwierige Aufgabe, denn auch die Leser des «Volkskrant» sind eine pluriforme Gruppe. Aber von ihnen allen meinen wir annehmen zu dürfen, daß sie die Liebe über das Gesetz stellen, den Menschen über die kirchliche Institution, die Demokratie über den Monarchismus, das Gewissen über die objektivistische Moral; daß sie die Kraft von Argumenten, die der Verfasser einer Enzyklika oder eines Hirtenbriefes vorlegt oder die der Leiter der Kirche/Kirchenprovinz/Diözese/Pfarre/ eines religiösen Ordens für seine Entscheidungen anführt, um zu überzeugen, höher anschlagen als sein Amt.

Wer für das alles eine theologische Begründung wünscht, ist beim Zweiten Vatikanischen Konzil an der richtigen Stelle, das einen neuen Kirchenbegriff (der weniger institutionell ist und ein größeres Maß von individueller Verantwortung will) formuliert hat. Ferner sei auf das bemerkenswerte Wechselspiel hingewiesen, daß eine Zeitung nicht nur als «Sekundenzeiger der Geschichte» ein Echo der eigenen Zeit ist, sondern auch selbst unter dem Einfluß dieser Zeit steht. Wer das als Säkularisierung bezeichnen will, wird vom «Volkskrant» keinen Widerspruch erhalten. Der Drang nach Authentizität, Offenheit, Demokratisierung, Weite und Raum für den Einzelnen, nach Experimenten in Verhalten, Ausdrucksweisen und Gesellschaftsformen ist keine Gnade, die über die römisch-katholische Kirche allein herabgekommen ist. Sie haben inzwischen bestimmt eine christliche Bedeutung. Die noch immer mindestens drei Viertel der Leser, die als Gläubige angesehen werden möchten, schätzen dies; die anderen bringen wenigstens Achtung dafür auf.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

W

Pierre Teilhard de Chardin
Briefe an eine Marxistin

Aus dem Französischen. 160 Seiten. Leinen
DM 14,– Fr. 16.–

Pierre Teilhard de Chardin
Briefe an eine Nichtchristin

Aus dem Englischen. 141 Seiten. Leinen
DM 15,– Fr. 17.50

Aus diesen persönlichen Mitteilungen – Briefe und intime Tagebücher zugleich –, die Probleme, Hoffnungen und Enttäuschungen des prophetischen Forschers und Denkers kennenzulernen, ist faszinierend und hilfreich.

Hermann Ebert
Der verlorene Gott

Radikale Antworten auf radikale Fragen.
118 Seiten. Kartoniert DM 12,– Fr. 14.–

In allgemeinverständlicher Sprache orientiert hier ein erfahrener Religionslehrer über die Strömungen der modernen Theologie vom Tode Gottes und zeigt, daß ein neues Gottverständnis im Entstehen ist.

Walter Nigg
Der verborgene Glanz

oder Die paradoxe Lobpreisung. 296 Seiten.
Leinen DM 22,– Fr. 26.–

Dem «mündig gewordenen Christen in einer mündig gewordenen Welt» stellt Walter Nigg die Frage nach der christlichen Selbstbescheidung. Er appelliert an sechs fast verborgene Gestalten, erzählt ihr bescheidenes Leben und zeigt den heimlichen Glanz ihres Daseins.

Jetzt in Ihrer Buchhandlung

Theologie

bei Walter

Im *Universitätsverlag* Freiburg Schweiz

Ökumenische Beihefte

zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie herausgegeben vom Institut für Ökumenische Studien Freiburg Schweiz

Soeben erschien:
Band 5

INTERKOMMUNION

Hoffnungen – zu bedenken

Beiträge von P. Vogelsanger, H. Vorgrimler, J.-L. Leuba, H. Helbling, O. K. Kaufmann, D. Wiederkehr.

150 Seiten. 1971. Fr. 16.–

Das durch zahlreiche Resolutionen und praktische Vorstöße immer bedrängendere Problem der Interkommunion wird von führenden Ökumenikern der Schweiz – Theologen, einem Bundesrichter und einem Journalisten – in bewußt optimistischer Haltung angegangen: «Hoffnungen», die bedacht werden müssen.
Die 1137 Titel umfassende internationale Bibliographie mit Sach- und Namenregister gibt einen imposanten Überblick über die Literatur der letzten zehn Jahre.

In dieser Reihe sind bisher erschienen:

1. *Christliche Ehe und getrennte Kirchen*
   Dokumente, Studien, Bibliographie
   124 S. Fr. 9.80
2. *Einheit und Erneuerung der Kirche*
   Zwei Vorträge von Karl Barth
   und Hans Urs von Balthasar
   38 S. Fr. 4.80
3. *Kirche im Umbruch der Gesellschaft*
   Studien zur Pastoralkonstitution «Kirche in der Welt von heute» und zur Weltkonferenz «Kirche und Gesellschaft».
   Mit Bibliographie. 132 S. Fr. 12.—
4. *Ökumenische Erneuerung in der Mission*
   Studien. 102 S. Fr. 9.80

Demnächst erscheint:

6. *Höfliger H., Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte*
   Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Ca. 250 S.

Vorwort

Das Gespräch über den Platz der Bibel im Ganzen der Theologie ist nie verstummt. Das zeigt insbesondere die jahrhundertealte Uneinigkeit – die manchmal zum Gegensatz wurde – von Exegeten und Theologen. Die historisch-kritische Methode der biblischen Forschung hat diesen Diskussionen wieder neue Impulse gegeben. Wenn in dieser Ausgabe von «Concilium» dieses Gespräch fortgesetzt wird, müssen dazu einige Bemerkungen gemacht werden. Die erste Bemerkung, daß das Wort «Theologen» hier in weiterem Sinn verstanden wird, also nicht nur diejenigen meint, die theologische Forschung treiben, sondern auch jene, die auf theologischer Grundlage in der kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis arbeiten. Deshalb kommt z. B. auch die Verkündigung hier zur Sprache. Die zweite Bemerkung, daß die Fragen so konkret wie möglich besprochen werden sollen. Deshalb enthält diese Nummer nicht nur theoretische Artikel über das Dreiecksverhältnis von Bibel, Exegese und Theologie, sondern wir haben auch versucht, Theologen und Exegeten miteinander ins Gespräch zu bringen.

Der erste Artikel behandelt die Frage, wieviel verschiedene Hüte ein christlicher Bibelexeget wohl trägt. Ist er nicht nur Exeget, sondern auch Theologe? Welche Rolle spielt er in der Kirche? Diese und ähnliche Fragen stellt Roderick MacKenzie vor dem Hintergrund der Bibel als Kanon und als Wort Gottes. Gerhard Voss umschreibt in einem folgenden Artikel, worum es beim Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik im eigentlichen geht, während Alonso Schökel fragt, ob der Leser der Schrift die wissenschaftliche Exegese wohl nötig habe.

Die Nummer enthält auch drei Beiträge, in denen ein Theologe und ein Exeget einander fragen und antworten. Dazu hat die Redaktion jedesmal einen Theologen und einen Exegeten zusammen zu einem gemeinsamen Artikel eingeladen. Gotthold Hasenhüttl und Meinrad Limbeck diskutieren miteinander über Fragen, die der Theologe dem Exegeten und der Exeget dem Theologen zu stellen hat. Die zwei anderen Artikel gehen von einer konkreten Fragestellung aus. Der erste dreht sich um die Bedeutung der Passage Mk 1, 1–15, zu der Bas van Iersel eine redaktionsgeschichtliche Analyse mit der Frage vorlegt, was die dogmatische Theologie damit tun kann, während Piet Schoonenberg auf diese Frage eine Antwort versucht. Der andere Artikel geht nicht von konkretem Textmaterial aus, sondern von einem bibeltheologischen Thema, der sog. Erbsünde. Joseph Zalotay beleuchtet dieses Thema unmittelbar aus der Schrift, während Carl Peter eine theologische Reflexion dazu gibt.

Zwischen diesen drei Dialogen kann der Leser zwei Beiträge finden, die den Horizont wesentlich weiten. Bruno Dreher schreibt über Exegese und Verkündigung, während Oswald Loretz untersucht, wie es mit der Verantwortlichkeit steht, die der Exeget als Glied der Kirche hat, und mit der Funktion des kirchlichen Lehramts für die Interpretation der Schrift.

Im ersten Bericht geht Robert Ware der Frage nach, wie eine Reihe moderner Theologen de facto die Materialien der Schrift und die Ergebnisse der Exegese in ihrer Theologie verarbeiten. Im zweiten Bericht bespricht Jacques Audinet den Ort der Bibel in der Erwachsenenkatechese.

Wir können dieses Vorwort am besten schließen mit dem Bild Jacques Audinet: Der Tisch ist gedeckt. Wir hoffen von Herzen, daß die Leser Nutzen von der Art und Weise haben, wie hier die Frage nach dem Verhältnis von Bibel, Exegese und Theologie zur Sprache gebracht wird und daß er die vorgeschlagenen Lösungen einer Erwägung wert findet.

ROLAND MURPHY
BAS VAN IERSEL

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Roderick MacKenzie

Das Selbstverständnis des Exegeten

Wie bei den meisten menschlichen Tätigkeiten geht auch in der Exegese die Praxis der Theorie voraus. Für die meisten von uns ist es leichter, etwas zu tun, als zu erklären, was wir tun. Und müssen Erklärungen gegeben werden, so stimmen wahrscheinlich nicht einmal zwei davon genau miteinander überein. Darum kann man bloß versuchen, eine theoretische Rechtfertigung seines Tuns zu geben. Diese wird hauptsächlich dessen objektive Aspekte hervorheben, d. h. die von der Natur des Materials und dem gegebenen Charakter der Betätigung auferlegten Bedingungen und erforderten Methoden, und weniger die subjektiven Aspekte, die von den persönlichen Begabungen oder Interessen des Tätigen abhängen.

Bis auf einen Punkt unterscheidet sich die Bibelexegese selbstverständlich nicht von der Kommentierung oder Auslegung irgendeines alten Textes, sei es nun des Codex Hammurabi oder der Werke Platons. Obwohl der Kommentar an und für sich als Unterlage einen festen Text voraussetzt, liegen sehr oft Textunsicherheiten vor, die für die Deutung von gewissem Belang sind; der Exeget muß deshalb in der Textkritik beschlagen sein, um die Zuverlässigkeit des Textes, den er auslegt, festzustellen. Dazu braucht er Sprachkenntnisse, damit er die Syntax und das Vokabular des Autors zu verstehen vermag. Sodann muß er über literarisches Gespür verfügen, um die Struktur und Vorstellungswelt wahrzunehmen. Ferner muß er sich in der Geschichte auskennen, um imstande zu sein, das Dokument im Licht der vorangehenden und der zeitgenössischen gesellschaftlichen und literarischen Gepflogenheiten und Situationen zu interpretieren. Schließlich muß er sich bestreben, ein Urteil abzugeben über das Denken, die Schau und die Botschaft, die vom antiken Autor in seinem Werk zum Ausdruck gebracht werden, sowie über deren Einfluß auf die Zeitgenossen des Autors und über deren eventuelle Bedeutung für unsere heutige Generation.

Dies sind die Hauptkomponenten der Kunst der Exegese alter Texte. Sie alle behalten ihre Geltung und Bedeutung auch dann, wenn der betreffende Text ein Stück aus der Bibel ist. In der Praxis hat das Wort *Exegese* – im Unterschied zu den Wörtern *Kommentar* und *Auslegung* – den spezifischen Sinn von Erklärung eines biblischen Textes erhalten. Wir werden es hier in diesem engeren Sinn gebrauchen und die arteigenen Unterschiede erörtern, welche die Arbeit des *gläubigen* Bibelexegeten kennzeichnen.

Unseres Erachtens liegen zwei wichtige Unterschiede vor, welche die Methoden und Schlußfolgerungen eines solchen Exegeten betreffen. Der erste ist die Existenz des Kanons. Der Stoff, den er behandelt, ist für ihn zum voraus festgelegt worden durch einen Prozeß und einen Akt, die vom Vorgehen des Exegeten selbst sehr verschieden sind. Der Kanon ist aufgestellt worden nach Kriterien, die außerhalb des Textes liegen; geschichtlich gesehen bildet er eine künstliche Einheit, eine Auslese aus einer umfänglicheren Sammlung jüdischer und frühchristlicher Literatur. Er mag vielleicht einige Bücher ausgelassen und andere aufgenommen haben – wie beispielsweise der Codex Sinaiticus 2 Makk ausläßt, aber 4 Makk aufgenommen hat und zum Neuen Testament auch den Barnabasbrief und den Pastor des Hermas hinzunimmt. Der Exeget als solcher verfügt über kein Kriterium, um beurteilen zu können, ob ein Buch zum Kanon gehört oder nicht; er akzeptiert den Kanon oder weist ihn zurück, je nachdem er die Autorität, die diesen festgelegt hat, akzeptiert oder ablehnt. Die Kanonizität eines Buches läßt sich weder mit textkritischen noch mit exegetischen Gründen beweisen oder bezweifeln.

Vorausgesetzt also, daß der christliche Exeget die Geltung des Kanons akzeptiert, wie wird sich dies dann auf die Ausübung seiner Kunst auswirken? Wird sich seine Behandlung einer kanonischen Schrift von der eines nichtkanonischen Stoffes unterscheiden, und wenn ja, worin? Meines Erachtens lautet die Antwort theoretisch so: Wenn ein Buch zum Kanon gehört, wird er ihm eine zusätzliche Dimension, einen «Mehrwert» zuschreiben, über die Werte hinaus, die es mit weitern Werken der gleichen Art und der gleichen Periode teilt. Seine exegetische Arbeit muß ausgedehnt und weiter gespannt werden, damit sie auch diesen Mehrwert ans Licht hebt und auslegt. Konkreter gesprochen: Weil er glaubt, daß das betreffende Werk nicht bloß Menschenworte, sondern das Gotteswort enthält, wird er sich be-

mühen, dieses Wort aus dem Text herauszuhören, es zu verstehen und andern zu deuten. Wenn er dies unterläßt, bleibt seine Exegese unzulänglich und unvollständig. Der Kürze halber werden wir uns nur mit dieser letzten Etappe, mit der «theologischen Exegese» befassen, da sie ausdrücklich auf dem Glauben an die Aussage der Kirche beruht, daß der Heiligen Schrift göttliche Autorität zukomme.

Dieser Mehrwert, wie er hier beschrieben wird, nimmt nichts von den andern Werten – und Problemen – hinweg, die mit dem Buch als Menschenworten gegeben sind. Der Text ist weiterhin allen vorhergehenden Stadien der Prüfung zu unterziehen, und die Ergebnisse, zu denen man auf diesem Wege gelangt, sind endgültig. Ich denke, daß kein moderner Bibelwissenschafter diese Feststellung in Frage stellen wird, obwohl sie in der Vergangenheit oft genug angezweifelt und sogar bestritten wurde. Infolge eines Irrtums, der der häretischen Ansicht des Doketismus über die Inkarnation entspricht, haben eifrige Christen sich oft entschieden geweigert, «die Bibel bloß als Menschenwerk zu behandeln». Doch das Wort «bloß» ist fragwürdig. Die Bibel wird nur dann als bloßes Menschenwerk behandelt, wenn man die oben beschriebene Schlußetappe des Auslegeprozesses außer acht läßt oder nichts von ihr wissen will. Es ist richtig, ja notwendig, daß die früheren Etappen sich mit den menschlichen Aspekten des Textes befassen.

So lautet die theoretische Antwort. In der Praxis ist die Sache jedoch nicht ganz so einfach und lassen sich die Etappen nicht immer so glatt auseinanderhalten. Die Kirche ist befugt, durch ihr Lehramt Fragen der Lehre, der Offenbarung, der Auslegung zu entscheiden, die zu dem oben erwähnten letzten Arbeitsvorgang gehören. Für Probleme der Textkritik als solcher – und damit auch der literarischen und historischen Kritik – ist nicht die göttliche Offenbarung, sondern das menschliche Forschen zuständig. Es kommen jedoch unvermeidlich gewisse Überlappungen vor. Kirchliche Autoritäten sind vielleicht der Ansicht, eine spezielle Lösung für eine Frage der Textkritik hänge so eng mit einem Lehrpunkt zusammen, daß dieser selbst in Frage gestellt werde. Demgemäß geben sie vielleicht eine disziplinäre Weisung heraus, die eine traditionelle Lehrmeinung vor einer neuen Auffassung, die aus textkritischen Gründen vorgebracht wird, in Schutz nimmt. Sie mögen vielleicht sogar der Meinung sein, eine textkritische Frage habe dogmatische Konsequenzen; von diesem Gedanken scheint das Sanctum Officium geleitet gewesen zu sein, als es 1897 für die Echtheit des *Comma Joanneum* eingetreten ist.

Es liegen natürlich noch schwerer wiegende textkritische Fragen vor, von denen viele das «Bibelproblem» nahezu der ganzen ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ausgemacht haben: In welchem Sinn ist Moses der Autor des Pentateuchs? Müssen wir für das Buch Isaias (und andere) eine Mehrzahl von Verfassern annehmen? Wann ist das Buch Daniel verfaßt worden? Sind einzelne der Briefe des Neuen Testaments pseudonym? Wir brauchen diese Fragen hier nicht zu erörtern, sondern begnügen uns mit der Bemerkung, daß sie nicht unter Berufung auf die göttliche Offenbarung gelöst werden können; sie gehören zum Feld der literarischen und historischen Kritik. Da aber die neuen Lösungen, die von der Kritik des 19. Jahrhunderts für sie vorgeschlagen wurden, für die Exegese der betreffenden Bücher wichtige Konsequenzen mit sich brachten, übten sie auf die traditionellen theologischen Schulen eine traumatische Wirkung aus. Es bedurfte eines gewaltigen Umbruchs und einer Überprüfung vieler theologischer Schlußfolgerungen, bevor die Kirche als ganze die neuen Entdeckungen und ihre Implikationen – wenn wir so sagen wollen – «verdauen» konnte.

Diese kopernikanische Wende ist nun vollzogen, und sowohl Exegeten wie Lehramt sind mit den oben beschriebenen Techniken der Bibelkritik vertraut. Diese haben nicht, wie viele befürchteten, zu einer Zerstörung des christlichen Glaubens geführt, sondern im Gegenteil das Verständnis der Kirche für den erwähnten Mehrwert der Botschaft Gottes an die Menschen auf vielerlei Weise erweitert und vertieft.

Daß der Exeget den Kanon annimmt, wirkt sich aber auf die Etappe der theologischen Exegese noch auf eine weitere Art aus. Indem die Kirche eine Sammlung von bestimmten Schriften zusammenstellt und alle andern davon ausschließt, verbindet sie diese zu einer Einheit: sie werden zur Bibel. Wie die wissenschaftliche Exegese einen Teil eines Buches im Licht eines andern Teils und im Rahmen des ganzen Buches interpretiert, so deutet die theologische Exegese jede biblische Schrift im Zusammenhang mit allen andern. Dies ist nicht unbedingt aus kritischen Gründen erfordert – z. B. wenn ein späteres Buch die theologische Interpretation einer früheren Schrift beeinflußt –, ist aber aus theologischen Gründen gerechtfertigt, das heißt dann, wenn der gesamte Kanon als Wort Gottes aufgefaßt wird.

Von ganz besonderer Bedeutung für den christlichen Exegeten ist die zentrale Stellung Christi. Das Alte Testament wird theologisch im Licht des Neuen Testaments beurteilt, und im Neuen Testament selbst ist die Person und Lehre Jesu Christi die maßgebende Norm. Deshalb ist es in der theologischen Exegese gerechtfertigt und richtig, in vorchristlichen Schriften nach Weissagungen über Christus und sein Werk zu suchen und solche festzustellen. Dieses Prinzip – das der Hauptgrund dafür war, daß die Frühkirche die jüdischen Schriften in den Kanon aufnahm – gilt nach wie vor für jeden, der die Inspirationslehre und den sich daraus ergebenden Mehrwert der inspirierten Schriften annimmt. Bei unserem heutigen Wissen um die geschichtliche Entwicklung sind wir uns natürlich stärker als die Verfasser des Neuen Testaments bewußt, daß diese Weissagungen von begrenzter, bruchstückhafter Natur sind. Wir hüten uns viel behutsamer davor, den alttestamentlichen Schriftstellern irgendeine Kenntnis des künftigen Heilbringers zuzuschreiben, die sich nicht strikt ihren Aussagen entnehmen läßt. Es ist jedoch gewiß, daß sie einem künftigen Eingreifen Gottes zum Heil der Menschen entgegenblicken und dieses Eingreifen für sicher erklären. Der christliche Exeget ist berechtigt, in all den zahlreichen Formulierungen, worin diese Hoffnung zum Ausdruck gebracht ist, einen wenn auch noch so vagen und undeutlichen Hinweis auf das Kommen Christi zu erblicken.

Dies bringt uns auf den zweiten Hauptunterschied zwischen der Interpretation kanonischer und nichtkanonischer Werke. Dieser Unterschied liegt darin, daß der Exeget, wie jeder andere Gläubige, dem Wort Gottes eine verpflichtende Kraft, einen moralischen Imperativ beimißt und gerade als Exeget die Pflicht hat, diesen Anspruch den Lesern seiner Zeit zu deuten. Dies ist in der Tat seine Hauptpflicht.

Wer die Werke anderer Menschen studiert und interpretiert ist ein Kritiker: er beurteilt sie irgendwie, auch wenn er aus ihnen lernt. Wenn jemand Platons Dialoge oder die Summa des Aquinaten studiert, so erwartet er selbstverständlich, daß er aus den Einsichten dieser großen Geister Gewinn zieht, gibt aber deswegen sein eigenständiges kritisches Urteil nicht auf. Es steht ihm nach wie vor frei, Grenzen und Unzulänglichkeiten hervorzuheben, zu bezweifeln und sogar zu bestreiten. Wer aber an inspirierte Schriften herangeht, die eine von Gott gewährleistete Autorität besitzen, muß auf eine autoritative Stimme hören, über die der Kritiker nicht zu urteilen hat, sondern die über ihn urteilt. Mag man sich auch der normalen menschlichen Begrenztheiten der Hagiographen und Evangelisten völlig bewußt sein, so bleibt doch die alles überragende Tatsache bestehen, daß durch sie hindurch Gott spricht. Auf ihn müssen die Menschen – mit Einschluß der Kritiker und Exegeten – in demütiger Willfährigkeit hören.

Worte von Menschen sind durch deren Bildung, Zeitalter, Sprache usw. bestimmt und begrenzt. Gottes Wort aber ist frei und zeitlos, unbedingt und absolut. Geäußert in der Sprache der Menschen, richtet es sich an Menschen und erheischt gebieterisch eine Antwort, mag es sich nun um *credenda*, um Wahrheiten handeln, die anzuerkennen und zu bejahen sind, oder um *facienda*, um Entscheidungen, die der freie Wille des Menschen zu treffen hat. In beiden Fällen muß der Mensch hinhorchen, wenn Gott spricht. Diese Pflicht ist zeitlos; vielleicht würden wir besser sagen, sie ist dauernd und gilt für alle Zeiten. Gottes Wort ist für uns ebenso verpflichtend wie für die Zeitgenossen von Moses. Von daher kommt der existentielle Stoß, die aktuelle Gültigkeit der theologischen Interpretation, die der Exeget zu liefern hat, indem er unter den zeitbedingten Menschenworten zum zeitlosen, unbedingten Gotteswort vordringt. Im Gegensatz zu seinen Kollegen, die sich mit Platon und Thomas von Aquin befassen, übermittelt er eine Botschaft, die für jeden seiner Leser von innen heraus verpflichtend ist.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist es ratsam, hinzuzufügen, daß der Unterschied Menschenwort/Gotteswort nicht im Quantitativen liegt. Das will heißen: Wir können im heiligen Text das, was der Erzähler berichtet oder Menschen in den Mund legt, nicht mechanisch von dem trennen, was als Wort Gottes ausgegeben wird. Das Wort Gottes ist ebensosehr, – nicht weniger, aber auch nicht mehr – in den derbsten Erzählungen des Buches der Richter zu finden wie in den Worten, die der Pentateuch oder die Propheten Gott in den Mund legen. In beiden Fällen muß es aus dem menschlichen, zeitbedingten Material, worin es präsentiert wird, herausgeschält werden.

Dabei tritt natürlich der Glaube des Exegeten selbst ins Spiel. Man kann die Philosophie eines großen Geistes oder die Schau eines antiken Poeten mit aller möglichen Sachkenntnis und Objektivität interpretieren, und doch bleibt es dem Leser freigestellt, darüber ein eigenes Urteil zu fällen, seine Zustimmung zu geben oder abzuschwächen oder zu versagen. Etwas ganz anderes ist der An-

spruch, wenn auch noch so hinfällig und unzulänglich eine Botschaft vorzulegen, welche die unbedingte Zustimmung des Menschen erheischt. Der Leser, der ein gläubiger Christ ist und die Botschaft zu vernehmen verlangt, möchte die Gewißheit haben, daß der Schriftausleger beruflich und amtlich kompetent ist. Der Exeget, der sich auf dieses Terrain vorwagt – und er muß den Mut dazu aufbringen, wenn er den Text nicht nur als ein «bloß menschliches Dokument» zu behandeln gedenkt –, muß sich ausweisen und mindestens implizit die Kriterien angeben können, nach denen er sich in seiner theologischen Interpretation richtet.

Wie das Wissen um die Kanonizität, so empfängt er auch diese Kriterien von außen her, da sie nicht durch die literarische oder historische Kritik, sondern durch die Überlieferung der Kirche festgelegt sind. So wie die Schriften des Neuen Testaments selber von Schriftstellern verfaßt sind, die Glieder der Kirche und in gewissem Sinn für die Gemeinde repräsentativ waren, und so wie die Gutheißung und Kanonisierung ihrer Schriften sowie derer des Alten Testaments eine Maßnahme war, die durch das kollektive Urteil der Kirche erfolgte, so muß die christliche Exegese mit dem Glauben der Kirche übereinstimmen, wenn sie den aktuellen religiösen Sinn dieser Schriften vorlegt. Sie muß sich idealerweise bestreben, das auszudrücken, was die Kirche meint. Dies ist der Sinn der Aussage des Konzils von Trient (Dz 1507): «Niemand soll es wagen ... die Heilige Schrift zu interpretieren ... gegen den Sinn, den die heilige Mutter Kirche hielt und hält». Dabei wird gesagt, daß dieser Grundsatz «in Sachen des Glaubens und der Sitten» gilt, d. h. wenn es sich um die *credenda* und *facienda* und somit um die autoritative Botschaft handelt, die vom christlichen Exegeten auszulegen ist.

Wenn dieser seine theologische Auslegung vorlegt, erfüllt er somit eine öffentliche Funktion; mit Paulus gesprochen: er hat ein Charisma erhalten, das er zur Auferbauung der Kirche auszuüben hat (1 Kor 14, 26). Er hat einen Beitrag zu leisten, der spezifisch sein eigener Beitrag ist und sich nicht adäquat durch andere ersetzen läßt. Er und seine Kollegen sind das Organ oder Instrument, durch das die Kirche das schriftlich niedergelegte Glaubensvermächtnis übermittelt und Folgerungen daraus zieht. Seine Funde, Interpretationen, Schlußfolgerungen sind Einsichten, die dazu bestimmt sind, das Offenbarungsverständnis der Kirche zu bereichern. Würden die Exegeten verschwinden oder nicht mehr angehört werden, so würde das Leben der Kirche in der Folge bedenklich verarmen, wie das nach der Modernistenkrise unter dem Pontifikat Pius' X. während dreier Jahrzehnte der Fall war.

Anderseits weist der hl. Paulus auch darauf hin (1 Kor 14, 29), daß die Kirche die Ergüsse ihrer Charismatiker kritisch beurteilen muß, so wie der Apostel sie beurteilt und Regeln aufstellt, wie Charismatiker sich zu verhalten haben. Deshalb hat ein anderes Organ der Kirche, ihr Lehramt, das Recht und die Pflicht, das, was die Exegeten anzubieten haben, nicht nur einfach entgegenzunehmen und anzuhören, sondern auch ihre Funktion zu regeln und darüber zu befinden, ob ihre Beiträge mit den Lehren übereinstimmen, die bis dahin in der Kirche als geoffenbart galten.

Zum Schluß wollen wir uns mit der Beziehung befassen, die zwischen den Exegeten und ihren Mitarbeitern im Dienste der Kirche, insbesondere den Dogmatikern besteht. Wie man weiß, ist geschichtlich gesehen diese Aufgabenteilung relativ neu; zur Zeit der Kirchenväter und noch im Mittelalter begann jeder Theologe als Exeget und die meisten von ihnen waren weiterhin als Exegeten tätig. Die moderne Spezialisierung und die Anhäufung von bloßem Tatsachenwissen, das zu bemeistern ist, machte eine gewisse Arbeitsteilung notwendig; es ist aber sehr zu wünschen, daß diese Teilung nicht zu einer Trennung und noch weniger zu einer Opposition wird. Der Dienst, den der Exeget dem Dogmatiker – und dem Lehramt – leistet, besteht darin, daß er das Textverständnis, zu dem er gelangt ist, in einer Sprache und in Denkmustern vorlegt, die dem heutigen Menschen eingängig sind. Dies wird von ihm zumindest etwas kritische Interpretation auf menschlicher Ebene erfordern; zusätzlich aber wird er – namentlich wenn er ein umfassendes Werk wie z. B. einen Kommentar oder eine Monographie über ein wichtiges Thema verfaßt – bestrebt sein, im Zusammenhang mit der Gesamtoffenbarung auch die theologische Deutung vorzulegen.

Geben wir einige konkrete Beispiele: Wenn der Alttestamentler einen Kommentar zum Buche Daniel verfaßt, wird er darlegen, was er als die bleibend gültige Lehre dieses Buches ansieht, und diesen Lehrgehalt existentiell auf unser Heute beziehen, z. B. Gottes Liebe zu seinen unwürdigen, ja aufrührerischen Geschöpfen, die Pflicht, sich wieder zu tatkräftiger Liebe zu bekehren, die Forderung absoluter Treue, die jeden Götzen-

dienst ausschließt, die Bildung eines Gottesvolkes, das auf seine Art ein Vorherbild der Kirche ist und so weiter. Ebenso wird der Neutestamentler, wenn er den Hebräerbrief auslegt, dessen Lehre über die Inkarnation, das einzige Mittlertum und Priestertum Christi und die Notwendigkeit, fest zu glauben und treu durchzuhalten, darlegen.

Damit wird nun deutlich geworden sein, daß die Arbeit des christlichen Exegeten mit den grundlegenden Formen der wissenschaftlichen Kritik beginnt und in ihrer Schlußetappe die Aufgabe der Bibeltheologie in sich schließt. Das heißt, er strebt nach einer Analyse und Synthese wenigstens eines Teils der autoritativen göttlichen Botschaft, die in der Heiligen Schrift enthalten und auch für die Menschen unserer Tage noch aktuell ist. Damit dient er unter anderen seinem Kollegen, dem Dogmatiker, den er mit Materialien versieht, die in dessen breitere Synthese einzubauen sind.

Eine letzte Schlußfolgerung läßt sich der Lehre über die Charismen entnehmen. Die verschiedenen Charismen ergänzen einander, ja haben vielleicht einander zu berichtigen. Auf ihrem Zuständigkeitsfeld bilden die Exegeten das Organ, durch das die Kirche Dinge tut, die sie durch ihre andern Glieder nicht oder nicht so gut tun kann. Diese Dinge dienen letztlich alle dem Verständnis des schriftlich niedergelegten Gotteswortes. Nach Aussage des Zweiten Vatikanums ist es «Aufgabe des Exegeten, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift» (Dei Verbum 12). Die Exegeten haben zur Bildung dieses Urteils einen unerläßlichen Beitrag zu leisten, und dürfen darum mit Recht erwarten, daß man im Hinblick auf die Reifung dieses Urteils und auch sonst auf sie hört.

Übersetzt von Dr. August Berz

RODERICK MACKENZIE

ist Kanadier, Jesuit, Master of Arts und Doktor der Bibelwissenschaft, Professor für neutestamentliche Exegese am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Er veröffentlichte u.a.: Faith and History in the Old Testament (1963), The Psalms, a Selection (1967) sowie das Buch Job in The Jerome Biblical Commentary (1968).

Gerhard Voss

Unvereinbare Vielfalt schon am Anfang?

Worum es bei der Frage nach dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik geht*

Wenn es darauf ankäme, nachzuweisen, daß die Theologie eine Wissenschaft ist, könnte man zumindest auf *ein* typisches Merkmal hinweisen, das sie mit anderen Wissenschaften gemeinsam hat: das stete Anwachsen der einzelnen Disziplinen ins Unermeßliche, die Entwicklung zu einem Spezialistentum, das für den Fachmann zugleich eine Einengung des Blickfeldes auf ein einzelnes Teilgebiet bedeutet. Den universalen Theologen, der auf allen Gebieten der Theologie gleichermaßen zu Hause wäre, gibt es nicht mehr und kann es auch nicht mehr geben. Diese Tatsache bringt notwendig die Gefahr einer Isolierung der einzelnen Disziplinen mit sich, die für eine rechte Einordnung hinderlich ist. Mag diese Isolierung für die historischen Fächer mehr oder weniger bedeutungslos und für die praktische Theologie vielleicht nur qualitätsmindernd sein, – eine Trennung von *Exegese* und *Dogmatik* stellt diese selbst in Frage, da doch die kirchliche Lehre von der Schrift her ihre Norm erhalten soll und umgekehrt die Auslegung der Schrift selber eines Orientierungspunktes bedarf, der zwar selber sich wiederum an der Schrift als sachgemäß erweisen muß, der aber in der Systematik seine eigene Prägung und Entwicklung gefunden hat und nun mit mehr oder weniger großem Verbindlichkeitsanspruch als das Woraufhin der Interpretation auftritt.

Exegese *und* Dogmatik müssen also ihren Weg und ihr Ziel finden aus einem ständigen Dialog heraus, der nun allzulange unterblieben ist – nicht zum Vorteil der Theologie.

I. Zur Frage nach dem Ort der Exegese

Was die *Exegese* angeht, hat auf *katholischer* Seite vor allem Karl Rahner[1] geklagt, er könne sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Exegeten oft

munter und vergnügt im Stil des bloßen Philologen und Profanhistorikers ihre Arbeit täten. Wenn dann Schwierigkeiten für die dogmatische Theologie auftauchten, erklärten sie, daß sie das nichts angehe, das sei vielmehr Sache des Dogmatikers. Ihnen bleibe also allein die Arbeit des Brückenschlagens.

Freilich hat man den Eindruck, daß Karl Rahner die Schwierigkeiten, vor denen die Exegese heute steht, aber auch die Möglichkeiten, die in ihr begründet liegen, nicht völlig vor Augen hat, wenn er im Exegeten eben doch wohl nichts anderes sieht als den Historiker und Apologeten, der – freilich mit den Mitteln moderner Literarkritik – «die Erkenntnis des Lebens Christi fördert» (33). Sollte Rahner damit meinen, daß die Exegese die in der Schrift berichteten *historischen* Fakten kritisch zu scheiden hat, triebe sie dann wirklich noch Theologie, Theologie im Sinne einer Beschäftigung mit dem Worte Gottes? Würde damit nicht im Grunde von vornherein unterstellt, daß die in der Schrift bezeugte Sache in der Schrift nicht in ihrer Eigentlichkeit zur Sprache kommt, sondern *hinter* der sie im Grunde verdeckenden Schrift mit historisch-kritischer Methode gesucht werden müßte? Gegen eine so verstandene rein historische Exegese, deren sachliche Ergebnisse in keinem Verhältnis zu ihren wissenschaftlichen Anstrengungen stehen, wird ja vor allem auf *evangelischer* Seite schon seit 40 Jahren Sturm gelaufen. Hermann Diem schreibt: «Wir können und sollen ja von allen Mitteln der historisch-kritischen Wissenschaft samt allen ihr zur Verfügung stehenden Hilfswissenschaften Gebrauch machen, um die Zeugenaussagen des Textes möglichst genau in ihrer historischen Profilierung kennen zu lernen. Aber *nachdem* dies getan ist, fängt die Aufgabe der *theologischen* Auslegung an.»[2] Und Karl Barth schreibt schon 1921 im Vorwort zur 2. Auflage seines Römerbriefkommentars[3]: «Denn wie ‹das, was *da*steht›, zu *ver*stehen ist, das ist nicht durch eine gelegentlich eingestreute, von irgendeinem zufälligen Standpunkt des Exegeten bestimmte *Wertung* der Wörter und Wortgruppen des Textes auszumachen, sondern allein durch ein *tunlichst* lockeres und williges Eingehen auf die innere Spannung der vom Text mit mehr oder weniger Deutlichkeit dargebotenen Begriffe ... Tunlichst wenig darf übrig bleiben von jenen Blöcken bloß historischer, bloß gegebener, bloß zufälliger Begrifflichkeiten, tunlichst weitgehend muß die Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern aufgedeckt werden.»

In diesem Anliegen geht auch Rudolf Bultmann mit ihm einig, wenn diese beiden Theologen in der Durchführung dann auch voneinander abweichen. Wenn Bultmann aber der Ansicht ist, daß man grundsätzlich im Zeugnis der Schrift Theologumena nicht von Historie, Mythologie nicht von Wirklichkeit scheiden könne, um sie dann zu eliminieren, sondern daß man die zeitgebundene Vorstellungsweise des Neuen Testaments auf ihre eigene Aussageintention interpretieren müsse, dann hat bei ihm der Ausdruck «historisch-kritisch» einen ganz anderen Klang als in der Theologie des 19. Jahrhunderts, gegen die Barth sich wendet und von der auch Bultmann sagt, «daß mit der Ausscheidung der Mythologie auch das Kerygma selbst ausgeschieden wurde».[4] Die Kritik hat bei Bultmann nicht zum Ziel, ein hinter dem Zeugnis stehendes *Leben* Jesu zu rekonstruieren, sondern das *Zeugnis* von diesem Jesus für die Gegenwart verständlich zu machen. Hier aber kann man nicht über das «Daß», sondern nur über das «Wie» streiten.

II. Zur Frage nach dem Ort der Dogmatik

Wenn so die Exegese in die eigentliche Mitte der Theologie rücken soll, gibt es dann überhaupt noch eine eigenständige Aufgabe für die Dogmatik? Man wird diese jedenfalls nicht damit begründen können, daß ihre metaphysische Begrifflichkeit eine größere Allgemeingültigkeit besitze als die biblische Aussage. Denn wie wir es in der Schrift nicht mit in sich ruhenden Aussagen zu tun haben, sondern selbst in den geschichtlichen Berichten mit «Antworten auf konkrete Fragen, Abwehr bestimmter Irrtümer, Mahnung und Tröstung konkreter Menschen»[5], so sind auch die dogmatischen Formulierungen zeitgeschichtlich begrenzt, einem bestimmten Weltbild, bestimmten von der jeweiligen Umwelt geprägten Denkkategorien verpflichtet. Darüber hinaus sind sie, weitgehend unausgesprochen, von bestimmten Positionen aus gewonnen, setzen darum auch bestimmte Prämissen voraus und lassen mancherlei Konsequenzen zu. Schon die Tatsache, daß es dogmatische Aussagen, Dogmen im Plural gibt, zeigt, daß sie jeweils und wesentlich nur einen begrenzten Aspekt der einen in Jesus Christus offenbar gewordenen Wahrheit zeigen. Wie die biblische, so muß auch die dogmatische Aussage immer wieder auf ihre eigentliche Intention hin befragt werden.

Was bleibt dann aber als die eigenständige Aufgabe der Dogmatik? Doch wohl dies, daß sie über die Sache selbst reflektieren und von ihr her fragen muß. Freilich wird sie das in dem vom Glaubensdenken der Schrift eröffneten und grundsätzlich umgrenzten Raum «unter ständiger Aussprache mit der daraus gewonnenen und in der Überlieferung verwahrten Erkenntnis, Erfahrung und Entscheidung der Kirche»[6] tun. Aber sie wird gerade von der zu befragenden Sache her die einzelnen Aussagen, in denen das Heilsgeschehen zur Sprache kommt, in eine Gesamtkonzeption einzugliedern suchen. Das kann natürlich nie endgültig und ganz gelingen, weil eine am Menschen abgelesene Begrifflichkeit notwendig inadäquat ist für das Geheimnis Gottes. Ferner gehört es zur Aufgabe der Dogmatik, Verbindungen aufzuzeigen, Linien auszuziehen und durch die Jahrhunderte hindurch in immer wieder neuer Konfrontierung mit dem konkreten Menschen und seiner Geschichte das geoffenbarte Geheimnis Gottes zur Sprache zu bringen und gegen Mißverständnisse abzugrenzen, zu definieren, was auch zu formell neuen Aussagen führen kann, die im Grunde aber nur die Entfaltung des material gleichbleibenden Ursprungs sind.

Sofern so die Dogmatik nicht nur Systematik ist, sondern die ganze kirchliche Tradition als verbindlich vorstellt, erhebt sich aber sogleich die Frage, was es denn einträgt, wenn das Wort der Schrift in einer Begrifflichkeit objektiviert und konserviert wird, die weder die der Schrift noch die unsere ist. Genügt es nicht, wenn wir uns ausschließlich immer wieder neu auf die Schrift selber beziehen? Können wir das aber? Hier wird eine Begründung der Dogmatik einsetzen müssen, die dem «Ein-für-allemal» der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung Gottes, aber auch unserer Distanz zu diesem Geschehen gerecht wird. So erscheint die Notwendigkeit einer dogmatischen Theologie als eine Funktion der Geschichtlichkeit der Offenbarung und unseres Verhältnisses zu ihr.

Dabei darf nicht vergessen werden, daß die biblische Aussage nicht nur einfach die primitive Vorstufe der späteren dogmatischen Aussage ist, die für uns heute nur noch von Interesse ist, insofern sie der Ursprung ist, dem wir verpflichtet bleiben. Oder sollten die biblischen Aussagen tatsächlich durch die dogmatischen Aussagen überholt, überboten und überflüssig geworden sein? Manche dogmatischen Lehrbücher sind tatsächlich dazu angetan, diesen Eindruck zu erwecken. Wenn der um die Geltung der Schrift bemühte Theologe dies nicht zugeben kann, muß er das aber begründen. Doch wie? Wollte er nämlich darauf hinweisen, daß die dogmatischen Definitionen metaphysischer Art in ihrer klassischen Form stets der Auffüllung durch den lebendigen Inhalt heilsgeschichtlich ausgerichteten Schriftaussagen bedürfen, dann könnte der Dogmatiker erwidern, daß dies die Dogmatik selber zu bewerkstelligen vermöchte, wenn sie sich bereit finden könnte, nicht ausschließlich in statischer Begrifflichkeit zu sprechen. Wollte man aber der Dogmatik den Vorwurf machen, daß sie deswegen schon unmöglich eine erschöpfende Weiterführung der Schriftaussagen sein kann, weil sie mit sehr wenig Bibelstellen auskommt, im Grunde mit solchen, die sich möglichst direkt als dicta probantia in metaphysische Terminologie übersetzen lassen – ohne genügende Berücksichtigung des Textzusammenhangs –, dann könnte auch hier geantwortet werden: das muß ja nicht so sein. Entscheidend wird letztlich die Frage sein, ob eine Systematik überhaupt die Möglichkeit hat, einer solchen *Vielfalt* theologischer Aspekte, wie sie uns in der Schrift vorliegt, gerecht zu werden. Diese Vielfalt aber ist eine Gegebenheit, auf die vor allem näher eingegangen werden muß, weil von ihr das Verhältnis von Exegese und Dogmatik wesentlich abhängt. Damit wird aber deutlich, daß die Frage nach dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik zunächst innerexegetisch gestellt werden muß.

III. Zur innerexegetischen Problematik

Es wird gewöhnlich zu wenig beachtet, daß sehr häufig im Laufe der Dogmengeschichte für diese oder jene Frage dieser oder jener neutestamentliche Autor in besonderem Maße oder sogar ausschließlich berücksichtigt wurde, obwohl andere vielleicht auch etwas zum Thema beizutragen hätten. Die alte Christologie etwa ist fast ausschließlich von Johannes bestimmt, der Apostelbegriff in der katholischen Ekklesiologie vorwiegend von der Apostelgeschichte und die reformatorische Rechtfertigungslehre von Paulus. Selbst in den neutestamentlichen Theologien von Stauffer, Meinertz und Bultmann sind nahezu nur Paulus und Johannes berücksichtigt, während die Theologie der synoptischen Evangelien thematisch überhaupt nicht behandelt wird.[7] Wenn umgekehrt im Gefolge der Aufklärung die Synoptiker und vor allem Mk außer als Geschichtsquelle und zur Erbauung auch theologisch bedeutsam wurden, dann kommt gerade diese Hochschätzung aus

einer antidogmatischen Tendenz, die man auch in diese Evangelien hineintrug. Gerade die redaktionsgeschichtliche Arbeit der letzten Jahre hat aber gezeigt, daß auch die Synoptiker eine sehr eigenständige Theologie haben; denn die Differenzen in unseren Evangelien und sogar die abweichende Auswahl des Überlieferungsstoffes erklären sich weitgehend aus ihrer theologischen Konzeption. Hier kommen wir aber zum eigentlichen Problem: Die Mannigfaltigkeit der oft nur schwer miteinander zu vereinbarenden Aussagen, die wir im Neuen Testament vorfinden, beruht nicht bloß auf einer verschiedenen Quellenlage oder einem mehr oder weniger großen schriftstellerischen Geschick, sondern auf verschiedenen theologischen Konzeptionen. Einmal spielt es eine Rolle, ob etwa eine Schrift in der Frühzeit entstanden ist, als man noch tagtäglich mit dem Kommen des Herrn rechnete, oder erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts, als man sich sozusagen auf Dauer eingestellt hatte und sich mehr darüber klar war, daß es eines langen geduldigen Harrens bedürfe. Aber nicht immer lassen sich die Unterschiede als die verschiedenen Stadien einer einheitlichen Entwicklung begreifen. Sie sind oft ganz anderer Art, so daß sie auch nicht ohne weiteres von einem dogmatischen System eingeholt werden können. Ob ein neutestamentlicher Schriftsteller ein aus Jerusalem stammender Jude oder ein alexandrinischer Diasporajude oder ein griechischer Heidenchrist ist: jeder von ihnen bringt verschiedene theologische Voraussetzungen mit, faßt mit verschiedener Begrifflichkeit verschiedene Gesichtspunkte ins Auge. Kann man bei einer solchen Pluralität noch von dem *einen* Zeugnis der Heiligen Schrift sprechen? E. Käsemann verneint das, wenn er zu dem Urteil kommen zu müssen glaubt: «Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den nt.lichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begreiflich. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachlich fundierte Recht dazu bestreiten. Er muß es ihnen im Gegenteil grundsätzlich bestätigen. Ist der Kanon als solcher und im ganzen verbindlich, mögen die verschiedenen Konfessionen größere oder kleinere Partien, bekanntere oder unbekanntere Autoren des NT mit mehr oder weniger historischem Recht für sich in Anspruch nehmen. Ihr Rechtsanspruch ist grundsätzlich unbestreitbar und im einzelnen beweisbar, die Einheit der Kirche umgekehrt von solchem Ausgangspunkt her grundsätzlich unbeweisbar und jeder konfessionelle Absolutheitsanspruch bestreitbar. Ist also Lessings Fabel von den drei Ringen in Nathan dem Weisen auch unser letztes Wort? Ich würde es allerdings meinen, wenn die exegetische Aufgabe mit der historischen Feststellung endete. Wo man sich einzig auf das ‹Es steht geschrieben› zu stützen versucht, muß nach meiner Überzeugung und Einsicht kritische nt.liche Wissenschaft tatsächlich in der Anerkennung von Lessings Fabel enden.»[8]

Es kann heute immer wieder festgestellt werden, daß in der Einzelexegese auch interkonfessionell weitgehende Einigkeit besteht. Die eigentliche Kontroverse liegt heute im allgemeinen nicht darin, was die Texte aussagen, sondern darin, was sie uns zu sagen haben. Es ist die Frage nach der Begründung und der Verbindlichkeit des Kanons. Dabei ist man sich darüber einig, daß der neutestamentliche Kanon die Schriften umschreibt, die in besonderer Weise Niederschlag der apostolischen Verkündigung sind. Die Frage ist nur die: Kann er oder wieweit kann er bei der Mannigfaltigkeit seiner Schriften eine verbindliche Norm sein? Ist es möglich, diese Mannigfaltigkeit anders zu interpretieren, als wir es bei E. Käsemann sahen? Ist es möglich, daß die Vielfalt der biblischen Schriften trotz und in ihrer Pluralität die Entfaltung einer gemeinsamen Mitte, Bezeugung eines der Verkündigung vorausliegenden, ihnen allen gemeinsamen Sachverhaltes ist, eines in der Geschichte an die Menschheit ergangenen letztlich *ein*deutigen Wortes Gottes? H. Schlier behauptet das, und er hat den Satz aufgestellt, daß das Kerygma als normative apostolische Paradosis dem Evangelium als Verkündigung nicht nur zeitlich, sondern letztlich auch sachlich vorausgeht[9]. Die Berechtigung für seine Interpretation der Pluralität sieht er darin, daß es eben nur eine Vielfalt von Ansätzen, fragmentarischen Theologien ist, so daß es nur darauf ankommt, die vielfältigen theologischen Linien auszuziehen, bis sie sich wieder kreuzen. Der Kanon könnte somit begriffen werden als der Rahmen, innerhalb dessen die verschiedenen Interpretationen dieses Kerygmas als legitim und damit als verbindlich zu gelten haben. Damit wäre nicht geleugnet, daß es auch innerhalb des Kanons eine sachliche Mitte der Schrift gibt, Jesus Christus, man könnte auch sagen: die Rechtfertigung durch Jesus Christus, sofern man damit zunächst

nichts anderes meint, als daß die Offenbarung Jesu Christi auf das Heil des Menschen zielt. Von hier aus gibt es auch innerhalb des neutestamentlichen Kanons lokalisierbar Mitte und Peripherie. Die Kanongeschichte zeigt ja, daß manche Schriften lange um ihre Anerkennung als kanonisch kämpfen mußten und verschiedene Kirchen auch verschiedene Kanongrenzen haben. Trotz dieser aufs Ganze gesehen unbedeutenden Randunschärfen jedoch wäre der Kanon die eigentliche an der Sache selbst gemessene positive Norm, an der die legitime Interpretation ihre Grenzen findet. «Palästinensisch», «hellenistisch», «urkirchlich», «frühkatholisch» würden dann, soweit sie Wirklichkeiten innerhalb des Neuen Testaments betreffen, keine *Werturteile* bedeuten. Vielmehr wäre eine neutestamentliche Schrift durch ihre praktische Zugehörigkeit zum Kanon ebenso verbindlich wie die Kirche als solche. Damit würde diese – katholische – Konzeption als eine ekklesiologische und nicht mehr unmittelbar exegetische Begründung des Kanons in die Dogmatik zurückverweisen.

Wo man diese ekklesiologische Konzeption nicht meint voraussetzen zu können, wird natürlich die Möglichkeit ins Blickfeld kommen, daß der Kanon auch Zeugnis *miß*verstehender Gemeinde sein kann.[10] Damit aber entsteht die Forderung nach einem unmittelbar exegetisch zu gewinnenden Kriterium für die Schriftinterpretation. Hier bieten sich mehrere Lösungsversuche an:

Die einen versuchen, auf traditionsgeschichtlichem Wege in den uns überkommenen Zeugnissen historisches Urgestein zu eruieren. Hier meldet sich aber gleich eine Reihe von Fragen an: Ist das bei der gegebenen Quellenlage möglich? Wenn es aber nur bis zu einem gewissen Grad möglich ist, kann dann dieses in seiner Abgrenzung recht zufällige Fragment als Verbindlichkeitskriterium gelten? Kann man überhaupt so zwischen der Aussage der Schrift und dem gemeinten historischen Ereignis scheiden, daß diese nicht als Zeugnis und jenes nicht in seinem die Geschichte jedes Menschen bestimmenden und darum unweigerlich eine Stellungnahme fordernden Charakter deutlich wird? Oder impliziert eine solche Distinktion in ihrer Konsequenz nicht von vornherein die Unmöglichkeit göttlichen Handelns in der Welt überhaupt? Hier müßte eine vertiefte Sicht der Wirksamkeit des göttlichen Wortes einsetzen.

Nicht historische Kritik, sondern *Sach*kritik fordert darum E. Käsemann[11]: Die Schrift müsse primär aus ihrer sachlichen Mitte nur von der Botschaft her begriffen werden, deren Niederschlag sie ist. Diese Botschaft, dieses «Evangelium» ist die «kritische Instanz, an welcher selbst die Schrift gemessen wird»[12]. Darin sieht Käsemann die reformatorische Position. Aber auch hier müßten noch eine Reihe von Fragen geklärt werden: was ist das Kriterium dafür, wieweit die Schrift legitim das «Evangelium» bezeugt? Wird man nicht in Wirklichkeit die Interpretation eines einzelnen neutestamentlichen Schriftstellers (etwa des Paulus), die doch von *seiner* (recht zufälligen) Geschichte geformtes Zeugnis ist, zum Kriterium machen, um daran die Legitimität der anderen zu messen? Wenn Käsemann sagt: «Die Summierung aller einzelnen Schriftzeugnisse ist nicht das Evangelium,»[13] kann ich dann aber das Evangelium durch Subtraktion gewinnen oder will ich auf jedes äußere Kriterium verzichten und mein eigenes Getroffensein zum Kriterium machen (ohne damit dann etwas über die Verbindlichkeit dieses Kriteriums für andere auszumachen)? Freilich, was von außen einem circulus vitiosus gleicht, stellt sich dem, der sich vorbehaltlos dieser Bewegung anheimgibt, als Erweis der Kraft des göttlichen Wortes dar. Aber auch dem katholischen Verständnis der Verbindlichkeit des Kanons kann nicht ein ungebührliches Verlangen nach Sicherung unterschoben werden, liegt ihm doch gerade der Glaube zugrunde, daß Gott selber dafür Sorge zu tragen vermag, daß sein endgültiges Wort tatsächlich auch angekommen ist und immer wieder ankommt. Die Kirche, die in den kanonischen Schriften ihren eigenen Ursprung erkennt, ist ja mehr als eine Hüterin der Wahrheit. Sie ist die Gemeinschaft derer, die durch den Glauben an den einen Herrn miteinander verbunden sind. Muß ich nicht gerade *darum ihr* zunächst einmal den verheißenden Geist zuerkennen, der in alle Wahrheit einführt? Freilich muß dieser Geist auch das Herz eines jeden zuerst reinigen, damit dieser mit dem Auge des Glaubens der Wahrheit ansichtig wird. Aber weil der einzelne nicht nur seiner individuellen Glaubenserfahrung verhaftet bleibt, sondern stets auch der die Wahrheit verstellenden Sünde ausgesetzt ist, erhebt sich die Frage, ob bei einem Verzicht auf jedes äußere Kriterium die Interpretation kerygmatischer Aussagen beim hörenden Interpreten überhaupt noch zur Korrektur seines mitgebrachten Vorverständnisses führen kann. Oder wird so nicht vielmehr dieses Vorverständnis zum ausschließlichen Maßstab der Interpretation gemacht und damit die Aussage des

Evangelisten von vornherein nur da als göttliche Autorität entbindendes Kerygma anerkannt, wo sie sich auf dieses Vorverständnis hin interpretieren läßt? Das aber wäre nichts anderes als eine moderne Form der Gnosis.

Eine Fülle von Fragen ist angeklungen. Hier sollten nur die Probleme aufgezeigt und einige Autoren gleichsam als Gesprächspartner vorgestellt werden. Die Fülle der Fragen, die offen bleiben müssen oder noch nicht einmal angeschnitten werden konnten, ruft nach dem weiterführenden Gespräch, das, getragen vom Ernst der Sache, getragen aber auch von der Ehrfurcht voreinander, nur das eine Ziel vor Augen haben darf, daß Gottes Wort wirklich Gottes Wort bleibe, aber doch auch immer aufs neue lebendig werde.

* Dieser Artikel wurde schon veröffentlicht in *Una Sancta* Jahrg. 20, 1965, 101–107.

[1] Exegese und Dogmatik, in: H. Vorgrimler, Exegese und Dogmatik (Mainz 1952) 25–52.

[2] Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus (München 1955) 261.

[3] (München [4]1924) XII.

[4] R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: H. W. Bartsch, Kerygma und Mythos I ([3]1954) 15–48.

[5] E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 214–223, hier 217.

[6] H. Schlier, Biblische und dogmatische Theologie, in: L. Klein (Hrsg.) Diskussion über die Bibel (Mainz [2]1964) 94.

[7] Vergleiche H. Schlier, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments in: H. Vorgrimler, Exegese und Dogmatik (Mainz 1962) 69–90, hier 78.

[8] E. Käsemann, Begründet ..., aaO. 221.

[9] H. Schlier, Kerygma und Sophia. – Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas, in: ders., Die Zeit der Kirche (Freiburg 1956) 206–232, näherhin 216.

[10] Vgl. E. Käsemann, Begründet ..., aaO. 220.

[11] Neutestamentliche Fragen von heute, ZTK 1957, 1–21, hier 9.

[12] Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit in: Exegetische Versuche und Besinnungen, I, 224–236, 230.

[13] Neutestamentliche Fragen von heute, aaO. 9.

GERHARD VOSS

geboren am 25. Juli 1935 in Recklinghausen, Benediktiner, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Münster, Innsbruck und Würzburg, ist Doktor der Theologie, Geschäftsführer des Ökumenischen Instituts der Abtei Niederaltaich und Schriftleiter der Zeitschrift für ökumenische Begegnung «Una Sancta». Er veröffentlichte u.a.: Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (Paris-Bruges 1965), Die ökumenische Bedeutung der biblischen Hermeneutik: Una Sancta 23 (1968) 35–49.

Alonso Schökel

Ist die Exegese notwendig?

Ist die wissenschaftliche Exegese notwendig, oder gibt es in der Kirche ein Schriftverständnis, das dieser Exegese vorausgeht und weiter reicht als sie? Wir denken an ein Verständnis der Schrift als eines Gotteswortes, einer Botschaft und eines Anrufs. Dieses Verständnis wäre allen Christen gemeinsam; es würde gleichsam ein allgemeines Feld darstellen, innerhalb dessen die formale Reflexion mit wissenschaftlichem Charakter vor sich gehen würde.

Wenn wir das Problem so stellen, so bedarf die wissenschaftliche Exegese des primären, allgemeinen Verständnisses; dieses hingegen scheint die wissenschaftliche Exegese nicht zu benötigen.

I. Einige Fälle

Auf die abstrakte Fragestellung können Fälle antworten, wie sie jedem Berufsexegeten begegnen können, der ein Pastoralamt auszuüben hat. Erstens der wohlbekannte Fall des nicht sehr gebildeten Christen, der die erste Lesung der Messe (aus dem AT) nicht versteht; zweitens der Christ mit einer gewissen Bildung, der die Bibel zu lesen beginnt, dies aber aufgibt, wenn er beim Leviticus anlangt. Als ich dem Klerus Vorträge über das Alte Testament hielt, habe ich mehr als einmal die Bemerkung vernommen: «Ja, das ist ganz interessant, es zeigt sich aber dabei, daß man Berufsexeget sein müßte, um das Alte Testament verstehen zu können». Am andern Extrem steht derjenige, der mit Interesse und Gewinn ausgewählte Bücher der Bibel liest, dann zu wissenschaftlichen Erklärungen greift und dabei fühlt, daß das Einfache verwickelt, das Vertraute fremd wird.

Kurz: Ist die Bibel ein Buch für Fachmänner oder hat man von den Fachmännern abzusehen, um die Bibel zu verstehen?

Erinnern wir uns an einige Fälle, wie sie in der Bibel vorkommen. Der klassische Fall ist der des Eunuchen der Königin von Äthiopien (Apg 8),

der den Isaiastext nicht zu verstehen vermag, wenn nicht jemand ihm diesen erklärt. Das Beispiel hat nur begrenzten Wert, weil der Höfling das, was er liest (den Sinn) sehr wohl versteht, und nur nicht weiß, auf wen sich der Text bezieht (die Bedeutung).

In einem programmatischen Kapitel über das prophetische Wirken (Ez 3) lesen wir die folgenden Worte Gottes an seinen Propheten: «Menschensohn, auf, geh zum Hause Israel, und rede mit meinen Worten zu ihnen! Denn nicht zu einem Volke mit unverständlicher Sprache und schwerer Zunge wirst du gesandt, sondern zum Hause Israel ... Würde ich dich nämlich zu ihnen senden, so würden sie auf dich hören. Aber das Haus Israel will nicht auf dich hören, da sie ja auch auf mich nicht hören wollen». Die Botschaft und die Worte sind klar, selbst für Fremdsprachige; was das Verständnis verunmöglicht, ist der böse Wille der Israeliten. Ezechiel spricht zu ihnen in ihrer Sprache von ihren Problemen, und sie bedürfen nicht eines Dolmetschers, um ihn zu verstehen.

Dieses zweite Beispiel beweist jedoch nicht viel. Erstens sind wir nicht die ursprünglichen Adressaten, und deren Probleme sind nicht die unsrigen. Zweitens fühlten sich die unmittelbaren und mittelbaren Jünger Ezechiels verpflichtet, die Worte ihres Meisters zu erklären und zu applizieren, um sie späteren Generationen verständlich zu machen.

Die Landsmänner Ezechiels hörten ihn an wie einen «Bänkelsänger», da sie nicht das Wort Gottes vernehmen wollten. Wir aber möchten dieses Gotteswort hören, doch es fehlt uns der Schlüssel zu seiner Sprache. Meines Erachtens würden heute auf eine entsprechende Umfrage die meisten antworten, daß sie im allgemeinen die Schrift nicht verstehen, wenn nicht ein Fachkundiger sie erklärt.

II. Allgemeine Problemstellung

Für gewöhnlich wird das Problem der wissenschaftlichen Exegese auf der Ebene des Fachmannes, des Seelsorgers oder des einfachen Gläubigen gestellt und die Diskussion braucht dabei nicht über den Rahmen einer bestimmten Gesellschaft hinauszugehen. Das Problem zeigt sich erst dann in seiner ganzen Härte, wenn wir es bewußt auf allgemeiner Ebene behandeln.

Die wissenschaftliche Exegese von heute ist ein Produkt des Westens und, was das Alte Testament betrifft, zu einem hohen Prozentsatz deutschen und angelsächsischen Ursprungs. Es ist deshalb zwecklos, über eine hypothetische Exegese zu diskutieren. Die Frage muß heute lauten: «Bedarf ein Chinese der deutschen exegetischen Wissenschaft, um die Heilige Schrift zu verstehen? Bedarf ein Afrikaner der angelsächsischen wissenschaftlichen Exegese?» Von diesen kulturellen Extremen ausgehend können wir weiterfragen: Bedürfen die Christen Lateinamerikas der Fachmänner der Vereinigten Staaten, damit das Wort Gottes zu ihnen sprechen kann? Inwieweit bedürfen die mehr oder weniger katholischen Völker des Mittelmeerraumes der erstaunlichen deutschen exegetischen Leistung?

Diese Fragen entstammen nicht polemischen oder nationalistischen Absichten, sondern möchten ganz im Gegenteil auf die Gefahr aufmerksam machen, daß sogar das Gotteswort von einem Kulturnationalismus in Beschlag genommen wird. Dies führt uns zu einer kritischen Reflexion über die wissenschaftliche Exegese von heute. Dabei werde ich mich hauptsächlich an das Alte Testament halten, das mein Forschungsgebiet ist und zu dem die meisten Bibelleser den Zugang am wenigsten finden.

III. Nachteile der wissenschaftlichen Exegese

Infolge der Menge von Hilfswissenschaften, von zusätzlichen Aufgaben, von differenzierten Methoden, welche die heutige wissenschaftliche Exegese benötigt, kommt diese sowohl dem Laien als auch dem Fachmann ungeheuer kompliziert vor.

Man fragt sich: Ist diese *Kompliziertheit* vom Bibeltext wirklich erfordert, oder ergibt sie sich nicht zum Großteil aus dem Typus von Problemen, welche die Wissenschaftler sich stellen? Im Laien wie im Eingeweihten kann plötzlich der kaum formulierte Verdacht aufsteigen: Sind alle diese Probleme, die sich die Berufsexegeten stellen, für das Schriftverständnis wirklich aktuell und wichtig, oder sind es nicht viel eher Fragen,mit denen die Mitglieder eines teuren Klubs spielen? Sind es nicht Fragen, auf die es keine Antwort gibt, Fragen, die unzählige Hypothesen zulassen und mit denen sich eine Reihe von müßigen Menschen zum Zeitvertreib beschäftigt?

Dieser Verdacht wird verstärkt durch die verwirrende *Vielfalt von verschiedenen Ansichten* über unzählige Bibeltexte. Und dabei scheint es sich nicht um einen gesunden Pluralismus zu handeln, sondern die verschiedenen Hypothesen schließen einander aus oder diskreditieren einander. An was, an wen soll ich mich halten? fragt sich der Laie.

Die Exegeten sprechen eine *Fachsprache*. In einem Projekt zur Übersetzung deutscher exegetischer Werke über das Alte Testament errechnete man, daß dabei vorerst für ungefähr zweitausend Fachausdrücke der entsprechende Begriff festzulegen wäre. Dient eine solche terminologische Mauer dem Anliegen, die Bibel zu aktualisieren und sie dem Christen von heute in verschiedenen Ländern zugänglich zu machen, oder dient sie bloß dazu, die privilegierte Stellung der Fachmänner zu verteidigen?

Dazu kommt noch die den Nichtfachmann beeindruckende, ja fast erdrückende ungeheure *Gelehrsamkeit* der Kommentare.

Die Bilanz dieser bedachtsamen Kritik scheint negativ zu sein: Die heutige Bibelwissenschaft ist für das Bibelverständnis eher Hindernis als Hilfe. Darum kann es zu einer Haltung kommen, die wir gut kennen: Kehren wir zur Schlichtheit, zur Frische eines ursprünglichen, unmittelbaren Verständnisses zurück, das in der Lebenserfahrung wurzelt! Dies bedeutet für die einen, die Kompliziertheit aufzugeben, sich von ihr zu befreien; für die andern, die bereits schon in der «beata simplicitas» leben, nicht zur Kompliziertheit überzugehen und sich vor ihr zu hüten.

IV. Vorteile der wissenschaftlichen Exegese

Zugegeben: An diesen kritischen Bemerkungen – die sich reichlicher belegen und härter formulieren ließen – ist etwas Wahres. Und doch wäre das Problem weder gelöst noch behoben, würde man die wissenschaftliche Exegese einfach zurückweisen.

Der einzelne Mensch kann sich nicht in seine persönliche Erfahrung zurückflüchten, um die Bibel seinem Geschmack und seiner Inspiration entsprechend zu lesen. Die Schrift ist von Wesen aus eine gesellschaftliche Wirklichkeit, Buch eines Volkes für ein Volk, und die Fragen, wie sie zu lesen und zu verstehen sei, lassen sich nur gemeinschaftsbezogen lösen.

Deswegen müssen wir uns fragen: Hat die wissenschaftliche Exegese der Gesamtgemeinschaft und den Ortsgemeinden der Kirche einen Dienst, einen notwendigen Dienst zu leisten?

a) Die Übermittlung der Sprache. Der gewöhnliche Christ liest die Bibel in einer Übersetzung. Übersetzen heißt, einen Text von einem Sprachsystem in ein anderes übertragen. Ein Sprachsystem aber ist ein komplexes Strukturgebilde, das nicht einfach in der Grammatik und im Wortschatz besteht.

Was das Ausgangsmaterial betrifft: das Hebräische und das Griechische des Alten und des Neuen Testaments, so benutzt der Übersetzer eine gewaltige Menge von Kenntnissen und Techniken und nimmt vielfältige exegetische Optionen vor, ohne daß er jede von ihnen ausdrücklich rechtfertigt und die von ihm ausgeschlossenen Alternativen anführt.

Der gewöhnliche Christ, der die Bibel aufschlägt, um in ihr das Wort Gottes zu vernehmen, profitiert unbewußt von den Ergebnissen von Tausenden, ja vielleicht Millionen von Arbeitsstunden, die von Hunderten, ja vielleicht Tausenden von Fachleuten geleistet werden. Manchmal steht hinter einer Perikope, ja auch nur schon einem Satz ein Jahrhundert gemeinsam betriebener Forschung, und selbst wenn ein einzelner tätig ist, so ist seine Übersetzung nicht das Werk von ihm allein.

Dieser Dienst der wissenschaftlichen Exegese ist unerläßlich und wird sich in jedem Volk und jeder Epoche stets von neuem vollziehen, geschieht doch in der Übersetzung die erste und primäre Aktualisierung eines Wortes, das nur dann erhalten bleibt, wenn es beständig umgeformt wird.

b) Die Übermittlung der Sprechweise. Ich führte eingangs den Fall dessen an, der die Bibel in seiner Sprache zu lesen beginnt und dies aufgibt, weil er sie nicht versteht. Hier geht es um ein Problem der Sprechweise, das sich noch viel weiter erstreckt als die Sprachbarriere.

Das sehr häufige, stets wiederholte Lesen der Bibel macht zwar den Leser allmählich mit ihrer Sprechweise vertraut. Und doch scheint dieses System unzulänglich: Es geht nur sehr langsam vor sich und bewahrt nicht vor vielfältigen Fehldeutungen. Der Berufsexeget hat auch hier einen höchst wichtigen Dienst zu leisten.

Dieser erstreckt sich, schematisch gesehen, auf vier Elemente: auf die Begriffe, Sinnbilder, Formeln, Strukturen. Die Übermittlung dieser Elemente kann systematisch erfolgen oder im Anschluß an den Text. Beispielsweise definiert und beschreibt ein bibeltheologisches Wörterbuch biblische Begriffe, ihre Entwicklung innerhalb ihres Sprachfeldes und die ihnen verwandten und entgegengesetzten Begriffe. Die biblischen Sinnbilder nehmen in solchen Werken einen kleineren Raum ein, was zum Teil darauf zurückgeht, daß die Bibelwissenschaft auf diesem Gebiet beträchtlich im Rückstand ist. Der Fachgelehrte könnte verwandte Sinnbilder identifizieren und zusammenstellen, ihren Sitz im Leben aufzeigen und auf

Wege hinweisen, auf denen die Reflexion weitergehen sollte. Viele biblische Formeln sind als typisch für ein literarisches Genus, für eine Tendenz oder für einen Autor bereits ausgemacht und beschrieben worden; es bestehen jedoch keine systematischen Verzeichnisse ähnlicher Redewendungen. Die Exegese weist höchstens im Lauf der Kommentierung biblischer Bücher auf sie hin. Von außerordentlicher Bedeutung sind die Schemata, Modelle oder Strukturen, die die ganze Bibel hindurch wiederholt und abgewandelt werden: Wenn der Leser sie kennt, vermag er die verschiedenen Einheiten organisch zu erfassen und die oftmals theologischen Bezüge zwischen ihren Elementen in den Blick zu bekommen; zudem ist er imstande, die biblische Struktur auf eine aktuelle Situation zu übertragen, deren Elemente zwar anders, aber doch ähnlich strukturiert sind. Die biblische Sprechweise erweist sich so als unifiziert und generativ.

Dem Nichtfachmann wird es schwerlich gelingen, alle diese Aspekte zu entdecken, die der biblischen Botschaft ihre Gestalt und Wirklichkeit geben. Darum muß der Fachgelehrte im Dienst der Gemeinschaft auf diesem Gebiet den Pfad weisen. Ob er diese Vermittlertätigkeit selbst oder durch Mittelspersonen vornimmt, ist gegenüber seiner Entdeckerrolle nebensächlich.

c) Der Fachmann bietet die *Strenge* seines wissenschaftlichen Trainings und seiner Methoden. Damit kann er das unmittelbare Verständnis der Gläubigen auf die Stufe einer überprüften Kenntnis heben, unhaltbare Auffassungen kritisieren und den Wahrscheinlichkeitsgrad der Meinungen bestimmen. Auf diese reflexe Erkenntnis können die Christen, die kritisch und wissenschaftlich ausgerichteten Kulturen angehören, nicht verzichten.

d) Die neuen wissenschaftlichen Methoden ermöglichen es auch, *reiche Sinngehalte* des Bibeltextes *zu erschließen*, die selbst einem aufmerksamen Leser entgehen. Ich denke an die theologische Bedeutsamkeit der Methode, welche die Komposition der Evangelien analysiert (Redaktionsgeschichte): darin lebt gleichsam der alte Traktat «De mysteriis vitae Christi» wieder auf, aber in einer Differenzierung nach den Theologien der verschiedenen Evangelisten.

Zusammenfassend kann man sagen: Die wissenschaftliche Exegese befaßt sich mit einer Reihe von Problemen von allgemeiner, dauernder Bedeutung, beispielsweise mit all dem, was die Sprache und Sprechweise angeht. Andere Fragen hingegen sind von örtlich und zeitlich beschränktem Interesse. Diese Unterscheidung ist banal und doch praktisch sehr bedeutungsvoll: Man sollte den nutzlosen, ja schädlichen Export bestimmter Probleme nicht vornehmen.

V. Die Überlieferung

Der Dienst, von dem wir gesprochen haben, ist gemeinschaftsbezogen; deswegen muß die Körperschaft der Fachexegeten mit der Christengemeinde das gemeinsame Verständnis der Schrift als des Wortes Gottes teilen. Hier tritt der Begriff der Überlieferung ins Spiel, nicht als der wissenschaftlichen Exegese entgegengesetzte Alternative, sondern als umgebender Raum, in dessen Umkreis die wissenschaftliche Exegese ihre kritische Funktion in dialektischer Bewegung ausübt.

Wenn man die Überlieferung im Sinn des Zweiten Vatikanums vor allem als Realtradition versteht, wird die Schrift zu einem Teil der überlieferten Wirklichkeit, der in das Gesamtleben der Kirche inkorporiert und an die christliche Erfahrung in ihren verschiedenen Aspekten gebunden ist. Innerhalb dieser Überlieferung ist die Schrift weniger theoretisch und mehr erfahrungsbezogen; sie unterliegt mehr der «Unterscheidung der Geister» als der Kritik der Wissenschaft; sie ist weniger individuell und mehr gemeinschaftsgebunden; sie löst sich zum Teil vom ursprünglichen Kontext, um sich dem neuen Lebenszusammenhang anzugleichen; sie gibt sich gefügiger zur Kontemplation als zur Forschung her.

Liturgien und Paraliturgien wählen biblische Perikopen aus, komponieren Texte des Alten Testaments mit entsprechenden Cantica und Texten des Neuen Testaments; die Homilie erläutert diese Texte; die Eucharistiefeier gibt ihnen ihre Mitte; die Texte bilden eine Abfolge im Lauf eines Kirchenjahres, das die Hauptstadien der Heilsgeschichte entfaltet.

All dies bildet eine Tradition, welche die Schrift trägt und auslegt; davon nährt sich der gewöhnliche Christ und muß sich auch der Berufsexeget nähren. In einer Geschichtsstunde wie der unsern läßt sich jedoch nicht sagen, diese ganze Tätigkeit gehe der gesamten wissenschaftlichen Exegese einfachhin voraus, denn die Auswahl und Zusammenstellung, die Übersetzungen, die Homilie machen sich die Ergebnisse der Fachwissenschaft zu nutze. Und das, was wir von der Liturgie gesagt haben, läßt sich in verschiedenem Grad auch auf die Katechese und Spiritualität anwenden.

Die kirchliche Überlieferung besitzt überdies eine unglaubliche Fähigkeit, die wertvollsten Einsichten anderer Zeiten, die Früchte ihrer Betrachtung oder ihres Studiums, auszuwählen, zu assimilieren und ins Leben umzusetzen. Unversehens hat der Christ aus einer Homilie, die den hl. Augustinus zitierte, oder aus Thomas a Kempis eine biblische Lehre aufgefangen und sich zu eigen gemacht. Dieser mittelbare Zugang zur Schrift ist nicht zu verachten, auch wenn er uns heute nicht zu genügen scheint. Doch selbst Thomas a Kempis mit seiner Abneigung gegen die «lectio scholastica» und seiner Vorliebe für die «lectio monastica» kann nicht von den Einsichten entbinden, welche die wissenschaftliche Exegese uns bis heute verschafft hat.

VI. Die Überlieferungen

Können wir uns also nun mit den angehäuften Schätzen einer Überlieferung begnügen, zu der auch die exegetische Wissenschaft der Vergangenheit ihren Beitrag geleistet hat?

Keineswegs. In jeder Stunde der Geschichte muß die Überlieferung in einen kritischen Dialog mit der exegetischen Wissenschaft jeder Epoche und Region treten.

Im Kielwasser der großen Tradition segeln Traditionen mit. Einige von ihnen haben sich vielleicht überlebt, und es hat keinen Sinn, sie künstlich am Leben zu erhalten; andere haben vielleicht die richtige Grenze überschritten und sind so zu abwegigen, unannehmbaren Traditionen entartet (so ist zum Beispiel das berechtigte allegorische Denken zu einem kleinkarierten Allegorismus ausgeartet); in andern Fällen handelt es sich um Teilinterpretationen, die ihre Unzulänglichkeit verraten, sobald sie in einen organischen Zusammenhang treten, wie das einer einseitigen «spiritualistischen» Überlieferung widerfahren ist; andere Male hat eine Interpretation, weil sie den ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhang ignorierte, einem Text einen absolut illegitimen Sinn gegeben; wird der Text wieder in seinen Sitz in der Geschichte zurückversetzt, treten seine Voraussetzungen an den Tag und wird ihm seine Härte genommen.

Die wissenschaftliche Exegese hat heute die Aufgabe, die vielfältigen Traditionen, die etwas wild und unverantwortet aufgeschossen sind, der Kritik zu unterziehen. Deswegen kann man heute nicht einfach an die Überlieferung appellieren, um die Schrift zu verstehen, denn unversehens berufen wir uns dabei auf menschliche Traditionen und Routinen. Nicht erst Christus führte Klage gegen diejenigen, die Gottes Gebot «um ihrer Überlieferungen willen» außer Kraft setzen wollten; schon das Alte Testament enthält ähnliche Anklagen: «Ihre Furcht vor mir ist nur angelerntes Menschengebot» (Is 29, 13); «Nach den Satzungen eurer Väter wandelt nicht, ihre Rechtsgewohnheiten befolgt nicht; ... In meinen Satzungen wandelt» (Ez 20, 18f).

Fassen wir die wichtigsten Punkte zusammen:

Das Problem: wissenschaftliche Exegese oder gewöhnliches Schriftverständnis? ist in «katholischer» Weite zu stellen unter Berücksichtigung der verschiedenen Bildungstypen der Gemeinden.

Das Problem läßt sich nur gemeinschaftsbezogen stellen und lösen.

Das Problem ist nicht zu lösen durch Ausschaltung eines seiner Faktoren.

Die Lösung beginnt sich abzuzeichnen, sobald man der Interdependenz der beiden Faktoren gewahr wird.

Die wissenschaftliche Exegese ist gerechtfertigt, wenn sie der kirchlichen Gemeinschaft einen notwendigen oder nützlichen Dienst zu leisten vermag und dem Grad dieser Notwendigkeit entsprechend.

Die wissenschaftliche Exegese kann Fragen in sich schließen, die durch den Geschmack der jeweiligen Epoche oder des betreffenden Landes bedingt sind. Sie schwebt in Gefahr, bedeutungslose Probleme zu kultivieren, den Sinn zwecklos zu komplizieren, das tiefe Verständnis durch Gelehrsamkeit zu ersetzen. Nur im Kontakt mit dem christlichen Leben und dem lebendigen Schriftverständnis wird sie über diese Gefahr hinwegkommen können.

Auch die Überlieferung übermittelt die Schrift und interpretiert sie in einem Lebenszusammenhang; sie nimmt auch Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese in sich auf.

Innerhalb der Überlieferung können Überlieferungen bestehen, die heute das Schriftverständnis behindern.

Übersetzt von Dr. August Berz

ALONSO SCHÖKEL

geboren am 15. Februar 1920 in Madrid, Jesuit, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophischen Fakultät von Burgos, an der Universität Comillas (Santander) und am Päpstlichen Bibelinstitut, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor der Bibelwissenschaft, Professor für die Einführung in das Alte Testament und Bibelthologie am Päpstlichen Bibelinstitut. Er veröffentlichte u.a.: La palabra inspirada (1966) sowie Kommentare zur dogmatischen Konstitution «Dei Verbum».

Gotthold Hasenhüttl

Ein Dialog zwischen dem Dogmatiker und Exegeten

1. Die Grundlage der Dogmatik: der Dialog mit der Exegese

Jede Wissenschaft wird von ihren Grundlagen her bestimmt und ihre Wahrheit entscheidet sich an der Glaubwürdigkeit ihrer Wurzeln. So beruht die Dogmatik auf der Exegese, denn so weit man blickt, will sie auf ihr aufbauen. Sicher, auch wenn kein Dogmatiker je die Heilige Schrift auf Grund der Dogmatik eines Irrtums überführen wollte, hat sie sich doch oft genug angemaßt, Richtschnur für die Exegese zu sein, so daß sie nicht im Dialog mit ihr stand, sondern autoritär eine Exegese verlangte; denn das «explizit» Geglaubte sollte in irgendeiner Weise «implizit» in der Schrift zu finden sein. Dadurch gelangte sie und die Exegese in der Geschichte zu einer Hilflosigkeit, die ihren Ernst in Frage stellte. Eine lebensnotwendige Wurzel hat die Dogmatik sich durch die «verwaltete» Exegese abgeschnitten. Indem sie den Exegeten als Lieferanten ihres Materials betrachtete, nahm sie ihre Vorgabe nicht ernst und unterhöhlte ihre Grundlage. Im Vorgriff auf die Schrift, ohne auf den kritisch-revisionistischen Exegeten zu hören, hat sie den Text und damit sich selbst entwertet. Die grundlegende Anmaßung ist die Zerstörung des Textes durch seine Verwendung als «dictum probantium» – als Beweismaterial. Die Schrift wird in diesem vorkritischen naiven Stadium der Dogmatik als Fundstelle für die dogmatische These benutzt. Die Wurzel und der Ausgangspunkt der These ist dann nicht die sachgerechte Interpretation des sachkritischen Exegeten, also nicht der recht verstandene Text, sondern die theologische These. Sie nimmt den Platz des zu verstehenden Textes ein. In dieser Selbstsuffizienz der Dogmatik wird die Schrift als Grundlage geleugnet[1]. Das Elend so vieler dogmatischer Aussagen rührt daher. Wenn die Dogmatik aber Glaubensvollzug ist, der sich verstehen und erklären will, dann kann sie nur leben, wenn sie im Dialog mit der Schrift steht und sich diesen durch den Exegeten ermöglichen läßt. «Te totum applica ad textum: rem totam applica ad te»[2]. Das ist keine biblizistische Forderung, die den in der Geschichte gewordenen Glaubensausdruck für falsch hält, sondern die Voraussetzung, daß die Dogmatik nicht sich selbst im Wege steht, vielmehr auf die Schrift hin, in der Gottes Wort gehört werden könnte, offen ist. Wird die dogmatische These jedoch mit Bibelstellen nur garniert, ist der Dialog abgebrochen und das entscheidende Korrektiv der Dogmatik, nämlich die Exegese, ausgeschaltet. Man muß nicht unbedingt K. Barth zustimmen, wenn er der Meinung ist, daß die Exegese wohl das einzige Kriterium aller dogmatischen Sätze sei, so daß jede Stelle des Credo gestrichen werden müßte, die nicht exegetisch erwiesen werden könnte[3]. Hier soll nur festgehalten werden, daß dort die Dogmatik hilflos ist (der «Hilfe Gottes» entbehrt), wo sie die Exegese als Systemstütze verwendet, ohne auf die Sachkritik zu achten.

Heute, nach dem Vatikanum II, scheint die Dogmatik dieser Forderung zumindest theoretisch zu entsprechen. Denn es heißt im Dekret über die Ausbildung der Priester (Art. 16): «Die dogmatische Theologie soll so angeordnet werden, daß zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden»; erst dann soll auf die Entwicklung in der Geschichte Rücksicht genommen werden. Es handelt sich hier nicht um eine rein äußerliche Anordnung, sondern um die grundlegende Verwiesenheit auf die Exegese. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (Art. 12) wird dies noch deutlicher: «Aufgabe der Exegeten ist es, ... auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift». Kirche und Dogmatik sind also wesentlich auf die Exegese angewiesen; ohne sie gibt es kein reifes Urteil, sondern nur eigenmächtiges Vorurteil. Der Dogmatiker ist also auf den Dialog mit dem Exegeten verwiesen. Vielfach aber wurde er vom Exegeten im Stich gelassen. Indem er sich zu einem Hilfswissenschaftler degradieren ließ, leistete und leistet er dem Dogmatiker keine Dienste. Indem er sich durch die Dekrete der Bibelkommission einen Maulkorb umbinden ließ, verschuldete er streckenweise das Elend der Theologie.

Durch dieses Mißverständnis, das beiderseits den Dialog unmöglich machte, entstand die große Diastase, denn die Exegese emanzipierte sich und ging ihren eigenen Weg.

2. Die Forderung: Exegese im Raum der Kirche

Die formgeschichtliche Methode, die ganze historisch-kritische Forschung usw. verstanden sich außerhalb jeder kirchlich-dogmatischen Aussage, auf die überhaupt nicht mehr reflektiert wurde. So kann K. Rahner den Exegeten vorhalten: «Ihr Exegeten vergeßt manchmal, daß ihr katholische Theologen seid ... daß ihr ein Fach betreibt, das ein inneres Moment der katholischen Theologie als solcher ist, also all jene Prinzipien zu beachten hat, die der katholischen Theologie nun einmal eigen sind. Darum ist die katholische Exegese eine Glaubenswissenschaft, nicht nur Philologie und Religionswissenschaft; sie steht in einem positiven Verhältnis zum Glauben der Kirche ...»[4]. Ähnliches forderte auch K. Barth: «Die Exegese, die der Dogmatik sozusagen vorgeordnet ist, muß sein ein Versuch des Verständnisses der Heiligen Schrift im Raum der Kirche, sie muß also *theologische* Exegese sein»[5]. Indem die Exegese sich nicht auf die Gemeinde einließ, entfremdete sie sich zusehends. Ihre dogmatische Unterdrückung bewirkte die Auswanderung. Dadurch verschärfte sich die Dialogunfähigkeit. Die Dogmatik, erst recht jeder Hilfe beraubt, wurde noch entwicklungsunfähiger. Die neue Exegese stand der alten Dogmatik gegenüber, und auch heute noch ist dadurch eine echte Verständigung überaus erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht. Nur wenn die Exegese im Raum der christlichen Gemeinde als Explosivstoff ständig anwesend ist, kann das dogmatische Verständnis der Offenbarung vorangetrieben werden.

Weder die gewaltsame Unterdrückung und Aneignung der Exegese durch die Dogmatik, noch ihre Flucht aus der «Sklaverei» in das Feld entfremdeter Freiheit kann dem Dogmatiker eine Hilfe bieten und zu seiner Selbstwerdung etwas beitragen. Vielmehr muß die Exegese die Dogmatik zur Diskussion herausfordern und zwar so, daß sie ihre kritische Funktion wahrnimmt. «Die biblische Theologie hat ... eine kritische Funktion gegenüber dieser Dogmatik ... und der je aktuellen Glaubensverkündigung, so wenig diese beiden nur von der biblischen Theologie her bestimmt werden können. Der *reine* Anfang des Glaubenskerygmas (der in der Schrift da-bleibt) ist, obzwar Anfang, immer auch das bleibende Größere und Umfassendere, das den Fortgang immer neu ermöglicht und durchherrscht.»[6] Der Exeget hat daher nicht eine vereinfachende Harmonisierung zu leisten, sondern die Differenz klar zu machen und vom Zeugnis der Bibel her Kritik zu üben. Gerade wenn Exegese sich im Raum der Gemeinde weiß, wird sie ihren Auftrag einer «kritischen Negativität» nicht übersehen. Da Dogmatik immer systembildend sein muß und in die Versuchung gerät, das jeweilige System und die daraus in der Praxis resultierende Institution absolut zu setzen, muß der Exeget versuchen, von der unsystematischen und immer reicheren Schrift her systemstörend zu wirken und die Institution zu relativieren. Nur so kann die Dogmatik vorangetrieben werden, sich entfalten, sich revidieren und zu Neuem fortschreiten.

3. Mögliche Hilfeleistungen des Exegeten

Eine Quelle von Mißverständnissen liegt aber nicht nur in dieser grundlegenden Entfremdung der beiden Disziplinen, sondern auch in der Ausdrucksweise. Die Sprache gebraucht oft die gleichen Wörter für völlig andere begriffliche Inhalte. Denken wir etwa an die Begriffe: Fleisch, σαρξ oder Gnade usw. Zwar berühren sich in Dogmatik und Exegese solche Begriffe meist in einem unwesentlichen Punkt, das gleichlautende Wort in seiner Weite aber verführt zu völlig anderen Vorstellungen. Eine klare Abgrenzung, welcher Gnadenbegriff z. B. wirklich von der Schrift gedeckt ist und welcher nicht, könnte der Dogmatik wertvolle Dienste leisten. Der Exeget müßte sich die Mühe machen, aufgrund seiner biblischen Wortanalysen zu den dogmatischen Grundbegriffen kritisch Stellung zu beziehen. Gerade entscheidende dogmatische Begriffe müßte der Exeget als Leitlinien und Schwerpunkte für seine Exegese nehmen. Hingegen könnten biblische Begriffe die der Dogmatik fremd sind, ihre systematische Einengung aufstoßen. Angefangen vom Gottesbegriff bis zu den «letzten Dingen» könnte so eine Begriffssäuberung stattfinden, die den Dogmatikern wie Exegeten zu gute kommen würde.

Dieser dialogische Prozeß dürfte aber bei den Begriffen allein nicht stehenbleiben.

Entscheidende Hilfe bietet die sachkritische Einsicht in die Entwicklung der Heiligen Schrift. Sie könnte ein Modellfall für die Dogmenentwicklung werden. Bekanntlich ist Sachkritik für die Dogmatik leider noch immer ein Fremdwort. Viele Exegeten scheuen sich allerdings, aufgrund der Sachkritik einen Irrtum in der Bibel zuzugeben. Wenn die Schrift zugleich als volles Menschenwort ganz ernst genommen wird, ist doch Irrtum durchaus eine Möglichkeit. Liegt nicht etwa in

Mk 9, 1, wo von denen, die den Tod nicht kosten werden, gesprochen wird, tatsächlich ein Irrtum vor? Hat sich Jesus wirklich nie geirrt? Würde nicht der Irrtum ihn uns als Mensch gerade erst nahe bringen und könnten dogmatische Aussagen nicht auch von diesen Überlegungen her verstanden werden? Die Geschichtlichkeit der kirchlichen Praxis und ihrer Dogmen könnte durch die Sachkritik neu und tiefer gesehen werden. Sicher ist die Hilfe, die die Exegese hier leisten kann, nicht durch eine einfache Applikation auf die Dogmen durchzuführen.

Die Heilige Schrift nämlich kann nicht neu geschrieben werden, sondern der fixierte Ausdruck wird nur einer je neuen Interpretation zu unterziehen sein. Die Dogmen jedoch sind Neuformulierungen ausgesetzt, müssen dies sogar, weil sie ja nicht nur ein Stück dieser Übersetzungsarbeit der Schrift, sondern zugleich Manifestation der lebendigen, echten Glaubensentwicklung sein wollen. Während daher für den Christen die Schrift in gewisser Weise eine unbegrenzte Gültigkeit hat, trifft dies für die Dogmen nicht zu. Deren Neuformulierung ist geboten. Auch hier müßte die Exegese ihre Funktion wahrnehmen, damit es zu einer Sprachregelung kommt, die aus dem Dialog mit der Schrift geboren wird und dem Christen heute seinen Glauben verständlich macht.

Der befreiende Eingriff der Exegese durch biblische Akzentsetzungen wäre ein dringliches Anliegen des Dogmatikers. In diesem Rahmen müßte der Exeget alle Mühe darauf verwenden, unhaltbare dogmatische Bibelbeweise aufzuzeigen. Die Vermutung z. B. des Thomas von Aquin, daß viele Sakramente aus arkandisziplinären Gründen in der Schrift nicht erwähnt werden, zeigt die künstliche «Exegese», um dogmatische Aussagen zu salvieren. So müßte der Exeget es wagen, klar darüber Aufschluß zu geben, ob so etwas wie Erbsünde, Engel, Teufel usw. in der Schrift behauptet wird und ob z. B. Mt 16, 18 eine ernsthafte Beweiskraft hat. Damit würde die Exegese eine überaus hilfreiche Traditionskritik liefern, die auch fähig wäre, die Legitimität oder Illegitimität neuer Begriffe und Aussagen zu erweisen (z. B. Homousios, infallibile u. a. m.). Themen wie das heutige Eigentumsverständnis der Kirche müßten den Exegeten so beschäftigen, daß er ein bibeltheologisches Bild des Eigentumsbegriffes der ersten Christenheit zeichnen könnte. Sicher bedeutete das nicht eine ungeschichtliche Repristinierung alter soziologischer Verhältnisse, wohl aber ein Korrektiv, das vielleicht nicht erlauben würde, so manche Soziallehre als «christlich» zu verkaufen. Ähnliches wäre über den vorehelichen Geschlechtsverkehr, über die Unauflöslichkeit der Ehe, institutionsrechtliche Einrichtungen usw. zu sagen. Vielleicht müßte dann manches dogmatische Vorurteil und manches sachkundige exegetische «Amen» (Bekräftigung) einer gewissen Relativierung weichen, die dem Menschen, wie er von Gott gerufen ist, mehr entsprechen würde.

4. Die Verweigerung der Hilfe

Dies alles aber könnte die Exegese nur leisten, wenn sie sich nicht auf Redaktionsgeschichte, historische Kritik, formgeschichtliche Methode etc. beschränkt, sondern wenn sie existential interpretiert oder negativ ausgedrückt: wenn sie im Raum der Gemeinde in der Sorge um sie «entmythologisiert». Die Überführung detaillierter Exegese von Worten und Sachzusammenhängen in das gegenwärtige Verständnis ist eine unabdingbare Hilfe für die Dogmatik. Dies kann der Exeget m. E. aber nur vollziehen, wenn er auf das philosophische Selbstverständnis des heutigen Menschen achtet, das eine Quelle des Dogmatikers ist. So könnte dann aufgrund der dialogischen Struktur der Wahrheit[7] *im* Menschenwort Gotteswort gehört werden. Die Verweigerung der Hilfe des Exegeten kann allerdings auf vielfältige Weise geschehen; einiges wurde schon erwähnt. Dort wo die Allegorese, der «sensus plenior» usw. als Ersatz für die Sachkritik angeboten wird, dort bedeutet Exegese überhaupt keine Hilfe, sondern hemmt nur die Dogmatik. Mancher Exeget mag da oft weniger vorsichtig gewesen sein als Thomas von Aquin, der behauptete, daß jeder Sinn eines Schrifttextes dem Wortsinn, den der Schriftsteller intendierte, entsprechen müsse[8]. Einen nicht menschlich vermittelten Sinn anzunehmen, bedeutet die Offenbarung Gottes als ungeschichtlich erklären.

Ein anderer Ausweg des Exegeten aus der geschichtlichen Verpflichtung ist, wie schon erwähnt, der Rückzug auf rein historisch-kritische Überlegungen, die eine Stellungnahme zu aktuellen Problemen verweigert. Diese Exegese beruft sich gerne auf die angeblich höhere, interessenfreie «reine Wissenschaft» im Gegensatz zu bloß «modischen Tendenzen» und übersieht dabei, daß ihre eigenen Fragestellungen zwar unzeitgemäß, aber deswegen noch nicht zeitlos sind. Eine Flucht ins Unbestimmte, Vage, hilft nichts. Die Weigerung Hypothesen aufzustellen, zerstört die Fruchtbar-

keit der Bibelwissenschaft. Auch mit Harmonisierungsversuchen alten Stils zwischen AT und NT, zwischen dem einen neutestamentlichen Schriftsteller und dem anderen, zwischen NT und Tradition ist nicht gedient. Oder das Herausstreichen der Einmaligkeit des Textes ist meist von apologetischem Interesse geleitet und verstellt den sachlichen Blick. Oder sehr oft ist das Schema: implizit-explizit nichts anderes als ein Taschenspielertrick, der Bestehendes zu rechtfertigen sucht. «Tiefer» und «genauer» ist nur dann etwas verstanden, wenn der Zusammenhang wirklich logisch aufgewiesen werden kann. Sonst ist es besser, das «Woandersher» offen zuzugeben, das dem Wert und der Wahrheit der Aussage keinen Abbruch tun muß.

Die oben willkürlich herausgegriffenen Fragen an den Exegeten können beinahe beliebig vermehrt werden. Der Dialog von Exegese und Dogmatik ist für beide unabdingbar notwendig. Beide müssen versuchen, die Verbindungslinien aufzuzeigen und zugleich ihre Forderungen anmelden. Einen festen «Brückenschlag» zu vollziehen, wie er oft gefordert wird, scheint mir unmöglich, da nur das lebendige Wechselspiel im Dialog fruchtbar sein kann. Verweigert die Exegese in diesem Dialog ihre kritische Funktion, dann ist der Dialog abgebrochen. Dort, wo aber die Hilfe nicht verweigert wird, keiner sich über den anderen die Herrschaft anmaßt und keiner sich hinter Mauern verschanzt, da wird die Dogmatik von ihren Voraussetzungen leben können, und die Exegese wird eine Aktualität erlangen, die den Dogmatiker weiter vorantreibt, so daß beide im Menschenwort Gotteswort bezeugen können.

[1] Vgl. B. van Iersel, Interpretation von Schrift und Dogma, in: Die Interpretation des Dogmas (Hrsg. P. Schoonenberg) (Düsseldorf 1969) 38ff.

[2] J. A. Bengel, Vorrede zur Handausgabe des griechischen N. T. 1734.

[3] Vgl. K. Barth, Credo (München 1935) 153f.

[4] K. Rahner, Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 85.

[5] K. Barth, aaO. 153.

[6] K. Rahner, Biblische Theologie und Dogmatik in ihrem wechselseitigen Verhältnis, LThK II, 451; vgl. H. Petri, Exegese und Dogmatik (Paderborn 1966) 236ff.

[7] Vgl. G. Hasenhüttl, Füreinander dasein (Freiburg 1971) 12ff.

[8] Thomas v. A. S. Th. Ia 10 ad 1: «omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quae secundum allegoriam dicuntur».

GOTTHOLD HASENHÜTTL

geboren am 2. Dezember 1933 in Graz, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Graz, Gregoriana (Rom), Basel, Zürich, Marburg und Tübingen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, Assistent am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen. Er veröffentlichte u.a.: Geschichte und existentiales Denken (1965), Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (1969), Gefährdet die moderne Exegese den Glauben? (1970).

Meinrad Limbeck

Die Antwort des Exegeten

1. Die Grundlage der Dogmatik: der Dialog mit dem Exegeten

Der Exeget dürfte kaum einem anderen Gedanken aus dem Bereich der systematischen Theologie so vorbehaltlos zustimmen als der Forderung, die neueren exegetischen Arbeiten mit allem Ernst in die heutige Theologie miteinzubeziehen. Dabei wird ihn weder ein verstecktes Anerkennungsbedürfnis noch eine Ursprungsromantik leiten, die nur am Beginn das Wirken des Geistes zu glauben vermag und alle spätere Entwicklung gar zu schnell als Verirrung und Abfall ansieht. Wenn auch dem Exegeten sehr viel an dem Gespräch der systematischen Theologie mit seiner Wissenschaft liegt, dann nicht zuletzt deshalb, weil auch er aus dem Umgang mit dem NT von der Vielfalt, und damit auch von einer gewissen Relativität der ursprünglichen theologischen Interpretationsversuche des in Jesus Christus geschehenen Heilshandeln Gottes betroffen ist.

Aus diesem Grunde erfüllt ihn von der Schrift selbst her ein Unbehagen, wenn sich heutige Theologie fast zu leicht mit hergebrachten Formeln und Thesen zu begnügen und es kaum mehr zu wagen scheint, die Sache Gottes in Christus Jesus in ein verändertes Denken und Sprechen zu übersetzen. Aus diesem Grunde ist er aber zugleich überzeugt, daß jene, die auch im Raum der systematischen Theologie das Zeugnis der Schrift in seiner Vielfalt ernst nehmen, sich gedrängt fühlen müßten,

ebenfalls *neue* Interpretationsversuche des Evangeliums zu wagen, was dann – im Blick auf die Schrift – nicht mehr so rasch als einfache Abweichung von der Rechtgläubigkeit beargwöhnt werden könnte. Aus diesem Grunde ist der Exeget jenen Theologen besonders dankbar, die mit ihrer Arbeit nicht den Eindruck erwecken, als ob er mit seinen Interpretationsversuchen dem Christen den tiefsten Wert seines Glaubens rauben wolle,[1] die in ihrem Denken vielmehr die Vielfalt der exegetischen Interpretations*möglichkeiten* erkennen lassen.

Freilich, auch wenn die Exegese heute von besonderer Bedeutung für die weitere Entfaltung der Theologie sein dürfte, so wäre es doch aus einem doppelten Grund verhängnisvoll, wenn die gegenwärtige Theologie ihren Dialog vor allem mit der Exegese führen wollte:

1. Auch die neutestamentlichen Texte sind nicht einfach das Evangelium, das die Kirche verständlich zu verkünden hat, sondern die ersten, unterschiedlich geglückten Versuche, das Evangelium, d. h. Gottes befreiende Botschaft, die in Jesu Person und Werk endgültig laut wurde, erneut zu Wort zu bringen. Auch wenn man diese Versuche nicht alle in gleichem Maße als gelungen bezeichnen kann; auch wenn ihre nicht erkannte zeitbedingte Einkleidung nicht selten und lange Zeit ein sachgerechtes Verständnis einzelner Worte oder einzelner Passagen unmöglich machte, so wurden doch unzählige Glaubende im Laufe der Jahrhunderte durch den Geist dieser Schriften so erfaßt, daß auch *ihr* Leben und Denken eine bedenkenswerte Auslegung und Verdeutlichung des Evangeliums darstellt.[2] Deshalb müßte es gerade der Exeget, dem es um das Verständnis des *Evangeliums* geht, bedauern, wenn solche Auslegungen des Evangeliums im gesamten der Kirche übergangen oder gar verdrängt würden, nur weil sie für eine erste Betrachtung in einer nicht-schriftgemäßen Sprache und Vorstellungswelt ausgedrückt wurden.

2. So unterschiedlich die einzelnen Schriften des NT auch sein mögen, so liegt ihnen doch insgesamt das Bemühen zugrunde, «die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi» leuchtend werden zu lassen (2 Kor 4, 5f), – und dies als Antwort auf sehr verschiedene Fragen, Erwartungen und Nöte teils noch suchender, teils bereits glaubender Menschen, wobei keineswegs nur Offenbarungsdaten und Denkmodelle der Heiligen Schrift, des AT übernommen wurden.[3] D. h. die urchristliche Verkündigung war offensichtlich bereit, um des Evangeliums willen nicht nur alle Sprachen zu sprechen (1 Kor 9, 19–23), sondern auch die bislang noch von keinem Glaubenden vorbedachten Fragen und Erwartungen aufzugreifen, um sie im Lichte Jesu Christi zu beantworten. Will also die heutige Theologie solch grundsätzlicher Weite urchristlicher Verkündigung treu bleiben, wird sie sich immer wieder in einem Akt echter geistiger Armut in die Fragen und Nöte, Probleme und Erwartungen der Menschen *dieser* Zeit und *dieser* Welt entäußern müssen, um sie aus dem Geiste Jesu Christi zu beantworten, ohne vielleicht in den entscheidenden Punkten – wie z. B. bei der «Findung sittlicher Weisungen»[4] – den unmittelbaren Beistand der Exegese finden zu können.

2. *Die Forderung: Exegese im Raum der Kirche*

«Die Kirche und ihr Evangelium waren vor dem Buch der Bibel, und die Bibel war von Anfang an Buch aus der Kirche, für die Kirche und in die Kirche.»[5] Der Exeget, der diese heute von niemandem mehr bestrittene Tatsache respektiert, weiß sich bei seinem Arbeiten gerade durch das NT selbst in den Raum der Kirche verwiesen. Aus diesem Grunde müßte ihn freilich die Theologie sowie die amtliche Kirche auch dann noch in diesem Raum belassen, wenn er – s. E. begründet – an bislang unangefochtene Pfeiler des Glaubensgebäudes zu rühren wagt. Doch gerade hier dürften in der Zukunft die Hauptschwierigkeiten zu erwarten sein.

Gewiß wird z. B. niemand *R. Schnackenburg* grundsätzlich widersprechen, wenn er schreibt: «Auch der Exeget, der von der historisch-kritischen Untersuchung der Überlieferung zur theologischen Interpretation der Ansprüche Jesu vordringt, wird sich vom Christusglauben der Urkirche führen lassen, ja darüber hinaus die heute entfaltete und gesicherte Lehre, wie sie das kirchliche Lehramt bewahrt, im Auge behalten.»[6] Wenn die Exegese aber eine eigenartige Parallele zwischen dem Bemühen, die Göttlichkeit Jesu herauszustellen (vgl. Mk 3, 23: Mt 12, 25 par; Mk 6, 52f: Mt 14, 33; Mk 10, 18: Mt 19, 17; Mk 13, 31f: Lk 21, 33 u. ö.), die Menschlichkeit Jesu aber zu übergehen (Mk 6, 6: Mt 13, 58 par; Mk 9, 36: Mt 18, 2 par; Mk 10, 14: Mt 19, 14 par) feststellen muß, und wenn dieses Bemühen jenem im AT erkennbaren Prozeß vergleichbar ist, in welchem die Sündhaftigkeit und Menschlichkeit des Erwählten immer undenkbarer wurde (vgl. 2 Sam 6, 11f: 1 Chr 13, 13f; 15, 3; 2 Sam 7, 13f: 1 Chr 17, 13; 2 Sam 24, 1: 1 Chr 21, 1), bis am Ende der Erwähl-

te immer auch der sündenlose Gesetzestreue (vgl. Gen 12, 10–13, 1: Jub 13, 10–15; Gen 27, 20–23: Jub 26, 17f u. ö.), der Sünder aber der auch von Gott Verstoßene war (1 Hen 97, 3f; 104, 6; 4 Esr 7, 129–131)[7], wenn diese theologisch konsequente Fortsetzung alttestamentlicher Glaubenserfahrung jedoch durch Jesu un-bedingtes Ja auch zum Sünder verworfen wurde (Mk 2, 13–17; Lk 15), darf dann jenen Exegeten einfach das Bleiben in der Kirche verweigert werden, die zu bedenken geben, ob sich in der steigenden neutestamentlichen Betonung der metaphysisch verstandenen, präexistenten Gottheit Jesu nicht ebenfalls ein (menschlich sehr verständliches und naheliegendes) Mißverständnis Gottes melden könnte, nach welchem das Zeichen Gottes eben doch das Außergewöhnliche sein muß? Müßte man solches Fragen nicht bewußt im Raum der Kirche und ihrer Theologie *aushalten*, zumal ihm gegenüber der Verweis auf den Geist, der die Kirche in die Wahrheit Jesu einführen wird (Jo 14, 26; 16, 12–15) solange nichts austrägt, als das Spezifische dieses Geistes (Lk 4, 17–21; 2 Kor 3, 17–4, 6) auch im Hinblick auf die von ihm allein erschlossene, erkennbare Wirklichkeit nicht noch wesentlich ernster genommen wird.

Gewiß ist es möglich, das Pluralistische und Fragmentarische der neutestamentlichen Theologien als Aufforderung zu verstehen, «die vielfältigen Linien, die abbrechen, ein wenig auszuziehen und die divergierenden Linien auf einen Punkt auszurichten,»[8] um so zu einem endgültigen, verbindlichen Gesamtbild der neutestamentlichen Schriften zu kommen. Aber es ist ebenso möglich, innerhalb dieser Schriften Verketzerungen anderer (z. B. der Juden überhaupt bei Johannes, aber auch gewisser judenchristlicher Kreise durch Paulus) festzustellen wie auch die Unfähigkeit einzelner Schriftsteller, ihre Gegenseite wirklich zu verstehen und somit in ein sachgerechtes Gespräch mit ihr zu kommen. (So dürfte sich der fromme Jude zurecht in der paulinischen Gesetzespolemik vollkommen mißverstanden gesehen haben!)

Können solche Verzerrungen und ungerechte Urteile zwar aus der historischen Situation der verschiedenen urchristlichen Gemeinden verstanden, aber doch kaum als Auswirkung des Geistes Jesu behauptet werden, kann aber der Einfluß dieses dialogunfähigen Geistes auf die Gestaltung der neutestamentlichen Schriften nicht verneint werden, so stellt sich doch die dringliche Frage, inwieweit «schriftgemäße Aussagen» auch schon die «Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi» erkennen lassen und somit für die Verkündigung des Evangeliums maßgebend sein können, ja dürfen.

Gewiß kann die Exegese diese Frage nicht mehr von sich aus beantworten. Aber auch die systematische Theologie ist hier von einer überzeugenden Antwort noch weit entfernt. Und doch dürfte diese Antwort eine entscheidende Voraussetzung dafür sein, daß die heute erreichten Möglichkeiten und Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese für die Kirche wirklich befruchtend werden können und daß der Exeget mit jenen Fragen, die er stellen *muß*, nicht zu rasch aus der Kirche verwiesen wird.

3. Mögliche Hilfeleistungen des Exegeten

Zweifelsohne wird «die Exegese als ancilla theologiae» (A. Vögtle) auch von sich aus das Gespräch mit der systematischen Theologie suchen; denn «die dogmatische Theologie stellt ... der biblischen Theologie legitim Fragen, die diese nicht selbst stellen kann und die doch auch der Aufhellung des biblischen Sachverhaltes dienen. Es sind die Fragen eines zur Sache gekommenen und von der Sache her fragenden Glaubensverständnisses an ein solches, das beim Ursprung verweilt ... Aber auch die dogmatische Theologie muß sich von der biblischen Theologie befragen lassen. Steht ihr in dieser doch die in ihrem theologischen Sachverhalt ausgelegte Bibel gegenüber. Dadurch wird allgemein das Gedächtnis der dogmatischen Theologie für den ursprünglichen Sinn ihrer Gegenstände, von dem her ja auch sie zur Sache kommt, gestärkt.»[9]

Am wenigsten sollte sich die systematische Theologie bei diesem Gespräch freilich von bloßen biblischen Wortanalysen erhoffen. Gewiß können diese zwar zunächst als überraschend neuartig und anregend empfunden werden. Doch solange bei den einzelnen Worten nicht zugleich danach gefragt wird, welchen Platz sie im *gesamten* damaligen frühjüdischen bzw. hellenistischen Reden und Denken einnahmen[10], – und diese Frage wird auch heute noch sehr oft vernachlässigt –, solange können die einzelnen Wortanalysen dem theologischen Denken nur wenig helfen. Es wurde z. B. am Beginn der fünfziger Jahre im kirchlichen Raum des deutschen Sprachgebietes wie eine Befreiung empfunden, als erkannt wurde, daß das neutestamentliche μετανοεῖν nicht einfach nur «Buße tun», sondern «umkehren» i. S. einer vollen

personalen Hinwendung des Menschen zu Gott meint. Dennoch blieb und bleibt das eigentlich Aufregende, das mit diesem Wort im NT gegeben ist und gewiß seine tiefe Bedeutung für die christliche Theologie hätte, solange unwirksam, als einerseits unberücksichtigt bleibt, daß dieses Wort für frühjüdisches Empfinden unlösbar mit der Weg-Vorstellung des *Gesetzes* verbunden war und andererseits nicht erkannt wird, wie überaus selten dieses Wort in der Verkündigung Jesu vorkommt, vergleicht man die damalige jüdische Predigt mit ihr, solange also unbedacht bleibt, daß Jesus offensichtlich eine sehr ausgeprägte Linie innerhalb der damaligen religiösen Mentalität, deren besonderes Anliegen die Umkehr (*tšwbh*) des Menschen war, *nicht* aufgenommen hatte.

Nicht weniger verwirrend düfte sich auch der Versuch auswirken, aufgrund einer einfachen biblischen Wortanalyse entscheiden zu wollen, welcher «Gnadenbegriff wirklich von der Schrift gedeckt ist und welcher nicht». Vermöchte die Erkenntnis, daß die Einheit der Schrift keinerlei Einerleiheit bedeutet, wie sie «zustande kommt, wenn man alle möglichen, eben passenden Sprüche nebeneinanderstellt ...; daß die Schrift im Gegenteil der schwersten, aber auch entwicklungsträchtigsten Gegensätze voll»[11] und dennoch das *eine* Wort des *einen* Gottes ist, ohne daß dadurch «ohne weiteres eine Harmonisierung verschiedener Schriftaussagen auf der kategorialen Ebene»[12] erlaubt wäre, so daß sich dadurch die stets neue Frage nach der «Mitte des Evangeliums» erübrigen würde, – vermöchte diese Erkenntnis der systematischen Theologie ein neues Verständnis der Dogmenentwicklung zu vermitteln sowie den Mut, auch die Gegensätze dieser ihrer «Geschichten und Wörter» (K. H. Schelkle) ohne falsche Harmonistik zu ertragen, so wäre wohl niemand froher als der Exeget selbst.

Dennoch wird er weder in solchen Aufweisen der Entwicklung der Heiligen Schrift noch in einfachen Zurückweisungen einzelner unhaltbarer dogmatischer Bibelbeweise noch auch nur in der thematischen Behandlung einzelner wichtiger Vorstellungen bzw. in biblischen Exposés zu aktuellen theologischen Fragen den eigentlichen Dienst erkennen können, zu dem er sich der Kirche und ihrer Theologie gegenüber verpflichtet fühlt.

Überzeugt, daß der Menschheit in der Person und im Werk Jesu von Nazareth Gottes Evangelium am unverhülltesten und deshalb am maßgebendsten geschenkt wurde; jedoch auch bewußt, daß uns dieses Evangelium nur im Zeugnis der ersten Gläubigen vermittelt ist, die Kinder *ihrer* Zeit waren und keineswegs in allem von Gottes Geist geprägt wurden, wird er sich wohl zunächst und vor allem um die Erkenntnis der Person und des Werkes Jesu selbst mühen,[13] wie es sich auf dem Hintergrund seiner Zeit abzeichnet und verstehen läßt. Von hier aus wird er dann die beginnende Tradition dieses Evangeliums in seiner Entfaltung, aber auch in seiner Gefährdung durch die ersten Zeugen bis hin zu den verschiedenen neutestamentlichen Schriftstellern bedenken. Es wird ihn dabei nicht beirren, daß ihm die hierzu nötigen philologischen und historischen Erörterungen, die den Außenstehenden zunächst oft ermüden, den Vorwurf einbringen können, eine gegenwartsfremde und deshalb unproduktive Tätigkeit zu betreiben; denn «die Exegese muß mit ... allen Mitteln philologischer Wissenschaft viele Wörter und Begriffe abhorchen, wenn sie hoffen will, das eine wichtige Wort zu hören».[14] Sofern sich der Exeget nicht nur als glaubendes Glied der Kirche seiner Zeit, sondern auch als lebendiges Glied der Menschheit dieser Arbeit unterzieht, kann er es wohl in der Hoffnung tun, dabei auch entscheidende Fragen und helfende Antworten für beide zu hören.

Der eine wird sich bei der Ausrichtung des Erkannten der gegenwärtigen philosophischen Sprache bedienen, der andere wird dieses vielleicht nur als Frage weitergeben können, so z. B., wenn ihm der Unterschied zwischen Jesu Ruf zu unverzagter Zuversicht (Mk 4, 3–8) und der beginnenden urchristlichen Beschuldigung jener, in denen die Verkündigung keine Frucht zu tragen scheint (Mk 4, 13–20)[15], zur Frage wird, inwieweit der Verzicht auf derartige Erklärungen des Bösen, die eher den Außenstehenden in seiner Schuld zurücklassen als dem tieferen Verständnis seiner unheilvollen Situation dienen, zum Wesen des göttlichen Evangeliums gehört.

Wieder ein anderer wird sich u. U. gerade aus historisch-kritischen Überlegungen heraus verpflichtet fühlen, vom biblischen Text her eine direkte Stellungnahme zu aktuellen Fragen zu unterlassen, ohne daß man ihm diese Zurückhaltung als «Verweigerung der Hilfe» auslegen könnte.[16] So verständlich es ist, daß die systematische Theologie auch die Antwort des Exegeten zum heutigen Eigentumsverständnis, zur konkreten Ehemoral, zu institutionsrechtlichen Einrichtungen u. ä. erwartet, so gilt dennoch: «Auch das Neue Testament statuiert keine spezifisch christ-

lichen materialen Weisungen ... ein konkretes Weltethos entwerfen die neutestamentlichen Schriften von sich aus nicht.»[17] Will sich der Exeget also keiner unhaltbaren Grenzüberschreitungen schuldig machen, mit denen letztlich niemand gedient wäre, so wird er *auch* einmal eine konkrete Auskunft i. S. einer Weisung verweigern müssen.

Der Dialog von Exegese und systematischer Theologie, der für beide Teile nötig und von der Sache her gefordert ist, kann gewiß auch dadurch gefördert werden, daß eine jede Seite um die Wünsche *und* Möglichkeiten der anderen weiß. Die Fruchtbarkeit dieses Dialogs dürfte jedoch zuletzt wohl davon abhängen, in welchem Maße Exeget wie Theologe einerseits von dem Verlangen erfüllt sind, das in der Gemeinschaft der Gläubigen überlieferte und nun selbst erkannte Evangelium Gottes dem anderen verständlich aufzuschließen, und wie sehr sie andererseits bereit sind, einander in jenem Vertrauen zu begegnen, ohne welches keine echte Kommunikation möglich ist.

[1] Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München [2]1968) 9.

[2] Vgl. H. U. von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, Verbum Caro (Einsiedeln 1960) 195–225; E. Schillebeeckx, Exegese, Dogmatik und Dogmenentwicklung: Exegese und Dogmatik (hrsg. v. H. Vorgrimler) (Mainz 1962) 91–114, bes. 99–101.

[3] Zu den verschiedenen Einflüssen, die z. B. bei der Ausgestaltung der neutestamentlichen Christologie wirksam waren, vgl. R. Schnackenburg, Christologie des Neuen Testaments, Mysterium Salutis III/1 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1970) 227–388.

[4] Vgl. A. Auer, Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen: Theol. Quartalschr. 149 (1969) 75–85.

[5] K. H. Schelkle, Das Neue Testament (Kevelaer [4]1970) 30.

[6] R. Schnackenburg, Zur dogmatischen Auswertung des Neuen Testaments: Exegese und Dogmatik (s. Anm. 2) 115–133, 118.

[7] Vgl. M. Limbeck, Die Ordnung des Heils (Düsseldorf 1971).

[8] H. Schlier, Biblische und dogmatische Theologie, Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg i. Br. [2]1967) 25–34, 30.

[9] H. Schlier, aaO. 32–33.

[10] Vgl. J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik (München 1965) (The Semantics of Biblical Language [Oxford 1961]).

[11] K. H. Schelkle, Heilige Schrift und Wort Gottes: Wort und Schrift (Düsseldorf 1966) 45–56, 50–51.

[12] W. Kasper, Dogma unter dem Worte Gottes (Mainz 1965) 121.

[13] Vgl. F. Mussner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens: Exegese und Dogmatik (s. Anm. 2) 153–188; W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu (Düsseldorf [2]1967).

[14] K. H. Schelkle, aaO. 49.

[15] Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen [5]1958) 65–67 130f.

[16] Vgl. A. Vögtle, Fortschritt und Problematik der Neutestamentlichen Wissenschaft: Exegese und Dogmatik (s. Anm. 2) 53–68, bes. 58–61.

[17] A. Auer, aaO. 77.

MEINRAD LIMBECK

geboren 1934. Er studierte in Tübingen und Bonn Philosophie und Theologie, ist Doktor der Theologie, Assistent an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u.a.: Die Ordnung des Heils (Düsseldorf 1971), Kommentar zum Markusevangelium (Stuttgart [4]1968).

Bruno Dreher

Exegese und Verkündigung

I. Theologie der Verkündigung als fundamentale Frage

Gerade in dem Augenblick, in dem die Kirche in einer neuen Perikopenordnung dem biblischen Wort im Gottesdienst eine Dominanz gegeben hat, die eine Jahrtausendwende darstellt,[1] wird die homiletische Grundregel «Von der Exegese zur Predigt» auf evangelischer[2] wie katholischer[3] Seite fundamental in Frage gestellt. Es geht längst nicht mehr nur um die Zuordnung von Exegese und aktualisierender Meditation, sondern um die Frage, ob eine Theologie der Verkündigung überhaupt Predigthilfe durch Exegese biblischer Texte und durch Meditation auf eine gegebene Situation hin zu leisten hat.

Das Problem ergibt sich aus der heute heftigen Kritik an der historisch-kritischen Exegese, ob sie nicht eigentlich den Mangel an Wirklichkeitsbezug und an kirchlichem Leben verschuldet hat, aus der Unsicherheit, ob biblische Texte als theologische Überlieferung für heute verbindlich umformuliert werden können, aus der Frage, ob Zeitereignisse als «zweiter Text» mit den biblischen Texten konkurrieren, ob biblische Texte nicht durch eine gesellschaftsbezogene Theologie überhaupt radikal in Frage gestellt werden können.[4] Heute ist also ganz fundamental zur Frage geworden, was bislang selbstverständliche Voraussetzung jeden kirchlichen Handelns und Redens war, daß nämlich Predigt und kirchliches Tun überhaupt verpflichtet seien, sich exegetisch zu verantworten.[5] Demgegenüber erscheint es

durchaus als zweitrangig, daß exegetische Predigtarbeit im katholischen Raum noch ungewohnt ist,[6] daß oft die Vorbildung aus dem theologischen Grundstudium nicht vorliegt, daß ferner die Predigthilfen fehlen, die aus der Phase pietistischer Bibelerbauung zur exegetischen Textbearbeitung weiterschreiten. Diese erscheinen eben erst als Hilfsmittel für die Aufgabe der neuen Perikopenpredigt.[7] So gewiß festzustellen ist, daß man bislang oft in den exegetischen Apparat verfangen oder in den geschichtlichen Text verkrampft war und so sehr man gestehen muß, daß die enthusiastisch exegetische Hochphase im katholischen Raum von 1950 bis 1965[8] vorüber ist, so sicher muß gelten, daß nach der Bibelenzyklika von 1943 (Div. affl. spir.), wohl dem bedeutendsten Dokument im Pontifikat Pius XII., und der Konzilskonstitution ‹Dei verbum› eine Rückkehr aus der wissenschaftlichen Bibelauslegung zurück in das Bibelverständnis der zwanziger und dreißiger Jahre, die man als biblischen Pietismus bezeichnen muß,[9] nicht mehr denkbar ist. Wir gehen vielmehr immer rascher einem wissenschaftsbestimmten Zeitalter entgegen. Wissenschaftsorientierte Exegese gehört, so möchte unsere These lauten, zur Wesensaufgabe der Verkündigung: «Alle Chancen der Kirchen liegen in der Bibel, wenn sie diese im Bewußtsein der Weltwende wieder ursprünglich zum Sprechen zu bringen vermögen.»[10]

II. Die historisch-kritische Exegese ist in der Verkündigung das unentbehrliche Instrument, um das biblische Kerygma zeitgemäß aufzulichten.

Der Protest gegen die wissenschaftliche Fachexegese gründet nicht zuletzt in einer vermeintlichen (oder tatsächlichen?) Insuffizienz der approbierten exegetischen Methode, nämlich der historisch kritischen Forschung.[11] In Wirklichkeit muß sie nach der Bibelenzyklika 1943[12] sinnvoll auf das Grundanliegen der Schrifthermeneutik, der Erarbeitung des Sinnes des Wortes Gottes (des Kerygmas) ausgerichtet sein. Man kann die Aufgaben einer homiletisch polarisierten historisch kritischen Exegese, und im Negativ ihren Gefahrenbereich für die Verkündigung eindeutig skizzieren:

Zur Hermeneutik zählt[13] eine gute textkritische und literarkritische Textaufhellung samt zeitgemäßer Übersetzung. Schon an dieser Stelle ist zu sagen, daß Exegese Predigt hindert und Predigen verhindert, wenn ein Grammatikalismus getrieben wird, der für die Sinnfrage unerheblich oder peripher ist. Hier gilt was K. Rahner[14] sagt: «Weil auf der Kanzel das richtende, belebende Wort Gottes verkündet werden muß, das unser Gewissen und unser Herz trifft und unser Leben verwandeln soll, weil auf der Kanzel Gottes Wahrheit, wenn auch in Menschenworten ausgerichtet und nicht menschliche Problematik über Gottes Wort vorgetragen werden muß, ist die Kanzel nicht der Ort, um theologische Streitfragen gelehrt vorzutragen.» An anderer Stelle derselben Schrift sagt er treffend :«Es wäre falsch, zu meinen, daß man heute auf der Kanzel den christlichen Glauben nicht sagen könnte, ohne sich auf eine solche theologische Problematik explizit einzulassen. Der Prediger muß unter Umständen von einer solchen Problematik wissen, in der Verkündigung darauf Rücksicht nehmen, Texte der Schrift auf ihren Glaubensgehalt interpretieren, ohne auf dafür letztlich unerhebliche exegetische Probleme des Textes einzugehen. Er kann aber gewiß sein, wenn er verantwortungsvoll und bescheiden im Blick auf die eigentliche Glaubenssubstanz der Kirche predigt, den Glauben des Evangeliums und der Kirche auszusagen, ohne dabei sein Gewissen als wissenschaftlich reflektierender Theologe zu verraten.»[15] Die Verpflichtung, das Kerygma aus der Beachtung der literarischen Art der alt- und neutestamentlichen Schriften festzustellen und zu predigen, ist nach der genannten Enzyklika aber strikt erfordert: «antiquorum denique modus loquendi, narandi scribendique innummeris exemplis illustratur. Haec omnia ... sacrarum Litterarum interpretes quodammodo invitant adque admonent, ut ad Divina Eloquia penitius perscrutanda, illustranda clarius, lucidiusque proponenda, tanta hac luce data alacriter utuntur.[16]

Dies bedeutet, daß der Prediger auf der einen Seite nicht intellektualistisch dogmatisieren darf, ohne das Grundzeugnis der biblischen Situation historisch zu entfalten und ohne in der Heiligen Schrift heimisch zu werden, auf der anderen Seite darf er sich nicht in literarischen Gattungsfragen erschöpfen, weil es der Gemeinde nichts nützt, daß die Weihnachtserzählungen des Lukas Haggada – d. h. Lehrerzählungen sind. Die Exegese muß ihn vor allem davor bewahren, historisierend phantasievoll auszumalen, zu detaillieren, zu dramatisieren, zu psychologisieren, zu lokalisieren und zu modernisieren, was der Hagiograph gar nicht meint, «das ist nicht mehr Glaubenszeugnis vom erhöhten Herrn, sondern bestenfalls Be-

ruhigungsmittel, Anlaß zu Familienerinnerungen oder zur Regression in eine wohltuende kindliche Traumwelt».[17] Gewiß gilt auch umgekehrt das Wort der deutschen Bischöfe:[18] «So zum Beispiel können die Evangelien nicht einseitig als Bekenntnisschriften aufgefaßt, sondern müssen auch als geschichtlich ausgerichtete Schriften gewürdigt werden, die uns in ihrer Art ein wahres Bild von Jesus und seinem Wirken geben wollen. Gewissenhafte Forschung wird sich deshalb selbst bei der Kindheitsgeschichte von der Frage nach dem historischen Hintergrund nicht von vornherein dispensiert wissen dürfen.»[19] Einer gründlichen exegetischen Auslegung ist auch nicht mehr zu entraten bei der Frage nach der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Texte.

Schließlich zwingt das hermeneutische Prinzip des Kontextes (Leben der Kirche, Dogma, Liturgie und soziales Handeln) zum verantwortungsbewußten Ausblick auf die bis heute aktuelle Wirkungsgeschichte des inspirierten Wortes Gottes. Wissenschaftliche Exegese ist unentbehrlich, wo sie dem tieferen Erfassen des Wortes Gottes dient, sie wirkt aber exegetistisch-biblizistisch, historistisch hemmend, wo sie in Einzelproblematiken oder in wissenschaftsinternen Sachfragen vom Kerygma wegführt und es verhindert. Gepredigt kann nicht mehr werden ohne Kontakt mit der gesunden exegetischen Wissenschaft. Immer muß die theologische Aussage sich vor der historisch kritischen Frage bewähren. Das biblische Christusbekenntnis muß aber verknüpft werden mit der Existenz des Christen in der Kirche und Welt, nach rückwärts ins alte Testament, nach vorwärts in die Situation heute.[20] Gleicherweise stellt Kurt Frör fest: «Die Auslegung wird der eigentlichen kerygmatischen Intention dieser Texte nur gerecht werden, wenn man die Verbindungslinien überall kräftig auszieht: sowohl die nach rückwärts zur wartenden Gemeinde Israels (Lk 2, 38) als auch nach vorwärts zu der kommenden Vollendung der Gottesherrschaft.»[21]

Wir können mit einem treffenden Wort von Ernst Fuchs sagen: «Die historisch-kritische Methode der Auslegung neutestamentlicher Texte hat ihren Dienst dann getan, wenn sich aus dem Wort die Nötigung zur Predigt ergibt.»[22] Es ist unhaltbar, daß den überlieferten Texten das Fehlen jeglicher Resonanz für die Gegenwart bestätigt und der Ausgleich dieses Defizits sich in anschließendem Sicheinlassen auf die Fragen der eigenen Zeit gesucht werden kann. Die Überprüfung des Gegenwartsbezugs, aber auch die Rückkoppelung an die theologischen Inhalte des Textes stehen in einem Wechselspiel. Die Gefahr beginnt sich abzuzeichnen, daß das Woher der Theologie nicht mehr primär der biblische Text ist, sondern das weltlich Gegebene. Das Ende wäre eine Theologie, die das Kriterium des «Hörens auf das Wort» ersetzt durch das der gesellschaftlichen Relevanz, an die Stelle der Gnade die Zustimmung, an die Stelle des Evangeliums das Gesetz treten läßt, aber gerade dadurch sich selbst und Kirche aufhebt. Die Theologie für die Zeit läßt sich nicht durch eine Zeitgeist-Theologie einkaufen. Sie war immer nur zu haben und ist auch heute nur zu haben durch eine gewissenhafte exegetische Bemühung um den biblischen Text.[23]

Wir können nicht von dem Wort R. Bultmanns abweichen, das Geleitwort in dem Werk des katholischen Theologen F. Peerlinck ist: Rudolf Bultmann als Prediger. Verkündigung als Vollzug seiner Theologie. Kerygma und Mythos als Problem der Predigt, Hamburg-Bergstedt 1970: «Wir sind darin einig, daß die Predigt die Verkündigung des Wortes Gottes ist, wie es in der Bibel bezeugt ist, und daß es als Anrede verstanden werden muß, die das Herz trifft und daß Jesus Christus in solcher Anrede selbst zu uns spricht. Auch darin sind wir einig, daß als Aufgabe der Predigt die Auslegung der Bibel in der Weise übersetzt werden muß, daß sie dem modernen Menschen verständlich wird und daß die Predigt deshalb auch an der jeweiligen Situation der Hörer orientiert sein muß.»

III. Die wissenschaftliche Exegese kommt aber lediglich in der aktualisierten thema- und problembestimmten Predigt zur Geltung

Es war zu erwarten, daß aus der Überfülle evangelischer Bibelpredigt die kritische Frage sich zuerst anmelden würde. In dem problemträchtigen Werk von H. D. Bastian[24] lautet die Grundthese: Gepredigt kann nicht werden aus einem biblischen, dogmatischen, liturgischem oder kirchenstrukturellem Apriori, sondern aus der Frage, die der Hörer stellt. Diese bestimmt die hermeneutische Sinnfindung etwa in biblischen Texten. Gewiß muß freilich dabei sein, daß weder predigtgenetisch, noch systematisch die Problem- und Themenstellung des geschichtlichen Menschen das Regimen der Predigtarbeit ist. Eine Konsequenz lautet zwar z. B.: «Der biblische Aufruf zur Feindesliebe bleibt so lange privat, unerheblich, wie er nicht in das Vokabular der politischen Welt kate-

gorial übersetzt wird. Kriege entspringen hypermobilen Vorurteilen, die sich unter Waffengewalt physisch entladen. Das Werben um Nächsten- oder Feindesliebe hat hier noch niemals Bremskräfte entwickelt. Was die explosiven Vorurteile liquidiert, ist allein der befreienden Macht der politischen Frage abzuverlangen, die zur politischen Antwort zwingt, weil sie auf die realen Folgen unseres Handelns aufmerksam macht und die ideologisch ungeschminkten Gesichter derjenigen zeigt, welche uns als Menschen unbedingt etwas angehen.»[25] Also: Nicht kerygmatischer Appell, sondern politische Frage! G. Otto sagt unmißverständlich:[26] «Die Kirche ist das Forum, wo die religiöse Thematik des Lebens erwogen wird und die Relevanz christlicher Überlieferung für gegenwärtiges Leben erfragt wird. Daraus ergibt sich kritsche Rezeption, Interpretation ... Veränderung überlieferter Inhalte. Der weltferne introvertierte Monolog, die dialogfeindliche Indoktrination gründet in einer verbalisierten Reflexion ohne Handlung. Wenn die Predigt nicht aus dem engen Genus der «gottesdienstlichen Gemeindepredigt» herausschreitet in verschiedene Redegenera (Erwachsenengespräch – Dialogpredigten – Rundfunk-Presse-Rede), kann sie nicht auf die tatsächlichen, real brennenden Fragen der Hörer eingehen.»

Die Frageprovokation in der Gemeinde kann aber nur gelingen, wenn die Kunst der Rhetorik durch variante Mitteilungsfragen vor allem der publizistischen Rede zur Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten kultiviert wird. – Die biblische Predigt erhalte einen neuen Stellenwert aus der öffentlichen Problemsituation: das Gesetz Predigt sei die direkte Abbildung einer Rede aus der Exegese eines biblischen Textabschnittes, ist in seiner theologiegeschichtlichen Bedingtheit zu durchschauen und nicht länger unreflektiert zu repristinieren. Die Geschichte der Predigt kann lehren, daß der Weg «Von der Exegese zur Predigt» alles andere als sakrosankt ist. In den letzten 30 Jahren hat er zur Auszehrung der Theologie mit beigetragen, so sehr auch der Ansatz historisch verständlich ist.

Anstelle des genannten Gesetzes ist also neu nach der Funktion der biblischen Überlieferung für christliche Reden heute zu fragen. In welcher Weise spielen biblische Texte eine Rolle für die Predigt? Die Predigt hat sich heute nicht vor biblischen Texten zu verantworten, sondern sie ist theologisch zu verantworten. Verantwortung der Predigt vor dem biblischen Text verengt den Horizont und die Relevanz des alten Textes für gegenwärtige Hörer bleibt oftmals trotz hermeneutischer Hochkonjunktur nur positiv vorentschieden. Theologische Verantwortung in Wirklichkeit heißt aber: die christliche Rede muß sich ausweisen als ein Wort in die aktuelle Verantwortung des jeweiligen Adressatenkreises, sie muß Auseinandersetzung mit der Tradition einbringen, dann wird biblische Überlieferung relevant für heute: aber sie ist nicht a priori alleiniger Grund, nicht automatischer Ausgangspunkt, nicht unbefragte Autorität, nicht selbstverständliches Ziel der christlichen Rede. Nicht nur Textpredigt, sondern Themapredigt ist heute unbedingt erforderlich. Näherhin muß die Theologie eine Einheit von systematischer, sozialethischer und praktischer Theologie sein.[27] Diesen Thesen kann man vorsichtig zustimmen. Sie bezeichnen eine Umstellung vom Exegetismus zur Verkündigung des Problemthemas.[28] Man muß aber unbedingt festhalten, daß das biblische Urzeugnis schlechthin unübersehbar norma normans des kirchlichen Wortes ist. Dazu ist zu sagen, daß die katholische Predigt immer mit der Wirkungsgeschichte des biblischen Wortes d. h. mit der Aussage der geschichtlich aktuellen Tradition intensiv verbunden war, und daher heute nicht unter der aufreibenden evangelischen Problematik steht, wie eine Botschaft vor zweitausend Jahren in ein modernes Industriezeitalter übersetzt werden soll. Die stete dogmatische, lebendige Umformulierung bringt das biblische Wort im Heute zur Geltung. (II. Vaticanum)[28a]

IV. Modelle zeitgemäßer exegetisch aktualisierter Verkündigung

Aufhorchen ließ etwa die Übersetzung des biblischen Auswahltextes von Jörg Zink[29]. Seine sprachliche Verfremdung erhielt seinen Effekt nicht zuletzt dadurch, daß der originellen Übersetzung ein sachliches korrespondierendes Gegenwartsbild aus der heutigen Situation zugeordnet wurde. Die präzise, exegetisch fundierte Textgestalt wurde so gelöst aus einem Biblizismus und es wurde eine beglückende Aktualität für moderne Menschen geschaffen.[30] Ein nahezu gültiges Modellbuch in diesem Sinne stellt heute das Werk von Horst Bannach dar.[31] An vielen Perikopen wird durch einen modernen ergänzenden Problemtext und durch ein Situationsfoto frappierend der heute gemeinte Sinn des damals Gesagten entworfen.[32] Der wissenschaftlich erarbeitete Text bildet den

Background, aber das Interesse ist von der Gegenwart völlig okkupiert; jeder Aufenthalt in der exegetischen Reflexion wird durch die moderne Problematik vermieden. Ein klassisches Predigtmodell stellt die Reihe: Predigtstudien dar.[33] In bewußtem Gegenzug zu den prominenten vielbändigen heutigen evangelischen Predigtwerken, die alle aus der Exegese (im Schwerpunkt) eine angewandte Aktualisierung versuchen,[34] wird hier je von zwei Bearbeitern eine biblische Reflexion einer anthropologisch homiletischen gegenübergestellt. In einer anspruchsvollen Predigtarbeit wird das Grundprinzip verfolgt, daß die Begriffe und Fragen, die Probleme und Sorgen des Menschen die dominierende hermeneutische Regel bei der Schrifterklärung sind. Das neuartige biblische Predigtbuch von G. Otto: Denken – um zu glauben, will ebenso in durchgeführten Predigtbeispielen eines seiner homiletischen Grundprinzipien klar machen, daß zwar die biblische Überlieferung relevanter Gegenstand der Predigtkonzeption ist, aber weder alleiniger Grund, noch automatischer Ausgangspunkt aller Aussagen, noch selbstverständliches Ziel, («wiedergewinnen») noch unbefragte Autorität, die im konkreten Thema realisiert werden kann.[35] Ohne die Qualität einzelner Gedankengänge zu beurteilen, ist zu sagen, daß Glaube sachliche Wirklichkeit in menschlichem Dasein angeht, ja als solche nur gemeint sein kann. Eine entschiedene humane Existentialisierung wird durchgeführt. Verblüffend und originell macht ebenso Jean Cardonnel,[36] R. H. Fuller[37] und Petr. Pokorny[38] auf das Aktualisierungsproblem aufmerksam. Mit dem letzten Werk ist auf eine typische Strömung aktueller Existentialpredigt hingewiesen. Die politische Predigt[39] – Exegese kann heute gerade als wissenschaftlich reflektierte nur Ausgangspunkt und Norm christlicher Rede sein, was wir entgegen von G. Otto zu sagen für unbedingt notwendig halten, wenn Exegese mit einem nichtbiblischen (Dogmatik) oder einem nichttheologischen Text (Anthropologie) in Spannung gesetzt wird. Für den aufmerksamen Prediger liegen diese Texte (Problematiken) in üppigem Umfang bereit: in der theologisch-ideologischen und anthropologischen Gegenwartsdiskussion, in den Informationsmedien: Presse, Funk, Fernsehen, in der Literatur und modernen Dichtung, um nur das Vordergründigste zu nennen. Es seien zur Veranschaulichung einige Modelle solcher Konfrontation versucht: Lk 10, 35–37 (Barmherziger Samariter) kommt zumal zu Wort, wenn wir wie in der FAZ (23. 12. 1970) im Bild Hubschrauber-Helfer in Ost-Pakistan sehen. Die deutschen Hubschrauberpiloten, solidarisch mit amerikanischen und britischen, sind die Samariter für die hungernden Überlebenden der Katastrophe. Joh. 20, 24–31 (Thomasperikope) wird als Glaubenszeugnis seine eigentliche Deutlichkeit erst gewinnen, wenn aus A. Solschenizyn, Krebsstation,[40] durchdringend klar wird, daß in der Zermürbung der Krebsstation und der bürokratischen Diktatur der Mensch nur Mensch bleiben kann, wenn er innere Heiterkeit aus einem Außermenschlichen gewinnen kann (Humor). Der Prediger darf sich die Interpretation von Lukacs G.[41] zu eigen machen, daß das Werk vor allem in seiner lösenden Schlußphase des Humors als sicherstem Ausdruck menschlicher Unüberwindbarkeit entbehrt und in querulierendem Plebejismus stalinistischer Manier verfangen bleibt. Daraus ergibt sich ein Fingerzeig für eine Predigt über österlich christlichen Humor. 1 Kor c 13 (Geistgabe der Liebe) kann kaum tiefgründiger verkündet werden als wenn in L. Wohmann, Sonntag bei Kreisands,[42] die innerste und verborgenste Ichverkrampfung einer Frau im Alltag eines Sonntagsbesuches eines Kindes bloßgelegt und damit der Mensch in der Möglichkeit seiner Ichverschlossenheit aufgedeckt wird. Der Verkündiger hat das Recht nicht nur, sondern auch die Pflicht, einem literarischen Ästhetizismus abzusagen und in eine Welt zu sprechen, in der die Frage dieses Werkes etabliert ist. Phil 4, 4–9 (Freude an der Christusspiritualität) läßt erst aufhorchen, wenn die erschütternde Frage junger Menschen an die Welt dieser Gesellschaft in Wolfgang Bauers, Magic Afternoon[43], exemplarisch bewußt gemacht wird. Die zermürbende Langeweile dort ist ein geistig-, weltanschauliches Problem, um nicht zu sagen ein eminent religiöses. Es geht subkutan um gar nichts anderes als um Gott in weltlicher Sprache. Die einzig mögliche Antwort auf die Gottleere ist rein sachlich «hilflose Brutalität». Nehmen wir das Stück als Versuch, die Langeweile auf der Bühne zu organisieren, im Rhythmus der Tätigkeiten die Untätigkeit demonstrieren: sich betrachten im Spiegel, rauchen, tanzen, trinken, Schallplatten laufen lassen. Plötzlich entlädt sich der Augenblick. Haß ohne Ziel macht sich breit: Birgit, gequält und total verwirrt, stößt Joe das Messer in das Herz. In diese Situation hinein will das Wort des Philipperbriefes einen Sinn, ein Ziel, eine Freude für die Zukunft angeben, die etwas tut in Liebe. 1 Kor 15, 56: Wenn das berühmte Gedicht von P. Celan: ‹Schwarze Milch am Mor-

gen›, in dem die entsetzliche Todeswirklichkeit des jüdischen KZ transparent wird, dem Christen als ständiges Todesmonitorium in eine übersteigerte Paschaillusion hinein entgegengestellt wird[44] oder wenn zu 1 Kor 11, 23–26 sein Gedicht, «Tenebrae, Nahe sind wir, Herr» als Ausdruck für das Mysterium des Mitopferns gefaßt wird, dann wird die präzise exegetische Auslegungsarbeit zu einer echten Interpretation für den Menschen dieser Zeit geformt.[45] Man kann die Grundformel so treffen: Wissenschaftliche Exegese ist Korrelat aktualisierender Homilie.

[1] Ordo lectionum missae vom 25. 5. 1969.

[2] Erich Grässer, Von der Exegese zur Predigt: Wissenschaft und Praxis in der Kirche und Gesellschaft (1971) H 1, Jg. 60, 27–39. E. Kittel, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen?: Evangel. Religionspädagogik (Berlin 1970) 41.

[3] Gemeinde des Herrn, 83. deutscher Katholikentag (Paderborn 1970) 432/433 (Tagungsbericht).

[4] E. Grässer aaO. 27/28.

[5] G. Otto, Thesen zur Problematik der Predigt in der Gegenwart P. Cornehl – H. E. Bahr, Gottesdienst und Öffentlichkeit (Hamburg 1970) 34ff.

[6] Vgl. Initiativen (Wien 1970) H. 4/3, 13 u. 14 (Heroldverl.).

[7] Vgl. Kahlefeld-Knoch, Schreiner, Läpple, Dreher, allerdings seit 1966–70 «Dienst am Wort», SV (Frbg.).

[8] Franz Kamphaus, Von der Exegese zur Predigt (Mainz 1968); Albert Höfer, Predigt und heutige Exegese (Herder 1968); B. Dreher, Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht (Herder 1963).

[9] Celestien Charlier, Der Christ und die Bibel (Ffm 1969) 23ff; M. Lohfink, Bibelauslegung im Wandel (Ffm 1967).

[10] K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen (München 1968) 360: E. Nellesen, Das Kind und seine Mutter, SBS KBW Nr. 39, 1311ff.

[11] E. Grässer, aaO. 83.

[12] Div aff. spiritu, 30. 9. 1943, ASS 35 (1943) 297–236: Euchiridion biblicum 65–232 (1961 Neapel-Rom).

[13] AaO. Art. 546.

[14] K. Rahner, Häresien in der Kirche heute? Theol. Akademie, 5 (Ffm, 1968) 60–87.

[15] AaO.

[16] Art. 546 aaO.

[17] K. Frör, Bibelhermeneutik (1961 München) 294.

[18] An Verkündigungsbeauftragte vom 22. 9. 1967.

[19] AaO. Nr. 26.

[20] F. J. Schierse, Weihnachtliche Christusverkündigung. Zum Verständnis der Kindheitsgeschichte: Bibel und Leben (1960) 217 bis 222.

[21] K. Frör, aaO. 288.

[22] Vgl. E. Grässer aaO. 35: Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Bestimmung, 219ff (Zitat 226).

[23] AaO. 35, 38ff.

[24] Theologie der Frage (Kaiser Verlag München 1969).

[25] H. D. Bastian, aaO. 179.

[26] Cornehl-Bahr, aaO. 34ff.

[27] Cornehl-Bahr, 39–41.

[28] G. Otto, Denken – um zu glauben (Hamburg, Furche 1970).

[28a] René Marlé, Das theologische Problem der Hermeneutik (Mainz 1965) 123, 128.

[29] Quell Verl. Stuttgart 1967.

[30] Daß einzelne Übersetzungen und Aktualisierungen wenig geglückt waren, schlägt nicht zu Buch.

[31] Wunder beweisen gar nichts – Problem des 20. Jhs. im Spiegel der Apostelgeschichte (Quell Verlag Stuttgart 1971).

[32] Z. B. Apg. 6, 1–7: passives Kirchenvolk in der ämterscheuen Kirche von heute für Laien; Apg. 6, 8–7, 53: Neuformulierung des Glaubens; Apg. 8, 9–24: der Heilige Geist gibt keine Endprodukte, sondern erleuchtet die Menschen und sorgt dafür, daß sie an die Arbeit gehen, ein Fisch ist für einen Tag, das Fischenlernen gibt Nahrung für immer; Apg. 10, 9–20: rein-unrein gilt heute für außen auf der Haut.

[33] Hrsg. v. E. Langer, P. Krusche, D. Rössler (Kreuzverlag Stuttgart, Berlin ab 1967).

[34] Z. B. G. Eichholz, Herr tu auf meine Lippen (Wuppertal-Barmen) ab 1939–1962 versch. Auflagen, Fortsetzung: Fragen-Hören (hrsg. v. Falkenroth): Calwer Predigthilfen (Stuttgart 1962–1966) atl. und ntl. Bände; W. Stählin Predigthilfen, 4 Bde. (Kassel 1961–66); L. Schmidt (Hrsg.) Die Schriftauslegung, 5 Bde. (E. Klotz Verlag ab 1967); Kasualien, 16 Bde. (Hrsg. W. Brandes) (E. Klotz Verlag); Göttinger Predigtmeditationen (Zeitschrift ab Göttingen 1945).

[35] Siehe oben, Cornehl-Bahr, 34–43.

[36] Brasilianische Predigten (Pfeiffer München 1970).

[37] Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung (Patmos 1967).

[38] Der Kern der Bergpredigt (Evangel. Verl. Hamburg). (H. Reisch) 1969.

[39] M. Müssle (Hrsg.) Der politische Jesus – Seine Bergpredigt (Pfeiffer 1969); D. Sölle, Politisches Nachtgebet in Köln (Kreuzverlag Stuttgart, Grünewald, Mainz 1969).

[40] Luchterhand 1968 (dtsch) Bd. I u. II.

[41] Solchenizyn, Soziologische Essays (Luchterhand 1970).

[42] Rowohlt 1970.

[43] Luchterhand 1968.

[44] Folge mir nach, Schweizer Arbeitsbuch, Stufe 6 (Rex Verlag 1969).

[45] Schweizer Arbeitsbuch, Stufe 5 (Rex Verlag 1969).

BRUNO DREHER

geboren am 24. Dezember 1911 in Leinzell, 1936 zum Priester geweiht. Doktorierte und habilitierte in Theologie, ist Professor für Kerygmatik und Religionspädagogik an der Universität Wien. Er veröffentlichte u.a.: Predigtwerk über die neue Perikopenordnung (bis 1971 sind 8 der 20 geplanten Bände erschienen), Erwachsenenbildung (1969).

Oswald Loretz

Kirche und Bibelwissenschaft

Kirche und Bibelwissenschaft

Die katholische Kirche durchläuft gegenwärtig ein Stadium großer Beunruhigung und Verunsicherung. Dieser Zustand wird von vielen Bischöfen, Priestern und Laien wenigstens teilweise auf die Arbeit und die Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft zurückgeführt. Wie sehr sich in solcher Argumentation auch oft Vermutung, Unbeweisbares, Gewünschtes und Gefürchtetes vermischen und dann ein ins einzelne unauflösbare Ganze einer nahezu mythischen Vorstellung von der zauberhaften Zerstörungskraft der wissenschaftlichen Exegese ergeben, so darf doch nicht der Wahrheitskern übersehen werden, den diese Vorstellungen und Gefühle umkreisen. Wenn man somit das im Augenblick herrschende Verhältnis zwischen Kirche und wissenschaftlicher Exegese umschreiben will, dann sieht man sich einer Situation gegenübergestellt, die in historischer, psychologischer und theologischer Hinsicht äußerst vielschichtig ist.[1]

Der im Augenblick herrschende Zustand zwischen biblischer Exegese und Kirche kann und muß als ein geschichtlich gewordener erfaßt werden. So offensichtlich es ist, daß viele mit dem heute herrschenden und beklagten Vergessen der Geschichte innerhalb der Kirche liebäugeln, wenn es um das Übersehen kirchlicher Fehlhaltungen und Entscheidungen geht, so kann doch nicht mit Schweigen übergangen werden, daß die offizielle Kirche ab Galilei und Foscarini[2] bis zum Vatikanum II einer modernen wissenschaftlichen Bibelauslegung höchst skeptisch und ablehnend gegenübergestanden ist. Nach wie vor will niemand so recht all die Mißgriffe, Fehlentscheidungen und die Unterdrückung wahrhaben, die sich die offizielle Kirche und die akzeptierte Theologie ab Galilei bis zum Vatikanum II gegenüber der Exegese haben zuschulden kommen lassen. Wer die einzelnen Phasen der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Exegese ab Galilei verfolgt, der kann über die Unduldsamkeit, Wissenschaftsfeindlichkeit und brutale Unterdrückung[3] einer freien wissenschaftlichen Arbeit im Dienste der Kirche nur erstaunt sein. Da jedoch bis auf das Vatikanum II hin die Anliegen der modernen Bibelwissenschaft nur die kleine und zahlenmäßig als quantité négligeable zu bewertende Zahl der Exegeten maßgeblich beschäftigt hatten und es Lehramt sowie dogmatischer Theologie geglückt war, diese Gruppe und deren Ausstrahlungskraft innerhalb der Kirche in Quarantäne zu halten und ziemlich vollständig zu isolieren, konnten die Probleme der Exegese lange Zeit als Irrungen turbulenter und vom Modernen verführter Geister abgewertet werden. Dies mußte sich jedoch in dem Augenblick ändern, als die Erkenntnisse und Anschauungen der wissenschaftlichen Bibelauslegung zunehmend innerhalb der Kirche angenommen wurden. Diese bereits von den Modernisten um die Jahrhundertwende vorausgesagte Entwicklung kam dann mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu einem vorläufigen Abschluß. Moderne wissenschaftliche Denkweise hatte sich zu dem Zeitpunkt bereits so weit durchgesetzt, daß einerseits eine Verfolgung und Unterdrückung der einzelnen Wissenschaftler nicht mehr durchführbar und andererseits die Bekämpfung der unter dem Klerus und Kirchenvolk weitverbreiteten modernen Anschauungen über die Hl. Schrift praktisch unmöglich geworden war. So mußte auch das kirchliche Lehramt seine Verhaltensweise ändern und die überlieferte Position revidieren. Es herrscht zwar weit verbreitet die vor allem durch die Bibelenzykliken eingehämmerte Meinung vor, die Kirche habe die Exegese immer schon gefördert und es bestehe eine eindeutige, durch die päpstlichen Rundschreiben zur Bibelfrage bezeichnete höherführende Entwicklungslinie. Diese Deutung übersieht jedoch zu gerne die Tatsachen, die eine andere Sprache sprechen. Richtig besehen liegt hier nur der Versuch vor, nach der ‹Bekehrung› alles Vergangene als notwendige und logische Vorstufe des neuen Zustandes zu verklären.[4]

Die innerhalb der katholischen Theologie oft als dringend empfundene Frage, ob die offizielle Kirche dem jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Erforschung seine Zustimmung zu geben habe oder ob die Bibelwissenschaftler verpflichtet seien, die Anerkennung ihrer Arbeit von seiten der Kirche zu erstreben, dürfte nach dem Gesagten ein Pseudoproblem darstellen. Denn Anerkennung oder Ablehnung der wissenschaftlichen Exegese hängen nach dem Ausweis der Geschichte von dem Grad der Verbreitung des modernen

Denkens und der Möglichkeit oder Unmöglichkeit administrativer Eingriffe in den Wissenschaftsprozeß ab. Die Fragestellung nach der Macht kirchlicher Autorität über die Bibelwissenschaft muß im Zusammenhang mit der generellen Frage gesehen werden, inwieweit die Kirche ein Recht hat, zu wissenschaftlichen Problemen, Methoden und Erkenntnissen Stellung zu nehmen. Im Augenblick dürfte nur die Feststellung erlaubt sein, daß das früher herrschende Bewußtsein, die Kirche könne alles beurteilen, was in irgend einer Form mit der Auslegung der Schrift in Verbindung stehe, gegenstandslos geworden ist und eine veränderte Fragestellung vorliegt, die vielleicht so zu umschreiben ist: Nachdem es sich als unmöglich erwiesen hat, gegenüber der modernen Wissenschaft eine kirchliche Hegemonie über den Weg der Schriftinterpretation auszuüben,[5] bestand das Problem, ob die Kirche wenigstens das Recht besitze, über die Schriftauslegung selbst absolut zu bestimmen? Es läßt sich nun absehen, daß auch diese Frage durch den Gang der Entwicklung negativ beantwortet wurde. Denn trotz größter Anstrengungen vermochte es die kirchliche Führung nicht, den Einbruch und die Durchdringung der katholischen Exegese mit modernem wissenschaftlichem Denken zu unterbinden.

Die ursprüngliche Ursache der Krise in der Exegese hat sich nun als ein Krisenherd für die ganze Kirche erwiesen und die exegetische Unruhe bildet nur noch einen Teil der allgemeinen kirchlichen Situation: «Es sind die vielen unbewältigten Fragen, durch Jahrhunderte angehäuft, die enorme Entwicklung der menschlichen Erkenntnis in allen Richtungen, die alles umschlingende Säkularisierung ...»[6]

Das Verhältnis Bibelwissenschaft – Kirche belastet eine tiefgreifende psychologische Animosität. Während die sogen. offizielle Kirche gegenüber den Bestrebungen der Bibelwissenschaft ab Galilei betonte, und im einzelnen darauf bestand, daß ihr das letzte Urteil in exegetischen Fragen zustehe, erwies sich im Laufe der Zeit dieser Machtanspruch als eine Leerformel, deren dogmatischer Wert zwar nicht bestritten, aber deren praktische Bedeutung nur darin bestand, die ideologische Rechtfertigung für die Reglementierung der Bibelwissenschaft abzugeben. Von Anfang an sollte sich auch hier zeigen, daß ein allgemeines theologisches Prinzip auf die Dauer nicht in ein metaphysisches Prinzip zur Stützung des ancien régime transformiert werden kann, sondern nur Ausdruck einer kirchlichen Wirklichkeit zu sein vermag, die es nie in Reinkultur, sondern nur in einer jeweiligen geschichtlichen Verwirklichung tatsächlich gibt. So war von Anfang an offen, was unter Kirche und unter Urteil zu verstehen ist. Inzwischen ist es nun auch für die Theologie fraglich geworden, Kirche mit Lehramt und Urteil der Kirche in praxi mit römischen Verlautbarungen zu verwechseln.[7]

Bereits im Falle Foscarini und Galilei war deutlich geworden, daß die traditionelle Theologie und die offizielle Kirche psychologisch keinen Zugang zu den neuen Problemen finden konnten, weil durch diese das bisherige Fühlen und Denken in fundamentalen Fragen zur Diskussion gestellt und durch neue Formen abgelöst wurde. Auf einige Probleme sei im folgenden hingewiesen.

Wenn wir den Beginn der neuen Exegese bzw. des modernen exegetischen Problems mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften zusammenfallen lassen, dann sehen wir bereits im Falle Galilei das Bestreben von seiten der Inquisition, die Auslegung der Schrift als ausschließliche Domäne der sogen. Theologie und des Lehramtes zu erklären.[8] Der Laie hat kein Recht auf und keinen Zugang zur Schrifterklärung. Die Auslegung der Schrift wird einem Kreis vorbehalten bleiben, der von diesem Zeitpunkt ab zusehends den Kontakt mit dem Fortschritt der Wissenschaften verlieren sollte. In diesem System wurde die Bibelauslegung zuerst klerikalisiert, um dann letztlich nur noch als Angelegenheit des kirchlichen Lehramtes zu erscheinen. Die Entwicklung führte hier im katholischen Raum zu einer überspitzten Haltung, die ihre Rechtfertigung nicht mehr aus der Schrift holen konnte, sondern sich nur von den Ergebnissen auf seiten der Reformation glaubte bestätigt sehen zu müssen. Der reformatorische Subjektivismus sollte durch eine objektive institutionelle Entscheidungsinstanz ein Gegengewicht erhalten.

Diese Sicht der ‹unfehlbaren› innerkirchlichen lehramtlich-hierarchisch-klerikalen Wahrheitsverwaltung und eines durch das Charisma der Unfehlbarkeit abgesicherten theologischen Lehrsystems ist selbst noch unter Historikern als ‹katholische Perspektive› verbreitet. So schreibt z. B. R. Aubert, Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes, Concilium 7, 1970, 501: «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 teil hat? 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?»

In der ‹katholischen Perspektive› ist dann auch die Kombination und Gleichsetzung Hl. Schrift – Papst und Bischöfe möglich. Die Parallelisierung inspirierte Hl. Schrift – Lehramt – Episkopat führt dann z. B. zu folgender Argumentation: «Wie Gott einst durch menschliche Schriftsteller und deren Vorstellungswelt sein Wort hat ergehen lassen, so spricht er es heute bewahrend, geltend machend und auf weitergehende Fragen hin erklärend ebenfalls durch solche. Es ist nicht schwerer zu glauben, daß er dieses Bewahren, Geltendmachen und Interpretieren durch den Papst und die mit ihm vereinigten Bischöfe tut (Vaticanum II, Lumen Gentium a. 18 und 22), als zu glauben, er habe einst durch jene heiligen Schriftsteller die Bibel verfassen lassen. Beides hängt so eng zusammen, daß, wer das kirchliche Lehrapostolat leugnet, bald auch zur Leugnung der Göttlichkeit der Heiligen Schrift kommt.» (A. Kolping, Geschichtliches und dogmatisches Denken sind keine Gegensätze, Anzeiger für die katholische Geistlichkeit, Beihefter 8. Folge, September 1970, S.V.)

Die neue Richtung stellte aber noch weitere Grundgefühle der traditionellen Theologie in Frage. Vor allem der Wert der Tradition schien durch die neue Exegese bestritten zu werden. Während bis dahin ein Problem im scholastischen Sinne durch Sammlung und Erforschung der Aussagen der Tradition entscheidbar war, brachten die Neueren bis dahin völlig unbekannte Gesichtspunkte zur Geltung. Die neue psychologische Belastung erschien besonders schmerzlich, weil sie nicht nur den Wert der traditionellen Erkenntnis leugnete, sondern zugleich eine Haltung forderte, die dem Neuen zugewandt den jeweiligen Erkenntnisstand zum Ausgangspunkt nimmt und die Tradition nur noch insoweit gelten läßt, als sie mit den eigenen Erkenntnissen übereinstimmt. Diese Geisteshaltung wurde als unvereinbar mit den Denkgesetzen der christlichen Überlieferung empfunden. Das Hauptmotiv für eine Ablehnung der neuen Forderungen dürfte gewesen sein, daß die neue Wissenschaft eine neue antitraditionelle Haltung erforderte. Maßstab sollten von nun an nicht mehr in allen Fragen die Aussagen der traditionell als heilig angesehenen Männer der Vergangenheit sein, sondern die Ergebnisse der experimentellen unklerikalen Wissenschaft. Da dieses Wissensgebiet außerhalb der kirchlichen Kompetenz war, glaubte man, nur die Anmeldung und radikale Durchsetzung des traditionellen Machtanspruchs sei der Weg, das christliche Erbe zu wahren. Die Frage, ob es überhaupt von der Hl. Schrift und vom Glauben der Kirche her möglich sei, einen solchen Machtanspruch zu rechtfertigen, wurde mit dem Hinweis auf das Recht des Bestehenden verdrängt.

Die größte Beunruhigung mußte die neue Geisteshaltung mit ihrer steten Bereitschaft zur Revision überlieferter Anschauungen bei jenen hervorbringen, die im Gefolge der patristisch-scholastischen Theologie eine Entwicklung der kirchlichen Lehre und deren Abhängigkeit von den jeweiligen zeitgebundenen Anschauungen schon längst in ein System ewiger, unabänderlicher Wahrheiten umgewandelt hatten. Die neue Geisteshaltung, die sich vom Experiment und den Tatsachen überzeugen lassen wollte, konnte von der alten Warte aus nur als Relativismus, Sucht nach dem Neuen und als Verachtung der Tradition interpretiert werden. Die Hilflosigkeit der alten Position gegenüber dem neuen Wissenschafts- und Lebensgefühl rief auf seiten der Konservativen eine Reizbarkeit hervor, die sich nur in dreister Ablehnung, Unwillen zur Kenntnisnahme von Tatsachen und in der dogmatisch-metaphysischen Verachtung der neuen Ideen auszudrücken vermochte. Der Boden zuverlässiger, ruhiger theologischer Überlegung oder des geforderten innerkirchlichen brüderlichen Gesprächs war hier längst verlassen worden und den Parteikämpfen und der Ketzerjagd gewichen. Der Prozeß gegen Galilei und die vorausgegangene Verurteilung Foscarinis hatten im Grunde die Formen des Kampfes bis zum Vatikanum II hin bestimmt.

Die bis auf das Vatikanum II hin bewegende Frage nach dem Verhältnis zwischen biblischem und naturwissenschaftlichem Weltbild darf nun als erledigt betrachtet werden. Der offenkundige Sieg der neuen Richtung und das implizite Einbekenntnis der Schuld gegenüber den Fehlern der Vergangenheit, zu dem sich das Vatikanum II bewegen ließ, dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Fronten nur verlagert worden

sind und der alte Kampf unter veränderten Formen weiter geht. Wir stehen nun vor der Tatsache, daß die traditionelle Bekämpfung der Bibelwissenschaft seit dem Vatikanum II aufgehört hat und durch eine Nichtbeachtung der Exegese ersetzt worden ist. Diesen Frontwechsel gilt es nun näher zu umschreiben.

Die neuen Fragen, die die Menschen in der Kirche bedrängen und die in den entwickelten Ländern der Welt u. a. das Problem der menschlichen Fortpflanzung und der persönlichen Freiheit sowie das Verhältnis des Glaubens zu einer technisierten und von der Wissenschaft beherrschten Lebensform betreffen, werden von der Kirche nur mühsam und zögernd zur Kenntnis genommen. Die alten Positionen werden nun nicht mehr unter Berufung auf eine traditionelle Deutung der Schriftstellen verteidigt, sondern unter Absehung von jeder ernsten wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Aussagen der Hl. Schrift. Da die Theologie und das kirchliche Lehramt zur Genüge wissen, daß die Hl. Schrift keine Gründe für die Verteidigung der herkömmlichen kirchlich-theologischen Anschauungen bietet, wie sie z. B. von Humanae vitae oder dem Rundschreiben über den Zölibat verteidigt werden, sieht man offiziell von einer Auseinandersetzung mit der Exegese ab. Mit dem Vatikanum II setzt somit ein völlig neuer Abschnitt im Verhältnis Bibelwissenschaft–Kirche ein. Die Bibel scheidet als tatsächliche Grundlage der Diskussion entgegen den Erwartungen, die das Vatikanum II geweckt hat, aus und wird nun durch eine Berufung auf die Natur und die ‹Geschichte der Kirche› ersetzt. Altes und Neues Testament zählen hierbei noch nicht zur Kirchengeschichte.

Wie sehr heute bei der Behandlung aktueller Fragen Beachtung der biblischen Gegebenheiten und Position des hierarchischen Establishments auseinandertreten können, möge folgende Diskussion beleuchten: «Liselotte Görres: Woher nimmt der Bischof das Recht, das Charisma der Ehelosigkeit von einem, der sich berufen glaubt zum Priestertum, auch zu verlangen, obwohl es nicht biblisch ist? Kardinal Höffner: Der Bischof leitet dieses Recht aus dem Selbstverständnis der Kirche ab. Die Kirche, so sagt das Konzil, vertraut darauf, daß der Herr uns genügend Berufungen zum Priestertum, verbunden mit der Berufung zum ehelosen Leben, geben wird. So ist heute das Selbstverständnis der Kirche. Der Bischof steht im Kollegium aller Bischöfe der ganzen Welt, und er handelt deswegen so. Es hat niemand – das habe ich auch in den zehn Thesen gesagt – einen Rechtsanspruch, gleichsam ein subjektives Recht auf die Priesterweihe. Die Kirche hat noch andere Ausleseprinzipien für die Zulassung zur Weihe aufgestellt, zum Beispiel das Abitur oder den Bedarf an Seelsorgern. Die Aufstellung von Ausleseprinzipien ist nicht unberechtigt.» (Über den Zölibat der Priester. Niederschrift einer Diskussion. Eine Sendung aus dem Westdeutschen Rundfunk Köln. Drittes Hörfunkprogramm. Hg. von Leo Waltermann, Köln 1970, S. 52)

In der Argumentation Kardinal Höffners wird der traditionelle biblische Beweis durch den philosophischen Begriff «Selbstverständnis» ersetzt und Kirche ist offensichtlich nur die kirchliche Hierarchie. Daß jedoch selbst ein uniformes Handeln des Weltepiskopats in einer Frage, die nicht den Glauben der Kirche berührt, nicht als «Selbstverständnis der Kirche» deklariert werden kann, bleibt außer Betracht. Wie sorglos hier mit dem Begriff Kirche hantiert wird, geht auch aus der Rede hervor, «die Kirche» habe auch noch andere Ausleseprinzipien wie z. B. das Abitur aufgestellt. Dieser Sachverhalt muß in einer Hinsicht als äußerst positiv bewertet werden. Er ist das Ergebnis einer Entwicklung ab Galilei, die nun zu einem wenigstens theoretisch vorläufigen Abschluß gekommen ist. Denn die einseitige Bevorzugung der metaphysisch-‹kirchengeschichtlichen› Argumentationsweise stellt nun unüberhörbar die Frage, ob die Kirche ihre Ansprüche und Lehre metaphysisch-‹kirchengeschichtlich› allein begründen darf und ob es ihr erlaubt sein kann, die in den biblischen Schriften beschriebene Geschichte Gottes mit den Menschen von der sogen. Geschichte der Kirche zu trennen. Historisch und psychologisch sowie geistesgeschichtlich betrachtet sind wir somit gegenwärtig trotz zahlreicher anderslautender Beteuerungen im Verhältnis zwischen Exegese und Kirche an einem toten Punkt angelangt. Der theoretischen Hochschätzung der Hl. Schrift durch das letzte Konzil steht neutralisierend eine offizielle Behandlung der wissenschaftlichen Bibelauslegung gegenüber, die in Praxis und Denkweise nicht grundsätzlich, sondern nur im Nichtanderskönnen aufgrund der veränderten soziologischen Verhältnisse von der Haltung der Inquisition früherer Jahre und der Bibelkommission abweicht.

Das Spannungsverhältnis zwischen Bibelwissenschaft und Kirche stellt neben den historischen und psychologischen auch schwerwiegende theologische Probleme. Vorrangig wäre hier zu disku-

tieren, was jeweils unter Kirche zu verstehen ist, wenn das Verhältnis Kirche-Bibelwissenschaft zur Sprache kommt. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß ein Großteil der Diskussionsteilnehmer aus dem hierarchischen und theologischen Bereich Kirche ohne weitere Unterscheidungen mit kirchlichem Lehramt identifizieren. Diese Denkweise hat sich nach dem Tridentinum ausgebildet und bis heute das Feld beherrscht. Diese Kirche bildet so das Gegenüber zur Bibelauslegung. Es dürfte heute allgemein zunehmend anerkannt werden, daß diese Auslegung des Kirchenbegriffes in der Hl. Schrift und in der kirchlichen Tradition keine Stütze hat. Denn Kirche wurde wohl nie einfach mit dem Lehramt identifiziert. Diese Überspitzung des Kirchenbegriffes schuf den Gegensatz Hl. Schrift hier und alleinige richtige und letzte Auslegung durch das Lehramt dort. Durch diese Theorie und Haltung kamen notgedrungen wichtige Momente nicht mehr zu ihrem Recht. Es wurde nämlich dadurch der Eindruck erweckt, das Lehramt könne und müsse über alles urteilen und wenn eine lehramtliche Entscheidung erfolge, sei die Frage entschieden. Im Gegensatz zu dieser Theorie und Geisteshaltung blieb jedoch offenkundig, daß die Kirche weder die wissenschaftlichen Fragen der modernen Bibelwissenschaft auf autoritärem Wege klären konnte, noch die Hl. Schrift ein Buch für andauernd abzugebende lehramtliche Erklärungen ist. Die Hl. Schrift als Buch zur Unterweisung im Glauben und zum gerechten Handeln war immer weit mehr denn eine Schriftensammlung für kirchlich offizielle Entscheidungen. Das Vatikanum II dürfte auch hierin in seinen Aussagen über die Hl. Schrift wieder mehr Klarheit gebracht haben.

Die moderne Bibelfrage ab Galilei und der Widerstreit zwischen Exegese und kirchlichem Lehramt werden nur verständlich, wenn man sieht, daß die Bibelwissenschaft durch ihre Übernahme neuer Methoden den herkömmlichen Wahrheitsanspruch der Hl. Schrift und somit auch den des kirchlichen Lehramtes in Frage stellte. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert trat im Streit um die question biblique dies besonders offen hervor. Wenn die Bibel im Sinne der neueren Exegese ein Buch mit Irrtümern und zeitgebundenen Anschauungen ist, die für uns noch historisch verständlich sind, dann war mit dieser Erkenntnis notgedrungen ein Abrücken von jener Theologie gefordert, die nach dem Tridentinum in zunehmendem Maße die lehramtlichen Äußerungen mit einem Glorienschein ewiger und unabänderlicher Wahrheit umgab. Den philologisch und historisch gebildeten Bibelwissenschaftlern konnte dieser Absolutheitsanspruch der kirchlichen Wahrheit und lehramtlicher Äußerungen nur als Überbleibsel vergangener Zeiten erscheinen. Da jedoch kirchliches Lehramt und dogmatische Theologie glaubten, auch das geringste Zugeständnis eines Irrtums in der Schrift führe zur Annahme eines irrigen Lehramtes und hier wirklich die Fundamente der traditionellen Theologie sowie der offiziellen kirchlichen Praxis berührt wurden, war der Kampf um diese Frage besonders erbittert. Erst das Vatikanum II sollte hier eine grundsätzliche Wende bringen. Es ließ nämlich die patristisch-mittelalterliche Ideologie von der absolut irrtumslosen Hl. Schrift fallen und sprach von der Wahrheit der Schrift.

Diese Erkenntnis führt innerhalb der Theologie und des kirchlichen Lebens beinahe noch ein Sonderdasein und wir stehen erneut in Gefahr, daß sowohl Lehramt wie Theologie das Wort von der biblischen Wahrheit entweder weiterhin übersehen oder erneut in einem metaphysisch-systematischen Sinne umdeuten. Denn einerseits werden lehramtliche Äußerungen (z. B. Humanae vitae) weiterhin mit einer offiziellen Aura der Unfehlbarkeit und absoluter Wahrheit umgeben und in der Theologie werden weiterhin die tatsächlichen oder möglichen Irrtümer des kirchlichen Lehramtes mit nahezu verbissenem Ernst – rabies theologica – diskutiert (vgl. z. B. die in dieser Hinsicht lehrreiche theologisch-ideologische Diskussion von H. Küng und K. Rahner, in: Stimmen der Zeit 187, 1971, 43–64; 105–106; 145–160).

Es dürften jedoch von der Bibel her gesehen nicht die Irrtümer der Schrift oder des Lehramtes entscheidend sein, sondern die Kraft der Wahrheit, die zur Geltung gebracht wird. Vom Standpunkt des biblischen Wahrheitsbegriffes aus gesehen dürfte es z.B. belanglos sein, wieviele Irrtümer in Humanae vitae enthalten oder nicht enthalten sind. Zur Debatte kann letztlich nur das eine stehen, ob in diesem Dokument z. B. eine für das Glaubensleben der Gegenwart richtungweisende Artikulation der christlichen Wahrheit vorliegt oder nur ein menschlich allzu menschliches Theologisieren im Dienste einer veralteten Denkweise, die im Widerspruch zur biblischen Verurteilung der Vergötzung der Natur steht. Wenn die Theologie weiterhin glaubt, ihre vornehmste Aufgabe sei es, den Grad der Verpflichtung der einzelnen lehramtlichen Dokumente zu eruieren, dann bliebe sie einer Denkweise verhaftet, die die Wahr-

heit der Bibel nicht so sehr als Weisung für das Leben und Mahnung zum Handeln denn als theoretisches Übungsfeld versteht. Von der Schrift her gesehen trifft auch heute die die Wahrheit verwaltenden Hierarchen und Theologen das Wort des Propheten: «Wie könnt ihr sagen: ‹Weise sind wir und besitzen Jahwes Gesetz›? Jawohl, siehe in Lüge hat es verwandelt der Lügengriffel der Schreiber!» (Jer 8, 8). Viel lautes Gerede würde sich erübrigen, wenn sich die prophetische Erkenntnis wieder durchsetzte, daß der Lügengriffel der Schreiber sich abwechselnd in der Hand der Exegeten, Theologen, Bischöfe und Päpste befinden kann. Nicht der Irrtum ist das Schwerwiegende, sondern die Lüge; das Versagen vor der Aufgabe, das Zurückweichen vor neuen Situationen und die Deutung der Wahrheit Gottes zugunsten menschlicher Absichten, Wünsche und Zwecke sowie zur Sicherung und Mehrung menschlicher Macht.

Die größte Bedeutung für das Verhältnis Bibelwissenschaft–Kirche dürfte das bisherige Geistverständnis gehabt haben. Der Geist Gottes, der die Hl. Schrift geschaffen hatte, wurde ab dem Tridentinum in zunehmendem Maße als alleiniger Besitz des kirchlichen Lehramtes und als Garantie seiner irrtumsfreien Lehrautorität ausgegeben. Nun zeigt aber bereits die Geschichte der Hl. Schrift und der frühen Kirche, daß dem Geist Gottes in der Kirche keine menschlichen Grenzen gesetzt sind. Der Geist Gottes spricht durch Menschen, die er sich frei wählt. Es liegt deshalb eine Mißdeutung der Hl. Schrift vor, wenn man aus ihrer Geistgewirktheit (Inspiration) schließt, nur das Lehramt besitze allein den Geist und somit die Verwaltung der biblischen Wahrheit.

Abschließend läßt sich sagen, daß das gegenwärtige Spannungsverhältnis zwischen Bibelwissenschaft und Kirche in allem durch die Kirchengeschichte und ihre Probleme sowie die Fragen der Neuzeit bestimmt ist. Es wäre jedoch ungerecht, wollte man nur die eine Seite des hierarchischen Establishments und der Theologie des Unverständnisses, des Argwohns und des Ressentiments anklagen. Bedauerlich ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt die einerseits herrschende verbale Hochschätzung der Exegese im Gefolge der grundsätzlich zu bejahenden Aussagen des Vatikanum II über die Hl. Schrift und andererseits die in praxi herrschende Mißachtung der Hl. Schrift von seiten der kirchlichen Hierarchie bei der Behandlung anstehender Probleme des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Verhältnisse in ihrer Beziehung zur modernen Kultur. Dieser Zustand muß notgedrungen anhalten, bis eine Änderung in den innerkirchlichen Verhältnissen eintritt. Die Beziehungen zwischen Exegese und Kirche werden notgedrungen so lange belastet, als es nicht gelingen will, die alten Forderungen der Hl. Schrift unter den heutigen Umständen zu verwirklichen. Es geht hierbei nicht in erster Linie um die Verteidigung von traditionellen Wahrheiten, sondern um die Hineinfindung in die moderne Kultur. Solange die kirchliche Hierarchie die Glieder der Kirche nur unter der Perspektive der vergangenen Ordnungen zu sehen vermag, so lange sie überholte Anschauungen über die menschliche Fortpflanzung weiterhin als verpflichtend erklärt oder der Klerus z. B. im Sinne einer mittelalterlichen Kaste klassifiziert wird, muß in der Kirche von der Hl. Schrift her anderes, Gegensätzliches zur Sprache kommen. Auch in diesem Falle gilt sowohl für die Bibelwissenschaft wie für die kirchliche Hierarchie und das Lehramt, daß die Hl. Schrift ein unbequemes Buch ist, das unsere Wahrheiten, unsere Rechthaberei, Ungerechtigkeit und Armut an Liebe richtet und zugleich unserer menschlichen Schwäche zu Hilfe kommt. Wer mit wachem Sinn das spannungsreiche Verhältnis zwischen Exegese und Kirche ab Galilei verfolgt, der kann über die von seiten der Kirche begangenen Fehler, Versäumnisse kein leichtfertiges oder verniedlichendes Urteil abgeben. Vor allem die Diskrepanz zwischen den Aussagen des Vatikanum II über die Exegese und deren kirchlich-theologische Bedeutungslosigkeit in der bisherigen nachkonziliaren Zeit regen zum Nachdenken an. Zu einem nicht geringen Teil trifft die Schuld an dieser neuesten Entwicklung die Exegeten selbst, die weithin müde geworden sind, von der Hl. Schrift her mit prophetischem Mut noch zu aktuellen Fragen Stellung zu nehmen. So sehr dies menschlich verständlich sein mag, so wenig ist es von der Hl. Schrift her gerechtfertigt. Die Bibelwissenschaftler haben sich hinter die Wand der ‹Wissenschaft› zurückgezogen und sind verstummt. Sie tun feierlich wissenschaftlich und spielen mit den biblischen Texten, als ob diese nichts zu all dem sagten, was heute in der Kirche diskutiert wird und umstritten ist. Nachdem es das Problem Kirche–Bibelwissenschaft im herkömmlichen Sinn nicht mehr gibt, besteht die Gefahr, daß die Exegese ihre eigene Funktion in der Kirche von heute durch ihre Verkettung an einen überholten Wissenschaftsbegriff nicht erfaßt und zugleich verfehlt.[9]

[1] Zur Darstellung der Problemlage von einem mehr exegetisch-dogmatischen Gesichtspunkt her, vgl. z. B. R. E. Murphy, The Role of the Bible in Roman Catholic Theology: Interpretation 25 (1971) 79–89.

[2] A.-M Dubarle, Les principes éxégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature: Revue des sciences philosophiques et théologiques 50 (1966) 67–87.

[3] Siehe z. B. zu den Vorgängen um das Manuel biblique (1923) den Briefwechsel M. Blondel – J. Wehrlé: Bulletin de littérature ecclésiastique 71 (1970) und M. Delcor, Une correspondance inédite de l'époque moderniste. A propos de la question biblique en France: Bulletin de littérature ecclésiastique 70 (1969) 214–219.

[4] Siehe zur Psychologie der Verwandlung und des damit verbundenen Legitimationsapparates P. Berger – Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Frankfurt 1969) 170–172.

[5] Von bestimmten traditionellen Interpretationen her wurde der Wissenschaft ein Ergebnis a priori vorgelegt und abverlangt, vgl. z. B. Streit um den biblischen Schöpfungsbericht, Evolution usw.

[6] K. E. Skydsgaard: Orientierung 35/4 (28. 1. 1971) 39.

[7] Große Beachtung hat in dieser Hinsicht die Arbeit von H. Kümneringer ‹Es ist Sache der Kirche, «judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctorum»». Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I: Theologische Quartalschrift 149 (1969) 282–296, gefunden.

[8] Vgl. Anm. 7.

[9] C. J. Peter: Interpretation 25 (1971) 93–94, beschreibt die neue Malaise, die der Bibelwissenschaft droht, auf vorzügliche Weise.

OSWALD LORETZ

geboren am 14. Januar 1928 in Horbranz, Priester. Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, am Päpstlichen Bibelinstitut sowie an der Universität Chicago, ist Doktor der Theologie, Lizentiat der Bibelwissenschaft, Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Er veröffentlichte u.a.: Gotteswort und menschliche Erfahrung (Freiburg 1963), Qohelet und der Alte Orient (Freiburg 1964).

Bas van Iersel
Piet Schoonenberg

Die Theologie über die exegetische Detailarbeit

Ein Exeget und ein Theologe über Markus 1, 1–15

*1. Tradition und Redaktion in Mk 1, 1–15**

Nach den verschiedenen amerikanischen Mondfahrten hören wir immer wieder von neuem, daß die mitgebrachten Mondsteine mehreren Forschungszentren übergeben werden, die über die ganze Erde verstreut sind. Da beugt sich eine Menge von Gelehrten über einen einzigen Stein, um ihn mit aller möglichen Sorgfalt zu erforschen. Dabei wird vorausgesetzt, daß sogar das Ergebnis der Erforschung nur eines einzigen Steins große Bedeutung für die Bildung einer Theorie über die Entstehung des Mondes und sogar der ganzen Milchstraße haben kann. Erkenntnisse vom Mikrokosmos werden für die Einsicht in makrokosmische Erscheinungen für wichtig gehalten. Gilt ähnliches vielleicht auch für die Bedeutung, die die Exegese einer bestimmten Passage des Schrifttextes für die systematische Theologie hat? Selbstverständlich kann eine allgemeine theologische Theorie niemals auf einem einzigen oder einer begrenzten Zahl von Schriftpassagen fußen. Eine theologische Theorie beruht auf der Ganzheit der Schrift. Wenigstens müßte es so sein. Und zu dieser Totalität der Schrift gehört auch noch ihre «Wirkungsgeschichte». Aber man muß hier trotzdem noch mehr Dinge bedenken, nämlich auf seiten des Exegeten, daß eine Totalsicht nicht ohne Beziehung zu den wichtigsten Teilen der Schrift (welche diese auch sein mögen) sein kann und daß Totalsicht und Detailexegese aneinander geprüft werden müssen. Ferner, daß ein Erforscher der Bibel nur von kürzeren Passagen ausgehen kann (wenn dabei auch, ihm bewußt oder unbewußt, immer eine Totalsicht im Hintergrund steht). Von seiten des Theologen der systematischen Theologie muß gesagt werden, daß auch er an einer allgemeinen Theoriebildung nicht anders als in Teilen arbeiten kann. Und dabei erhebt sich die Frage, ob und in wieweit die Exegese einer Textpassage dazu benutzt werden kann; in wieweit und auf welche Weise solch eine Exegese der theologischen Reflexion Nahrung geben kann.

Die Frage wird nicht abstrakt zur Sprache gebracht, sondern anhand eines konkreten Beispiels. Dazu wird die Analyse eines Textes, die schon früher einmal publiziert wurde[1], wiederaufgenommen und dem Theologen der systematischen Theologie mit der Frage vorgelegt: Was können Sie damit tun? Der betreffende Text ist Mk 1, 1–15.

In der Annahme, daß den Evangelien ein besonderer Platz zukommt und Mk 1, 1–15 als Anfang eines dieser Bücher eine wichtige Funktion hat, ist die Passage nicht willkürlich gewählt worden. Andererseits liegt dem Theologen die Auslegung dieses Textes nicht besonders nah.

1 Anfang der frohen Botschaft von Jesus Christus (des Sohnes Gottes).
2 Wie geschrieben steht bei dem Propheten Jesaja: «Siehe, ich sende meinen Engel (Boten) vor deinem Angesicht her, der herrichten soll deinen Weg;
3 Stimme eines Rufenden in der Wüste:
Bereitet den Weg des Herrn, gerade macht seine Pfade!»
4 *So geschah es, daß Johannes taufte* in der Wüste und verkündigte *eine Taufe des Umdenkens zur Vergebung von Sünden.*
5 *Und das ganze Land Judäa und alle Jerusalemer zogen zu ihm hinaus und wurden von ihm getauft im Jordan, während sie ihre Sünden bekannten.* 6 Und Johannes war bekleidet mit Kamelhaar und einem ledernen Gürtel um seine Hüfte, und er aß Heuschrecken und wilden Honig. 7 *Und er* verkündigte und *sagte: «Nach mir kommt, der stärker ist als ich, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht wert bin.* 8 *Ich taufe euch mit Wasser, er aber wird euch taufen mit heiligem Geist.»*
9 *Und es geschah in jenen Tagen, daß Jesus aus Nazareth in Galiläa kam und von Johannes getauft wurde im Jordan.* 10 *Und sogleich sah er, aufsteigend aus dem Wasser, die Himmel sich spalten und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen.* 11 *Und es kam eine Stimme aus den Himmeln: Du bist mein Sohn, der geliebte; an dir habe ich Wohlgefallen.* 12 *Und sogleich trieb der Geist ihn fort in die Wüste.* 13 *Und in der Wüste wurde er vierzig Tage lang vom Satan auf die Probe gestellt. Er lebte bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm.*
14 *Jesus begab sich,* nachdem Johannes ausgeliefert worden war, *nach Galiläa,* verkündigend die frohe Botschaft von Gott 15 und *sagend: «Die Zeit ist erfüllt und das Königreich Gottes steht bevor: Bekehret euch* und glaubt an die frohe Botschaft.»

Die ersten fünfzehn Verse des Evangeliums nach Markus sind aufgrund der formkritischen und redaktionskritischen Arbeitshypothese analysiert worden. Obwohl diese Methode nicht unbestritten ist, repräsentiert sie doch noch immer die z. Z. gängigste Arbeitsweise. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Verfasser der Evangelien von vorgegebenen kleineren Traditionseinheiten Gebrauch gemacht haben, ob diese nun in Sammlungen beschränkten Umfangs zusammengefaßt waren oder nicht. Ferner wird vorausgesetzt, daß das Evangelium nach Markus *vor* den anderen Evangelien geschrieben wurde, so daß diese nicht als Textmaterial betrachtet werden können, das sich zur Erklärung des Markustextes heranziehen ließe. Das bedeutet, daß die Frage nach den redaktionellen Elementen in diesem Evangelium nur beantwortet werden kann einerseits durch eine Isolierung der vorgegebenen literarischen Einheiten und anderseits aus den im Ganzen des Evangeliums erkennbaren sprach- und stilkundlichen Eigenheiten bei Markus überhaupt.

Die Rahmenverse 1, 1 und 1, 14–15

Mit guten Gründen werden die Verse 1, 1–15 als literarische Einheit betrachtet. Sie ist erkennbar an der «inclusio», die durch den Gebrauch des Wortes *euangelion* (frohe Botschaft) am Anfang und am Schluß der Passage entsteht. Weil dieses Wort ein Schlüsselwort des Evangeliums nach Markus ist, darf man schon vermuten, daß Vers 1 jedenfalls eine Überschrift für das Evangelium selbst ist. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn wir die Verse 1–8 als gegebene Traditionseinheit zu sehen suchen. Das stößt nämlich offenbar auf Schwierigkeiten: Die erste ist, daß Schriftzitate dieser Art in der Regel nicht in Traditionseinheiten vorkommen, sondern weit mehr an Stellen, wo sie vom Evangelisten eingefügt worden sind; die zweite Schwierigkeit ist die, daß man in Vers 1–8 nur so wenig von dem hört, was der Inhalt des *euangelion* von Jesus Christus ist, so daß Vers 1 eigentlich nicht mit der Passage über den Täufer (Vers 1–8) verbunden werden kann. Aufgrund dieser Schwierigkeiten läßt sich in Vers 1 denn auch besser ein redaktioneller Eingang des Markusevangelisten selbst sehen.

Über die Verse 14 und 15 muß man nuancierter nachdenken. Einerseits verbinden diese Sätze das Folgende mit dem Vorhergehenden, so daß sie eine Art Scharnierfunktion haben. Anderseits sind sie wohl auch als Abschluß der Erzählung über den Täufer und den Täufling zu betrachten. In dieser Passage ist die Hand des Markus an dem zweimal vorkommenden Wort *euangelion* zu erkennen, an dem von Markus bevorzugten Wort «verkündigen» (*kêryssein*) und in dem Satzteil «nachdem Johannes ausgeliefert worden war».[2] Das hindert aber nicht, daß Markus durchaus von einem

Traditionsmaterial Gebrauch gemacht haben kann, das gelautet hat: «Und Jesus begab sich nach Galiläa, sagend: Die Zeit ist erfüllt und das Königreich Gottes steht bevor: Bekehret euch.» Aber es scheint sehr unwahrscheinlich, daß diese Worte in der Tradition schon mit dem Vorhergehenden verbunden waren oder daß sie mit der vorhergehenden Passage von der Berufung der ersten Jünger (Vers 16–20) ein Ganzes bildeten. Weil das Stück außerdem einen ziemlich allgemeinen und zusammenfassenden Charakter hat, bleibt auch die Möglichkeit bestehen, daß sie aus des Markus eigener Feder kommen. Jedenfalls muß der Schluß von Vers 14 («verkündigend die frohe Botschaft von Gott») und der von Vers 15 («und glaubt an die frohe Botschaft») Markus selbst zugeschrieben werden.

Tradition und Redaktion in den Versen 2–8

In den Versen 2–8 sind aller Wahrscheinlichkeit nach drei Bestandteile redaktionell.

Erstens: die Schriftzitate mit ihrer Einleitung (1, 2–3). Abgesehen von Problemen, auf die wir hier nicht eingehen können, muß gesagt werden, daß dieses Konglomerat von Zitaten aus dem Alten Testament sowohl durch die Formulierung wie auch durch die Funktion den sog. *Reflexionszitaten* verwandt ist, die nachträglich eine bestimmte Verbindung zum Alten Testament schaffen. Diese Verwandtschaft wird dadurch bestätigt, daß Matthäus das Zitat nicht nur vereinfacht und verlagert, sondern die Einleitung auch an die seiner anderen Zitate anpaßt (Mt 3, 3). Zitate dieser Art gehören in keinem einzigen Fall zur verarbeiteten Überlieferung, sondern sind immer redaktionell. Daß dies auch hier der Fall ist, wird durch den Umstand bestätigt, daß Vers 4 literarischer und normaler Beginn einer Erzählung ist, wenn man das Wörtchen «und» hinzudenkt: «Und es geschah, daß Johannes taufte ...» Das «und» wäre dann bei Aufnahme der Passage in das Evangelium selbstverständlich fortgefallen.

Zweitens läßt sich in Vers 4 eine redaktionelle Hinzufügung erkennen. Es geht um die Worte «in der Wüste und verkündigte». Warum haben sie nicht zur Erzählung vom Auftreten des Johannes gehört? Dafür gibt es folgende Argumente:

Die Wörter «in der Wüste» gehören zu einer doppelten Ortsbestimmung. In der Fortsetzung wird die Tätigkeit des Johannes ja an den Jordan gelegt (Vers 5). Und solange es um Taufen geht, ist das natürlich eine weit angemessenere Ortsbezeichnung. Doppelte Ortsbestimmungen sind aber ungebräuchlich. Die zweite Schwierigkeit: Taufen in der Wüste ist weniger naheliegend. Auf diese Schwierigkeit ist schon oft hingewiesen worden. Aber auch wenn wir die Wörter «in der Wüste» auf das Konto des Evangelisten geschrieben haben, bleibt noch eine Unebenheit, auf die bis heute in der Literatur wenig oder kaum hingewiesen worden ist. Jetzt steht da: «und verkündigte eine Taufe der Bekehrung ...» An keiner anderen Stelle des Neuen Testaments ist die Taufe Objekt des Verbs «verkündigen». Und das ist durchaus nicht verwunderlich: Objekt der Verkündigung ist Christus oder das Evangelium, nicht die Taufe. Gehen wir von der andern Seite her an das Material heran und untersuchen wir, welches Verb zu «Taufe» gehört, dann ist das (abgesehen von dieser Stelle und den von ihr abhängigen Texten: Lk 3, 3; Apg 10, 37; 13, 24) immer dasselbe, nämlich «taufen» (Mk 10, 38.39; Lk 7, 29; 12, 50; Apg 19, 3–4). Bedenken wir schließlich, daß «verkündigen» ein Lieblingswort des Markus ist, so ist kaum zweifelhaft, daß der Anfang der Erzählung vom Täufer Johannes ursprünglich gelautet hat: «Und es geschah, daß Johannes taufte eine Taufe der Bekehrung ...», und daß die Worte «in der Wüste und verkündigte» Markus selbst eingefügt hat.

Drittens haben andere Autoren Vers 6 schon früher als Hinzufügung charakterisiert.[3] Und das mit Recht. Dieses Stückchen stört in doppelter Weise den Zusammenhang. Zunächst unterbricht die Beschreibung der Person des Johannes (die man übrigens eher am Anfang der Erzählung erwarten möchte[4]) die Dynamik der Erzählung. Ferner hängen nun die Menschen, die in Vers 8 zweimal mit «euch» angesprochen werden, literarisch ganz und gar in der Luft, was nicht mehr der Fall ist, wenn wir nach Vers 5 bis Vers 7 weiterlesen.

Markus hätte dann über folgende Erzählung verfügt: «Und es geschah, daß Johannes taufte eine Taufe der Bekehrung zur Vergebung von Sünden. Und das ganze Land Judäa und alle Jerusalemer zogen zu ihm hinaus und wurden von ihm getauft im Jordan, während sie ihre Sünden bekannten. Und er sagte: Nach mir kommt, der stärker ist als ich, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht wert bin. Ich taufe euch mit Wasser, aber er wird euch taufen mit heiligem Geist.» Ihrer Struktur nach muß die Erzählung zu den sog. Apophthegmata gerechnet werden, d. s. kurze Stücke, die aus einer summarischen Situationsskizze be-

stehen, welche auf einen Ausspruch hinausläuft. Möglicherweise hat diese ihren Ursprung in Diskussionen zwischen Jüngern Jesu und Jüngern des Täufers Johannes. Ihre Funktion wäre dann, mit einem Ausspruch des Täufers selbst darzutun, daß Jesus über Johannes steht. Wie dem auch sei, die Erzählung entstammt christlichem Boden, wie der Sprachgebrauch deutlich macht[5], und hat auf jeden Fall zu tun mit einem Vergleich zwischen der Bedeutung des Johannes und der Jesu.

Diese Erzählung hat Markus in sein Buch aufgenommen, aber nicht ohne Bearbeitung. Von besonderem Interesse ist, der Tendenz dieser Bearbeitung nachzugehen. Wir müssen uns dabei vergegenwärtigen, daß die Überlieferung Johannes als Täufer und nicht als Prediger vorstellte. Auch die Worte, die von ihm wiedergegeben werden, beziehen sich auf die Taufe. Diesem Johannesbild fügt die Bearbeitung des Markus zwei Dinge hinzu. Zunächst macht sie aus ihm einen Verkündiger in der Wüste. Das geschieht durch mehrere, miteinander zusammenhängende Erzählungen. In Vers 4 wird hinzugefügt: «in der Wüste und verkündigte» (*en tê erêmo kêryssôn*). Dem entspricht der zweite Teil des Schriftzitats. Johannes wird darin beschrieben als «Stimme eines Rufenden in der Wüste» (Jes 40, 3). Aber wichtiger ist eine tiefer liegende Entsprechung. In der selben Passage ist nämlich ein wenig später (Jes 40, 9) zweimal die Rede vom Freudenboten (*euangelizomenos*), der Jerusalem und den Städten von Juda zuruft: Hier ist euer Gott, der Herr kommt mit Macht. Weil Mk 2, 2–8 unter dem Schlüsselwort *euangelion* steht, können wir nicht umhin, in Johannes den Freudenboten aus Jes 40, 9 zu sehen. Und – was noch wichtiger ist – der, den Johannes ankündigt, Jesus, wird als derjenige bezeichnet, der stärker ist als Johannes (Mk 1, 7), ja den Markus «der Herr» nennt, für den der Weg bereitet werden muß (1, 3). Auch die zweite Hälfte des Verses 6 paßt in dieses Bild. Zurückgreifend auf anderes Traditionsmaterial vom Täufer (Mt 11, 7–14; Lk 7, 24–28[6]) zeichnet dieser Satzteil Johannes ebenfalls als Wüstenmenschen. Aber im selben Vers 6 wird Johannes noch auf andere Weise identifiziert. Markus bekleidet (in der ersten Hälfte des Verses 6) Johannes mit der Kleidung, die in 2 Kö 1, 8 als Kennzeichen des Propheten Elija gilt. Auch das gehört zu dem Schriftzitat, das dem Anfang der Erzählung eingefügt ist. Das Zitat von Vers 2 ist nämlich Mal 3, 1 entlehnt.[7] Und der dort genannte Bote wird in Mal 4, 4–5 mit Elija gleichgestellt: «Siehe ich werde euch den Propheten Elija senden, bevor der große und erschreckende Tag Jahwes kommt.» Auch in diesem Fall geht es Markus nicht nur um eine Charakterisierung des Täufers. Damit wird auch die Zeit nach dem Täufer charakterisiert: als der große und schreckeneinflößende Tag Jahwes.

Taufe und Versuchung (Verse 9–13)

In dem Erzählungsstück von Jesu Taufe und Versuchung (Verse 9–13) sind keine redaktionellen Eingriffe des Markus aufweisbar. Es bleiben jedoch zwei andere Fragen: die erste Frage, ob wir hier mit zwei Traditionen zu tun haben, die vielleicht erst von Markus miteinander verbunden worden sind, oder nicht; und die zweite Frage, ob diese Traditionen Spuren einer längeren Vorgeschichte zeigen.

Obwohl andere Autoren der Meinung sind, daß der Beginn von Vers 9 eine redaktionelle Übergangsformel des Markus selbst ist, kann m. E. kaum bezweifelt werden, daß hier eine Überlieferung mit einer geradezu klassischen Eingangsformel vorgetragen wird. Viel weniger klar ist jedoch, wo diese vorgegebene Tradition zu Ende geht: Umspannte sie nur die Tauftradition (Verse 9–11) und muß die Erwähnung von der Versuchung Jesu (Verse 12–13) als Fragment einer anderen gesonderten Überlieferung betrachtet werden? Oder bilden die Verse 9–13 eine Überlieferungseinheit? Man muß bei Antworten auf diese Fragen davor auf der Hut sein, sich von der Situation bei Mt und Lk beeinflussen zu lassen. Offensichtlich wollen diese beiden Taufe und Versuchung voneinander trennen: Mt durch die Einführung von «sodann» (*tóte:* 4, 1) und Lk durch die Einfügung einer Genealogie (3, 23–38). Beide haben auch eine längere und deutlich in sich abgeschlossene Versuchungserzählung. Durch beides erhält auch ihre Tauferzählung ausgesprochene Eigenständigkeit. Bei einem Vergleich wird klar, daß dies bei Mk nicht der Fall ist. Mehrere Textmaterialien machen im Gegenteil wahrscheinlich, daß Taufe und Versuchung eine Traditionseinheit bildeten. So wird, im Gegensatz zum Rest des Evangeliums, in den Versen 10 und 12 «der Geist» (*to pneuma*) ohne irgendeine Qualifizierung gebraucht.[8] Auch muß festgestellt werden, daß in den Versen 9–13 die Teile auf dieselbe Weise miteinander verbunden sind («und dann»/*kai euthys:* in den Versen 10 und 12). Schließlich wird in der ganzen Passage dieselbe kosmische Sprache benutzt. Nachdem Johannes Jesus getauft hat, wer-

den nur noch himmlische und dämonische Mächte erwähnt. Die Passage hat denn auch eine ganz andere Struktur als die Tauferzählung bei Mt und Lk und kann (mit Bultmann) vielleicht am besten als Glaubenslegende charakterisiert werden, in der zum Ausdruck gebracht werden soll, was Jesus für die an ihn glaubende Gemeinde bedeutet.[9] Welche Funktion diese Legende in der Gemeinde gehabt hat, ist völlig unklar. Man könnte an die christliche Taufkatechese denken; aber auch dafür gibt es im Neuen Testament keinen einzigen Hinweis.

Auf die Frage nach der Traditionsgeschichte der Verse 9–13 hat F. Hahn eine Antwort zu geben versucht.[10] Er ist der Meinung, daß die Erzählung in zwei Phasen entstanden ist: aufgrund typisch jüdisch-christlicher und hellenistisch-christlicher Eigenarten. So verweisen die Öffnung des Himmels, das Erscheinen des Geistes und die Stimme aus dem Himmel eindeutig auf palästinensische Überlieferung. In dieser palästinensisch-christlichen Version habe aber nicht «mein Sohn» gestanden, sondern «mein Diener» (*pais*). Erst in der hellenistisch-christlichen Phase habe das Wort «Sohn» (*hyiós*) in der Erzählung einen Platz bekommen. Die zwei verschiedenen Schichten lassen sich am besten an den verschiedenen Weisen erkennen, wie über den Geist gesprochen wird. In Vers 12 ist der Geist die vorübergehende Kraft, die Jesus in die Wüste treibt. In den Versen 10–11 ist die Rede vom Geist als einer dauernden Gabe an Jesus, der ihn auf die Dauer zum Sohn Gottes macht. Nun, die erste Darstellung ist – so noch immer nach F. Hahn – eine Widerspiegelung palästinensisch-jüdischer Vorstellungen, die zweite jedoch mehr die hellenistischer Denkmodelle. Was soll man davon denken? Ausgeschlossen ist dieser Gang der Dinge sicherlich nicht. Die Argumente sind jedoch schwach; zunächst deshalb, weil die – übrigens schon alte – Meinung, daß in Vers 1, 11 anfangs nicht «Sohn», sondern «Diener» gestanden haben soll, sehr hypothetisch bleibt; und ferner deshalb, weil in Vers 1, 10 nicht so klar ist, daß der Geist dort Jesus verliehen werden soll als bleibende Gabe, durch die er die Kraft für alles erhält, was ihm aufgetragen wurde.

Anfang der frohen Botschaft (Mk 1, 1–15)

Überschauen wir das Ganze dieses ersten Abschnitts, so wird klar, von welch fundamentaler Wichtigkeit er ist. Derjenige, von dem die Schrift des Markus spricht, wird als der Sohn Gottes charakterisiert; aber das geschieht mit großer Allmählichkeit. Zuerst wird Johannes als Verkünder der frohen Botschaft und wiederkehrender Elija gezeichnet, so daß nicht der geringste Zweifel an der Identität desjenigen bleiben kann, der nach ihm gekommen ist. Und wenn dieser durch die Stimme aus dem Himmel dem Leser als Sohn Gottes vorgestellt wird, wird m. E. vor diesem Leser von Anfang an enthüllt, was für die Personen, die in dem Buch vorkommen, bis zum Tod Jesu verborgen bleibt. Man kann sich vor dem Hintergrund von Röm 1, 3–4, der frohen Botschaft des Paulus (*euangelion*), und Apg 13, 33 sogar fragen, ob für den aufmerksamen Leser in den Versen 9–11 nicht schon zu Beginn des Buches Jesu Auferstehung aufgerufen wird.

Ist das alles schon frohe Botschaft? Es wird angeboten als «Anfang der frohen Botschaft». Müßte man dieses Wort «Anfang» nicht ernst nehmen? Es wird zwar von Jesus verkündigt, aber noch nicht mit der Deutlichkeit des eigentlichen *euangelion*. Diese zeigt sich nicht vor der letzten Seite des Markusbuches. Er wird in Mk 1, 1–15 in mehr oder weniger verhüllender Sprache durch das Alte Testament als der Kyrios, der Herr, verkündigt; er wird in schon deutlicheren Formeln von Johannes verkündigt (Vers 4, 7), und in noch deutlicherer Sprache in dem, was dem Leser als ein Wort aus dem Himmel vorgetragen wird. Und schließlich müssen wir sagen: Jesus wird von Markus selbst verkündigt, der alles soeben Genannte aufnimmt und neu zum Klingen bringt.

Dabei fällt die große Deutlichkeit auf, mit der Markus sagt, daß Jesus der Verkünder des Evangeliums ist (1, 14–15) *und* daß er das Evangelium verkündigt als der Gestorbene, der auferstanden ist. Erst wo das gesagt wird, klingt die frohe Botschaft ganz (s. 1 Kor 15, 1ff). Das geschieht erst auf der letzten Seite des Evangeliums nach Markus und zwar in Vers 16, 6. Und die Versuchung ist groß, dies so zu verstehen, daß alles Vorhergehende zum *Anfang* der frohen Botschaft gehört, d. h. was Jesus getan und gesprochen hat und alles, was mit ihm geschehen ist, einschließlich seiner Verkündigung in der Gemeinde und an Außenstehende. Vielleicht daß Markus deshalb mit so konstanter Beharrlichkeit und mit einer bemerkenswert größeren Häufigkeit als Matthäus und Lukas[11] den Aorist des Verbs «anfangen» (*êrksanto* oder *êrksato*) mit folgendem Infinitiv benutzt.

*2. Anmerkungen eines Theologen der systematischen Theologie***

Schrift und Tradition

Die Frage, wie die systematische Theologie auf die Schrift hört, verdient das volle Interesse, das in dieser Concilium-Nummer dem Thema gewidmet wird. Zwar meine ich als katholischer Theologe, daß die Schrift in Zusammenhang mit der nachbiblischen Überlieferung gelesen werden muß – van Iersel würde sagen: in Zusammenhang mit ihrer «Wirkungsgeschichte». Ich meine sogar, daß darin eine prinzipielle Übereinstimmung mit unseren Kollegen aus der Reformation besteht oder wenigstens heranwächst.

Die moderne Exegese, die das Alte und das Neue Testament als Niederschlag einer äußerst bewegten Interpretationsgeschichte zeigt, hat mich für die Fortsetzung dieser Interpretation nach Abschluß der Schrift besonders empfindlich gemacht. Wer die Entwicklung der palästinensisch-jüdisch-christlichen Interpretation Jesu als des (wieder)kommenden Menschensohns zur Inkarnationschristologie des Johannes mitvollzieht, wird auch einer weiteren Entwicklung der Christologie positiv gegenüberstehen, wie sie sich neben Nizäa und Chalkedon vollzogen hat. Positiv, aber nicht ohne Kritik. Es ist möglich – u. a. ist es für mich sogar sicher[12] –, daß Chalkedon das fundamentale Glaubensbekenntnis von Jesus so formuliert hat, daß es zwar Endpunkt, aber kein fruchtbarer Ausgangspunkt für christologische Besinnung ist. Damit weist dieser Höhepunkt nachbiblischer Christologie uns wieder auf die Schrift zurück. Und er stellt uns ebensosehr vor die Frage, ob in der Schrift selbst jede Interpretation auf gleiche Weise Ausgangspunkt für weiteres theologisches Denken sein kann.

Exegese und systematische Theologie

Systematische Theologie ist wegen ihres wissenschaftlichen Charakters verpflichtet, von der wissenschaftlichen Schärfung unserer menschlichen Fertigkeit, die Schrift zu verstehen, nämlich von der Exegese, Gebrauch zu machen. (Die Offenheit unseres Herzens und damit unseres existentiellen Verstehens der Schrift ist eine Gabe des Heiligen Geistes, und diese Gabe schließt einen menschlichen Versuch zum Verstehen und also einen Gebrauch von Exegese nicht aus; vielmehr verlangt sie ihn.)

Dies bedeutet nicht nur, daß der Theologe der systematischen Theologie die Exegese in Dienst nimmt. Carl Peter spricht in dieser Nummer mit Recht von Zusammenarbeit der Dogmatiker und Bibelexegeten. Der Systematiker entwirft, wie Peter ebenfalls darlegt, seine Synthesen immer auch von den Fragen her, die ihm in seiner Welt entgegentreten. (Der Systematiker, der in vielen Exegeten verborgen lebt, tut das ebenso: siehe Rudolf Bultmann.) Wegen seiner Systematik und noch mehr wegen ihres immer zeitgebundenen Charakters hat der theologische Systematiker immer nicht nur die Bausteine, sondern auch die Kritik des Exegeten nötig. Meistens kann diese ihn lehren, daß die Schrift uns mehr Einsichten und Aussichten bietet als eine noch so aktuelle oder noch so fundamentale Systematik. Möglicherweise werden Exegeten uns sagen, daß Jesus, wie das Neue Testament ihn zeigt, nicht in einem Gesellschaftskritiker aufgeht und daß die Autorität seines Redens und Handelns nicht ganz so exklusiv proleptisch ist wie Pannenberg es darstellt.[13]

Umgekehrt kann auch der Systematiker der Theologie dem Exegeten kritische Fragen vorlegen. Sehr wichtig scheint mir die Frage, ob der Exeget selbst nicht zu viel Systematiker ist. Diese Frage stellen auch die Exegeten einander, wenn auch mit andern Worten. In seiner «Christologie des Neuen Testaments»[14] zieht Oscar Cullmann viele Verbindungslinien, z. B. von *mar* zu *kyrios* und vom «Menschensohn» zum «letzten Adam» des Paulus, er weist auch immer wieder auf die Möglichkeit hin, daß Jesus in seinem irdischen Leben seine Sendung ausspricht, indem er christologische Titel auf sich anwendet oder anwenden läßt. Cullmann wird in diesen und andern Punkten kritisiert, u. a. von Ferdinand Hahn und Reginald Fuller, die in ihren christologischen Studien viel strenger «formgeschichtlich» oder formkritisch (ich möchte sagen: form- und quellenscheidend) zu Werke gehen.[15] Deshalb trennen sie scharf zwischen dem Selbstverständnis Jesu und der Interpretation, die in drei Schichten des Neuen Testaments vor uns liegt, nämlich in der Schicht der palästinensisch-jüdischen Gemeinde, der hellenistisch-jüdischen Gemeinde und der Gemeinde der hellenistisch-heidnischen Mission. Man kann fragen, ob auch sie nicht versteckte Systematiker sind, wenn auch nicht Systematiker der Titel wie Cullmann, sondern Systematiker der Schichten.[16] Diese Frage stellt auch van Iersel in obenstehendem Artikel; denn er meint, daß Hahns Unter-

scheidung von zwei Schichten in der Interpretation Jesu bei seiner Taufe, die auf dem Gegensatz von Diener und Sohn und von aktuell-kommendem und bleibend-ruhendem Geist beruht, unbewiesen sei.

Ich selbst möchte den Exegeten der Bultmann-Schule – und das sind auf die eine oder andere Weise alle Neutestamentler – gern die Frage stellen, ob sie sich oft nicht in ihre Methode literarischer Analyse einsperren. Gehört es nicht auch zur Exegese einer bestimmten Perikope, daß der Exeget möglichst viel über die Fakten selbst spricht? Diese Frage klingt vielleicht naiv. Aber ich bin mir vollauf bewußt, daß Jesus in seinem irdischen Auftreten für uns alle durch die Interpretation der Gemeinde hin zugänglich ist und mit den Bemerkungen, die Willi Marxsen dazu macht, bin ich einverstanden.[17] Es scheint mir aber trotzdem möglich, innerhalb der Interpretation der Gemeinde das eigene Auftreten Jesu wiederzufinden, wenn auch die Kriterien dafür noch immer kritisch betrachtet werden müssen. Dafür, daß Fuller das in mehreren Arbeiten getan hat, bin ich ihm als Dogmatiker und als Gläubiger dankbar. Gern hätte ich gesehen, daß van Iersel im vorangehenden Artikel so etwas versucht hätte; aber vielleicht ist damit die Exegese einer Perikope überfordert. Nach einem Exegese-Kongreß, bei dem vortrefflich über die literarische Form und den theologischen Hintergrund der Evangelienerzählungen von Jesu Taufe und Verklärung gesprochen wurde, habe ich mich einmal sehr enttäuscht gefühlt, weil dabei so wenig über Jesus selbst gesagt wurde. Würde unser Theologisieren, Verkündigen und Glauben anders nicht an Inhalt gewinnen?

Zusammenfassungen und Einzelexegese

Welche Arbeiten der Exegeten wird der Systematiker zuerst und vor allem studieren? Ich meine: die zusammenfassenden Arbeiten. Von diesen gibt es wieder zweierlei. Da sind zuerst die zusammenfassenden Werke über ein bestimmtes Thema. Ich selbst habe für meine Sicht auf die Erbsünde viel aus den Arbeiten von Dubarle und Scharbert[18] gelernt, und für meine Christologie bin ich den Werken von Cullmann, Hahn und Fuller dankbar. Trotzdem sind auch exegetische Studien über die Theologie des Paulus, des Johannes und des ganzen Alten und Neuen Testaments für den Theologen der systematischen Theologie wichtig. Aus solchen Arbeiten kann sich ergeben, welchen Platz, welche Wichtigkeit, welchen «Stellenwert» ein bestimmtes theologisches Thema hat, z. B. bei Paulus oder im ganzen Neuen Testament. Joseph Zalotay macht dazu in dieser Nummer Anmerkungen, die sich sehr an die Sache halten, und auch Lyonnet hat auf den Zusammenhang der paulinischen «Erbsündenlehre» in Röm 5, 12–21 mit der ganzen Christologie des Paulus hingewiesen.[19] Man kann noch weiter gehen: Der Systematiker, der die Christologie des Neuen Testaments studiert, wird sich auch über die «Anfangsprobleme der Christologie» klarwerden müssen und über die Tatsache, daß z. B. Q und der Jakobusbrief praktisch keine Christologie enthalten. Ohne behaupten zu wollen, daß eine Beachtungsverschiebung seit dem Neuen Testament illegitim ist (ich finde es z. B. glücklich, daß Gottes allgemeiner Heilswille und die allgemeine Heilsgeschichte mehr beachtet werden), kann die Schrift die systematische Theologie doch immer vor die kritische Frage stellen, ob sie bestimmte Fragen überschätzt (und andere unterschätzt).

Der Theologe der systematischen Theologie wird also zuerst die zusammenfassenden Werke lesen. Wenn er exegetischen Einzelstudien begegnet, muß er sich hüten, darauf übereilt ein System aufzubauen oder auch selbst zu einer Zusammenfassung exegetischer Fakten kommen zu wollen; Letzteres soll er möglichst den Exegeten überlassen. Nichtsdestoweniger sind auch für den Systematiker Einzelstudien erfrischend. Für einen Theoretiker des Weltaufbaus ist es gut, sich Forscher mit einem einzigen Mondstein befassen zu sehen; das schützt seine Theorie vor zu großer Abstraktion und macht sie zugleich lebendig und vorsichtig. So betrachte ich auch die exegetische Einzelstudie von van Iersel über Mk 1, 1–15. Sie zeigt mir etwas vom Wachstum der Christologie innerhalb des Neuen Testaments, das auch für die heutige Christologie von Wichtigkeit ist. Obendrein lehrt diese Studie etwas über die im Neuen Testament reifende Interpretation Johannes des Täufers; auch das ist für unsere heutige Theologie nützlich.

Interpretation Jesu

Markus kennt das *euangelion* von Jesus Christus, wie Paulus das *euangelion* Gottes von seinem Sohne Jesus Christus kennt (Röm 1, 1–5). Das Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes beginnt bei Markus erst nach dem Tod Jesu (Mk 15, 39); in verkündigenden Formulierungen, die Paulus übernimmt (Röm 1, 1–5) oder die ihm zugeschrieben werden (Apg 13, 33), kommt diese Sohnschaft in der Auf-

erstehung Jesu zustande oder wird sie damit offenbart. Das volle Evangelium von Jesus als dem Sohn Gottes gibt es also erst nach Ostern. Markus zeigt das in seinem ganzen Buch, indem er Jesu Offenbarungen als Messias und Sohn Gottes mit der doppelten Mauer von Jesu Schweigegebot (dem «Messiasgeheimnis») und dem Unverständnis der Jünger umgibt. Die Vision des Menschensohnes darf erst nach seiner Auferstehung offenbar werden (Mk 9, 9). In Zusammenhang mit der vollen Verkündigung nach Ostern ist Jesu eigene Verkündigung erst der «Anfang des Evangeliums» (Mk 1, 1), so daß diese Worte also den Titel sowohl der Perikope Mk 1, 1–15 (die mit einem Summarium von Jesu eigenem Evangelisieren endet) oder des ganzen Markusevangeliums bilden können.

Nicht nur die Frohbotschaft, sondern auch Jesu eigene Sohnschaft ist seit seiner Auferstehung ganz wirklich und offenbar. So hat auch eine alte Christologie sich zu Jesus bekannt, der durch seine Auferstehung und Erhöhung von Gott zum Herrn und Messias gemacht worden ist (Apg 2, 32–36), wie er (in einer vielleicht noch älteren Schicht) Messias ist bei seiner Wiederkunft (Apg 3, 20f). Soviele Probleme die Unterscheidung und Datierung der Schichten im Neuen Testament auch mit sich bringen mag, wir können trotzdem feststellen, daß die Interpretation des Verhältnisses Jesu zu Gott (und damit seiner Heilsbedeutung für uns) sich von seiner Auferstehung und Parusie zu seinem irdischen Leben und dessen Beginn hin bewegt. Das Neue Testament wird aus einer Erhöhungschristologie immer mehr zu einer Inkarnationschristologie. Markus steht in dieser Bewegung auf halbem Wege. Die Verse 1, 9–13, die nach van Iersel keine redaktionellen Elemente enthalten und also eine in das Buch aufgenommene ältere Überlieferung vorlegen, zeigen, wie man aus dieser göttlichen Sohnschaft seit seiner Auferstehung zuerst auf eine göttliche Sohnschaft bei seiner Taufe geschlossen hat. Bevor Gott Jesus als Sohn zu seiner Rechten erhoben hat, hat er ihn bei seiner Taufe als Sohn angesprochen, bevollmächtigt und gesandt.

In der bisherigen Darlegung habe ich die Einzelexegese von Mk 1, 1–15 schon ins größere Ganze des Neuen Testaments gestellt. Als Theologe der systematischen Theologie möchte ich dazu noch einige Bemerkungen machen. *Zunächst:* Die Bewegung nach vorn hat die Logik des Osterglaubens. Erkennt dieser in Jesu Auferstehung und Erhöhung eine Rechtfertigung und Bekräftigung von Gott her, dann gilt diese der Person Jesu und also seinem ganzen Leben, wie es sich von seinem Ursprung her entwickelt hat. Darin bin ich voll und ganz mit Pannenberg einig.[20] *Ferner* ist sehr wahrscheinlich, daß auch historisch die Taufe Jesu ein Ausgangspunkt seines prophetischen Sendungsbewußtseins und der ihm eigenen Vollmacht gewesen ist. Die Tatsache, daß Jesus von Johannes getauft wurde, muß historisch sein; denn die Schwierigkeiten der Jünger Jesu mit den Jüngern des Täufers würden die christliche Überlieferung eher das Umgekehrte erwarten lassen (vgl. Mt 3, 14). Aber auch die Bedeutung, die die Taufe Jesu für sein Auftreten und seine Person gehabt hat, kann sehr gut auf einer historischen Erfahrung Jesu beruhen. Jesu Wort, daß das Reich Gottes schon mit Johannes anfängt (Lk 16, 16 par), und das Wort, in dem er seine Vollmacht mit der des Täufers verbindet (Mk 11, 28–30f par), erheben durch die Gleichstellung Jesu und Johannes Anspruch auf Historizität und können also eine Erfahrung Jesu wiedergeben, daß seit Johannes und dessen Taufe seine Vollmacht in ihm erwacht und Gottes Geist über ihn gekommen ist.[21] Ist das richtig, dann bewahrt Markus mit Lukas noch die Erinnerung an Jesu Erfahrung: Er sieht die Himmel sich öffnen, er sieht den Geist auf sich herabsteigen und wird angesprochen. *Schließlich* ist Markus bei der Taufe Jesu stehengeblieben. Bei ihm gibt es keine Empfängnis aus Heiligem Geist (Lk 1, 35; Mt 1, 18) und keine Fleischwerdung des Wortes (Joh 1, 14). Bei Markus ist offenbar eine Christologie möglich, die Jesu göttliche Sohnschaft bekennt, ohne daß man einen Schritt auf die Inkarnation hin macht und auch ohne deutliche Präexistenz. Der Sohn Gottes ist damit nicht weniger ein Mittelpunkt im Kosmos; am Ende unserer Perikope steht er zwischen Gott und Satan, Engeln und Tieren (wie er im längeren Markusschluß der ganzen Schöpfung gepredigt werden soll: 16, 15). Ich will damit keineswegs sagen, daß eine Christologie, die Jesus als Sohn oder Logos aus Gott hervorgehen läßt und ihn so schon in Gottes Ewigkeit stellt, illegitim wäre – im Gegenteil. Aber solch eine Christologie muß ihre Grenzen kennen. Wenn sie in Präexistenzausdrücken redet, illustriert sie die Heilsbedeutung Jesu, der gelebt hat, gekreuzigt wurde und auferstanden ist; und sollten die Präexistenzaussagen noch eine davon unterschiedene besondere Bedeutung haben, dürften sie in jedem Fall dem vollständigen Menschsein, also auch seinem menschlichen Personsein nichts nehmen. Wird die Prä-

existenz an Stelle von Illustration (oder höchstens Konklusion) zum Ausgangspunkt, kann unser Bekenntnis zu Christi wahrem Menschsein nur noch im Zweinaturenmodell von Chalkedon geschehen – mit allen Schwierigkeiten, die dieses hervorruft, vor allem mit der Gefahr der Anhypostasie von Christi menschlicher Natur.

Interpretation Johannes des Täufers

Mit der Interpretation Jesu reift auch die Interpretation Johannes des Täufers. Wir nannten schon Texte, in denen der Täufer auf einer Linie mit Jesus steht: eine Vollmacht, die gleicherweise «vom Himmel» kommt, steht hinter beider Auftreten (Mt 11, 28–30 par): das Reich Gottes beginnt schon bei Johannes (Lk 16, 16//Mt 11, 12; vgl. Mt 3, 2). Die Erkenntnis der Rolle, die Jesus für das Kommen des Gottesreiches erfüllte – eine Rolle, deren er sich selbst schon bewußt war (Lk 11, 20//Mt 12, 28) – hat im Lichte der Auferstehung zu der Interpretation geführt, die Jesus als den endgültigen Wendepunkt sah und deshalb Johannes als seinen Vorläufer. Wir sehen diese Entwicklung in den Evangelien: bei den Synoptikern hat der Täufer noch eine eigene Botschaft, bei Johannes ist er lediglich der Zeuge des Lichtes und der Freund des Bräutigams, und seine ganze Rede ist ein Hinweis auf Jesus. In Lk 1 und 2 begegnen wir noch einer Erzählung von der Ankündigung und der Geburt des Täufers, die aus dem Kreis seiner Jünger stammen kann, weil sie keinen Hinweis auf Jesus enthält und lediglich von außen her mit einer übertreffenden Erzählung von Ankündigung und Geburt Jesu konfrontiert wird. In Mt 1, 1–15 sehen wir, gerade durch die Quellenscheidung, die van Iersel vornimmt, wie die Interpretation des Täufers wächst. Schon in der Quelle, die Markus benutzt, ist der Täufer Vorläufer: er tauft mit Wasser, Christus wird mit dem Heiligen Geiste taufen (Mk 1, 8 par; vgl. Apg 1, 5). Markus gibt dem Täufer dabei die Rolle des Elija und des Freudenboten aus Jes 40, 3, die beide in der Wüste auftreten, und gleichzeitig die des Boten aus Mal 3, 1. Das kann an sich noch aus einer Täufertradition stammen, in der Johannes der unmittelbare Vorläufer Gottes selbst ist, ebenso wie in den Erzählungen Lk 1 und 2. Aber in der ganzen Redaktion des Markus tritt die Vorläuferrolle des Täufers unter das Licht der Ankunft Gottes *in Jesus*, dem Sohne Gottes. Das ungewöhnliche «Verkündigen als ein Herold» (*kêryssein*) in Mk 1, 4 weist in diese Richtung.

Das alles gibt dem Theologen der systematischen Theologie viel zu denken. Soeben sahen wir, daß uns eine ältere Interpretation Jesu auf Einseitigkeiten hinweisen kann, die eine spätere Interpretation bei allem erhellenden Wert haben kann. Im allgemeinen enthalten ältere Traditionsschichten Reichtümer, von denen manche durch die spätere Erhellung verloren gehen und zu «vergessenen Wahrheiten» werden. Die Wahrheit, die durch die christozentrische Interpretation des Täufers in Vergessenheit geriet, ist die, daß Jesus eine Botschaft des Täufers übernommen hat, oder noch allgemeiner: daß Jesus Erbe und Fortsetzer des Judentums ist mit den Strömungen, die er darin vorfand. Die Exegeten der «New Quest of the historical Jesus» haben recht, wenn sie sagen, daß nur die Jesusworte, die sowohl mit der Gemeinde nach Jesus (vor allem mit der palästinensisch-jüdischen Gemeinde) wie mit dem Judentum der Zeit Jesu kontrastieren, historisch beweisbare echte Jesusworte sind. Aber wir würden Jesu Einfluß und Persönlichkeit unzulässig schmälern, wenn wir sie allein auf seine kontrastierenden Worte (die übrigens offenbar nicht zahlreich sind) reduzieren. Jesus war eine Persönlichkeit, die nicht nur in ihrer Gemeinde fortlebt, sondern auch in vollem Maße Erbe der Tradition ist, in der sie stand. *Darin* war Jesus ursprünglich. Wellhausen soll gesagt haben, daß Jesu Originalität in dem lag, was er *nicht* gesagt hat, und damit hat dieser Exeget sicherlich zum guten Teil recht. Mehr recht hat Pannenberg, wenn er sagt, daß Jesus *im* Judentum der eschatologischen Zukunftserwartung vor dem Gesetz radikal den Primat gegeben hat.[22] So liegt Jesu Originalität nicht in einer Hinzufügung zur jüdischen Tradition, sondern in einer Revolution innerhalb dieser Tradition, die sie über ihre eigenen Grenzen hinaushebt. In solcher Sicht wird die Erforschung wichtig, was Jesus von seinen geistigen Erblassern gelernt hat (die Auffassung des hl. Thomas, daß Gottes Sohn vom Menschen nichts lernte[23], werden wir hinter uns lassen müssen), was die Apokalyptik und was der Täufer für Jesus bedeutet haben. Die katholische Theologie hat viel Aufmerksamkeit auf Gottes Werk verwandt, das Jesus in Maria vorbereitete. Die Evangelien laden sie auch ein, dem Werk Gottes in Johannes dem Täufer gleiche Aufmerksamkeit zu widmen.

* Verfaßt von Bas van Iersel.
** Verfaßt von Piet Schoonenberg.

[1] S. Vox Theologica 39 (1969) 169–179.
[2] S. W. Marxsen, Der Evangelist Markus (Göttingen [2]1959)

22–25. Marxsen hält auch die Erwähnung von Galiläa für redaktionell (S. 36). Das hängt aber eng zusammen mit der Gesamtsicht Marxens auf das ganze Evangelium. Dagegen können jedoch Bedenken angemeldet werden.

[3] K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu (Berlin 1919) 225; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen [4]1958) 261; W. Marxsen, Markus, 20; vgl. L. Vaganay, Le problème synoptique (Paris 1954) 356–358.

[4] Deshalb hat sie in Mt einen anderen Platz, nämlich nach der Zusammenfassung der Johannesverkündigung in Vers 2 und zusammen mit dem Zitat aus Jes in Vers 3; dadurch wird die Personbeschreibung des Täufers in Vers 3–4 zwischen das Material über seine Verkündigung einerseits und den Bericht über seine Tauftätigkeit andererseits gesetzt.

[5] Christliche Sprache findet sich in der Kombination Verkündigen-Taufe-Bekehrung-Vergebung von Sünden (vgl. Lk 24, 47; Apg 2, 38); im Ausdruck «Vergebung von Sünden» (vgl. Mt 26, 28; Apg 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18; Kol 1, 14); und im Ausdruck «die Sünden bekennen» (vgl. Jak 5, 16; 1 Joh 1, 9).

[6] Auch dort ist Johannes eine Wüstengestalt, in Kleider gehüllt, die in Gegensatz stehen zu den weichen Gewändern, mit denen man sich in Palästen bekleidet; er tritt auf wie ein Prophet.

[7] Auch in Mt 11, 10 und Lk 7, 27 wird Mal 3, 1 auf Johannes angewandt, während Mt 11, 14 Johannes mit Elija gleichsetzt.

[8] Mk 9, 20 verweist auf 9, 17 und das absolute «Geist» hat in dem Gegensatz Geist-Fleisch eine ganz andere Funktion.

[9] R. Bultmann, Geschichte, 263–264.

[10] F. Hahn, Christologische Hoheitstitel im Neuen Testament (Göttingen 1963) 340–346.

[11] Siehe Mk 1, 45; 2, 23; 4, 1; 5, 17; 5, 20; 6, 2.7.34.55; 8, 11.31. 32; 10, 28.32.41.47; 11, 15; 12, 1; 13, 5; 14, 19.33.65.69.71; 15, 8.18 (im ganzen 26mal). Mt hat das nur 9mal, davon gemeinsam mit Mk 12, 1; 16, 21.22; 26, 22.37.74; aus Q 11, 7; er hat es allein in 4, 17; 11, 20. In Lk kommt diese Konstruktion 19mal vor, nur einige Male gemeinsam mit Mk: 19, 45; 20, 9; 22, 23; gemeinsam mit Mt nur in 7, 24; er hat sie allein in 4, 21; 5, 21; 7, 15; 7, 38.49; 9, 12; 11, 29.53; 12, 1; 14, 18.30; 15, 14.24; 19, 37; 23, 2.

[12] W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 300f; P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen (Zürich 1969) 52–189.

[13] Pannenberg, aaO. 47–61.

[14] O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen [2]1958).

[15] F. Hahn, Christologische Hoheitstitel (Göttingen 1966); R. H. Fuller, The Foundations of New Testament Christology (London 1965).

[16] Dietrich Ritschl wirft Fuller eine «overly systematic categorization» vor: Memory and Hope (New York/London 1967) 24.

[17] W. Marxsen, Anfangsprobleme der Christologie (Gütersloh [5]1967) 11.

[18] A. M. Dubarle, Le péché originel dans l'Écriture (Paris 1958); J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Freiburg 1968). Ich verdanke auch viel den Einzelstudien von S. Lyonnet!

[19] S. Lyonnet, La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament: E. Castelli (Hrsg.), Le mythe de la peine (Paris 1967) 101–108.

[20] Pannenberg, aaO. 61–69.

[21] Vgl. Fuller, aaO. 116f.

[22] W. Pannenberg, The Revelation of God in Jesus of Nazareth: J. M. Robinson/J. B. Cobb Jr. (Hrsg.), Theology as History = New Frontiers in Theology III (New York 1967) 101–133, vor allem 103f.

[23] Summa theol. III q. 12 a3, nachdem Thomas in art. 2 eine wirkliche Mehrung erworbenen Wissens ausdrücklich (gegen seine eigene frühere Meinung) angenommen hatte.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BAS VAN IERSEL

geboren am 27. September 1924 in Heerlen (Niederlande), Monfortaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Nimwegen und Löwen, ist Doktor der Theologie und Lektor für Neues Testament an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u.a.: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961).

PIET SCHOONENBERG

geboren am 11. Oktober 1911 in Amsterdam, Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Maestricht und am Päpstlichen Bibelinstitut, ist Doktor der Theologie und Professor für Dogmatik an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u.a.: Theologie der Sünde (Einsiedeln 1966), Ein Gott der Menschen (Einsiedeln 1970), Bund und Schöpfung (Einsiedeln 1970).

Joseph Zalotay

Die Erbsünde

Es besteht kein Mangel an genauen Darlegungen der Erbsündenlehre, wie sie der Apostel Paulus vertreten hat.[1] Jeder größere Kommentar zum Römerbrief hat dieses Thema zu behandeln, jede Theologie des Neuen Testaments hat es zu berühren. Darstellungen der dogmatischen Theologie wenden sich dem Gegenstand auf ihre eigene Weise zu. Sie können entweder die Lehre darbieten und sie mit Beweisen zu stützen suchen (alte Methode) oder aber die übereinstimmende Meinung der exegetischen Wissenschaft mit einem dogmatischen Kommentar vorlegen und so einen ersten Schritt tun in Richtung auf Augustinus, Trient und unsere Zeit.[2]

Vorliegende Arbeit verfolgt die Absicht, einen Beitrag zu leisten zum Dialog zwischen Exegeten und Dogmatikern.[3] Exegeten haben bereits Freud mit der Erbsündenlehre konfrontiert[4], Historiker[5] haben die Theologen herausgefordert, und wieder Exegeten haben der modernen dogmatischen Diskussion ihren Stempel aufgedrückt.[6]

Der Wortsinn, die Quellen und ihr Einfluß, der Kontext und seine Rolle in bezug auf Röm 5 sind schon eindeutig und endgültig bestimmt worden. Der theologische Sinn der Passage ist vom Trienter Konzil unfehlbar festgestellt worden. Aber dogmatische Theologie und Exegese miteinander haben noch nicht genügend oder doch nicht mit ausreichender Klarheit und Übereinstimmung auf die den neutestamentlichen Texten selbst innewohnenden Grenzen reflektiert.

Diese Grenzen sind zweifacher Art: einige betreffen speziell dieses Problem, andere gründen in der biblischen Theologie im allgemeinen. Zur ersten Art gehören die folgenden Aspekte: das bloß tangentiale Interesse des Apostels Paulus selbst an dieser Frage; der vom 1. Jahrhundert bestimmte Horizont seiner Theologie; die Eigentümlichkeiten seiner alttestamentlichen Kategorien; die Christologie, welche Röm 5 notwendigerweise bestimmt; die mögliche Sinngebung von Röm 5 im Lichte von Röm 8 und besonders von Röm 9–11; und schließlich die Grenzen, die damit gegeben sind, daß Paulus die Begriffe Erbsünde, persönliche Sünden, Satan und die «Mächte» alle mit den durch seine Christologie und Anthropologie bedingten Linien in Einklang bringen muß.

Außerhalb des Bereichs der paulinischen Theologie hat man in Rechnung zu stellen, daß das Problem in der johanneischen Theologie nicht vorhanden ist; ferner die Nichtexistenz, ja sogar die materiale – wenn auch nicht logische – Unmöglichkeit einer Erbsünde in Jesu eigener Lehre; das späte, künstlich anmutende Auftreten einer Theologie über Adam und über eine «Solidarität»; die Überfülle von Metaphern für das Erlösungswirken Christi, deren jede eine andere begriffliche Einordnung von «Sünde» und «Erbsünde» fordert; und schließlich das Ausmaß, in dem die Auffassungen des Paulus von der Inspiration des Alten Testaments ihn in der Wertung seiner eigenen Argumente bestimmen.

Die inneren Grenzen der Theologien des Neuen Testaments

Der modernen Bibeltheologie als der Grundlage, auf welcher der Dogmatiker die überlieferte Auffassung neu bedenken kann, sind Grenzen gesetzt durch die unterschiedliche theologische Eigenart der neutestamentlichen Schriften selbst. Ich unterstelle hier, daß eine konstatierende Untersuchung des Wahrheitsgehalts der neutestamentlichen Lehrauffassungen[7] nicht nur in die Zuständigkeit der Bibeltheologie, sondern genau so der Exegese fällt.

Bei dieser Aufgabe einer Untersuchung und Auswertung der verschiedenen neutestamentlichen Theologien[8] ist ein gewisser Zusammenhang innerhalb der jeweiligen Thematik als natürliches Leitprinzip zu betrachten, das nicht einer bloßen Glaubensanalogie zum Opfer gebracht werden darf. Andererseits hat jede partikuläre Lehrauffassung nur einen begrenzten Ausdehnungsraum für die Übernahme anderer Einflüsse.[9]

Im Blick auf das oben Gesagte würde es illegitim sein, zu leugnen, daß Paulus in sehr unbestimmter Weise an einen Urdefekt in Adam oder dem Beginn der Menschheit dachte[10], aber es wäre ein noch viel größerer Fehler, den gegebenen Denkraster ausdehnen zu wollen für die negative Solidarität in Adam. Paulus bemüht sich mit seinem gesamten Vokabular offensichtlich, die Disproportion zwischen der Solidarität in dem von Jesus gewirkten Heil und der Sünde, die mit Adam ihren Anfang nahm, zu betonen.

Unverrückbare Schranken sind auch gesetzt durch bestimmte theologische Grundeinstellungen. Ich will hier nur einige wenige solcher

Grundeinstellungen aufführen, die den Charakter eines Lehrsystems haben und einige andere, welche die theologische Begriffsbildung bestimmt haben.

Zum Thema Sünde: Der Monotheismus fordert notwendigerweise die Figur eines «Satans», sobald eine eindringliche Reflexion auf das Übel und das Böse einsetzt. Sünde beim Menschen wird dann auf den Satan zurückgeführt. Als mögliche Erklärungen, wie Satan den Menschen zur Sünde veranlaßt, werden vom Alten Testament böses Beispiel, direkte Beeinflußung, Täuschung und göttliche Zulassung angeboten. In einer Religion, welche das Ethos betont, wie es im Alten Testament geschieht, bedarf die individuelle Verantwortung der besonderen Aufmerksamkeit. Historisches Denken und ein naives Bedürfnis nach Ätiologie fordern den Aufweis eines Erstverantwortlichen für die menschliche Sünde und des Wirkens eines Satans. Die Sünden einer bestimmten Epoche werden dann entsprechend den Erfordernissen einer späteren theologischen Situation definiert.

Ätiologie und philosophisch-naive Theorien über imaginäre kollektive Persönlichkeiten bestimmen auf ähnliche Weise das Denken über die Sünde. Die Verheißung kann nur dann Israel erreichen, wenn seine Volksangehörigen leibliche Nachkommen Abrahams sind. Das Gesetz kommt von Moses. Die Weisheit kommt allein von Salomon, die Menschheit von Adam und Eva. Wir brauchen uns nur an die Kollektivverantwortung als eines der Grunddogmen der frühen Theologien des Alten Testaments zu erinnern, an die lange Liste derer, die Israel zur Sünde verführten oder die Ursache dafür wurden, daß Unschuldige zusammen mit den Schuldigen bestraft wurden; oder denken wir an die feststehende Überzeugung, daß «böse» Völker in ihrer Gesamtheit durch unmittelbares göttliches Eingreifen vernichtet werden müssen, sowie das Hin- und Herschwanken zwischen der Vorstellung, die einen Messias dazu verlangt, und der anderen Auffassung, wonach Gott allein dies wirkt.

Die Entscheidung für den Monotheismus schließt auch ein für allemal Theologien aus, die dazu neigen, die menschliche Natur negativ zu werten. Der Kern der Person muß das Werk eines guten Gottes sein. Die Entdeckung der Verantwortung des Individuums läßt ebenso keine grundsätzliche Unfähigkeit zur Befolgung eines grundlegenden Gesetzes zu. Die Beschreibung der Beziehung Gottes zu Israel als Bund[11] schließt die Notwendigkeit in sich, daß die Möglichkeit besteht, diesen Bund auch treu zu bewahren. Gott ist gerecht und belohnt und bestraft auch gerecht. Nicht einmal eine vom Dualismus geprägte Sprache hätte in diesen Kern der israelitischen Theologie eindringen können.

In demütiger Selbstbescheidung und mit einmaligem theologischen Gespür macht das Alte Testament Halt an der Grenze zum Geheimnis des Bösen. Dies verleiht ihm seine besondere Würde als gültige Theologie: es ist nicht Gnosis, sondern Glaube. Der Mensch ist frei. Der Mensch ist geschaffen von Gott. Die Schlange verführt ihn. Sie verführt Adam, aber dieser erste Mensch hat eine Gattin, die Mutter aller Lebenden. Die Sünde wird nicht erklärt. Die Sünder, die Menschen und die Schlange, werden nur beschrieben.

Als die Prophetie aufhörte, trat die Apokalyptik auf den Plan. Sie brachte keine neue Einsicht in das Wesen und Wirken des lebendigen Gottes. Sie war ganz mit sich selbst und ihren Büchern beschäftigt. Sie wurde nicht fertig mit der Gegenwart; dafür projizierte sie ihre Ängste und ihre Hoffnungen in die Zukunft hinein. Das Judentum weigerte sich, ihr kanonischen Rang zuzuerkennen, und die Christenheit entschied sich erst nach anfänglichem Schwanken für den von Lukas gewiesenen Weg.

Die neutestamentlichen Autoren selbst machten in ihren theologischen Bemühungen eine fortschreitende Entwicklung durch. Markus mag sich selbst als Berichterstatter über Ereignisse der Vergangenheit verstanden haben. Er war jedoch ein Kommentator. Lukas war es ebenfalls, und er wußte dies, gab es jedoch nicht zu. Paulus war nicht der erste, der die Stufe erreichte, auf der die Sprecher die Daten des Lebens Jesu und des Alten Testaments in theologischen Kategorien interpretieren, die sie selbst entdeckt oder geschaffen haben. So waren die neutestamentlichen Hagiographen tatsächlich Kommentatoren der Offenbarung, die Jesus selbst darstellte. Daher ist es heute für uns leichter, zu unterscheiden zwischen dem, was die Augenzeugen beobachteten und auf dem Wege der Tradition übermittelten und dem, was in einer Art Anamnese hingestellt wird (wenn dies auch offensichtlich historisch nach Gehalt und Aussageabsicht zuverlässig sein mag). Andere theologische Feststellungen des Neuen Testaments sind gegenüber dem bezeugten und später gegenüber dem erfahrenen Geheimnis Christi sekundär und erst durch dieses ausgelöst. Der Glaube war noch auf der Suche nach gemäßen Kategorien. Diese Kategorien wurden gefunden im Alten

Testament. Gewisse Schlüsselworte wurden als Vorankündigungen und Typen Christi verstanden. Denkmuster und Präzedenzfälle nahmen formend Einfluß auf die Erzähltradition.

Es ist eine Tatsache, daß gewisse Themen und Lehren eine breite Grundlage in der christlichen Offenbarung haben: sie sind chronologisch, geographisch und theologisch allgegenwärtig im Neuen Testament. Die Beispiele, die sich aufdrängen, sind die Christologie, die Eucharistie, das Liebesgebot. Andere erscheinen nur an einem einzigen klar umschriebenen Raum-Zeit-Punkt: Der Primat Petri hat eine schmalere Basis als die Kindheitsgeschichten, die Brotvermehrung eine noch breitere als diese beiden. Das isolierte, klar umgrenzte Auftauchen der Erbsünde bei Paulus hat mit seiner schmalen Basis eine Parallele vielleicht nur im Primat des Petrus. Beide kommen von einem bloß einmaligen Raum-Zeit-Punkt her, beide werden verbindlich angenommen als Teile eines größeren Ganzen, als genauso inspiriert wie die jeweilige Schrift selbst. Es dürfte keine Schwierigkeit bereiten zuzugeben, daß solche Lehren nicht Bestandteil des gemeinsamen Erbes der zentralen christlichen Botschaft gewesen sein können. Sie waren Lösungen für praktische und konkrete Probleme, theologische, rechtliche oder praktische Dilemmen, die an Ort und Stelle gelöst wurden. Wenn sie einmal Aufnahme in den Kanon gefunden haben, hat die Kirche keine Macht mehr über die Texte. Aber der Exeget und der Bibeltheologe dürfen nie ihren Ursprung vergessen. Sie sind notwendige logische Ergänzungen von Lücken, die in der frühen Tradition bestanden.

Die letzte Erwägung, die von Bedeutung ist für die Bewertung der biblischen Lehre von der Erbsünde, gilt der Beziehung zwischen den Quellen und ihrer Verwendung durch den Hagiographen. In vielen Fällen wird bei Stoffen, die keine Berichte darstellen, die Autorität der Quelle nur benützt, um eine Lehre zu stützen, die bereits vorhanden ist und zu der man aufgrund christologischer Erwägungen gekommen ist. Dies ist auch der Fall bei den alttestamentlichen Beweisen des Paulus für Lehren wie von der Rechtfertigung aus Glauben und von der Erbsünde.[12]

Der Apostel Paulus

Diese Grundeinsicht ist von entscheidender Bedeutung für die Lehre des Paulus über die Sünde Adams. Daß diese Lehre bei Paulus zu finden ist, ist nicht in seiner Kenntnis der Genesis begründet, ebenfalls nicht darin, daß er eine Theologie von einem Zweiten Adam übernimmt, sondern in dem intellektuellen Problem, daß seinen Mittelpunkt hat in der Einmaligkeit des von Jesus vollbrachten Werkes. Paulus sagte etwas über Jesus aus, nicht etwas über Adam. Seine Darlegung gilt der erlösten Menschheit, nicht dem Adam der Genesis. Mit anderen Worten: die Theorie vom Zweiten Adam ist bloß ein Ausdrucksmittel, um etwas schon Bekanntes über Christus auszusagen.

Es würde ein großer Schritt vorwärts sein, wenn die Exegeten wieder den Mut hätten, zuerst einmal auf Paulus zu hören, und dann die Entfernung zu messen, die Paulus auf dem Weg von seiner Quelle her zurückgelegt hat. Schließlich hat er Abraham in einen Christen umgewandelt, und Jakobus hat gewußt, wie «unwissenschaftlich» das war. Dann läßt sich auch leichter verstehen, daß die eigentliche Exegese von Röm 5 nicht einsetzen darf bei der Genesis und deren vorhandener oder nicht vorhandener Deutung durch die Rabbinen, die von Paulus übernommen, verworfen oder modifiziert worden sei, sondern mit einem aufmerksamen Abhorchen seiner Christologie, mit dem Versuch, von seiner Christologie her den genauen Sitz und die Funktion der Lücke zu bestimmen, in welche eine adaptierte Interpretation der Genesis und der Kategorie «Zweiter Adam» eingepaßt wurde. Daß Paulus das Bewußtsein gehabt haben mag, er lasse sich von der Genesis belehren, und daß er eifrig darauf bedacht war, einen guten Gebrauch von der Autorität des Wortes Gottes zu machen, schwächt keineswegs die Beweiskraft des Argumentes, das überall bei Paulus seine Stützen findet: daß nämlich sein einheitlicher Ausgangspunkt der gekreuzigte Christus und die ihm vom Herrn zuteilgewordene Offenbarung ist.

Warum Erlösung? Das erste Problem war das Ärgernis des Kreuzes. Paulus beantwortete es zu seiner eigenen Genugtuung durch einen Rückgriff auf das Alte Testament, und so traf er sich mit Jesus selbst, der den Willen seines Vaters tat. Diese Menschheit, das heißt, jeder einzelne, der zum Glauben findet, wurde erlöst von individuellen, persönlichen Sünden: das ist die gemeinsame Auskunft aller Christen der apostolischen Zeit. Der Messias ist gekommen. Das Heilswerk ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Menschheit bestand schon vor Christus, und wenn es einer Erlösung bedurfte, so muß es folglich einen Zustand gegeben haben, aus dem der Gläubige befreit worden ist, einen Zustand, der radikal

verschieden gewesen sein muß von der geistgewirkten Gegenwart. Hinter den konkreten Umständen der dem Bekehrten zuteilgewordenen Sündenvergebung und hinter dem Erscheinen eines Leibes Christi wird das Problem der unerlösten Vergangenheit der Menschheit sichtbar.

Wenn der Zielpunkt der Erlösung darin besteht, in Christus, das heißt in seinem Leib, zu sein, sollte dann nicht die Wirklichkeit, aus der dieser Leib Christi gebildet wird, in sich selbst eine überpersönliche Größe gewesen sein? Ein falscher Bezug auf die Quellen könnte wieder nahelegen, daß dieser «mystische Leib» eine Neuauflage des gefallenen Anthropos oder eines kollektiven Adam sei. Meiner Meinung nach machte Paulus zunächst die Erfahrung, daß er ein Leben als Glied am Leibe Christ lebte. Dann erst wurde er von seiner eigenen Theologie dazu geführt, einen kurzen Seitenblick auf die Menschheit «in Adam» zu werfen.

Wie und warum aber ist diese Menschheit sündig? Die einfache Antwort, die Paulus zunächst versucht – «die individuellen Sünden zu vervielfältigen, bis jedes einzelne Individuum ein tatsächlicher Sünder ist» – war das Ergebnis der unbarmherzigen Logik, der bezeichnenden Unfähigkeit des Paulus, sich eine konkrete Wirklichkeit anders als mit abstrakten Worten zu vergegenwärtigen. Er schöpft aus dem gesamten Alten Testament die Worte, um nicht allein Israel, sondern die ganze heidnische Welt in die Gefangenschaft der Sünde zu überführen. Als Beschreibung einer wirklichen Welt und eines wirklich konkreten Volkes ist dies offensichtlich falsch und monströs. Das Konzil von Trient war sich dessen bewußt. So verstanden, wie es von Paulus gemeint und lebendig erfahren war, entspricht es der Wahrheit von Gottes Heiligkeit und von der Würde des Christen als «neuer Schöpfung». Wenn alle Heidenvölker Sünder sind, und wenn sie kein mosaisches Gesetz haben, das sie verletzen könnten, so müssen sie das Gesetz ihres Gewissens verletzt haben. Juden wie Heiden sind noch ein amorphes Konglomerat von Individuen, bis zu dem Zeitpunkt, da Paulus in der Lage ist, nicht nur das einzelne Individuum, sondern auch Juden wie Heiden gleicherweise in ihrem gemeinsamen Urahn, «in Adam», der Schuld zu überführen.

Die Geschichte und das Alte Testament jedoch sprechen hier gegen ihn. Er mußte daher alle Gerechten desselben Genesisbuches geflissentlich übersehen, alle Propheten, die um des Wortes Gottes willen getötet worden waren, alle guten Heiden des Alten Testaments. Aber dafür hatte er Adam gefunden, und in ihm eine Spur, die zu Christus führte. Wenn es keinen anderen Namen gibt, in dem Heil ist, als den Namen Christi, dann kann Adam und in ihm die Menschheit das eben nicht haben, was allein in Christus angeboten ist.

Wenn die Christen in Christus und der Leib Christi sind, dann mag die Menschheit ebenso «en Adam» und «soma tou Adam» gewesen sein. Seltsamerweise wird dies nicht einmal behauptet. Dies ist ein weiterer Hinweis auf den Vorrang der Christus-Erfahrung als Quelle des paulinischen Denkens. Aber damit sind wir auch an eine Grenze gekommen: Adam ist «psyche zosa», Christus ist «pneuma zoopoioun». Was sonst noch über das Geheimnis des Bösen in konkreten Personen zu sagen ist, wird entsprechend gehandhabt mit Hilfe des Wortpaars «sarx-pneuma».

Jesus und Johannes

Der Ursprung der Spekulation auf die Erbsünde kann nicht auf Jesus zurückgeführt werden. Er erwähnt dieses Thema nicht. Sein Optimismus in bezug auf die Fähigkeit jedes einzelnen Menschen guten Willens, Buße zu tun, und schließlich sein Gottesbild, das Bild eines allmächtigen, allgütigen Gottes, der jetzt durch Jesus die Sünden vergibt, sind die Hauptgründe dafür, daß das Lehrsystem Jesu keinen Platz dafür läßt, eine solche theologische Thematik durch eine Untersuchung, die in seine Vergangenheit zurückreicht, auszumachen.

Da der Meister sich über den Ursprung der Sünde ausgeschwiegen hatte, waren die Jünger – die nicht über die Intensität von Jesu religiöser Intuition verfügten – zurückgeworfen auf ihre eigenen Erkenntnismittel, das Alte Testament und das zeitgenössische jüdische Denken. Die konkrete Lehre Jesu, eben durch die ihr eigene Konkretheit und Theozentrik in ihrer allgemeinen Anwendbarkeit begrenzt, wurde bald – und oft gegen ihre eigentliche Natur – auf neue Fragestellungen angewandt, weniger tief, aber dafür mehr praktisch. In der Frage nach dem Bösen blieben diese Anwendungen in der Ebene der alttestamentlichen Lösungen: Gott hat den Ungehorsam Israels vorausgesehen und vorausgesagt. Der Zweck der Gleichnisreden wird nun die Verhüllung der Wahrheit statt der ursprünglichen Einladung, welche die menschliche Freiheit im Blick hat. Das Gleichnis vom Sämann wird zu einer Allegorie für die Gründe des Abfalls vom Glauben. Von

hier aus ist es nicht mehr weit bis zur Erneuerung der Lehre vom Letzten Gericht, zum Problem des Vorhandenseins von Sündern in der matthäischen Kirche und zu Adam, dem Sünder, bei Paulus.

Die johanneische Theologie ist sakramentale Anamnese des menschgewordenen Jesus. Der Kosmos und sein Vater, der Menschenmörder von Anbeginn, gehören so wenig der Vergangenheit an, wie der Vater Jesu ein Gott der Vergangenheit ist und wie Jesus und der Paraklet der Vergangenheit angehören. Dennoch ist der Kosmos auch das ursprüngliche Objekt von Gottes Liebe. Der sündige Kosmos hat eine Vergangenheit, nach der Schöpfung muß es noch einen Beginn der Sünde gegeben haben. Dieser aber ist aufgenommen in eine zeitlose Gegenwart, in welcher der Logos Gottes, nachdem er einmal im Kosmos Fleisch angenommen hat, nun im Evangelium gegenwärtig ist und die Welt aus der Finsternis in das Licht ruft. Diese Gegenwart und der Ruf in die Entscheidung, der daraus entspringt, machen ein Fragen nach der Vergangenheit der Menschheit für Johannes bedeutungslos.

Ein Gott der Liebe jenseits menschlicher Fassungskraft, ein Gott, der in Jesus Christus Fleisch angenommen hat; Paulus, ein Mann von begrenzter, aber durchdringender Intelligenz, ein Mensch, für den die Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus selbst offenbart hat, die einzige Wirklichkeitserfahrung darstellte; ein Mensch, der die Vergangenheit einzig im Lichte der Gegenwart sehen konnte: dies sind die Faktoren, die beitrugen zum Entstehen der neutestamentlichen Lehre von der Erbsünde, einer Lehre, die mehr erahnt und erspürt als aus intellektuellem Verstehen entstanden ist.

[1] Reichhaltige Bibliographie bei P. Grelot, Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains: NRTh 90 (1968) 337–362. 449–478. 598–621. Außerdem bei J. L. Connor, Original Sin: Contemporary Approaches: ThSt 29 (1968) 215–240.

[2] Z. B. P. Schoonenberg: Mysterium Salutis 2, 899–906, bes. 902f.

[3] Z. B. H. Vorgrimler (Hrsg.) Exegese und Dogmatik (Mainz 1962).

[4] Grelot, aaO., bes. der erste und dritte Aufsatz.

[5] Z. B. J. Gross, Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas (Basel 1960–1963) und H. Haag, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (Stuttgart ^{3}1967).

[6] Vgl. z. B. Anmerkung 2 und Haag, aaO.

[7] Diese Aufgabe schließt ein das klare Eingeständnis des legendären Charakters einiger Erzählungen, eine elementare Entmythologisierung von Szenen wie der Himmelfahrt und die Erforschung der relativen Verdienste z. B. der paulinischen gegenüber der johanneischen Christologie.

[8] Manche davon mögen äußerst komplex sein, wie etwa die des Paulus, andere sind nur ansatzhaft gegeben, wie etwa die Christologie von Q.

[9] Keine einzige der soteriologischen Aussagen des Paulus stellte ihn über die unmittelbaren Erfordernisse des Kontextes hinaus zufrieden. «Logos» sagt für Johannes das Geheimnis Christi nicht erschöpfend aus.

[10] Vgl. J. de Fraine, Adam et son lignage (ohne Ort 1959) 130.

[11] Ein Denken in den Kategorien der Bundestheologie kann sich nur auf kollektive Verhältnisse beziehen; damit aber kann das Aufkommen des Problems der individuellen Verantwortung nicht unterdrückt werden. Das utilitaristische Denken der Weisheitsliteratur wird die Sünde als Torheit definieren. Der religiöse Genius der Propheten wird in ihr den persönlichen Ungehorsam gegen einen heiligen und barmherzigen Gott sehen.

[12] Vgl. die unterschiedliche Sicht z. B. bei de Fraine, aaO. 133f.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOSEPH ZALOTAY

geboren am 7. September 1926 in Budapest, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte Theologie in Vác (Ungarn), an der Universität Wien und am Päpstlichen Bibelinstitut, ist Doktor der Theologie, Lizentiat der Bibelwissenschaft und beigeordneter Professor für Neues Testament an der Katholischen Universität von Amerika in Washington.

Carl Peter

Die Erbsünde als Testfall der Theologie

Schmerz und Leiden haben die Menschheit als dauernde Plagen auf ihrem Weg durch die ganze Geschichte verfolgt. Und was noch gewichtiger ist: die Menschen haben sich immer, seit sie systematisch zu denken begannen, gefragt, warum es in der Welt Übel gibt. Daß jedoch in der Grundbefindlichkeit des Menschen etwas aus der Ordnung geraten ist, ist ein Satz, der heute bereitwilliger angenommen wird als noch vor etwa zwei Jahrzehnten.[1] Bei dieser Sachlage haben der biblische Exeget und der Dogmatiker eine bemerkenswerte Möglichkeit, ihre je verschiedene Art der Untersuchung einzubringen, um so positiv mitzuarbeiten an der gemeinsamen Bemühung der Menschheit, sich selbst zu verstehen und zu vervollkommnen.

Das Übel in einer Welt des Fortschritts mit Nebenwirkungen

Die Frage, der sie sich widmen müssen, ist die Frage nach dem Übel hier und jetzt in der konkreten Gegenwart. Was heute so manch einen bis nahe an die Verzweiflung bringt, ist nicht, daß die Welt unvollkommen ist oder daß es Übel in ihr gibt. Das ist nur eine Seite der Sache. Warum aber gibt es Übel von der Art, daß die Erfolge des Menschen viel geringer sind als sie sein könnten, und – das kommt noch hinzu – warum müssen diese Erfolge mit viel mehr Kraftaufwand gewonnen werden als dazu nötig wäre? Es geht nicht um die Frage, warum es irgendeine Art von Übel gibt, sondern warum es ein solch äußerstes Übermaß an Übel gibt, wie der Mensch es in sich und in den anderen antrifft?[2] Es ist diese nagende Ungewißheit, die dem Problem des Übels heute ein größeres Gewicht gibt, als je zuvor.

Vor hundert Jahren hat der Mensch in seinem Streben, sein Leben zu verbessern, weniger erreicht. Die Existenz von Schmerz, Leiden und Angst wurde plausibler als der unvermeidliche Preis für das Leben erklärt. Heute ist das nicht mehr so einfach. Viele Krankheiten, die damals tödlich waren, sind es heute dank menschlicher Intelligenz und Anstrengungen nicht mehr; viel Mißbehagen, das man früher als unvermeidlich hinnahm, ist heute nur mehr Erinnerung. Und wenn dies heute auch noch nicht für alle Menschen gilt, so gibt es jedenfalls theoretisch keine Gründe mehr, warum es nicht so sein sollte. Damals mochte man argumentiert haben, daß die Existenz von einigem Übel in der Welt eben die nachfolgende Bedingung einer Erschaffung durch den persönlichen Gott sei. Heute erscheint eine solche Argumentation nicht bloß falsch, sondern einfach an der Hauptsache vorbeigehend. Der Mensch hat bei zu vielen Gelegenheiten in der Beherrschung seiner selbst und seiner Umwelt Erfolg gehabt. Gewiß bleibt noch viel zu tun, aber im Vergleich mit seiner Ausgangssituation hat er es weit gebracht. Die Frage ist nicht die Tatsache des Übels schlechthin, noch seine Notwendigkeit in der einen oder anderen Form in endlichen, veränderlichen Wesen. Vielmehr wer an einen liebenden Gott glaubt, fragt sich, wie ein Gott, der wirklich liebt, so übermäßig duldsam gegenüber dem Übel sein kann. Waren all die Schwierigkeiten, die mit menschlicher Errungenschaft verbunden sind, aus dem pädagogischen Grund notwendig, um den Menschen daran zu erinnern, daß er nur das Bild Gottes ist und nicht Gott selbst? Hätte der Preis für den menschlichen Fortschritt nicht etwas weniger schmerzlich sein können? Wenn Gott Liebe ist, warum ist dann der Mensch so selten erfolgreich, und dann mit großer Anstrengung und oft zu spät für den letzten Durchbruch, der vielen zugute gekommen wäre, wäre er eher erfolgt?

Aber der hartnäckige Widerstand, den das Übel für die Beherrschung der Welt durch den Menschen darstellt, ist nicht das einzige Problem. Es ist nicht so, als ob jede zweckmäßige Handlung des Menschen den Bereich des Unbekannten und Unberechenbaren vermindern würde. Je mehr er plant, desto mehr früher unbekannte Tatsachen werden seinem Wissen zugänglich. Aber gleichzeitig wächst der Bereich des Unberechenbaren durch die unvorhergesehenen und unkontrollierten Nebenwirkungen seiner Intervention.[3] Warum erweisen sich die Folgen seiner Handlung so oft als seinen und seiner Umwelt besten Interessen entgegengesetzt? Für die Beantwortung dieser Frage rekurrieren manche auf das Schicksal und die anderen auf die offene Zukunft, indem sie die Menschheit in der gegenwärtigen geschichtlichen Spannung auf ein Noch-nicht hinweisen, in welchem es nur noch solche Gegensätze geben wird, die sozial einzuordnen sind.[4] Beide Gruppen sind

auf der Suche nach dem Sinn menschlicher Existenz und beziehen sich dabei auf einen Glauben, aus dem ein bestimmtes Verständnis der Wirklichkeit resultiert.[5] Auch der Christ hat eine bestimmte Glaubensperspektive, aus der heraus er zu einem Verständnis des Phänomens des Übels kommt. Um anderen von Nutzen zu sein, darf er hinsichtlich seiner Überzeugungen nicht schweigen, sondern muß heute mehr denn je versuchen, von der Hoffnung, die in ihm ist, Rechenschaft zu geben.[6] Treue zu dem in Christus gesprochenen Gotteswort erfordert mehr als Schweigen; die bloße Wiederholung früher geprägter Formeln, so wahr sie sein mögen, reicht jedoch gegenüber den Nöten der Gegenwart und Zukunft nicht aus. Das heißt konkret, daß der Christ sich der Frage stellen muß, warum Gott eine Welt wählte, in der menschliches Überleben und Fortschreiten zwar möglich sind, jedoch nur um den Preis rückgrat- und herzbrechender Schwierigkeiten. Hier, so nehme ich an, bietet sich dem Dogmatiker und dem biblischen Exegeten eine vielversprechende Möglichkeit der Zusammenarbeit in dem Bemühen, diesen fundamentalen Aspekt des Geheimnisses zu artikulieren, das seit langem als Erbsünde bezeichnet wird.

Voraussetzungen und Methode

Beide beginnen ihr Werk innerhalb eines kulturellen Horizonts, der sich wesentlich von dem der Texte, mit denen sie sich als theologische Spezialisten beschäftigen, unterscheidet (die Schriften und die Glaubenserfahrung der christlichen Kirche durch die Jahrhunderte). Beide halten sich ebenso an die Regeln wissenschaftlicher Vorgangsweise, wie sie auch auf die Hermeneutik weltlicher Texte aus der Vergangenheit anwendbar sind. Natürlich verbindet sie ihr Glaube; durch ihn haben sie eine Reihe von Werten gemeinsam, die ihnen der Bewahrung wert erscheinen, die sie reinigen, intensivieren und vervielfältigen wollen. So machen diese Werte sich auch in wechselndem Maß in der Art bemerkbar, in der beide wissenschaftlich vorgehen. Wenn der christliche Glaube Teil des religiösen und kulturellen Horizonts ist, in dem der Exeget und der Dogmatiker leben, so ist es selbst theoretisch schwer vorstellbar, daß sie dann nicht in irgendeiner Weise in ihrem kritischen Denken und ihrer wissenschaftlichen Anstrengung davon beeinflußt sein sollten. Aber auch praktisch nehmen sie tatsächlich an, daß die Glaubenserfahrung, wie die biblische Tradition sie bezeugt, auch für die Gegenwart einen diagnostischen Wert hat, einen Wert, der der Menschheit mehr einbringt als wenn sie die Gegenwart zum diagnostischen Schlüssel für das Verständnis der Bibel machte. Die genaue Beziehung zwischen kritischem Denken und Glaubensbindung des einzelnen mag wechseln. Aber in dem Maß, in dem sie als Christen und besonders als Katholiken theologisieren, versuchen sie die Gegenwart und die Zukunft im Licht einer partikulären, zeitlich bestimmten Glaubenstradition zu verstehen und zu betrachten. Das geschieht in der Überzeugung, daß der Menschheit damit gedient ist, wenn Christen ihren eigenen religiös-moralischen Horizont in Beziehung mit dem ihrer Vergangenheit bringen, besonders mit dem der apostolischen Zeit, so daß keinem Gewalt geschieht, beide konvergieren können und der in beiden handelnde Gott sein Wort der Belehrung, des Trostes und der Ermunterung für die Zukunft in den Menschen und Ereignissen der Gegenwart sprechen kann. Aber wie schätzen katholische Gelehrte heute im Bereich der dogmatischen und biblischen Studien die Bedeutung des geoffenbarten Wortes in bezug auf das Übel als menschlicher Existenzbedingung ein? Sie tun es in einer anerkennenswerten und spezifisch christlichen Weise, was man inmitten unleugbarer Differenzen nicht übersehen sollte.

Gott schuf den Menschen zugleich mit dem Angebot der Freundschaft und Gemeinschaft mit ihm selbst. Der Mensch hat diese göttliche Initiative vom Anfang seiner Geschichte an egoistisch zurückgewiesen, was die dauernde Konsequenz der moralischen Dürftigkeit seiner selbst und der Welt, in die er geboren wird, hervorrief. Gottes Großzügigkeit jedoch blieb bestehen und verwirklichte sich sichtbar in Jesus Christus, dessen Geist alle Menschen ermuntert, das Übel durch das Gute zu überwinden. Daß dies für die christliche Sicht der Wirklichkeit notwendig ist, scheint heute in Hinblick auf die Erbsünde keine Streitfrage zu sein.[7] Es gibt ebenso Bereiche der Meinungsverschiedenheit: Art und Ausmaß der Symbolik, wie sie die biblischen Autoren und das Lehramt in bezug auf den menschlichen Ursprung anwenden; der Monogenismus; und die moralische Bewertung der religiösen Situation, in die der Mensch als Mitglied eines sündigen Geschlechtes hineingeboren wird. (In welchem Sinn ist diese Situation sündig?)[8] Diese Streitfragen sind nicht unwichtig. Aber eines jedenfalls scheint beim gegenwärtigen Stand der Frage klar zu sein. Auch guter Wille und theologischer Sachverstand haben hinsichtlich der Angewiesenheit des Menschen auf

Erlösung bisher keine Übereinstimmung erbracht. Aus diesem Grund könnte der folgende Vorschlag von einigem Nutzen sein.

Es besteht wenig Hoffnung auf Fortschritt im Verständnis, wenn die theologischen Spezialisten dabeibleiben, sich zu fragen, ob der eine Mensch des Römerbriefs, 5, 12ff., im Glauben und Verstehen nachfolgender Christengenerationen als einziges Beispiel des Homo sapiens interpretiert werden muß; ob sich die Erbsünde in der Schrift findet oder nicht. Die Antworten auf diese Fragen hängen von etwas anderem ab: nämlich vom Standpunkt, den man hinsichtlich der normativen Rolle der Schrift im katholischen Denken und Leben einnimmt.[9] Solange Dogmatiker und Exegeten diese Sache nicht besser in den Griff bekommen, besteht die reale Gefahr, daß beide sich Strohmänner schaffen (die vielleicht noch vor einigen Jahren gültig waren, heute jedoch Karikaturen der Positionen ihrer Kollegen heute sind). Dies würde bedeuten, daß sie wenig dazu tun, um anderen eine glaubwürdige Wahl anzubieten, die begierig sind zu erfahren, wie Katholiken in der Sicht ihres Glaubens versuchen, das Übel in der Welt heute zu verstehen. Der Bereich der Meinungsverschiedenheiten würde sich vielleicht von Exegeten und Dogmatikern befriedigender behandeln lassen, wenn sie in der Frage nach einem liebenden Gott in einer Welt erschütternden Übels zusammenarbeiten würden.

Analogien für Gott in einer Welt überflüssiger Übel

Für den Katholiken bedeutet es keine Überraschung, daß der Mensch geistige Bilder braucht, die ihm seinen Glauben an den liebenden Vater Jesu Christi zu verstehen helfen. (D. S. 3016) Aber welche Analogie braucht es in einer Welt äußersten Übels?

Die Gott-ist-tot-Theologie richtet die Anklage der moralischen Unvertretbarkeit gegen die Vorstellung eines Gottes, der Übel wohl verhindern könnte, es aber nicht will.[10] Andere mögen in einer Reaktion darauf versucht sein, Gott mit jemanden zu vergleichen, dessen beide Ohren jederzeit zuzuhören und zu verstehen bereit sind. Solch eine Vorstellung hat natürlich ihre Vorteile. Sie wirkt der verbreiteten Neigung entgegen, sich Gott als durch Apathie in der Tiefe seines transzendenten, unveränderlichen Wesens gekennzeichnet vorzustellen.[11] Obwohl der Mensch inzwischen durch tragische Umstände gezwungen wurde, sein Maß des Erträglichen zu vergrößern, hat dieser Standpunkt immer noch vieles, was ihn vielen empfiehlt. Aber anderen nützt er nichts und ich meine, daß deren Zahl wächst. Ein schweigender Gott genügt nicht, mag er noch so anteilnehmend, interessiert und sympathisierend sein; dafür liegen die Dinge zu schlecht. Für diese und für sich selbst ebenso braucht der Christ mehr als das, wenn sein Glaube glaubwürdig sein soll.

Sein Gott, so sagt er, liebt alle Menschen und ist kein wählender und bevorzugender Aristokrat. Blindes Vertrauen darauf, daß die Zukunft das Rätsel des maßlosen Übels aufklären wird, stellt keine Rechtfertigung christlicher Hoffnung dar. Aber was ist das dann für ein Gott, der eine ungebührlich rauhe Welt erschafft und dabei alles liebt?

Der Gott und Vater Jesu Christi liebt nicht auf unsere Weise, sondern auf seine eigene, übermäßig und nicht irgendeiner goldenen Mitte folgend. Sein Verhalten und seine Absicht müssen nicht notwendig die Wahl des kürzesten und leichtesten Weges der Selbsterfüllung seiner Geschöpfe beinhalten. Ein Gott maßloser Liebe macht das maßlose Übel in der Welt zu einer glaubwürdigen Herausforderung, nach einer künftigen Bestätigung seines Versprechens auszuschauen, daß tatsächlich alles gut enden wird. Der Rückgriff auf ein solches Gottesbild, das sagt, daß er all dies tat, weil er es wollte, ist keine Flucht aus der Verantwortung, zum Hier und Jetzt etwas sagen zu müssen. Es bedeutet keine Flucht aus der gottverlassenen Gegenwart, die keinen Grund für eine Hoffnung in eine gnadenvolle Zukunft eröffnet. Es hilft vielmehr jenen, die warten und arbeiten, um es nicht in totaler intellektueller Finsternis zu tun, sondern mit einer Vorstellung, die die gegenwärtige Wirklichkeit verständlich macht und eine Zukunft erwartet, in der sich schließlich alles erfüllt.

Das christliche Evangelium und nachfolgende Bekenntnisse des Glaubens zeigen Gott als einen maßlos Liebenden. Das Kreuz Jesu war nicht der einzige Weg, nicht der leichteste Weg, nicht der kürzeste Weg, um zu zeigen, daß er der Vater ist, der alle Menschen liebt, unbeschadet des Übels, auf das sie stoßen, das sie veranlassen und verursachen. Aber dieses Kreuz war von Anfang an verstanden und dargestellt worden als ein Unterpfand dafür, daß er, der seinen einzigen Sohn in übermäßiger Liebe dahingab, auch bereit ist, allen Menschen ebenso alles andere zu geben (Röm 8, 31f).

Natürlich braucht der christliche Glaube Analogien, die ihn stützen und davor bewahren, in vage Träume zu verpuffen. Die Vorstellung, die hier vorgeschlagen wurde, ist die eines Gottes, der bereit ist, die Fragen, die das übermäßige Übel in der Welt stellt, zu beantworten. Dieser Gott appelliert nicht an den puren Verstand, um zu rechtfertigen, was er getan hat. Er hält sich vielmehr an seine eigene Wahl einer Weltordnung mit einem Willen, der stark genug ist, bewahrend genug und sorgend genug, um Gutes aus dem Übel zu machen, nicht in einer Logik der Proportion, sondern in einer des Übermaßes (Röm 5, 12ff). Diese Vorstellung ist intellektuell respektabel und verdient es, in den vereinten Anstrengungen der Dogmatiker und Exegeten ernster genommen zu werden, wenn sie die Erbsünde diskutieren.

[1] Vgl. Charles Moeller, Fede cristiana e cultura contemporanea: Fede e Mondo moderno (Rom 1969) 47–89.

[2] Für eine philosophische Darlegung des Problems vgl. Frederick Sontag, God, Why Did You Do That? (Philadelphia 1970) 172.

[3] Vgl. Karl Rahner, Towards a Theology of Hope: Concurrence 1 (1969) 32.

[4] Als Beispiel für die letztere Auffassung vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 1399ff.

[5] K. Löwith verweist im Epilog (206–207) zu seinem Werk «Meaning in History» (Chicago 1970) auf das Dilemma, das sich mit diesem Phänomen für denjenigen ergibt, der es vorzieht, nicht zu glauben.

[6] 1 Petr. 3, 15.

[7] Bezüglich der Notwendigkeit für den Menschen, nach der Geburt im Fleisch wiedergeboren zu werden im Geist vgl. H. Haag, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (Stuttgart 1966).

[8] Ebd.

[9] Vgl. R. Murphy und C. Peter, The Role of the Bible in Roman Catholic Theology: Interpretation 25 (1971) 77–94.

[10] Meine Besprechung von F. Sontags, God, Why Did You Do That? wird einige ähnliche Erwägungen in den Kontext der Theodizee einführen. Vgl. The Thomist 35 (1971).

[11] Für den patristischen Hintergrund vgl. W. Elert, Die theopaschitische Formel: Theologische Literaturzeitung 75 (1950) 195 bis 206.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CARL PETER

geboren am 4. April 1932 in Omaha (USA), 1961 zum Priester geweiht. Er studierte in Rom an der Gregoriana und an der Universität des hl. Thomas, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, beigeordneter Professor für systematische Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Er veröffentlichte u.a.: Participed Eternity in the Vision of God (Rom 1964).

Berichte

Robert Ware

Die Vorherrschaft der Dogmatischen Tradition

Der übliche Gebrauch der Schrift in der heutigen Theologie

In welcher Weise verwenden Theologen die Bibel? Man braucht nur einige von ihnen unter die Lupe zu nehmen und dazu eins der klassischen Lehrbücher, so kann man für sich sehr wohl entdecken, wie in der heutigen theologischen Praxis die Schrift gebraucht wird. Den Hintergrund für die allgemeine Verwendung finden wir in den dogmatischen Lehrbüchern, die noch am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils Standardlehrbücher für die Seminare waren. Durchweg waren diese Lehrtexte ahistorische, auf das Dogma zentrierte Darstellungen der «Lehre der Kirche». Häufig – wie zum Beispiel in der Ekklesiologie von F. A. Sullivan[1] – war diese «Lehre» eingebettet in die juridische und apologetische Sprache der Neuscholastik. Die Verwendung der Schrift zur Bestätigung dogmatischer Thesen ließ die Logik der biblischen Aussagen in ihrem ursprünglichen Kontext außer acht. Bisweilen bemerkte man eine Art sportlichen Ehrgeiz, eine möglichst große Anzahl biblischer «Punkte» zu erzielen, um ein «argumentum ex auctoritate» zur Stützung der vorher gezogenen Schlußfolgerungen und vorgefaßten Antworten dogmatischer Thesen zusammenzubringen. Das ist natürlich eine Karikatur, aber für manchen vermutlich eine nur zu vertraute. Während die Scholastik des Mittelalters sich selbst theoretisch – doch im Gegensatz zu ihrer tatsächlichen Praxis – als eine Theologie von Schlußfolgerungen verstand, war die neuscholastische Theologie faktisch und methodisch sehr häufig eine Theologie dogmatischer Antworten, die die Bibel als Fundgrube für autoritative *dicta probantia* zur Legitimation der ewigen Wahrheiten ihrer Schlußfolgerungen benutzte. Das extremste Muster dieser «Denziger-Theologie», dessen ich mich selbst erinnern kann, war ein Traktat *De Inspiratione* (S. Tromp?), der an der Gregorianischen Universität in Rom noch 1960 in Gebrauch war.

Die heutigen Theologen sind sicherlich in höherem Maße gewohnt, die Ergebnisse der Bibelwissenschaften zu berücksichtigen und auf der anderen Seite viel hellhöriger für ihre eigenen Vorverständnisse. Aber wieweit bestimmt der Einfluß ihrer theologischen Vergangenheit mit ihrer Systematik und ihrem Vorverständnis bei vielen modernen Theologen, was für Fragen sie an die Schrift stellen und was sie bei ihren Forschungen und Untersuchungen zutage fördern? Sind nicht vielleicht die Fragen bereits eine Art von Antworten, wie im alten Katechismus oder in der vergangenen Thesentheologie, oder sind sie wirklich Fragen echten Forschens, die Perspektiven für Einsicht und Wissensgewinn eröffnen? Was bedeutet in diesem Zusammenhang, wenn gesagt wird, ein Theologe müsse die Bibel befragen unter der Inspiration des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins der Kirche (vgl. K. Rahner)? Meine eigenen Ergebnisse zeigen mir, daß in Ermangelung von Besserem der dogmatische Hintergrund der Neuscholastik – natürlich in einem weitgehend gewandelten Kontext – ungestört weiter auf die Methoden und die Mentalität eines großen Teiles heutiger Theologie einwirkt. So gesehen hat sich in einem Rückblick als einziges der untersuchten klassischen Handbücher M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* (München [4-5] 1949–53)[2] in seiner Verwendung der Schrift als überraschend modern erwiesen.

1. Der Gegenstand der Theologie

Die persönliche Neigung von meiner akademischen Ausbildung her und die Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur hat mich dazu veranlaßt, nahezu ausschließlich Dogmatiker oder Systematiker zu betrachten. Im Hinblick auf die unbestrittene Priorität der systematischen und dogmatischen Theologie[3], speziell in der römisch-katholischen Tradition, wenn auch nicht ausschließlich in ihr, dürfte es nach meiner Meinung kaum notwendig sein, dieses Verfahren zu rechtfertigen. Als Ausgangspunkt habe ich D. H. Kelsey's Unterscheidung[4] zwischen der der Schrift ihrer Natur nach innewohnenden Autorität (als Inhalt der Offenbarung) und der relativen Autorität der Schrift, insofern sie theologische Urteile «autorisiert», genommen. Die letztere Beziehung kann *indirekt* sein und das religiöse Verständnis erhellen. Oder sie kann *direkt* sein, das heißt: die Schrift

wird in der theologischen Beweisführung als Grundlage für das Schlußfolgern beziehungsweise als Bekräftigung und Unterstützung dieser Grundlage verwendet. Wo die Schrift gebraucht wird und wie (das heißt unter Berücksichtigung des logischen Charakters und der Einheit der Schrift), hängt nach Kelsey ab von einer vorhergehenden (nichtbiblischen) Entscheidung über den Gegenstand der Theologie. Daß diese Entscheidung so absolut maßgeblich ist, hat seinen Grund, wie mir scheint, nicht allein darin, daß die Schrift für das religiöse Leben des Theologen eine indirekte Rolle spielt (Kelsey), sondern zuerst und zunächst in den dogmatischen und systematischen Festlegungen des Theologen *und* seiner Tradition.

Ein ausgezeichnetes Beispiel ist K. Rahner. Obwohl er vom System her der Tradition der existentialistischen Ontologie Heideggers verpflichtet ist, zeigt Rahner in seiner Auffassung vom Gegenstand der Theologie einen charakteristisch römisch-katholischen Zug: das Glaubensbewußtsein der Kirche.[5] Das ist wie eine ekklesiologische Version von Bultmanns Festlegung auf den ontischen Status des Menschen des Glaubens und prädisponiert – was keineswegs überraschend ist – Rahner für Fragen apologetischer (fundamentaltheologischer) und ekklesiologischer Art. Hinzu kommt Rahners Festlegung auf ein Begriffssystem, das so glänzend und kraftvoll ist, daß es allem, auf was es sich richtet, einschließlich der Bibel, seine Kategorien auferlegt. Die gelegentlichen biblischen Fakten, die in seinen theologischen Gedankengängen und Beweisführungen betrachtet werden, sind daher, so exakt und technisch unangreifbar sie sein mögen, ebensoviel Wasser auf seiner konzeptuellen Mühle. Darin liegt der größte Unterschied zwischen Rahners systematischer Theologie und der durch und durch biblischen Theologie Bultmanns.

Dennoch gehen beide von grundlegend gleichartigen anthropozentrischen Ausgangspunkten aus. Der Gegenstand der Überlegung ist für beide das dem konkreten Glaubensvollzug innewohnende Selbstverständnis. Für beide gibt die Schrift normative Beispiele der Objektivierung der Glaubensantwort auf Gottes Selbstmitteilung in Jesus. Aber während für Bultmann die kerygmatische Predigt des Wortes die Stelle des Zuganges zum ursprünglichen Zeugnis Jesu bildet, entscheidet Rahner sich für das geschriebene Zeugnis der Bibel innerhalb einer autoritativen Tradition, die in dem lebendigen Lehramt aktualisiert wird. Dabei zeigt die Priorität, die er dem aktuellen Glaubensbewußtsein der Kirche beilegt, die Tendenz einer Identifizierung mit dem «lebendigen Lehramt» als unmittelbarer Norm der Theologie.

Das erklärt vielleicht teilweise die Schärfe seiner Diskussion mit H. Küng über dessen Schrift *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedeln 1970).[6] Der Gegenstand von Küngs Theologie ist das organische Leben der Kirche, gemessen am Evangelium Jesu Christi. Unter der Ägide eines katholischen «sola scriptura» stellt Küng konkrete kirchliche Handlungs- und Verhaltensweisen in Frage im Namen ekklesiologischer Ideale. Die Entdeckung des «Frühkatholizismus» im neutestamentlichen Verständnis des Amtes, der apostolischen Sukzession, sowie der Kirchenordnung und -lehre dient als Hebelansatz und Berufungsinstanz gegen die konkrete Funktion der Lehr- und Disziplinarautorität in der modernen Kirche. Im Lichte des dogmatischen Idealismus, der charakteristisch ist für das konventionelle katholische Kirchenbewußtsein, muß ein idealistischer Pragmatismus gleich dem Küngs tatsächlich wie eine massive Herausforderung an das gesamte theologische und Lehrgebäude wirken.

Noch eine andere Kontroverse – diesmal gegen Rahner gerichtet – rührt nach meiner Meinung von einem vergleichbaren Mißverständnis. In seinem Büchlein *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1966) macht H. Urs von Balthasar Rahner den Vorwurf, er huldige dem modernen anthropologischen «System», das die Gottesliebe radikal auf die Nächstenliebe zurückführt in dem unfruchtbaren Bereich des Konzeptualismus. Hier haben wir einen doppelten Protest – gegen die Reduzierung («die Identifikation») und gegen das konzeptualistische Herantreten an den Glauben. Als Gegenmittel gegen beide nennt von Balthasar das *Martyrium*, die Bereitschaft des Menschen, zu sterben für die konkrete Überzeugung seines Glaubens; das ist das «theo-pragmatische» Kriterium des Glaubens und die einzig echte Antwort auf die sich selbst offenbarende Liebe Gottes im Kreuz Christi. Diese immer größere Liebe Gottes ist das Thema der Theologie von Balthasar. Aus dieser theozentrischen Perspektive erscheint Rahners Versuch, die Gottesliebe vollkommen innerhalb des menschlichen Kontextes der Nächstenliebe zu situieren, wie eine Kapitulation vor «dem System», obwohl tatsächlich die Identifizierung keine Reduzierung einschließt.

Alle heutigen Theologen würden zugeben, daß in der Schrift nicht das Geschriebene, sondern die

dadurch wiedergegebene Realität letztlich entscheidend ist. Doch gerade von der besten zeitgenössischen Theologie begnügt ein Großteil sich mit dem spekulativen theologischen Studium von Begriffen – in der Bibel, wie in der späteren dogmatischen Tradition.[7] Überdies ist die Betrachtung aus der dogmatischen Perspektive nach wie vor ein stark einengender selektiver Faktor. So konzentriert sich zum Beispiel B. Lonergans Traktat über die Christologie auf die Menschwerdung und läßt der Kreuzigung Christi gegenüber eine derjenigen Anselms ähnliche Haltung erkennen (geringe Beachtung der Auferstehung); das bestimmt im voraus die Art und Weise, wie die Frage nach der Erlösung gestellt wird. Daß er es versäumt, mehr als nur einige beiläufige Bemerkungen über die Auferstehung zu machen, ist eine Vergewaltigung der christologischen Perspektiven des Neuen Testaments.[8] Ganz ähnlich sagt man von W. Pannenbergs ehrgeizigem Programm der «Heilsgeschichte als Geschichte», es habe die komplexe historische Wirklichkeit des Alten Testamentes übersystematisiert, ja es zeige einen mangelnden Blick für die biblischen Gegebenheiten, die ihm nicht entsprechen.[9] Doch Pannenberg ist insofern unter den Systematikern bemerkenswert, als er unmittelbar selbst das exegetische Material kontrolliert, das er verwendet, selbst wenn es von hochangesehenen Exegeten des sogenannten «Pannenberg-Kreises» (R. Rendtorff und U. Wilckens) stammt.

Es scheint, die Schrift gibt eine Fülle und Tiefe konkreter Realität wieder, die weder ein «Lehrprogramm» noch ein systematisches Programm fassen kann. Das oben zitierte Bändchen «*Cordula*» macht sehr wenig «Gebrauch» von der Schrift, doch atmet es eine Ungehaltenheit, die in einem biblischen «Sinn» für die Realität wurzelt, die in den Büchern der Schrift zum Ausdruck kommt. Wir sollten näher auf dieses Phänomen eingehen, denn es läßt die Möglichkeit erkennen, über einen reinen «Gebrauch» der Bibel oder eine «Berufung» auf die Schrift hinauszugehen und einen integralen «Zugang» zur Realität der Schrift zu erreichen.

2. *Der «spirituelle» Gebrauch der Schrift*[10]

Die moderne Theologie war eine historische Dialektik zwischen objektivierenden und subjektivierenden Formen des Verständnisses Gottes, des Glaubens und des Gegenstandes der Theologie. In seiner jüngsten Form ist das Problem häufig in den Termini der theozentrischen, beziehungsweise anthropozentrischen Ausgangspunkte von K. Barth und R. Bultmann gestellt worden. Aber hier geht es um mehr als um einfache methodologische Fragen formaler Interpretation. Barth ist anerkanntermaßen verantwortlich für einen biblischen oder Offenbarungspositivismus, der die gegenwärtige historische Situation des Menschen und sein Selbstverständnis weitgehend außer acht läßt. Aber die gewaltige Reaktion auf seinen *Römerbrief* zeigt, daß es ihm in einer sehr praktischen Weise gelungen ist, direkt die Bedürfnisse seiner Generation anzusprechen. Das rührte weniger vom Inhalt seines Buches her, als von der hohen Lauterkeit und Integrität seines Herantretens an die Schrift. In scharfem Gegensatz zu der unpersönlichen methodologischen Objektivität, nach der in der religionsgeschichtlichen Schule gestrebt wurde, enthüllte Barth einen unmittelbaren religiösen Zugang zur Schrift und eine selbstvergessene und total auf den Inhalt der Offenbarung eingehende persönliche Lauterkeit.

Eine ganz ähnliche Eigenart klingt aus der folgenden autobiographischen Aussage: «Ich habe stets eine große Liebe zur Heiligen Schrift gehabt ... Ich war immer schon davon betroffen, daß in meinem eigenen Theologiestudium die Schrift in erster Linie nur als Mittel zum Beleg von bereits aufgestellten Thesen gebraucht wurde. Daher war ich ständig bemüht, zunächst von der Schrift her zu denken und danach die Tradition und die Dogmen in diese Perspektive zu integrieren. Das war natürlich zum guten Teil ein unreflektierter Vorgang, doch ließ er mich heranreifen zur kritischen Reflexion über einen beträchtlichen Teil der heute üblichen Theologie, obwohl ich andererseits lange Zeit hindurch, bis in die frühen sechziger Jahre hinein, die Dogmen weiterhin in einem ziemlich fundamentalistischen Licht untersuchte und durchforschte ...»[11]

Die Art und Weise, wie P. Schoonenberg gegenwärtig in seinen Schriften die Bibel verwendet, läßt erkennen, daß der Primat der Schrift in seiner Theologie zweifach ist: (a) der ursprüngliche *vorreflexive* «spirituelle» Primat des Wortes Gottes in der Schrift für das Leben des christlichen Gläubigen; (b) der *methodologische* Primat der Schrift als die paradigmatische *Norm* theologischer Deutung. In der alltäglichen praktischen theologischen Arbeit aber steht das dogmatische Anliegen an erster Stelle und bildet den Gegenstand seiner Theologie. Seine jüngste, sehr weitgehende christologische Arbeit zum Beispiel dient ganz einfach der Absicht, «ein Korrektiv und eine

Ergänzung» des um den Begriff der einen Hypostase kreisenden Modells von Chalkedon zu sein. Er überprüft selbst jeden Schritt des Weges anhand der biblischen Christologien des Neuen Testaments. In seiner weiter zurückliegenden Arbeit über die Sünde nehmen Festlegungen auf die dogmatische Tradition als Gegenstand einer theologischen Neuinterpretation, sowie auf theologische (Rahner) und philosophische (Teilhard de Chardin) Sprache und System Schoonenbergs vorreflexivem «spirituellem» Sinn für den Geist der Schrift nicht selten seine Schärfe. Bisweilen dient auch die Häufung von Bibelzitaten nicht wirklich einer Förderung des Verständnisses. Beide Arbeiten dokumentieren Schoonenbergs dogmatisches Herantreten an die Theologie und seine «spirituelle» Verwendung der Schrift.

Seine Aufrichtigkeit, die in einem vom Gebet getragenen Hören auf die Schrift und ihr Echo in der dogmatischen Tradition gründet, ist zwar weit entfernt von der «Objektivität» mancher historischen Textkritik, aber doch nicht pietistisch. Er kombiniert Individualität des Denkens mit Nähe zur biblischen Sprache, eine an der modernen religiösen Problematik und einer Methodologie, die den historischen Abstand zwischen der Bibel und dem Heute berücksichtigt, geschärften Einsicht und Erkenntnis. In dem oben zitierten Gespräch bezieht sich Schoonenberg auch auf die Liturgie als Hauptträger der Orthodoxie in ihrem Dankgebet, auf das erkenntnisreiche Gottsuchen in der ignatianischen Spiritualität und auf das «säkularisierte» Gebetsleben moderner Jesuitenkollegs als weitere Elemente, die sein eigenes theologisches Wachsen beeinflußt haben.

3. Die Bibel als Norm der Theologie

Tatsächlich ist der echte, lebendige Kontakt mit der Schrift in Perioden methodischen *Miß*brauches und *Fehl*gebrauches der Bibel besonders durch Gebet und Gottesdienst lebendig erhalten worden. Dieser spirituelle Aspekt von Einfluß und Gebrauch der Schrift in der Theologie verdient weitaus mehr Aufmerksamkeit, als ihm hier gewidmet werden kann. Denn gerade die methodologische Verwendung der Schrift als normatives Element im Dienste dogmatischer Festlegungen ist bedeutend charakteristischer für die heutige Theologie.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat – grundsätzlich – die Bibel wieder als Norm für die Theologie eingesetzt. Aber das ist wie der Ruf nach der Bibel als «Seele der Theologie» (*Dei Verbum* 24) vielmehr ein Ziel und ein Ideal als eine Feststellung von Tatsachen oder ein methodologisches Prinzip. Bei der Vorbereitung der Konzilsdokumente, vor allem der dogmatischen Konstitutionen, war man sorgfältig auf die exegetische Exaktheit der zahlreichen Schriftzitate bedacht. In der tatsächlichen Verwendung der Schrift hat es bemerkenswerte Erfolge und bemerkenswerte Mißerfolge gegeben.

Die Erklärung über die Juden, das Schlußkapitel von *Dei Verbum* über die Offenbarung und Kapitel 2 von *Lumen Gentium* über die Kirche sind tief durchdrungen von einem Sinn für Schrift und Heilsgeschichte.[12] Dagegen ist die rationale Betrachtung des Menschen in der Erklärung über die Religionsfreiheit ganz besonders der alten Methode verpflichtet. Hier finden wir kein Zeichen biblischen Verständnisses des Menschen in seiner Beziehung zu Gott und zur bürgerlichen Gesellschaft. (Die Bibelstellen, die zitiert sind, um die Großmut Jesu und seiner Jünger denen gegenüber zu zeigen, die aus einer ehrlichen Überzeugung heraus nicht mit ihm übereinstimmen, wirken in diesem Zusammenhang gönnerhaft herablassend und dienen nur als Anschauungsmaterial in einem völlig rationalen Gedankengang.) Ganz ähnlich zeigt, ungeachtet des revolutionären Fortschritts im grundsätzlichen Verständnis der Offenbarung in *Dei Verbum*, die Beibehaltung der Dreiheit Schrift, Tradition und Lehramt als drei getrennte Elemente, wie wir sie in Kapitel 2 finden, wie wenig konventionelle dogmatische Festlegungen in die Schriftperspektiven eingebaut sind. Die Bibel liefert nach wie vor Fakten, um Gottes Wort in heutiger Zeit zu erklären, aber allzu häufig nur in Gestalt einer Paraphrase oder eines Abrisses konzeptueller Beziehungen in der biblischen Literatur.

Die in der konziliaren Praxis zutage getretenen Mehrdeutigkeiten sind seit Abschluß des Konzils nicht überwunden worden. Die bestürzende Unterschiedlichkeit im Herantreten an die Schrift, wie wir sie gegenwärtig beobachten, ist weitgehend veranschaulicht in drei Testfällen, die von C. Peter dargestellt werden:[13] dem Falle der Verschiedenheit der Kirchenordnungen im Neuen Testament, dem Falle des menschlichen Wissens Jesu und dem Falle des Problems des Bösen. Für E. Schillebeeckx und H. Küng bildet die genannte Verschiedenheit im Neuen Testament eine Norm der Nicht-Ausschließung, die die Zukunft offen läßt und eine Pluralität von Kirchenordnungen legitimiert. Für Y. Congar und M. Bourke zeigt das

Neue Testament vielmehr eine positive Entwicklungslinie, die normative Richtungsweisung und spezifische Züge für die Zukunft bietet. R. E. Browns Mittelstellung sucht Einheit des Glaubens und Beständigkeit des Zeugnisses als die biblische Norm zu erweisen. Die negative Norm ist wiederum sichtbar in K. Rahners Christologie, wo Ergebnisse der Exegese gewisse Schlußfolgerungen der Systematik hinsichtlich der Vollkommenheit und des Umfanges von Jesu menschlichem Wissen und menschlicher Freiheit ausschließen. Auf der anderen Seite sind systematische Konstruktionen (z. B. das existentiell Übernatürliche), die für sein Denken zentrale Bedeutung besitzen, weniger kritisch von der Schrift her begründet. B. Lonergan ist ein Beispielfall für die Bewegung von der Analyse menschlichen Bewußtseins, menschlicher Erkenntnis und Spontaneität zu einem tieferen Verständnis biblischer Texte. Und schließlich kommt P. Schoonenberg von der biblischen Idee der sozialen Solidarität in der Sünde her zu einer originellen Erklärung des Problemes des Bösen, während M. Flick und Z. Alszeghy in entgegengesetzter Richtung von der Kritik dogmatischer Theorien zu biblischen Entdeckungen gelangen. Diese Beispiele bezeugen den Mangel jeglichen operationalen Konsenses in der gegenwärtigen Praxis der Theologen hinsichtlich der Verwendung der Schrift als Norm.

Ein letztes negatives Beispiel, das den Status quo ante widerspiegelt, zeigt, wie weitgehend selbst amtliche kirchliche Dokumente der postkonziliaren Periode in der Praxis das vom Zweiten Vatikanum umrissene Ziel nicht erreichen. Paul VI. Enzyklika über den priesterlichen Zölibat[14] enthält 110 Bibelzitate. Aber in der ganzen Enzyklika findet sich weder eine biblische Reflexion als solche, noch das Anzeichen für eine exegetische Wertung. Tatsächlich würde man die Zitate nicht vermissen, wenn sie nicht da wären. Im Gegensatz zu den Maßstäben von *Dei Verbum* (n. 12) besitzen alle Zitate gleichen spekulativen und dogmatischen Wert, doch genügen sie nicht, um den Zölibat zu fordern, ja nicht einmal, um einer solchen Forderung eine nachträgliche biblische Begründung und Sinndeutung zu geben. So wird der Einwand, daß der obligatorische Zölibat für den Weltpriester sich nicht aus dem Neuen Testament begründen läßt (n. 5) durch die frommen biblischen Reminiszenzen der Enzyklika eher bestätigt als zurückgewiesen.

Der gegenwärtige Stand der Theologie hinsichtlich der Methodologie der Verwendung der Bibel berechtigt die Behauptung, daß exegetische Entdeckungen nur wenig oder gar keinen Belang für die dogmatische Basis der theologischen Arbeit besitzen. 1962 hat E. Schlink einen Bericht über interkonfessionelle Diskussionen (etwa 90 Veröffentlichungen seit 1946) herausgegeben, der eine überraschend weitreichende Übereinstimmung in exegetischen Entdeckungen enthüllte, aber eine unvergleichlich größere Verschiedenheit hinsichtlich der dogmatischen Theologie. Und der Herausgeber stellt fest, die erschreckende Entdeckung sei die relative Bedeutungslosigkeit des Konsenses der biblischen Exegese für das gegenseitige Verhältnis der dogmatischen Aussagen beider Seiten.[15] Dieses vorkonziliare Urteil hat wenig oder überhaupt nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Es genügt nicht, sich zur Beobachtung formaler methodologischer Prioritäten zu bekennen, wenn diese nicht in tatsächlichen funktionellen Arbeitsweisen und Verfahrensformen zur praktischen Auswirkung gelangen.

Von der ersten Generation der postkonziliaren Theologen, die sich ausgiebig auf die normative Autorität der Schrift berufen, ist einer der bekanntesten und umstrittensten H. Küng.[16] Als Dogmatiker, als Ekklesiologe, ja selbst als Mann der innerkirchlichen Polemik («Kontroverstheologe»), verläßt Küng sich für sein biblisches Material ausschließlich auf die Exegeten. Obwohl er in seinen Schriften eine Fülle von Literatur zitiert, vergleicht er das Material mehr, als daß er es in eine originelle Synthese integriert. Küng ist fähig zu einer kritischen Diskussion mit den Exegeten. Weniger kritisch akzeptiert er bisweilen Ansatzpunkte und Formulierungen eines Problems in ihrer konventionellen Form. Ein Beispiel ist der Begriff der Ursprünglichkeit. Bei seiner Verwendung als Bewertungs- und Auswahlprinzip unterscheidet Küng zwischen Chronologie, Authentizität und Relevanz. In Verbindung mit dem Begriff des «Frühkatholizismus» dient er ihm ferner zur Begründung einer Art katholischen «sola scriptura»-Prinzips. Doch ist der Status des Begriffes selbst nicht adäquat gesichert. Ist es nicht sogar einsichtig, daß spätere Entwicklungen getreuerer Ausdruck des Geistes Christi sein können, als die anfänglich in ihren neutestamentlichen Ursprüngen belegten.

Eine ähnliche Kritik läßt sich an Küngs Berufung auf «das Evangelium Jesu Christi» als grundlegende Norm seiner praktischen Apologetik üben. Dieser Begriff, so wie er ihn verwendet, ist abstrakt, idealistisch und – entgegen Küngs

unbestreitbarer Absicht – in den reichhaltigen historischen Einzelheiten der Schrift zu wenig fundiert. Und gerade wenn man ihn – wie Küng es in seinem Referat beim Concilium-Kongreß in Brüssel getan hat – genauer umreißt, ist seine Beziehung zu Küngs übriger Theologie keineswegs evident. Daher scheinen seine Schlußfolgerungen in Ermangelung einer ausreichenden Verfahrenstheorie, die den theologischen Schritt vom biblischen Faktum zu heutigen kirchlichen Verhaltensweisen begründet,[17] vom Kontext kirchlicher Verhaltens- und Verfahrensweisen festgelegt. Ein Großteil der Unklarheit ist indessen beseitigt, wenn wir «das Evangelium Jesu Christi» als Kennzeichnung einer spezifisch biblischen Fundiertheit einer pragmatischen theologischen Begründung nehmen. Unter den derzeitigen Umständen aber wird Küngs Schriftgebrauch von seiner eigenen polemischen Absicht gelähmt, in der gegenwärtigen Situation biblische Prioritäten und Perspektiven neu zu errichten.

4. «*Die Seele der Theologie*»?

Es wird zu einer immer gebieterischen Notwendigkeit, die Priorität und den hervorragenden Rang der Schrift neu zu definieren, und zwar nicht allein als maßgebliche Norm und Berufungsinstanz, sondern als paradigmatischen Gehalt für die Erfahrung des Glaubens und die theologische Praxis.[18] Das sehr pragmatische Dilemma: Bibelstudium oder Systematik, in dem manche theologische Fakultät steht, *ist grundsätzlich falsch*. Alle Theologie, die diese Bezeichnung verdient, muß direkt oder indirekt biblische Theologie sein. Doch die Integrierung der Bibel in die systematische Theologie bedeutet, so hervorragend sie als Idee ist, in der Praxis einen Pyrrhus-Sieg für die biblische Theologie, und zwar aus dem sehr einfachen Grund, daß die große Mehrzahl der Systematiker und Dogmatiker nicht hinreichend gerüstet ist, schriftgemäß zu arbeiten oder auch nur zu denken. Ebensowenig stehen konkrete praktische Kriterien und Maßstäbe für die Erreichung dieses Zieles zur Verfügung. Das Beste, was für die Zukunft erwartet werden kann, ist vermutlich die unbarmherzige aber konstruktive Kritik der Bibelwissenschaftler. Doch habe ich den Eindruck, daß die meisten Exegeten zu lange unter strenger dogmatischer Kontrolle und Bevormundung gestanden haben und selbst eine Lehre in der Theorie der biblischen Praxis brauchen, die noch nicht geschrieben ist.

Speziell in diesem Zusammenhang kann die theologische Epistemologie aus J. B. Metz's «politischer Theologie» und J. Moltmanns «politischer Hermeneutik» eine wichtige Rolle spielen, Hand in Hand mit jüngsten Bemühungen, die Erkenntnisse und die logische Strenge der Sprachanalyse in die Theologie zu integrieren.[19] Vielleicht sollte auch Y. Congars Anregung ernsthafter in Erwägung gezogen werden, nämlich man solle von jedem Theologen im Laufe seiner Ausbildung verlangen, daß er zumindest zu einem ernsthaften Punkt biblischer Forschung eine schriftliche Arbeit anfertigt. Eine in dieser Hinsicht beispielhafte Arbeit – «ein Vertreter der systematischer Theologie auf der Schulbank der Exegeten» – ist K. Lehmanns erschöpfende Untersuchung der Bekenntnisformeln: «Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift.»[20] O. Loretz schlägt überdies eine unabhängige päpstliche Bibelkommission vor, die die Ergebnisse biblischer Forschung koordiniert im Dienste einer authentischen Lehrfunktion, die auf Sachkenntnis basiert und nicht auf Ausübung einer Kontrolle.[21] Verkündigung des Evangeliums ist die primäre Funktion des Lehramtes der Kirche – doch es bedarf einiger Phantasie, sich Haltung und Verhalten der etablierten katholischen Lehrunterweisung so vorzustellen, daß sie ebensoviel Interesse für Genauigkeit *und* Adäquatheit des Schriftgebrauches in kirchlichen Dokumenten und Theologie zeigt, wie sie bisher für die Erhaltung der Reinheit der dogmatischen Traditionen an den Tag gelegt hat.

Heute sehen sich alle christlichen Bekenntnisse einer biblischen Krise gegenüber und in deren Zusammenhang einer Krise in ihrer Beziehung zu Jesus und dem Vater. Die meisten haben ihre Schwierigkeiten theologisch zu lösen gesucht durch eine intellektuelle Rückwendung zu den Quellen der Traditionen und durch eine Analyse heutiger Denkformen. Doch diese Versuche wirken immer weniger überzeugend, und der Verdacht wächst, daß sie doch vielleicht innerhalb der allzuengen Grenzen konventionellen Christentums konzipiert worden sind.[22] Ungeachtet eines fieberhaften Verlangens, die sogenannten Zeichen der Zeit zu lesen, betreibt die weitaus größte Mehrheit der heutigen Theologen aller Fachgebiete ihre Theologie immer noch unter den konzeptuellen und normativen Voraussetzungen einer ausschließlich kirchlichen Kultur und Tradition. Das bringt sie notwendig in einen unnatürlichen Dualismus Kirche – Welt. Die einzigen Fragen sind heute

weltliche Fragen; diese schließen die einzigartige, allerbedeutsamste weltliche Frage ein: die Frage nach dem letzten Sinn in einer absolut relativen Welt, das heißt für die Theologie: die Gott-Frage. Es ist unerläßlich, daß die Fragen in ihrer gegenwärtigen sogenannten «säkularen» Form gestellt und das Forschen danach in dieser Form begonnen wird, und nicht in der konventionellen Form einer der Vergangenheit angehörenden Kirchen-Welt.

Vielleicht hat H. Urs von Balthasar recht mit der theopragmatischen Bereitschaft, alles aufzugeben. Sein Protest erinnert an M. Gandhis Forderung, daß seine Gefolgsleute bereit sein sollten, zu sterben (buchstäblich!) für die «Wahrheitsmacht» der militanten Gewaltlosigkeit (*satyagraha*), aber auch an Martin Luther Kings beispielhaftes *Blutzeugnis* im Dienste einer christlichen Inspiration und Gandhis Methode, – und schließlich, wenn auch in einem ganz anderen Kontext und mit einer anderen Methode, an Camilo Torres. *Auch das ist Gebrauch und Anwendung der Schrift.*[23] Aber wo sind die Exegeten, die uns von der Schrift her informieren können in den Fragen politischer Verantwortlichkeit für soziale, ökonomische, militärische und politische Gewaltanwendung und Revolution? Die Theologen neigen dazu, sich nur für Fakten und Gegebenheiten auf die Schrift zu stützen, und das «bringt die Theologie dazu, ihren kritischen Verantwortlichkeiten auszuweichen und sich einer Paraphrase der Schrift zuzuwenden», obwohl die Bibel selbst überreichliches Material bietet zur Begründung theologischer Urteile, basierend auf Gegebenheiten aus der unmittelbaren Situation.[24]

«Ein aszetisches Christentum bezeichnete die Welt als böse und ging aus ihr fort. Die Menschheit wartet auf ein revolutionäres Christentum, das die Welt böse nennt und sie ändert.»[25] Das ist, wie Martin Luther King und Camilo Torres richtig verstanden haben, nicht eine Sache rückblickenden Idealismus', sondern einer prophetischen Inspiration und pragmatischer Methoden. Anstelle eines autoritativ-normativen Schriftgebrauches sollten wir vielleicht versuchen, eine Methode nach Art einer «Wahrheitsmacht» einzuführen – das heißt zugleich eine neue Spiritualität und einen neuen Pragmatismus. Anstatt in erster Linie danach zu suchen, begrifflich zu erklären und zu verstehen, sollten wir zunächst versuchen, auf Jesu Standpunkt Gott gegenüber (und andere biblische Standpunkte Gott gegenüber) überzugehen.[26] Vielleicht wird es dann möglich, zu verstehen (*understand*), uns unter die Macht der Schrift zu stellen (*stand-under*), unser Leben zu ändern und mit der Aktion zu beginnen.

[1] De Ecclesia I, Quaestiones Theologiae Fundamentalis (Rom 1963); vgl. Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten: Concilium 2, 1 (Einsiedeln 1966) 3–13; T. M. Schoof, A Survey of Catholic Theology 1800–1970 (New York 1970); W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik (München 1967).

[2] Vgl. W. Schweitzer, Schrift und Dogma in der Ökumene. Einige Typen des heutigen Schriftgebrauches (Gütersloh 1953) 24 bis 52.

[3] Vgl. N. Lohfink, Text und Thema. Zum Absolutheitsanspruch der Systematik: Stimmen der Zeit 181 (1968) 120–126.

[4] D. H. Kelsey, Appeals to Scripture in Theology: The Journal of Religion 48 (1968) 1–21.

[5] K. Rahner, Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 111 bis 120; ders. Art. «Bible.Theology» = Sacramentum Mundi I (New York 1968) 171ff.

[6] Stimmen der Zeit 186 (1970) 361–377 (Rahner), und 187 (1971) 43–64, 105–122 (Küng), 187 (1971) 145–160 (Rahner).

[7] Vgl. J. Barr, The Semantics of Biblical Language (London 1961); dgl., Old and New in Interpretation (London 1961).

[8] Vgl. G. O'Collins, Thomas Aquinas and Christ's Resurrection: Theol. Studies 31 (1970) 514. Einen Überblick über die theologischen Lehrbücher, die die Christologie behandeln – M. Schmaus, B. Lonergan and A. Piolanti, vgl. R. Lachenschmid – gibt Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III (Freiburg 1970) 83–84.

[9] C. Westermann, Zur Auslegung des Alten Testaments = O. Loretz und W. Strolz (Hrsg.), Die hermeneutische Frage in der Theologie (Freiburg 1968) 196ff.; H. Waldenfels, Offenbarung. Das II. Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (München 1969) 106f., 116.

[10] «Spirituell – geistig» bezieht sich hier auf die indirekte Rolle der Schrift für das religiöse Verständnis des Theologen, aber auch in spezifischer Weise auf die Art von kultiviertem «sens spirituel», der zu entdecken ist in den beiden Hauptwerken von Henri de Lubac, Histoire et Esprit (Paris 1950) und Exégèse médiévale, 4 Bde. (Paris 1959–64).

[11] P. Schoonenberg, The Crucial Questions of problems facing the Church today (New York 1969) 112–113; vgl. ders., Hij is een God van mensen (s'Hertogenbosch 1969); ders, De Macht der Zonde (s'Hertogenbosch 1962, überarbeitet); = Mysterium Salutis II (Einsiedeln 1967) 845–941; ders. Gods tegenwoordigheid in Christus: Tijdschrift voor Theologie 9 (1969) 375–405.

[12] Von der umfangreichen Literatur über die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils vgl. neben H. Vorgrimler (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil, 3 Bde. (Freiburg 1966–68), G. Baum: Ecumenical Theology No. 2 (New York 1967) 211–239, 247–272; O. Loretz, Die hermeneutischen Grundsätze des II. Vatikanischen Konzils = O. Loretz und W. Strolz, aaO., 467–500; H. Waldenfels, aaO.

[13] C. J. Peter, R. E. Murphy, The Role of the Bible in Roman Catholic Theology: Interpretation (Jan. 1971) 87–94.

[14] Sacerdotalis Caelibatus (Rom 1967); vgl. A. Antweiler, Zur Problematik des Pflichtzölibates der Weltpriester. Kritische Erwägungen zur Enzyklika ... (Münster 1968) 55–72.

[15] Vgl. E. Schlink, Pneumatische Erschütterung?: Kerygma und Dogma 8 (1962) 221–237; zit. 228: Zugespitzt gesagt: Das erschreckende Ergebnis ist die relative Bedeutungslosigkeit des biblisch-exegetischen Consensus für das Verhältnis der beiderseitigen dogmatischen Aussagen zueinander.

[16] Vgl. H. Küng, Structures of the Church (London 1964) 135 bis 151, deutsches Original, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962); ders., Der Frühkatholizismus im NT als kontroverstheologisches

Problem = Kirche im Konzil (Freiburg 1963) 124ff.; ders. Die Kirche (Freiburg 1967); ders. Was ist die christliche Botschaft?: Publik (2. Okt. 1970).

[17] Vgl. D. H. Kelsey, aaO., 17f.; J. Moltmann, Toward a political Hermeneutics of the Gospel: Union Seminary Quarterly 23 (1968) 303–323.

[18] Vgl. W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 11–21; F. J. Schierse (als Antwort an G. Dautzenberg), Was hat die Kirche mit Jesus zu tun? = Biblische Exegese u. kirchliche Verkündigung (Düsseldorf 1969); N. Lohfink, aaO.

[19] J. B. Metz, Religion and Society in the Light of a Political Theology: Harvard Theol. Rev. 61 (1968) 507–523; J. Moltmann, aaO.; L. Gilkey, Naming the Wirlwind – The Renewal of God- – Language (Indianapolis 1969).

[20] K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Quaestiones Disp. 38) (Freiburg 1968).

[21] O. Loretz, aaO., 486–491; vgl. R. E. Brown, Rome and the Freedom of Catholic Bible Studies = J. M. Meyers u. a. (Hrsg.), Search the Scriptures (Leiden 1969) 129–150.

[22] W. H. van de Pol, The End of Conventional Christianity (New York 1968); besonders aber L. Dullaart, Toekomst of traditie. Een kritiese dokumentatie over theologie, kerk en godsdienst (Deventer 1970).

[23] Vgl. M. L. King Jr., Pilgrimage to Nonviolence, Strength to Love (New York 1964) 165–173; ferner E. Erikson, Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence (London 1969).

[24] D. H. Kelsey, aaO., 17f.

[25] W. Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis (New York 1964) 91.

[26] Vgl. J. S. Dune, The Human God: Jesus: Commonweal 87 (1967) 508–511; ders. A. Search for God in Time and Memory (New York 1969).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROBERT WARE

geboren am 24. Dezember 1938 in Chicago, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie, Linguistik und Soziologie an der Universität Notre Dame, Theologie an den Universitäten Gregoriana, Nimwegen und Heidelberg, er unterrichtete am St. Mary College in Omaha (USA) und hielt Vorträge in der Bundesrepublik und der Schweiz. Gegenwärtig arbeitet er an einer Dissertation über die Interpretation der Auferstehung. Er veröffentlichte Beiträge in: Tijdschrift voor Theologie, Theological Studies, The Catholic World, The Priest.

Jacques Audinet

Das Angebot der Schrift

Bibel und Erwachsenenkatechese

«Es ist ein wunderbar bestellter Tisch, der da vor mir steht, ein Tisch mit raffinierten und ständig erneuerten Gerichten. Man erklärt mir das Menu im einzelnen, und man fordert mich auf, zuzugreifen ...
aber man sagt mir niemals, weshalb dieser Tisch überhaupt da ist.» (aus einem Interview)

Der Versuch einer erschöpfenden Bewertung der Rolle der Bibel in der Erwachsenenkatechese ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Allein das Wort «Erwachsenenkatechese» ist allzu ungenau. Man weiß gerade noch, was Kinder- oder Jugendkatechese ist. Trotz ihrer Änderungen bleiben diese beide Formen an bestimmte Institutionen oder Verfahren gebunden. Aber die Erwachsenenkatechese?

Der Ausdruck stammt aus neuerer Zeit. Eine Zeitlang wurde er mit dem Begriff des Katechumenates verschmolzen, um sich jedoch sehr bald wieder davon abzusetzen. Man kann ihn weder von Institutionen noch von spezifischen Tätigkeiten her definieren. Ist Erwachsenenkatechese in der Kirche nicht jedes Wort der Weitergabe des Glaubens an das Volk Gottes oder der Glaubensmitteilung innerhalb des Gottesvolkes? Ist es also nicht die allgemeine Katechese, das allgemeine Wort, das mit keiner speziellen Organisation oder keinem besonderen Verfahren verbunden ist?

Aber wenn man ihren Bereich derart global definiert, so verzichtet man damit gleich auf jede genauere Aussage darüber, was sie nun wirklich ist. Wer könnte sagen, wie heute die Bibel gelehrt, gelebt und gebetet wird? Dennoch geschieht irgend etwas mit der Schrift. Die Art und Weise, in der sie in der christlichen und menschlichen Gemeinschaft «zirkuliert», ist auf dem Wege, sich zu ändern. Wir können bestimmte Symptome deutlich erkennen – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirchen. Kann man versuchen, sie zu deuten und die Anliegen herauszufinden, die dahinterstehen, damit nicht allein der Tisch der Schrift gedeckt ist, sondern auch, wer davon nimmt, weiß, weshalb er es tut?

1. Die Schrift hat aufgehört, ein Buch zu sein, das einem besonderen Kreis von Menschen vorbehalten ist. Sie gehört nicht mehr der christlichen Gemeinschaft als besonderer Besitz. Sie zirkuliert frei im Raume der heutigen Kultur, und die Kirchen haben keine Kontrolle mehr darüber.

Im Laufe der Jahrhunderte haben die Schranken der Sprache und der besonderen Verfügung die

Schrift zu einem Buch gemacht, das als Quelle dient; doch der Kontakt damit war den Klerikern vorbehalten und wurde von ihnen kontrolliert. Was die Reformation verkündigte und ankündigte, hat seither durch die Weiterentwicklung der Kommunikationsmittel in der Praxis eine weite Verbreitung gefunden. Zeitschriften mit großen Auflagen, Rundfunksendungen, Feuilletonartikel, usw. ...[1] haben dazu geführt, daß unsere Zeitgenossen regelmäßig von der Bibel sprechen hören und das aus anderen Quellen als aus denen der Verkündigung ihrer Kirchen. Zweifellos, wird man sagen, ist das in jedem einzelnen Land verschieden. Es gibt eine angelsächsische Tradition der Verbreitung der Bibel, die anders ist als die lateinische. Auch der Erfolg dieser Veröffentlichungen oder Filme kommt daher, daß sie in einer vieldeutigen Weise mit einem vorhandenen christlichen Religionsrest rechnen, der noch ein gewisses Interesse für solche Dinge weckt. Was bleibt, ist auf jeden Fall die Tatsache, daß die Bibel außerhalb der Glaubensgemeinschaft und des Einflusses derer, die in ihr Autorität besitzen, verbreitet, vorgelegt und gelesen wird. Eine Situation der nachchristlichen Säkularisation oder des Atheismus, wenn man so will; aber man kann nicht mehr so tun, als wende sich das Wort an ein Publikum, das es noch nie gehört hat, aber auch, als könne der Glaube immer noch als bekannt vorausgesetzt werden.

Eine solche Trennung von Schrift und Glaube, ebenso wie von Schrift und Kirche, führt zur Relativierung eines bestimmten Verständnisses der Katechese. War diese doch nicht nur Übertragung einer Botschaft, sondern eine Befugnis, die sich faktisch die Interpretation dieser Botschaft vorbehielt. Es war unmöglich, die Schrift auf eine andere Weise als durch die im Glauben angenommene Autorität der Kirche zu empfangen. In einer als christlich oder genauer gesagt als katholisch betrachteten Welt setzten diese drei Begriffe einander gegenseitig voraus, und es war nicht möglich, sie voneinander zu trennen.

Als man einsehen mußte, daß dies nicht mehr so war und daß vor allem der Glaube bei denen, die zur Schrift Zugang suchten, und sei es durch häufigen Genuß der Verkündigung, nicht immer vorhanden war, bestand die erste Reaktion darin, das anerkannte Modell Kirche-Glaube-Schrift beharrlich festzuhalten. Die biblische Katechese ist denen vorbehalten, die den Glauben haben. Äußerstenfalls hielt man es für möglich, gewisse Partien aus dem AT im Sinne einer Präkatechese zu verwenden.[2] Aber inzwischen ist es nicht mehr möglich, sich so streng daran zu halten. Die Bibel ist auf die Straße gegangen, sie ist Konsumartikel geworden. Es steht nicht mehr in der Macht von Predigern oder Katecheten, sie Gläubigen im Zusammenhang eines Glaubenswortes zu reservieren.

Auch auf die Reihenfolge oder die Art und Weise, in der die Fragen gestellt werden, haben sie keinen Einfluß mehr. Diese Fragen kommen ungeordnet, je nach der jeweiligen Aktualität – die wichtigsten ebenso wie sekundäre Einzelfragen, verbunden mit Erklärungselementen, die nichts Biblisches oder Traditionelles mehr an sich haben.[3] So hat, kurz gesagt, nicht allein der Gebrauch der Schrift aufgehört, Anteil der Kirchen zu sein, auch ihre Interpretation ist ihnen entglitten; der biblische Text ist von der Strömung der modernen Konsumkultur ergriffen und auf den gemeinsamen Nenner der einfachen Ideen oder der Schocksymbole der Massenmedien gebracht. Ist sie also nur aus dem Getto der Spezialisten herausgetreten, um verzerrt zu werden und zu entarten? Einen Augenblick lang verband sich eine gewisse Hoffnung mit der Vorstellung, daß die Bibel nun mit den machtvollen Mitteln der heutigen Technik verbreitet und allen mitgeteilt werden würde. Doch die Enttäuschung kam sehr bald. Denn es erscheint unmöglich, zu gleicher Zeit die Schrift zu verbreiten und – im gleichen Umfang – eine richtige Kenntnis und Interpretation zu gewährleisten. Der Mann der Schrift zögert: Soll nun eine Botschaft verbreitet werden, deren Kontrolle ihm sehr bald entgleitet, oder soll er sich bemühen, im Namen der Wahrheit die Schlüssel dafür in der Hand zu behalten, aber weitgehend zum Schweigen verurteilt bleiben.

Aber wenn sie auch in dieser Weise den Kirchen aus den Händen gleitet, so erscheint die Schrift doch weiterhin als das, was sie auch ist: als Teil des gemeinsamen Kulturgutes der Menschheit. Mit einem anderen Blick als dem des Glaubens und der Kirche gelesen, findet sie ihren Platz im Rahmen des Abenteuers der Menschheit. Verglichen mit modernen Stars haben die biblischen Helden nicht unbedingt jedes Interesse und jede Identität verloren. Vielleicht gibt es hier sogar einen Weg, auf dem die Schrift eine andere Autorität wiederfindet, nämlich die Autorität, die sie in sich trägt, die Autorität eines Textes, der an das Tiefste des Menschen und der menschlichen Fragen rührt.[4] Kurzum: Zum Anteil der Gesamtmenschheit geworden, bringt die Schrift dieser etwas, was nicht aus der Menschheit selbst kommt.

Aber es ist Sache der Kirchen, der Prediger und der Katecheten, diese neue Situation zur Kenntnis zu nehmen. Was die Kirche von der Bibel sagt, ist heute nur noch eine Stimme unter anderen. Für die Kirchen geht es darum, den Platz eines Initiativzentrums unter anderen und nicht mehr den des einzigen Initiators einzunehmen. Ist es möglich, daß Prediger und Katecheten etwas Originelles zu sagen wissen, daß die Stimme, mit der sie Zeugnis geben, spezifisch ist und erkennen läßt, was die Kirche hinsichtlich der Schrift an Besonderem, Einzigartigem zu sagen hat?

2. In der christlichen Gemeinschaft hat die Schrift aufgehört, «gehörter» Text zu sein. Die Bibel wird «gelesenes» Buch. Der Text hat seine Funktion geändert. Das gilt vor allem in den kleinen Gemeinschaften.

Wir haben hier einen Gesichtspunkt, der das eben Gesagte ergänzt: Während die Bibel sich außerhalb des Raumes der christlichen Gemeinden immer weiter verbreitet, ändert sich ihre Rolle innerhalb dieser Gemeinden.

Die Liturgiereform hat durch den Übergang der Liturgie zur Gebrauchssprache, durch die massive und bequeme Verbreitung der Texte ein neues Interesse an diesen Texten geweckt. Man hört sie nun nicht mehr nur in einer unbekannten Sprache oder in einer Übersetzung, sondern in der allgemeinen Sprache, die zur Sprache der liturgischen Feier geworden ist. Außerdem ist sie allen in einem viel größeren Umfang zugänglich geworden als dies in früheren Zeiten der Fall war, in denen sie nur einer kleinen Elite zugänglich war.

Aber auch hier ist auf die anfängliche Begeisterung eine gewisse Enttäuschung gefolgt. Und die Treue des Christen steht auch hier in einem Streit: Auf der einen Seite hat er den Wunsch, an diesen Texten festzuhalten, von denen er durch den Glauben weiß, daß sie ihm etwas sagen, auf der anderen Seite erlebt er es als schwierig, in ihnen nährende Substanz zu finden. Denn – so scheint es – von dem Tag an, an dem der Schleier des Feierlichen zerrissen ist und die Texte selbst unmittelbar und nicht mehr auf dem Umweg über die Erklärung der Prediger erfaßt werden, haben sie für viele an Sinn verloren.

Das ist noch bemerkenswerter in den kleinen Gruppen. Häufig beginnt die Diskussion zu versanden oder sich zu erschöpfen. Man erwartete einen Schatz und eine lebendige Quelle, aber was man findet, ist Wüste und Leere.

Vielleicht muß man sich klar darüber werden, daß der Text, ohne sich selbst gewandelt zu haben, seine Funktion gewandelt hat; daß die tiefsten Quellen, zu denen man nun Zuflucht gesucht hat, nicht mehr dieselben sind wie früher; daß an die Stelle der liturgischen Feier als Ort des Mysteriums, dem letztlich eine umso größere Eindruckskraft eigen war, als es auf ein Sacrum des Nichtverstehens und des Schweigens rechnen konnte, eine liturgische Feier tritt, die zum Ort der Kommunikation geworden ist, welche ihrerseits zunächst auf Verstehen und Ausdruck beruht.

In der feierlichen Versammlung, die eine beträchtliche Anzahl Menschen umfaßte, spielte die Verkündigung des Textes die Rolle eines Faktors der Einheit und der Aktualisierung. Man hörte den Text nach einem genauen Ritual. Er wurde erklärt in einer Homilie oder einer Predigt bestimmter Form, und wenn man den Predigtbüchern Glauben schenkt, die es vor gar nicht so langer Zeit gab, so war das Wort des Predigers Zeichen der Transzendenz des Wortes Gottes. Daher kommt es natürlich auch, daß von seiten der Gläubigen, die ganz richtig mit der Bezeichnung Zuhörer charakterisiert waren, keinerlei eigener Ausdruck gefordert, geweckt, ja überhaupt toleriert wurde. Text und Erläuterungen von Texten verstanden sich als geistlich, universell und das Kriterium dieser Spiritualität und Universalität war ihre Treue zur Lehre der Kirche, die von der Gesamtheit der Zuhörer angenommen oder doch zumindest als angenommen vorausgesetzt wurde.

An dem Tag, an dem die Predigt sich in ihrem Stil geändert hat, an dem sie «angepaßt», «im Leben», in Beziehung zu den Fragen der Menschen stehen wollte, sollte sie damit zugleich vom Zeichen einer Transzendenz zur Bekundung einer Nähe werden. Aber von dem Augenblick an hat sich auch ihre Funktion geändert und mit ihr die Funktion des Textes. Wie konnte dieser Text Gemeinschaft wecken und aktualisieren, wo doch die Wirkung des in diese Gruppe von Menschen hineingesprochenen Wortes nur die Divergenz ihrer Fragen deutlich machen konnte? Der Bezug war nunmehr weniger die Gesamtheit der Lehre der Kirche, die man als von allen angenommen voraussetzte, als die Auffassung dessen, der da sprach. Weshalb aber sollte man dann nicht Anspruch auf das Recht der Antwort geltend machen? So kam es, daß das Bemühen, das Wort Gottes besser anzupassen, es der Versammlung näherzubringen, nun auf eine gewisse Weise droht, die

Einheit dieser Versammlung zu zerstören, da man nicht versteht, es auf die erforderliche Ebene zu stellen.[5]

Anders verhält es sich in den Kleingruppen. Da besteht das Recht der Antwort, ja es ist gewissermaßen das erste, da (und dabei bedeuten die Formen, die außerordentlich verschiedenartig sein können, wenig) jeder, der den Text gelesen hat, ihn auf seine Weise deutet oder sich, beziehungsweise die Gruppe danach befragt. Die erstrebte Einheit liegt nicht mehr in einer gleichen Auffassung des Textes, sondern in der Annahme unterschiedlicher Formen des Verständnisses. Der eigene Ausdruck steht nun über der Annahme, und die Rolle der Inkantation ist einer kritischen Funktion gewichen.

Man könnte eine Typologie dieser Funktion entwickeln. Man kann dabei drei Ebenen unterscheiden. Auf einer ersten Ebene tauchen die historischen Fragen auf. In dem Augenblick, in dem die Exegeten sich nach den Grenzen der historischen Methode fragen, die länger als ein Jahrhundert ihr bevorzugtes Werkzeug war, entdeckt das christliche Volk einen Text, dessen Berichte nach seinem Dafürhalten, damit man ihnen Glauben schenken kann, zunächst und zuerst die Qualität aufweisen müssen, daß die Dinge sich abgespielt haben, wie sie darin dargestellt sind. Und die Katechese kann dieses Anliegen nicht übergehen. Sie kann sich auch nicht darin erschöpfen. Das historische Verständnis ist zwar Vorbedingung für die Gültigkeit einer Begegnung mit dem Text und unerläßlich, um aus einem Verständnis der Schrift als reine Anekdote oder Wunderbericht herauszukommen, führt aber für sich allein in eine Sackgasse. Viele Katecheten, die sich daran versucht haben, gleich ob mit Kindern oder Jugendlichen, hatten das Nachsehen. Abgesehen davon, daß dieses Herantreten an den Text von seiten des Sprechers eine Fachkenntnis und Informiertheit voraussetzt, die nicht alle haben, besteht bei Erwachsenengruppen zumindest der Vorteil, daß sie sich sehr rasch darüber klar werden, eigentlich etwas anderes gesucht zu haben, ja daß sie jenseits dessen, «was geschehen ist», selbst wenn dies ihnen zumindest hinsichtlich der «letzten Gegebenheiten» vollendet dargeboten worden ist, etwas anderes wollen, was der Schrift «gegenüber» liegt.

Danach zeigt sich eine zweite Ebene der Lektüre, nämlich die eines Herantretens an die Schrift unter ethischem Aspekt. «Lehren in der Bibel suchen», das ist in einem Sinne die traditionelle Form dieses Standpunktes. Dieses Buch, diese Texte haben uns etwas zu lehren. Aber während der traditionelle Prediger von seinem Wissen um das Bezugssystem der gemeinsamen Lehre her irgendwie wußte, was in der Schrift zu finden ist, geschieht heute nur zu oft das Gegenteil. Der Abstand zwischen der Schrift, der heutigen menschlichen Erfahrung und der traditionellen Formulierung der allgemeinen Lehre wird nur zu deutlich und scheint sich zu vergrößern. Alles in allem führt die Befreiung des Wortes für die Bibel wie für das übrige dazu, daß Schrift und Lehren, die man aus ihr gewinnen kann, auf die Anklagebank gezogen werden. Es ist unmöglich, die Schrift zu einem Buch zu machen, das Lehren gibt und sie in adäquater Weise formuliert. Oder aber dieses Verfahren wird zum Vorwand, um ihr eine Lehre zu entnehmen, die nicht die ihre ist. Oder aber es fordert auf, einen ganz anderen Weg einzuschlagen.

Gerade dahin aber tendieren die Gruppen, die ihrem Wunsch treu bleiben, die Schrift zu lesen – nämlich als poetisches und lyrisches Werk, aus der Erkenntnis, daß in ihr etwas gesagt ist, das jenseits von Geschichte beziehungsweise Morallehre liegt: eine Art einzigartiger Erfahrung, die zugleich die des Menschen der Vergangenheit und die unsere ist, kurzum eine Lektüre jenseits der Kommentare, die auf Vermittlung von Verstehen und Gewinnen von Lehren abzielen, und diesen zugrundeliegen; ein mystisches Lesen, eine «lectio divina» – auf das Bestimmungswort kommt es weiter nicht an.

Die Funktion des Textes ändert sich also; was gesucht wird, ist das Aufleuchten von Erfahrung. Einer der Gründe, aus denen nicht selten die Schrift überhaupt aufgegeben und versuchsweise durch andere Texte ersetzt wird, liegt gerade darin: in dem Suchen nach einer tiefen, gemeinmenschlichen Erfahrung, nach einer Erfahrung mit nährender Substanz. Aber wenn eine Gruppe sich an diese Art Lektüre heranwagt, so geschieht das immer mit einer gewissen Unruhe. Die Furcht vor Illusionen, die Wiederholung historischer Modelle, der kulturelle Abstand der religiösen Ausdrucksformen, das alles sind Hemmnisse, die dabei immer wieder auftreten.

Vielleicht ist die Vorbedingung für eine Lektüre der Schrift heutzutage eben die, daß christliche Gruppen auf gemeinmenschlicher kultureller Grundlage stehend eine Lektüre und Verständnisweisen zuwegebringen, die spezifisch sind und jenseits des Historischen an die einzigartige Erfahrung rühren, die dieses Buch birgt. Wir müssen

versuchen, die dazu erforderlichen Voraussetzungen zu erkennen.

Was ist, so gesehen, von einer biblischen Katechese zu erwarten – oder allgemeiner: Wie kann die Rolle der Katecheten oder Prediger in einer solchen Situation sein, in der sie nicht mehr die Verbreitung und die Verständnisweise der Schrift kontrollieren können. Die Gerichte stehen auf dem Tisch. Aber neben diesem stehen viele andere Tische. Gibt es einen dritten Weg zwischen dem, sich auf den Schein einzulassen, auf die Gefahr hin, daß man sich um wirkliche Werte bringt, und dem anderen, sich aus den gegenwärtigen Stromkreisen auszuschalten, auf die Gefahr hin, daß man stirbt?

1. Vor jeder pädagogischen Frage steht eine andere, die offenbar den ersten Rang beansprucht: die des Warum. Warum nimmt die Kirche Bezug auf die Schrift? Warum kann sie beanspruchen, von ihr eine authentische Interpretation zu geben und ihren Glauben auf sie zu gründen? Zu einer anderen Zeit, als die Horizonte eingegrenzt waren durch die strenge soziale Kontrolle, die zwischen dem Christen und dem, was nicht Christ war, unübersteigbare Schranken errichtete, war es nicht notwendig, daß die Kirche den Gebrauch, den sie von der Schrift machte, rechtfertigte. Oder genauer gesagt: dies konnte unschwer ein für allemal geschehen. Hatte man einmal gesagt, daß die Schrift ein inspiriertes Buch sei, daß das Evangelium von Christus und seinen Jüngern zu uns gekommen sei, brauchte man nichts mehr hinzuzufügen. Diese Bücher nahmen ihre Autorität aus einem solchen Ursprung, und von da aus war der Gebrauch, den die Kirche davon machte und die Kontrolle, die sie über diesen Gebrauch ausübte, legitimiert.

Aber heute klingt immer wieder die Frage nach dem Warum auf. Warum muß ich als Christ des 20. Jahrhunderts mich unbedingt in meinem Glauben auf ein Wort beziehen, das vor Jahrhunderten gesprochen oder geschrieben worden ist? Aber damit nicht genug: Dieses Wort ist zudem in vielen Fällen rätselhaft und wird erst durch eine ungeheure historische Arbeit verstehbar, die es ihrerseits noch weiter von mir wegrückt, oder aber im Glauben angenommen – doch inwiefern kann es mir dann noch eine Hilfe bedeuten, da dann doch letzten Endes ich es bin, der ihm seinen Sinn gibt? Ist es nicht alles in allem eine Art archaische Treue, daß man heute noch nach dem sucht und darin einzudringen bemüht ist, was die Schrift sagt. Und wenn man sich einmal von diesem Archaismus oder dieser Vorliebe für die Esoterik untergegangener Kulturen freigemacht hat – sollte man dann nicht lieber die Nahrung für unseren Glauben in anderen, zeitgenössischen, zugänglicheren und dadurch eindrucksvolleren Texten suchen? Weshalb soll man nicht bei der Zelebration Camus, Wiesel oder irgendeinen anderen Zeitgenossen lesen?

Der Verweis auf die Ursprünge reicht nicht aus. Denn was Erklärung war, ist Problem geworden. Es ist unmöglich, allzu leichthin zu sagen: Dies ist ein inspiriertes Buch und Zeugnis der Apostel. Das verschafft ihm höchstens die Achtung, die einer alten Reliquie gebührt, aber nicht die Verbindlichkeit, die ihm die Kirche in der Praxis zuschreibt. Die Behauptung des Zusammenhanges mit einer Offenbarung oder einer Geschichte genügt nicht: Gerade sie wird zum Ansatzpunkt der Frage. Alles in allem bedeutet, die Schrift akzeptieren, eine besondere Bindung an eine einmal gegebene Offenbarung akzeptieren, an eine Geschichte, die etwas für meine Existenz heute absolut Wesentliches vollbracht hat. Das «Warum» der Schrift verweist auf die Grundfrage: Warum einen Glauben und zwar einen historischen und geoffenbarten Glauben?

Ist es möglich, über die Schrift zumindest Elemente der Antwort auf eine solche Frage zu erkennen. Ist die Schrifttradition selbst nicht ein unaufhörliches Hin und Her zwischen der Gegenwart und dem, was einmal «unseren Vätern» gegeben worden ist. Auf diese Weise bedeutet die Schrift wiederfinden, heute zugleich wiederfinden, was einmal gegeben worden ist, und die Art und Weise, auf die es in einer einzigen, einzigartigen historischen Tradition gegeben worden ist, die gleichzeitig Tradition des Glaubens eines Volkes war.

Ein Wort ist gesprochen worden, und es ist unaufhörlich neu gesprochen worden. Die Worte, die sich zu diesem Wort hinzufügen, sind mehr noch als seine Erläuterung seine lebendige Entfaltung, so daß ich, wenn ich die Schrift lese und mich bemühe, sie in irgendeinem Element zu enträtseln (und hier findet man die alte Idee der Einheit der Schrift wieder), dieses einzigartige, vielfältige Leben der Tradition des Gottesvolkes suche, die absolut wesenhaft ist für meinen Glauben.

Denn dieser ist Bindung an ein Volk und durch dieses Volk an das von Jesus Christus gebrachte

Heil. Daher ist es gar nicht erstaunlich, daß die Schrift ein anderes, uns selbst fremdes Buch ist, – von jener Fremdheit jedes Menschen jedem anderen gegenüber, da allein aus der ihnen gemeinsamen Verschiedenheit die Möglichkeit der Kommunikation erwächst. Das früher gesprochene Wort ist ein konkretes, «inkarniertes» stets in der Treue zum lebendigen Wort wieder gesprochenes Wort.

So gesehen ist das, was wir mit der Schrift annehmen, keineswegs ihre Erklärung, und was die Kirche tut, ist nicht Wiederholung. Es ist Religion und zwar nicht Religion der Beschwörung, sondern der Menschwerdung des lebendigen Wortes. Was sie trägt, ist ein ursprüngliches Verständnis dieses Buches unter seinen vielen möglichen Verständnisweisen und endlosen Erklärungsmöglichkeiten, die jetzt und in Zukunft daraus erwachsen. Das ist wie der Besuch eines fremden Gotteshauses, je nachdem ob es zweckentfremdet oder heute noch Ort des Gebetes ist. Wer wird je wissen, wie die religiöse Erfahrung der Maya- oder der babylonischen Priester war? Die Steine und die Texte stellen sie uns wieder her. Aber es sind tote Spuren toter Erfahrungen. Die Schrift lesen kann nicht bedeuten, bei ihren Spuren verharren. So verstanden würde die rein positive Exegese das Ziel verfehlen, das die Kirche erwartet. In einem Augenblick, in dem alle Disziplinen sich nach den Grenzen zwischen dem Wissenschaftlichen und dem Menschlichen fragen, muß man über das historische Verständnis hinausgehen, nicht es ausklammernd, sondern durch es hindurch. Man muß dieses menschliche Buch auf die möglichst menschliche Weise lesen mit dem, was es birgt, nämlich der höchsten aller Erfahrungen des Menschen: der Begegnung mit dem Heile Gottes.

2. Dieses Anliegen, ständig das «Warum» neu zu beleben, wird auch das «Wie» der Lektüre, der Predigt oder der Erklärung beseelen. Zu häufig versanden diese gerade weil die Funktion, die sie auszuüben trachten, nicht klar ist. Man liest, man diskutiert, man erklärt, aber man weiß nicht mehr, warum. Was einmal Mittel gewesen ist, die Geschichte, wird zum Ziel, welches das wahre Ziel verdunkelt. Was gesucht worden ist: Nahrung für das Leben, ist zum Stillstand gekommen durch das Auftreten von etwas ganz anderem, nämlich dem Apparat einer Moral, der sich hinterrücks wieder einschleicht. Der eigentliche, tiefe Grund, aus dem man die Schrift liest, sollte diesen Vorgang sprengen. Das Warum eines auf eine originelle und einzigartige Weise gesuchten lebendigen Wortes sollte über die Anekdote oder das historische Detail hinausführen, zugleich aber auch über das kasuistische Wort. Gerade das aber ist das «Wie» jener mystischen und lyrischen Verständnisform, die heute zu suchen bleibt.

Und wie soll die Schrift gelehrt werden? Zu diesem Punkt hat uns in den letzten Jahrzehnten die pädagogische Arbeit eine Fülle von Material zur Verfügung gestellt. Man hat dem Fundamentalismus und seinen Wiederholungsverfahren den Abschied gegeben und gesucht, «verständlich zu machen», zu «adaptieren», zu «interessieren», von «dem Faktum zum Mysterium überzugehen», «der Erfahrung Sinn zu geben», «das Wort ins Leben hinein» zu stellen, «Kontakt zu den biblischen Einstellungen und Verhaltensweisen» zu bekommen, usw. Das alles sind Ausdrücke, die in diesem oder jenem Augenblick der biblischen Katechese als Schlüssel gedient haben. Aber man weiß, was dann gekommen ist: Der Prediger oder der Katechet, der mit den beiden «termini» dieser Ausdrücke zu tun hatte, vermochte sie nur unter großen Schwierigkeiten miteinander zu verbinden. Allzu häufig scheint es, als werde einer der beiden «termini» dem anderen geopfert, – entweder wenn die Schrift zu einer Art Bezugs-Aura wird, die man um jeden Preis neben die Darstellung des Lebens der Erfahrung oder des Ereignisses der heutigen Zeit stellt, oder wenn diese Elemente letztlich nur als Vorwand dienen, um irgendetwas, das anders ist, «vorüberziehen» zu lassen. Kurzum: Hier haben wir in der Katechese das Scheitern der gewaltsamen Herstellung einer Übereinstimmung. Das Zeichen dafür ist auf seiten der Hörer der Ärger über eine Predigt, die sich als unfähig erweist, von Gott zu sprechen, weil sie vom Menschen sprechen will, oder umgekehrt: die zwar von Gott sprechen will, dies aber nur in einer derart fremd wirkenden Sprache kann, daß man nicht mehr weiß, ob die Transzendenz aus dem Anachronismus oder der Realität kommt.

Was gesucht wird, ist ein anderer Weg, der eine Art «lectio divina» für unsere Zeit darstellt. Ohne den Anspruch zu erheben, bereits eine Beschreibung davon zu geben, ist es vielleicht möglich, ihre Schwerpunkte zu kennzeichnen.

Am Ausgangspunkt steht die Schrift. Diese ist Gegebenheit. Sie bildet einen Teil der christlichen Existenz. In ihr findet das Volk die Tradition, die es gebildet hat. Sie gibt Zeugnis von dem, was empfangen worden ist, und wovon wir leben. Keine Apologetik wird ermöglichen, hinterrücks die Bezugnahme auf einen Text und eine Erfah-

rung einzuführen, die nicht von Anfang an da ist. Als zugleich menschliche und religiöse Erfahrung haben wir darin am Ausgangspunkt keinen Dualismus, sondern die biblische Erfahrung in ihrer Einzigartigkeit, die darin besteht, daß sie zugleich Erfahrung vom Menschen und von Gott ist. Das Hören der Schrift, die Predigt, die Erläuterung, die Fragestellung, die Erklärung (und die Formen davon werden verschieden sein) treten nur auf, um denen, die da sind, die Möglichkeit zu bieten, ihre Erfahrung zu machen, und in dem Text, den sie von der Tradition empfangen haben, zu vernehmen, was ihnen heute gestattet, dasselbe Ereignis zu erleben. Es handelt sich also nicht um einen toten Text, um eine archaische Reliquie, und ebensowenig um eine These oder ein Lehrbuch, ja nicht einmal um ein Geschichts- (oder Geschichten-Buch). Die Schrift ist ganz einfach da, gegeben als Heilige Schrift, zur gleichen Zeit wie das Volk, das sich zusammenfindet, sich als Volk Gottes darstellt. Dieselbe Beziehung bildet die eine wie das andere: Es gäbe keine Schrift ohne ein Volk, das sie liest, und das sie zunächst geschrieben hat, und es gäbe kein Volk ohne Erinnerung, um unaufhörlich neu zu beleben, was gegeben worden ist.

Von dieser Gegebenheit, wie von allem unmittelbar Gegebenen aus, kommen alle Interpretationen ins Spiel, die der Mensch ins Spiel bringen kann in der Erkenntnis, die er sich von sich selbst und von der Wirklichkeit zu schaffen versucht: die historische Interpretation, die heute unerläßlich ist für jeden, der ernsthaft an die Dokumente herantreten will, die aus der Vergangenheit stammen, ohne daß sie dadurch weniger zum heutigen Leben in Beziehung stehen, – die ethische Interpretation, die die Normen sucht und nach dem fragt, «was getan werden muß», – die symbolische Interpretation, die sich auf die großen Haltungen und Verhaltensweisen sowie auf die in der Tiefe laut werdenden Resonanzen und einen «jenseitigen» Sinn richten; Interpretationen, die sich häufig zueinander in Widerspruch setzen lassen und den ersten einfachen Blick auf den Text in Stücke brechen. Denn keine dieser Interpretationen ist total, und kein Wort ist absolut. Vielmehr ergibt sich wahrscheinlich aus ihrem Wechselspiel und dem Verweis der einen auf die andere das, weshalb dieses Volk hier, die Gemeinschaft, die Schrift zu lesen und ihre Botschaft zu erforschen sucht. Alles in allem verweisen der Kommentar oder die Kritik oder auch die Diskussion unaufhörlich auf den Akt, der sie hat entstehen lassen; das Wie verweist auf das Warum, für das es nur die konkrete Ausführung ist, gleichsam um sich über dessen Gültigkeit zu vergewissern. Die Geschichte, die Ethik, das Symbol können abwechselnd die Fakten der Schrift beleuchten und die heutigen sich damit vermischen. Das verweist unaufhörlich auf das Warum einer solchen Diskussion. Und die Diskussion wird auf eben diese Weise geführt. Durch die Geschichte, das Symbol oder die Ethik läßt sich dasselbe Volk, das seinen Glauben und die Treue zu diesem sucht, zweifellos feststellen, aber jenseits des Feststellbaren; es ist zweifellos Lebensnorm, die jedoch jenseits kasuistischer Präzisionen liegt, Bedeutung in speziellen, ihm eigenen Gestalten, die aber jenseits eben dieser Gestalten liegt.

Auf diese Weise weicht die zerstörte anfängliche Naivität einer zweiten Naivität. Oder genauer gesagt: Sie schafft für diese den Raum und die Möglichkeit. Es geht nicht mehr darum, ein sogenanntes spirituelles Verständnis zu einem kritischen in Gegensatz zu stellen oder ein positives zu einem religiösen. Vielleicht bedeutete, buchstäblich dabei verharren, heutzutage gerade dieser Gegenüberstellung aus dem Weg gehen und der reinen Wiederholung verfallen, die, da es sich um geistige Dinge handelt, nichts anderes wäre als der Tod. Dagegen kann die Gegenüberstellung mit dem Gesagten, selbst unter dem kritischesten Blick, es ermöglichen, daß man bemerkt, daß das Wort nicht toter Buchstabe, sondern Geist und Leben ist.

Der Tisch ist bestellt. Die Hunger haben, sind zahlreich. Im übrigen bieten sich allzuviele Gerichte an. Es ist Sache der christlichen Gemeinschaften zu wissen, ob sie die Einzigartigkeit dessen, was sie empfangen haben, bekunden können, – nicht mehr, indem sie über die Zeit klagen, weil in ihr nicht mehr die Kirche allein die Verbreitung der Bibel kontrolliert, noch indem sie eine Methode der anderen gegenüberstellen, sondern indem sie es verstehen, aus den empfangenen Worten das Leben zu machen.

[1] Die Verschiebung des «Ortes» der Bibel in der heutigen Kultur ist in ausgezeichneter Form untersucht von P. Gritti, Bible et Techniques de Masse (Paris 1970) 193f. Es handelt sich dabei um eine vergleichende Untersuchung von vier neueren Dokumenten, «En ce temps là la Bible», «Aujourd 'hui la Bible», und «La Bible illustrée» des France-Soir und «La Bible» des France-Dimanche. Die Untersuchung ist mit Hilfe einer Anzahl von Begriffen der Kommunikationstheorien methodisch streng durchgeführt.

[2] Es ist bezeichnend, daß man sich dazu auf bestimmte bereits ältere Veröffentlichungen der Katechetischen Bewegung beziehen

muß. Siehe vor allem, La Bible, Histoire du Salut: Lumen Vitae X (1955); Bible et Catéchèse: Catéchèse 3 (1961) und die verschiedenen Berichte der religionspädagogischen Kongresse, die sich alle mit der «biblischen Unterweisung» befassen. Der Unterschied zu den jüngeren Veröffentlichungen ist deutlich erkennbar. Dazu sei nur auf eine einzige hingewiesen, Lettre aux communautés chrétiennes: zweimonatig erscheinende Zeitschrift des Centre National de l'Enseignement Religieux (Paris).

[3] Gritti gibt dafür ausgezeichnete Beispiele, vgl. aaO. Kap. VII, 161.

[4] «Eine Menschheit im Superlativ auf dem Höhepunkt ihrer Beziehungen zu Gott, – ist das nicht eine der Dimensionen der biblischen Botschaft. Wenn das so ist, so ist es interessant, daß sie auch ihren Platz in der heutigen Massenkultur hat.» Gritti, aaO. 188.

[5] «Die Sonntagsmesse, das ist etwas ganz Künstliches. Vor allem bei einer Form von Liturgie, die Liturgie der großen Masse ist. Seit zwei oder drei Jahren haben wir hier eine sehr deutliche Entwicklung, aber diese bleibt recht anonym. Was mich schließlich am meisten bei dieser Art von Liturgie beeinträchtigt, ist, daß in ihr kein Platz für eine Antwort ist. Es ist eine Liturgie für Schweigende; die Leute sind da und hören ...» (Aus einem Interview).
Die Wandlung der Intention des Sprechenden führt zu einer Wandlung der Funktion des Gesprochenen, das dem vorhergesehenen entgegengesetzte Ergebnisse haben kann. Dringend ist heute die Frage nach einem lebendigen Wort für große Gruppen, und dieses Wort darf nicht die reine Objektivität der Lehre noch die reine Subjektivität des Predigers wiedergeben.

[6] Vgl. Mircea Eliade, The Quest (Chicago 1969), das eine Fülle von Reflexionen über die Beziehungen von historischen Wissenschaften zu religiösen Erfahrungen bietet.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JACQUES AUDINET

geboren 1928. Er studierte am Institut Catholique von Paris, an der Sorbonne und an der Universität Chicago, ist Lizentiat der Soziologie, Doktor der Theologie, Direktor des Institut Supérieur de pastorale catéchétique und Professor für Pastoraltheologie am Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte u.a.: Vers une catéchèse des adolescents (Paris 1964), Conduis moi sur le chemin de ta maison (in Zusammenarbeit mit Odile Dubuisson) (Paris 1962).

GLOCK

Jetzt liegen die ersten fünfzig Bände vor. Jetzt dient eine überragende Leistung allen, die im Beruf und in ihrer Freizeit mehr Wissen und mehr Anregung verlangen. Fünfzig Bände Inland und Ausland stehen jedem Leser sofort zur Verfügung. Gerade zu Weihnachten: ein herrliches Geschenk. Der Gipfel der Leistung: Die kleine Monatsrate (ab 25 DM). Schreiben Sie sofort an Glock und Lutz Verlag 85 Nürnberg, Feldgasse 38

GLOCK

Unser Jubiläum ist Ihre Chance

DEUTSCHLAND Schleswig-Holstein ● Niedersachsen-Süd ● Westfalen ● Nordhessen-Nord ● Nordhessen-Süd ● Mosel und Saar ● Odenwald und Bergstraße ● Schwarzwald mit Hochrhein ● Württemb. Unterland ● Hohenlohe-Franken ● Unterfranken ● Oberfranken-West ● Oberfranken-Ost ● Fränkische Schweiz ● Nürnberger Umland ● Oberpfalz ● Bayerischer Wald ● Altmühltal mit Eichstätt ● Bayer. Hochland ● Von München zur Donau ● Bayer. Schwaben ● Elsaß mit Vogesen ●
«Eine literarische wie landeskundliche Pioniertat.»
(Süddt. Rundfunk)

AUSLAND England ● Frankreich ● Griechenland ● Italien ● Holland ● Österreich ● Spanien ● Skandinavien ● Schweiz ● Bulgarien ● Jugoslawien ● Polen ● Rumänien ● Rußland ● Tschechoslowakei ● Ungarn ● Ägypten ● Andenländer ● Argentinien – Paraguay – Uruguay ● Australien ● Brasilien ● Chile ● Indien ● Israel ● Kanada ● Korea ● Nordafrika (Maghreb) ● Vereinigte Staaten von Nordamerika ●
«Es ist überflüssig, diese bewährte Reihe zu loben.»
(Stuttgarter Nachrichten

DEUTSCHE LANDESKUNDE ● KULTUR DER NATIONEN

271/1476 h

13. DEZ. 1978
29. DEZ. 1980
20. Juli 1981
6. OKT. 1972
1. NOV. 1967
18. JAN. 1973
12. FEB. 1982
18. JULI 1973
20. AUG. 1973
8. JUNI 1982
14. JAN. 1974
5. NOV. 1982
26. FEB. 1974
30. SEP. 1974
21. JAN. 1975
18. APR. 1975
-5. MAI 1975
28. AUG. 1975
3. Feb. 1976
11. April 1976
-5. APR. 1976
8. 78
-7. Jan. 1977
21. OKT. 1977
18. 2. 78
30. MAI 1978
1. DEZ. 1978
28. 3. 79
20. JULI 1979
17. 10. 79
8. MAI 1980

17.40