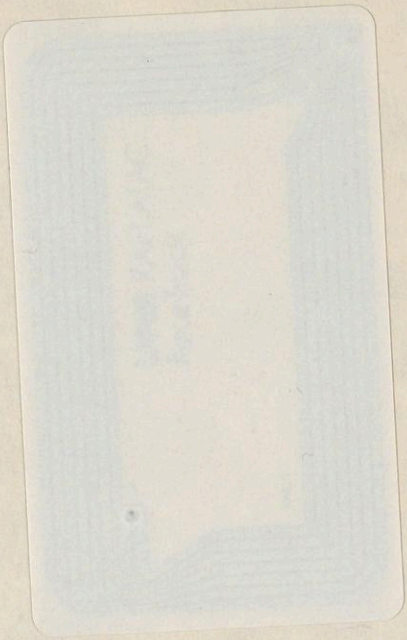


Schmitt Fleckig

N12<525056973 021

ubTÜBINGEN

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren Einrahmungen
PFULLINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
9. Jahrgang Heft 1 Januar 1973

CONCILIUM

Das Fortbestehen der Religion

G. Baum, Der Fortbestand des Sacrum
A. Greeley, Der Fortbestand von Gemeinschaft
M. Marty, Der Fortbestand des Mystischen
J. Brothers, Zur Säkularisierung
W. und N. McCready, Die Sozialisation und das Fortbestehen der Religion
J. Remy, E. Servais, Die Funktionen des Okkulten und des Mysteriösen in der heutigen Gesellschaft
B. van Iersel, Wechsel von säkularisierenden und sakralisierenden Tendenzen in der Schrift
D. Power, Das Fortbestehen der Religion in theologischer Sicht
J. Shea, Die zweite Naivität

E. Kennedy, Religiöser Glaube und psychologische Reife
D. Tracy, Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft
R. Ruether, Der messianische Horizont von Kirche und Gesellschaft
R. Laurentin, Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 9. Jahrgang Heft 1 Januar 1973

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Juan Alfaro, Rom. William Bassett, Washington. Gregory Baum, Toronto. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Antoine van den Boogaard, Oss/Nimwegen. Paul Brand, Ankeveen. Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Paris. Christian Duquoc, Lyon. Casiano Floristán, Madrid. Claude Geffré, Paris. Andrew Greeley, Chicago. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutierrez Merino, Lima. Peter Huizing, Nimwegen. Bas van Iersel, Nimwegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Walter Kasper, Tübingen. Hans Küng, Tübingen. René Laurentin, Paris. Johannes Baptist Metz, Münster. Alois Müller, Freiburg i. Ü. Roland Murphy, Durham. Jacques-Marie Pohier, Paris. David Power, Rom. Karl Rahner, München. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. Roberto Tucci, Rom. Bruce Vawter, Chicago. Anton Weiler, Nimwegen.

WISSENSCHAFTSRAT

Luciano Caglioti, Rom. August Wilhelm von Eiff, Bonn. Paulo Freire, Genf. Pedro Lain Entralgo, Madrid. Paul Ricœur, Paris/Chicago. Barbara Ward Jackson, New York. Harald Weinrich, Köln.

GENERALSEKRETARIAT

Arksteestraat 3–5, Nimwegen.

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Religionssoziologie

G. Baum, Toronto. A. Greeley, Chicago.

Mitglieder der Sektion

S. Acquaviva, Padua. J. Brothers, London. S. Burgalassi, Pisa. J. Hickey, Leeds. Th. Luckmann, Konstanz. O. Massing, München. W. McCready, Chicago. R. McNamara, Chicago. F. Menne, Münster. M. Neal, Boston. Th. O'Dea, Santa Barbara. R. Poblete, Santiago. J. Remy, Löwen. R. Schoenherr, Madison. J. Verscheure, Lille. C. Ward, Dublin.

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 7.–/Fr. 8.–/S 58.–. Jahresabonnement DM 52.–/Fr. 56.–/S 403.20 zuzüglich Zustellgebühren. Studentenabonnement bei der Vorlage einer Studienbescheinigung DM 40.–/Fr. 45.–/S 324.–, 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-Verlag, Mainz. Für die Schweiz, Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag, CH-8840 Einsiedeln, CH-8008 Zürich. Für Österreich: Fährmann Verlag, Wien.

INHALT

VORWORT

Andrew Greeley, Vorwort 1

BEITRÄGE

Gregory Baum, Der Fortbestand des Sacrum. Das vorausgesagte Ende der Religion 2

Andrew Greeley, Der Fortbestand von Gemeinschaft 9

Martin Marty, Der Fortbestand des Mystischen 16

Joan Brothers, Zur Säkularisierung 22

William und Nancy McCready, Die Sozialisation und das Fortbestehen der Religion 28

Jean Remy, Emile Servais, Heimlichkeit und Illegitimität. Die Funktionen des Okkulten und des Mysteriösen in der heutigen Gesellschaft . 35

Bas van Iersel, Wechsel von säkularisierenden und sakralisierenden Tendenzen in der Schrift. Ein fester Optimismus? 42

David Power, Das Fortbestehen der Religion in theologischer Sicht 48

John Shea, Die zweite Naivität. Bemerkungen zu einem Pastoralproblem 56

BERICHTE

Eugen Kennedy, Religiöser Glaube und psychologische Reife 63

David Tracy, Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft 67

Rosemary Ruether, Der messianische Horizont von Kirche und Gesellschaft 72

René Laurentin, Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit 77

Diesem Heft liegt das Inhaltsverzeichnis des 8. Jahrganges in zweifacher Ausführung bei, so daß beim Aufbinden in Halbjahresbände jedem Band ein Inhaltsverzeichnis vorgebunden werden kann.

Heft 2 wird im Februar 1973 erscheinen und der Liturgik gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

9. Jahrgang 1973

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Juan Alfaro, Rom. William Bassett, München. Gregory Baum, Toronto. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Antoine van den Boogaard, Oss/Nimwegen. Paul Brand, Ankeveen. Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Paris. Christian Duquoc, Lyon. Casiano Floristán, Madrid. Claude Geffré, Paris. Andrew Greeley, Chicago. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutierrez Merino, Lima. Peter Huizing, Nimwegen. Bas van Iersel, Nimwegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Walter Kasper, Tübingen. Hans Küng, Tübingen. René Laurentin, Paris. Johannes Baptist Metz, Münster. Alois Müller, Luzern. Roland Murphy, Durham. Jacques-Marie Pohier, Paris. David Power, Rom. Karl Rahner, München. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. Roberto Tucci, Rom. Bruce Vawter, Chicago. Anton Weiler, Nimwegen.

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Luciano Caglioti, Rom. August Wilhelm von Eiff, Bonn. Paulo Freire, Genf. Pedro Lain Entralgo, Madrid. Paul Ricœur, Paris/Chicago. Barbara Ward Jackson, New York. Harald Weinrich, Köln.

GENERALSEKRETARIAT

Arksteestraat 3–5, Nimwegen.

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

Heft 1: Religionssoziologie

G. Baum, Toronto. A. Greeley, Chicago.

Heft 2: Liturgik

H. Schmidt, Rom. D. Power, Rom.

Heft 3: Dogmatik

E. Schillebeeckx, Nimwegen. B. van Iersel, Nimwegen.

Heft 4: Praktische Theologie

N. Greinacher, Tübingen. A. Müller, Luzern.

Heft 5: Fundamentaltheologie

J. B. Metz, Münster. J.-P. Jossua, Paris.

Heft 6/7: Heft «X»

Heft 8/9: Kirchenrecht

W. Bassett, München. P. Huizing, Nimwegen.

Heft 10: Ökumenik

H. Küng, Tübingen. W. Kasper, Tübingen.

Heft 11: Spiritualität

Chr. Duquoc, Lyon. C. Floristán, Madrid.

Heft 12: Moraltheologie

F. Böckle, Bonn. J.-M. Pohier, Paris.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich

Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. Themen und Vorworte

Heft 1

Das Fortbestehen der Religion
Andrew Greeley, Vorwort 1

Heft 2

Glaubensausdruck und Glaubenserfahrung im Gottesdienst
Herman Schmidt, David Power, Vorwort 85

Heft 3

Wahrheit und Gewißheit
Edward Schillebeeckx, Bas van Iersel, Vorwort 155

Heft 4

Das politische Engagement der christlichen Gemeinde
Norbert Greinacher, Alois Müller, Vorwort 231

Heft 5

Zur Krise der religiösen Sprache

Heft 6/7

Der Humanismus in Frage gestellt
Claude Geffré, Die Krise des Humanismus und die Zukunft der Theologie 379

Heft 8/9

Die Zukunft der Ehe in der Kirche
William Bassett, Peter Huizing, Vorwort 453

Heft 10

Gefahr von Parteien in der Kirche?
Notwendigkeit und Grenzen des Pluralismus
Walter Kasper, Hans Küng, Gefahr von Parteien in der Kirche? 525
Hans Küng, Parteien in der Kirche? Zusammenfassende Thesen zur Diskussion 594

Heft 11

Geistliche Erweckungsbewegungen
Christian Duquoc, Vorwort 603

Heft 12

Macht, Herrschaft, Dienst

2. Beiträge

Assmann Hugo, Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes 276

Bassett William, Die Rolle des Ortsbischofs für das Sakrament der Ehe 473
Baum Gregory, Der Fortbestand des Sacrum 2
Blank Josef, Neutestamentliche Petrus-Typologie und Petrusamt 173
Boff Leonardo, Das Sakrament der Ehe 459
Brothers Joan, Zur Säkularisierung 22

Cereti Giovanni, Richter oder Ratgeber? 499
Chadwick Owen, Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben? Eine anglikanische Antwort 575
Chenu Marie-Dominique, Kontestation ohne Schisma in der Kirche des Mittelalters 545
Clerq Bertrand De, Politisches Engagement und liturgische Feier 286
Congar Yves, Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte 156
Cornélis Etienne, Das indische Menschenbild aufgrund der klassischen Quellen 398

Dalmais Irenée-Henri, Der Ausdruck des Glaubens in den orientalischen Liturgien 125
Daniel Yvan, Analyse der politischen Funktion einer bürgerlich-christlichen Gemeinde in Frankreich 233
Delaney Robert, Analyse der politischen Funktion einer christlichen Gemeinde in Panama 239
Domenach Jean-Marie, Die Gegnerschaft gegen die Humanismen in unserer zeitgenössischen Kultur 383
Dominian Jacob, Das Scheitern von Ehen 511
Dupré Wilhelm, Religionsphilosophische Überlegungen zum Problem von unantastbaren Glaubenswahrheiten 191

Eschenburg Theodor, Die Funktion der politischen Partei 526

Fetscher Iring, Gewißheit, Wahrheit und Lehr-Autorität 180

Ganoczy Alexandre, Neue Aufgaben der christlichen Anthropologie 417
Gérest Claude, Geistliche Bewegungen und kirchliche Institution 619
Gérest Claude, Spiritualität der Autorität im 11. und 12. Jahrhundert 714
Giblet Jean, Aspekte der Wahrheit im Neuen Testament 169
Gilkey Langdon, Die Sprache des Gottesdienstes. Gott im Glauben ansprechen 118
Gonzáles-Ruiz José-Maria, Von der politischen Bedeutung Jesu zum politischen Engagement der christlichen Gemeinde 243
Granel Gérard, Das Auslöschen des Subjektes in der zeitgenössischen Philosophie 412
Greeley Andrew, Der Fortbestand von Gemeinschaft 9
Greinacher Norbert, Praxis des politischen Engagements der christlichen Gemeinde 268
Guichard Jean, Macht. Ideologie und Wirklichkeit 720

Hepp Normann, Christliche Gemeinde und Gemeinwesenarbeit 290
Hervieu-Léger Danièle, Elemente zur Krise der kirchlichen Lehr- und Verkündigungssprache 313
Hervieu-Léger Danièle, Gibt es Anzeichen einer religiösen Erweckung in unserer Zeit? 604
Honders Casper, Laßt uns unsere Sünden bekennen... 130
Huizing Peter, Kirchenrecht und zerrüttete Ehe 455

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 379

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Iersel Bas van, Wechsel von säkularisierenden und sakralisierenden Tendenzen in der Schrift 42

Jaspars Jos, Die Macht der Mehrheit 683
Jossua Jean-Pierre, Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens 342

Kéramé Oreste, Die apostolischen Kirchen des Orients und die Pluralität in der einen Kirche 551

Ladrière Jean, Die Sprache des Gottesdienstes. Die Performativität der Liturgiesprache 110
LaDue William, Die Erweiterung der Kriterien für Fälle mangelnder Unterscheidungsfähigkeit 481
Laurentin René, Das Petrus-Fundament in der gegenwärtigen Unsicherheit 209
Lavau Georges, Das fragwürdige Spiel der Mächte 677
Lukken Gerard, In der Liturgie wird der Glaube auf unersetzbare Weise Wirklichkeit 86

Manigne Jean-Pierre, Die Sprache des Gottesdienstes. Die Poetik des Glaubens in der Liturgie 104
Marin Louis, Die Auflösung des Menschen in den Humanwissenschaften. Das bedeutung-setzende Subjekt nach dem Modell der Linguistik 390
Martín Velasco Juan, Die religiösen Erweckungsbewegungen in der Religionsgeschichte 638
Marty Martin, Der Fortbestand des Mystischen 16
McCready William und Nancy, Die Sozialisation und das Fortbestehen der Religion 28
McGrath Patrick, Der Begriff der Unfehlbarkeit 185
McMahon Thomas, Verpflichtung zur Macht und Machtkontrolle 699
Mendes de Almeida Candido, Etappen und Gegenstand der Machtausübung in den Entwicklungsländern 728
Metz Johann Baptist, Kleine Apologie des Erzählens 334
Modras Ronald, Die Elimination des zwischenkirchlichen Pluralismus durch innerkirchlichen Pluralismus 559
Murphy Roland, Das Deuteronomium als Dokument einer Erweckung 613

Nissiotis Nikos, Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben? Eine orthodoxe Antwort 566
Novak Michael, Die Macht der Fortschrittsgläubigkeit 737

O'Hanlon Daniel, Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben? Eine katholische Antwort 580
Oppenheimer Helen, Die Kirchen und die Ehe 505
Orsy Ladislas, Die Funktion kirchlicher Entscheidung. Zur theologischen Bewertung von Ehegerichten 466

Pannenberg Wolfhart, Das christliche Fundament christlicher Anthropologie 425
Pesch Rudolf, Gibt es in der Kirche des Neuen Testamentes Parteien? 533
Plongeron Bernard, Politische Ethik im Widerspruch gegen den Machtanspruch Napoleons 708
Power David, Das Fortbestehen der Religion in theologischer Sicht 48
Power David, Zwei Ausdrücke des Glaubens: Gottesdienst und Theologie 137

Quelquejeu Bernard, Rationalität oder Dämonie der Macht? 687

Reese James, Die Macht der Ohnmacht 694
Remmert Günter, Geistliche Erweckungsbewegungen und politische Praxis 645
Remy Jean, Servais Emile, Heimlichkeit und Illegitimität. Die Funktionen des Okkulten und des Mysteriösen in der heutigen Gesellschaft 35
Richter Klemens, Die liturgische Feier der Trauung. Ihre Problematik angesichts sich wandelnder theologischer und rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung 486
Rütti Ludwig, Deutung des politischen Standortes der christlichen Gemeinde aus der Sicht der «politischen Theologie» 261

Schillebeeckx Edward, Das Problem der Amtsunfehlbarkeit. Eine theologische Besinnung 198
Schillebeeckx Edward, Kritische Theorien und politisches Engagement der christlichen Gemeinde 253
Schillebeeckx Edward, Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem 321
Servais Emile, Remy Jean, Heimlichkeit und Illegitimität. Die Funktionen des Okkulten und des Mysteriösen in der heutigen Gesellschaft 35
Shea John, Die zweite Naivität. Bemerkungen zu einem Pastoralproblem 56
Skydsgaard Kristen Ejner, Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben? Eine protestantische Antwort 571
Spaemann Robert, Mystik und Aufklärung 349
Steeman Theodore, Die politische Rolle der christlichen Gemeinde zwischen Integralismus und kritischem Engagement 248

Thils Gustave, Wahrheit und Verifikation auf dem Ersten Vatikanum 164
Tornos Andrés, Symptome und Ursachen der heutigen Krise der religiösen Sprache 307
Traber Michael, Politisches Engagement der Kirche im Rassenkonflikt 282

Urbina Fernando, Religiöse Erweckungsbewegungen und christliche Unterscheidung der Geister 631

Vawter Bruce, Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde. Im Neuen Testament 93
Vidal Marciano, Der Gegenstand des Ehekonsenses 493
Vilanova Evangelista, Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde. In der nachapostolischen Zeit 97

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 379

Vogt Hermann-Josef, Parteien in der Kirchengeschichte. Athanasius und seine Zeitgenossen 538

Waelhens Alphonse De, Bemerkungen zu einigen Zügen des Menschenbildes der Psychoanalyse 406
Walraff Hermann Josef, Interessenverbände und Macht 724
Weinrich Harald, Narrative Theologie 329

3. Berichte

Almeida Cunha Rogério Ignacio de, Bewußtseinsbildung und Alphabetisierung im Denken Paulo Freires 365

Barnadas Joseph, Christlicher Glaube und koloniale Situation in Lateinamerika 742
Bianchi Enzo, Eine interkonfessionelle Kommunität in Italien: Bose 657

Crespy Georges, Das Menschenbild in «Gaudium et spes» und in der Botschaft der Vollversammlung von Uppsala 435

Dhavamony Mariasusai, Orientalische Religionen und Gottesdienst: Hinduismus 142

Galilea Segundo, Das religiöse Erwachen und die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika 667
Gelpi Donald, Die amerikanische Pfingstbewegung 652
Gibson Arthur, Zukunftsvisionen 447
Gill Jerry, Religiöser Ausdruck und die Sprache der Popkultur 360

Jolif Jean-Yves, Marxismus und Humanismus 439

Kennedy Eugene, Religiöser Glaube und psychologische Reife 63

Labbé Yves, Humanismus und Religion bei L. Goldmann, J.-P. Sartre und H. Duméry 443
Laurentin René, Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit 77

Mansir Jean, Der Mißerfolg zweier Katechismen in Frankreich 356

Raffin Pierre, Geistiges Erwachen und Erneuerung im Leben religiöser Gemeinschaften 672
Robinson John-David, Worte aus einem Symposion des Schweigens 662
Ruether Rosemary Radford, Der messianische Horizont von Kirche und Gesellschaft 72

Schmidt Siegfried, Die «Destruktion» der Sprache in der modernen Literatur? 372

Tracy David, Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft 67

4. Dokumentation

Gämperle Lukas, Das politische Engagement der christlichen Gemeinden in Tansania 302

Houtepen Anton, Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum. Auf dem Weg zu einer Erhellung des Unfehlbarkeitsbegriffs 219

Janssen Hermann, Das politische Engagement der christlichen Gemeinden in Papua Neuguinea 298

Küng Hans, Kleine Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte 226

Martini Luciano, Der Aufstand der Jugend 746

Richter Klemens, Das politische Engagement der christlichen Gemeinde in der DDR 295
Schmidt Herman, Glauben und Bekennen in einer areligiösen Welt 146

Zanchini di Castiglionchio Francesco, Kodifikation und «aequitas canonica» 520

5. Statements

Hesburgh Theodore, Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden? 592
Potter Philip, Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden? 589
Suenens Leo-Josef, Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden? 585
Visser't Hooft Willem, Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden? 587

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Almeida Cunha Rogério Ignacio de 372
Assmann Hugo 282

Barnadas Joseph 745
Bassett William 480
Baum Gregory 8
Bianchi Enzo 662
Blank Josef 179
Boff Leonardo 465
Brothers Joan 28

Cereti Giovanni 505
Chadwick Owen 579
Chenu Marie-Dominique 550
Clerq Bertrand De 289
Congar Yves 163
Cornélis Etienne 405
Crespy Georges 439

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 379

Dalmais Irenée-Henri 130
Daniel Yvan 239
Delaney Robert 243
Dhavamony Mariasusai 145
Domenach Jean-Marie 390
Dominian Jacob 519
Dupré Wilhelm 197

Eschenburg Theodor 533

Fetscher Iring 184

Galilea Segundo 671
Gämperle Lukas 305
Ganoczy Alexandre 425
Geffré Claude 382
Gelpi Donald 657
Gérest Claude 630, 720
Giblet Jean 173
Gibson Arthur 452
Gilkey Langdon 125
Gill Jerry 364
González-Ruiz José-Maria 248
Granel Gérard 417
Greeley Andrew 15
Greinacher Norbert 276
Guichard Jean 724

Hepp Normann 294
Hervieu-Léger Danièle 320, 613
Hesburgh Theodore 593
Honders Casper 136
Houtepen Anton 226
Huizing Peter 459

Iersel Bas van 48

Janssen Hermann 302
Jaspars Jos 686
Jolif Jean-Yves 442
Jossua Jean-Pierre 348

Kennedy Eugene 67
Kéramé Oreste 559
Küng Hans 230, 601

Labbé Yves 447
Ladrière Jean 117
LaDue William 486
Laurentin René 83, 218
Lavau Georges 682
Lukken Gerard 93

Manigne Jean-Pierre 110
Mansir Jean 360
Marin Louis 397
Martín Velasco Juan 645
Martini Luciano 751
Marty Martin 21
McCready Nancy 34
McCready William 34
McGrath Patrick 191
McMahon Thomas 707
Mendes de Almeida Candido 736
Metz Johann Baptist 341
Modras Ronald 566
Murphy Roland 618

Nissiotis Nikos 571
Novak Michael 741

O'Hanlon Daniel 584
Oppenheimer Helen 511
Orsy Ladislas 473

Pannenberg Wolfhart 434
Pesch Rudolf 538
Plongeron Bernard 714
Potter Philip 592
Power David 56, 141

Quelquejeu Bernard 693

Raffin Pierre 676
Reese James 699
Remmert Günter 651
Remy Jean 42
Richter Klemens 297, 493
Robinson John-David 666
Ruether Radford Rosemary 77
Rütti Ludwig 267

Schillebeeckx Edward 209, 260, 328
Schmidt Herman 154
Schmidt Siegfried 377
Servais Emile 42
Shea John 62
Skydsgaard Kristen Ejner 575
Spaemann Robert 355
Steeman Theodore 253
Suenens Leo-Josef 587

Thils Gustave 168
Tornos Andrés 312
Traber Michael 285
Tracy David 72

Urbina Fernando 638

Vawter Bruce 97
Vidal Marciano 498
Vilanova Evangelista 103
Visser 't Hooft Willem 589
Vogt Hermann-Josef 545

Waelhens Alphonse De 411
Walraff Hermann Josef 728
Weinrich Harald 334

Zanchini di Castiglionchio Francesco 524

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 379

III. SACHVERZEICHNIS

Anthropologie, christliche
- christologische Begründung 425–434
- Identitätsbestätigung 417–420
- Kommunikation 420–425

Aufklärung
- und Mystik 350–351
- als neue Weltreligion 737–741

Bewußtseinsbildung nach Paulo Freire 365–370
Bose, Kommunität 657–662

Chronik, Bücher 45–46

Daniel, Buch 46–47
Deuteronomium, Dokument einer Erweckung 613 bis 618

Ehe
- Ehelehre der Kirche von England 505–511
- Inhalt der Eheinstitution 496–498
- und Geschlechtlichkeit 493–496
- Nichtigerklärung 455–458
- Sakramentalität 459–465
- Ursachen der Ehezerrüttung 511–519

Ehegerichte
- theologische Bewertung 466–467, 471–473
- als juristisches System 499–502
- Kriterien für «mangelnde Unterscheidungsfähigkeit» 481–486
- Verfahren 468–471

Ehegesetze, kirchliche
- und Autorität der Bischöfe 475–477
- Revision 453
- Subsidiaritätsprinzip 478–479
- und Zentralisierung des Verfahrensrechtes 473–475, 477–479

Eheschließung
- und Liturgie 487–490
- kirchliche Feier der Zweitehe 490–491

Entwicklung, Brasilien 728–736
Erfahrung, christliche
- Begriffe 344–345
- und Bekenntnis 345–346
- Erfahrungsverlauf 346–347
- Kommunikation 347–348
- und Zeugnis 342–344

Erfahrungswissenschaft, religiöse Dimension 69–72
Erzählung
- und Erfahrung 334–335
- narrative Theologie 329–333
- pastoraler und sozialkritischer Sinn 336–337
- praktischer und performativer Sinn 335–336
- theologischer Sinn 337–340
- und kritische Vernunft 340–341

Esra, Buch 45–46

Gemeinschaftsbewegungen 9–15
Gemeinwesenarbeit
- Begriffe 290
- und christliche Gemeinde 290–294

Glaube, religiöser
- und modernes Lebensmilieu 146–149
- und Liturgie 87–88
- und psychologische Reife 61

Glaubensausdruck
- Gottesdienst und Theologie 137–141
- homologischer im NT 93–97
- in der Liturgie 102–103
- in den orientalischen Liturgien 125–130

Glaubensbekenntnisse
- in der Anaphora der Urgemeinde 100–102
- moderne (Literaturbericht) 149–153
- im Taufritus der Urgemeinde 97–100

Glaubenserfahrung, Literaturbericht 153
Glaubensregel, theologiegeschichtlich 156–162
Glaubenssprache
- und kritische Erinnerung an das Vergangene 327 bis 328
- keine Gettosprache 323–325
- historische Verhaftung 321–322
- als Frage der Praxis 325–326

Glaubensvollzug
- als Bekehrung 88–89
- ekklesiale Dimension 90–91
- als Lobpreis 89–90

Glaubenswahrheiten, Unantastbarkeit
- kulturgeschichtlich 193–194
- religionsphilosophisch 191–193
- Traditionsverständnis 194–196
- Wahrheitsanspruch und Wahrheitsbewußtsein 196 bis 197

Hinduismus, religiöse Erfahrung 142–145
Humanismus
- theologische Bedeutung 380–382
- in Frage gestellt 379, 383–389
- und Marxismus 439–442
- und Religion bei L. Goldmann, J.-P. Sartre und H. Duméry 443–446

Ijjob, Buch 43–44

Jesus Sirach, Buch 44–45

Katechismus
- Holländischer, Mißerfolg in Frankreich 356–360
- von Isolotto, Mißerfolg in Frankreich 356–360

Kerygma, als Aufruf zum Glauben 86–87
Kirche
- und Gemeinschaftsbewegungen 14–15
- und Gesellschaft in Lateinamerika 742–745
- Identität 156, 162
- Krise ihrer Lehr- und Verkündigungssprache 313 bis 314
- – als «Krise der Theologie» 314
- – als Folge der Säkularisation 314–320
- des Neuen Testamentes 537, 560–561
- eigenständige Ostkirchen 551–552

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 379

- als Wohnung der Gläubigen und Zeichen unter den Völkern 105–107
Kirchenrecht
- Kodifikation und «aequitas canonica» 520–524
- und Theologie 467–468
Klassenkampf, in der Sicht lateinamerikanischer Christen 276–281
Kontestation, in der Kirche des 12./13. Jahrhunderts 545–550

Liturgie
- als Fest 109
- als Glaubensvollzug 87–88
- als gläubige Selbstkritik 288–289
- und Gotteserfahrung 118–124
- Poetik des Glaubens 104–105
- und politisches Engagement 286–289
- als Schauspiel 108–109
- Sprache 107–108
- als theologia und orthodoxia prima 91–92
- der Trauung 486–487, 491–492
Liturgiesprache
- sprachanalytische Begriffe 110–112
- Komplexität 112–113
- Performativität 113–117
Lourdes, Wallfahrt
- Kritik 77–79
- pastorale Bemühungen 79–82

Macht
- und Anarchismus 691–692
- und Autorität 692–693
- Dämonie 690–691
- in Entwicklungsländern 728–736
- des Evangeliums
- - der Botschaft 697–698
- - Gemeindeerfahrung 695–697
- - Jesu 694–695, 698–699
- und Gerechtigkeit 705–707
- und Gesellschaft 721–722
- und Herrschaft 681–682
- und Ideologie 720–721, 722–724
- und Interessenverbände 724–727
- und Mehrheit 683–685
- und Minderheit 685–686
- moralische Bestimmung 699–702
- und Rationalität 689–690
- Terminologie 687–689
- Theorien 677–682
- Verpflichtung zum Machterwerb 702–704
Makkabäer, Buch 47
Menschenbild
- der indischen Anthropologien 398–405
- der Linguistik 390–397
- des OeRK 435–439
- der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» 435–439
- der zeitgenössischen Philosophie 412–416
- der Psychoanalyse 406–411
Messianischer Horizont von Kirche und Gesellschaft 72–77
Mystik
- außerhalb des Christentums 18
- Erfahrungsdimension 354–355
- Erleuchtungsmotiv 351–353
- komplementär zur Aufklärung 350–351
- in der heutigen Kultur 16–21
- Subjekt–Objekt-Verhältnis 353–354
- das Mystische bei L. Wittgenstein 349–350

Nehemia, Buch 45–46

Okkulte und das illegitime Sakrale 35–37
Ostkirchen
- Eigenständigkeit 551–552
- Forderung der Kollegialität 553–554
- Ablehnung des westlichen Mittelalters 552–553
- und Papsttum 554–557

Parteien
- in der Geschichte der Kirche: Athanasius 538–545
- politische Funktion 526–531
- in der Kirche 532, 536, 566–584, 594–601
- im Neuen Testament 533–536
Petrus-Amt
- neutestamentliche Modelle 175–178
- Papsttum und Einheit 554–558
- Hermeneutisches 173–175
Pluralismus
- innerkirchlicher 559–560, 564–565
- Lehrdiversität 562–564
- Quellen 562
- Soziologie 561–562
Polarisierungen in der Kirche 585–593
Politisches Engagement der christlichen Gemeinde
- politische Aktivität oder politische Gemeinde? 263 bis 266
- politische Bedeutung
- - der «Menschensohn»-Christologie 243–245
- - der «Menschensohn»-Ekklesiologie 245–246
- - des Prozesses Jesu 246–247
- christlicher Charakter 257–260, 273–275
- in der DDR 295–297
- Einfluß der Emanzipationsbewegungen 253–256
- Formen 270–272
- in Frankreich 233–239
- Impulse der «kritischen Theorie» 256–257
- in Lateinamerika: Sensibilisierung für den Klassenkampf 276–281
- Lernprozeß 275–276
- und Liturgie 286–289
- in Panama 239–243
- Parteilichkeit 268–269
- politisches Mandat? 268
- in der Sicht der «politischen Theologie» 261–263, 266–267
Prämissen 247–248
- im Rassenkonflikt 282–285
- in Tansania 302–305
- Verbindlichkeit 269–270
- Voraussetzungen 248–252, 272–273

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 379

Politische Ethik gegen Napoleon I. 708–714
Populärkultur und religiöser Ausdruck
– politische Rhetorik 363–364
– Popmusik 362–363
– Vulgärsprache 361–362
Protest
– Beat-Generation 746–747
– Studentenbewegung 747–750

Qohelet, Buch 44

Religion
– Aufklärung als neue Religion 737–741
– und Erfahrung 6–8
– und Erfahrungswissenschaft 67–69
– Fortbestand 1, 3–4
– und Glaube 48–49, 55–56
– und Gemeinschaftsbewegungen 9, 12–13
– Glaubensvermittlung 51–55
– und Hinwendung zum Okkulten 4–5
– und Sozialisation 30–31
– soziologische Theorien 2–3, 26–27, 28
– und Spiritualität des Ostens 5–6
– Fragen der Theologie 49–51
Religioseninstitute, Erneuerung 672–676
Religiöse Erweckung
– und Befreiungsbewegungen in Lateinamerika 667 bis 671
– Kriterien zur Beurteilung 631–637
– Chassidismus 641–642
– geistliche Bewegungen
– – und kirchliche Institution 619–623, 628–630
– – im 12. Jahrhundert 623–628
– im modernen Islam 642–644
– die amerikanische Pfingstbewegung 652–656
– politische Aspekte 608–611
– und politische Praxis 645–650
– religionsgeschichtlich 638–641, 644
– als soziales Phänomen 604–608
Religiöse Sprache
– kritische Phasen 309–311
– als Teilgeschehen eines Prozesses 307–309
– Symptome und Ursachen der heutigen Krise 307, 311–312

Sakralität
– Bedingungen 37–38
– Legitimität 35–37
– und Modernität 38–42
Säkularisierung
– und Industrialisierung 22–23
– und neue Religiosität 26–27
– und Sakralisierung im Alten Testament 42–48
– Typologie religiös-modern 25–26
– Typologie sakral-profan 23–25
Sozialisation
– androgyne 32–34
– und Entwicklung eines Sinnsystems 31–32
– und Geschlechtsrollen 29–30
– religiöse 30–31
Spiritualität
– der Autorität im 11./12. Jahrhundert 714–719
– der Weltreligionen 662–666
Sprache der modernen Literatur
– «Destruktion» 372–373, 376–377
– Linguistisierung 373–374
– poetische Sprachverwendung 373
– Sprachmathematisierung 374–376
Sündenbekenntnis der Christusgemeinde 130–136
Symbole, religiöse
– heutige Kritik 58–59
– «zweite Naivität» 61–62
– als Pastoralproblem 56–58

Theologie und anthropologische Wissenschaften 420 bis 425
Transzendenzerfahrung
– allgemein 59–61
– im Hinduismus 143–145

Unfehlbarkeit
– Debatte um Hans Küng 185–187, 222–224, 226–230
– Debatte um Georges Salmon 188–191
– als Dienst in und für die Kirche 214–217
– Glaubenszusammenhang 204–206
– als pastorales Problem 209–211
– Unvergänglichkeit des Amtes 200
– und Verifikation 166–168
– und Wahrheit 164–166, 180–183
– Wahrheitsurteil 206–208
Unfehlbarkeitsbegriff
– Diskussion 221–222, 224
– auf dem Ersten Vatikanum 220–221
– Ursprung 219–220

Volksfrömmigkeit
– Fortbestand 4
– am Beispiel Lourdes 77–82

Wahrheit
– und Gewißheit 180–183
– griechischer und hebräischer Begriff 169–170
– bei Johannes 170–172
– Verständnishorizont 200–202

Zukunftsbilder
– bei Arthur Koestler 450–451
– Problemstellung 447–448, 451–452
– bei Charles Reich 448–449
– bei Alvin Toffler 449–450

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen.

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 379

Andrew Greeley

Vorwort

Mir als Soziologe ist es schon von jeher so vorgekommen, als lasse vieles von dem, was vom soziologischen Standpunkt aus über das Phänomen der sogenannten Säkularisierung geschrieben worden ist, manches zu wünschen übrig. Viele Theologen haben, scheint mir, allzu eifrig und lautstark von der Existenz des religionslosen Menschen gesprochen, obgleich es reichlich wenig soziologische Fakten gibt, die diese Existenz bestätigen. Es soll kein Einwand erhoben werden gegen Theologen, die die Soziologie als Material für ihre theologische Arbeit mitbenutzen, doch muß dabei für die Soziologen um Nachsicht gebeten werden, wenn sie den Wunsch hegen, die Theologen möchten gründlicher über die Verflechtungen und Doppelsinnigkeiten informiert sein, die die soziologische Forschung erhellt, vor allem die religionssoziologische.

Die vorliegende Concilium-Ausgabe – die erste, die von einem Team von Soziologen zusammengestellt wird –, ist ein Versuch, an dem mehrere wissenschaftliche Disziplinen beteiligt sind, die Kommunikation zwischen Soziologen und Theologen zu erleichtern. Speziell ist die Diskussion dem Thema des Fortbestandes von Religion gewidmet und stellt die allzusehr vereinfachenden Säkularisationsmodelle nachdrücklich in Frage.

Die meisten Theologen indessen haben sich auf dem Boden des einfachen, sich in einer Richtung entwickelnden Evolutionsmodells bewegt, das für verschiedene theologische Denkvorgänge der sechziger Jahre charakteristisch war: des Modells einer Menschheit, die sich vom Sacrum[1] fort zum Säkularen bewegte. Diese Diskussion will daher nicht so sehr die Theologen davon überzeugen, daß Religion fortbesteht, sondern sie auf die Vielfalt und Komplexität des Fortbestandes von Religion aufmerksam machen. Sacrum und säkular, religiös und profan sind keine entgegengesetzten Pole eines Evolutionsmodells, sondern alternative Dimensionen der Wirklichkeit, die zueinander in Beziehung stehen und einander in einer komplexen Periodizität durchdringen. Van Iersel findet diese Periodizität gerade in der intertestamentarischen Periode; Baum und Brothers argumentieren in den am strengsten soziologischen Beiträgen dieser Gesamtdiskussion in eindringlicher Form für die Komplexität des Verhältnisses zwischen säkular und sacrum.

Religion taucht an seltsamen Stellen auf: in wissenschaftlichen Unternehmen, wie Trace darlegt; im politischen Radikalismus nach Reuthers Auffassung; im Streben nach Reife des Gefühlslebens nach Kennedys Ausführungen; und in dem komplexen psychischen Vorgang der Erreichung einer sexuellen Identität, wie McCready nachweist. Doch taucht sie auch nach wie vor an recht traditionellen Plätzen auf, so im Suchen des Menschen nach dem Mystischen (Marty) und in dem erstaunlichen Fortbestand der Volksfrömmigkeit (Laurentin). Und schließlich fehlen in der angeblich so säkularisierten industriellen Gesellschaft keineswegs die allerprimitivsten und archaischsten religiösen Formen (Remy und Servais). Zwar können die Christen zumindest darüber glücklich sein, daß Religion nicht veraltet ist, andrerseits aber sind sie keineswegs auf die Ansicht festgelegt, daß Religion immer und selbstverständlich gut wäre (Power), sondern müssen Religion von der christlichen Botschaft her und in deren Licht bewerten. Die große religiöse Herausforderung unserer Zeit für die Christen besteht gerade in der Neuinterpretation dieser Botschaft, da wir uns auf dem Weg durch die schwierige Periode von der ersten zur zweiten Naivität (Shea) befinden. Und McCreadys Bild des «androgynen» Christen kann sehr wohl als Zielvorstellung für das Christentum angenommen werden, so wie es in unserer religiös komplexen Periode weiterlebt.

Es bleibt zu hoffen, daß diese Ausgabe von Concilium zur Entwicklung des Dialoges zwischen den verschiedenen sich der Religion widmenden Disziplinen – namentlich der Theologie, der Soziologie und der Psychologie – beiträgt, eines Dialoges, bei dem keiner der Teilnehmer sich mit lehrbuchhaften Simplifizierungen begnügen kann.

Gregory Baum und ich haben an der Vorbereitung dieser Diskussion gearbeitet. Wir haben uns darauf geeinigt, daß wir aus Gründen des möglichst hohen Nutzeffektes die Hauptverantwortung für die konkrete Durchführung dieser Diskussion abwechselnd übernehmen wollen. Ich unterzeichne daher das Vorwort dieser Ausgabe, und G. Baum wird die Hauptverantwortung in unserer gemeinsamen Arbeit des nächsten Jahres haben.

[1] Da im Deutschen der Unterschied zwischen sacrum, sacred, sacré und sanctum, saint terminologisch nicht zu fassen ist, werde ich «sacred» und davon abgeleitete Termini mit «Sacrum» wiedergeben und nicht mit «heilig» oder gar «sakral». (Der Übersetzer)

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Beiträge

Gregory Baum

Der Fortbestand des Sacrum

Das vorausgesagte Ende der Religion

Vor mehr als einem Jahrhundert ist der Untergang des Sacrum von einigen der größten soziologischen Denker vorhergesagt worden. So war Auguste Comte der Meinung, Religion werde schließlich durch Wissenschaft ersetzt werden. Sein berühmtes Gesetz von den drei Stadien besagte, daß auf die primitive religiöse Welterklärung philosophische Theorien folgen würden, die ihrerseits wiederum durch erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse ersetzt würden. Comte formulierte damit eine Geisteshaltung, die nicht allein unter den Intellektuellen verbreitet war, sondern auch in vielen anderen Kreisen der Gesellschaft. Selbst einfache Leute begannen, in einer unreflektierten Weise als gegeben anzusehen, daß Religion und Naturwissenschaft unvereinbar seien und bleiben würden und daß der Sieg der Wissenschaft über die Religion unvermeidbar sei. Diese Meinung hat man oft als Positivismus oder Scientismus bezeichnet. Doch sollte auf jeden Fall hinzugefügt werden, daß Auguste Comte als Soziologe sich der sozialen Funktion der Religion klar bewußt war. Ja er war – im Unterschied zum Vulgärpositivismus – fest davon überzeugt, daß ohne Verpflichtung auf ein hohes, die gegenwärtige Wirklichkeit überragendes Ideal, das den Menschen zu Altruismus, Opfer und Hochherzigkeit aufruft, die Gesellschaft auf die Dauer nicht fortbestehen kann. Aus dieser Überzeugung heraus entwarf Comte eine neue, rationale Religion für das naturwissenschaftliche Zeitalter, für die der Gegenstand religiöser Verehrung der künftige Zustand des Menschen sein sollte, das heißt: die Zukunft des Menschengeschlechtes. Dabei übersah Comte allerdings, wie Emile Durkheim kritisch bemerkt,[1] daß Religion niemals ein bewußt von Menschen geschaffenes Gebäude ist: Religion ereignet sich (happens). Sie wird vom Leben selbst erzeugt. Dennoch basierte Comtes naive Darstellung einer rational konstruierten Religion auf einer Intuition, die sich als prophetisch erweisen sollte. Denn Zukunft und Geschick des Menschen sollten tatsächlich, wie wir sehen werden, zu einem Brennpunkt für die Religion des 20. Jahrhunderts werden.

Die zweite soziologische Theorie über das Verschwinden der Religion war die von Karl Marx. Marx sah in der Religion vor allem die Auswirkung der Entfremdung des Menschen. In dem Maße, in dem die Menschen von der ökonomischen Unterdrückung und den sie begleitenden Formen der Entmenschlichung befreit sein würden, würde die Religion den Platz räumen für ein realistisches Verständnis des gesellschaftlichen Lebens. Für Marx war Religion eine Form irrigen Bewußtseins. Sie erweckte Illusionen über das tatsächliche Verhältnis zwischen Macht und Ausbeutung. Marx' Schwäche lag darin, daß er nie eine soziologische Analyse von Religion durchgeführt hat. Das einzige Modell, das er seinem Denken zugrunde legte, war das einer Religion, welche die Energie des Menschen auf eine himmlische Welt hinlenkte. Es läßt sich kaum sagen, wie Marx reagiert haben würde, wäre er auf eine Religion gestoßen, die eine innerweltliche Askese und ein transzendentes Sehnen nach Umgestaltung des irdischen Lebens zum Programm hatte. Erst mehrere Jahrzehnte nach Marx entwickelte Max Weber – mehr als jeder andere Soziologe – den Gedanken, daß Religion die einzige Kraft sei, welche den Menschen befähige, den Sinn seines Lebens neu zu definieren und damit ein ungeheures Potential für eine radikale soziale Wandlung darstelle. Webers gesamte Theorie des sozialen Wandels baute auf Charisma und Prophetentum auf. Eines wurde durch Webers Werk klar: Zwar gab es Religion, die den Menschen mit seiner Entfremdung versöhnen wollte und manche tragenden Kräfte der Kirchen in den verschiedensten Ländern, die bis zur Stunde diese Art Illusion wünschten – doch gab es in der Geschichte ebensogut Momente, in denen gerade die Religion den Menschen unzufrieden werden ließ mit seiner Entfremdung und ihn fähig machte, die Gesellschaft umzuformen.

Die dritte berühmte Theorie, die den Untergang des Sacrum vorhersagte, hängt mit Max Weber zusammen, der um die Jahrhundertwende die Vermutungen mancher früherer Soziologen bestätigte. Weber fürchtete, die moderne, von Technologie und Bürokratie beherrschte Welt werde unvermeidlich die Weite der menschlichen Erfahrung einengen, das Bewußtsein des Menschen auf pragmatische Interessen der Nützlichkeit und der körperlichen Bequemlichkeit reduzieren und schließ-

lich eine organisierte, integrierte, voll verplante Gesellschaft schaffen, – eine Art eisernen Käfig; die Technokratie – das war Webers große Sorge – werde die großen menschlichen Leidenschaften, die poetische Vorstellungskraft, die Liebe zum Schönen, heroisches Empfinden und religiöse Erfahrung schwächen und schließlich zum Erlöschen bringen. Er bezeichnete diese Entwicklung als Desillusionierung der Welt. Webers Theorie gleicht der von Auguste Comte, insofern beide den unausweichlichen Konflikt zwischen Religion und modernem Bewußtsein erkannten und den Sieg des letzteren über die Religion vorhersagten. Der Untergang der Religion wurde von Comte ursächlich in Zusammenhang gebracht mit der befreienden und erleuchtenden Wirkung der modernen Naturwissenschaft, von Weber mit den durch das wissenschaftlichen Weltbild hervorgerufenen banalen Nützlichkeitstendenzen. Webers Theorie hat weltliche und religiöse Denker gleichermaßen tief beeinflußt. Im 20. Jahrhundert haben viele Menschen den Untergang der Religion nicht einmal mehr als Triumph menschlicher Vernunft vorhergesehen, sondern als Symptom der in einer übertriebenen Rationalität liegenden geistigen Erkrankung.

Obwohl Webers Theorien weithin Anerkennung gefunden haben, darf nicht verschwiegen werden, daß ihr Beweis bis heute noch aussteht. Sie waren mehr Ausdruck persönlichen Empfindens der modernen Welt gegenüber als Ergebnis sachlichen und exakten Forschens. Weber hat niemals eine vollständige soziologische Analyse der Technologie geliefert. Verstreute Einzelbemerkungen geben sogar zu erkennen, daß nach seiner Meinung das moderne rationalisierte Bewußtsein den Menschen dazu bringt, nach der Möglichkeit eines alles menschliche Tun und Lassen umfassenden Gesamtsinnes zu fragen.[2] Webers Art von Verzweiflung an der modernen Welt, die sich so sehr von der Haltung seiner Vorgänger Comte und Marx unterschied, war nah verwandt mit dem Kulturpessimismus der jüngstvergangenen Jahre, wie er bei den Existentialisten und Freudanhängern seine Ausprägung gefunden hat – vor allem in dem Gedanken, daß Gesellschaft der Feind der persönlichen Freiheit und Selbstverwirklichung sei.

Der Fortbestand von Religion als gesicherte Tatsache

Alle drei den Untergang der Religion vorhersagenden Theorien fanden im 20. Jahrhundert keine Bestätigung. Das Sacrum lebte weiter. Ja, es gibt, wie Andrew Greeley gezeigt hat, nicht einmal empirische Anhaltspunkte für ein Nachlassen religiöser Angesprochenheit und Beteiligung an gottesdienstlichen Handlungen.[3] Es kann sehr wohl sein, wie verschiedene soziologische Denker gemeint haben, daß Religion in dieser oder jener Form ein bleibendes spezifisch menschliches Phänomen ist. So schreibt Emile Durkheim: «In der Religion liegt etwas Ewiges, das bestimmt ist, alle einzelnen Symbole zu überdauern, in denen religiöses Denken sich im Laufe der Zeit sukzessive entfaltet hat.»[4]

Religion wurzelt nach Durkheims Ansicht in der menschlichen Erfahrung von Gesellschaft. Durkheim als gemäßigter Positivist lehnte als empirisch unhaltbar die Auffassung ab, Religion sei eine imaginative Theorie, welche die Rätsel des Universums erkläre und daher durch erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis abgelöst werde. Und während der französische Soziologe auf der einen Seite den ideologischen Faktor in der Religion nicht leugnete, wies er auf der anderen Seite nach, daß Religion, historisch gesehen, mit der Schaffung von Kultur und Wissenschaft eng zusammenhänge, das heißt: mit der menschlichen Evolution, und daß sie daher nicht einfach mit Ideologie gleichgesetzt oder auf diese reduziert werden könne. Wir können hinzufügen, daß Durkheim den psychologischen Theorien, welche Religion als den verschiedensten psychischen Bedürfnissen entsprechende unbewußte Projektionen ansehen, wenig Sympathie entgegenbrachte. Für ihn war Religion durch Kräfte erzeugt, die in der menschlichen Gesellschaft wirken und zwar unterhalb der Ebene persönlicher Bedürfnisse und Strebungen. Durkheim war bemüht nachzuweisen, daß der Mensch dem Transzendenten in seinem Leben begegnet und sich ihm auszuliefern, ihm auf diese oder jene Weise zu dienen trachtet. Religion war für ihn Begegnung des Menschen mit dem sozialen Mutterboden, aus dem heraus er ins Dasein trat. Religiöse Erfahrung brachte den Menschen somit in Berührung mit seinen Grundenergien, sprengte den Horizont seines personalen Bewußtseins und erzeugte Kräfte der Liebe, der Hingabe und der Opferbereitschaft ihr gegenüber. (Es bleibt hinzuzufügen, daß Durkheim sich selbst als Atheist betrachtete, da er der Überzeugung war, daß der Gegenstand religiöser Verehrung zwar das Individuum transzendiere, nicht dagegen die menschliche Gesellschaft als Ganzes. Religion war für ihn die Begegnung der Gesellschaft mit ihren eigenen tiefsten Wurzeln.)

Durkheim erkannte ebenso wie Weber, daß seine Zeitgenossen, namentlich diejenigen von ihnen, die durch moderne Institutionen und die Erfahrungswissenschaft geformt waren, den traditionellen Religionen der westlichen Welt wenig Interesse entgegenbrachten. «Die alten Götter», so schrieb er 1912, «liegen im Sterben oder sind bereits gestorben, doch sind noch keine neuen geboren.»[5] Die traditionelle Religion entsprach nicht mehr der sozialen Erfahrung des modernen Menschen. Würde Religion fortbestehen? Durkheim war voll und ganz davon überzeugt, daß die aus dem gegenwärtigen Übergang hervorgehende Gesellschaft, gleich wie sie aussehen werde, religiöse Erfahrung und religiöse Symbole hervorbringen werde. Doch wußte er nicht, wie diese Religion beschaffen sein würde. Was seine Vorstellungskraft in dieser Hinsicht hemmte, war möglicherweise ein Element seiner eigenen Theorie. Denn zentral für Durkheims Verständnis von Religion war die radikale Unterscheidung zwischen Sacrum und Saeculare, eine Form des Verständnisses, die in der Folgezeit immer wieder von Anthropologen kritisiert worden ist. Und, wie wir sehen werden, hat die religiöse Vitalität unserer Zeit diese Auffassung innerhalb der christlichen Kirchen angefochten. Doch wie auch immer Durkheims Vorstellungskraft, was die Zukunft anbetrifft, begrenzt gewesen sein mag: Durkheims Frage heute erneut zu stellen, ist durchaus vernünftig. Was sind die Manifestationen der Religion in der gegenwärtigen Zeit und in welcher Beziehung stehen sie zur Gesellschaft der westlichen Welt?

Die Götter von heute

Zunächst einmal müssen wir feststellen, daß es geographische Gebiete und Bereiche gibt, in denen bei der betreffenden Bevölkerung traditionelle Formen des Christentums den Herausforderungen der modernen Zeit: der wissenschaftlichen und ideologischen Kritik, dem Einfluß humanitären Denkens usw. Widerstand geleistet haben. In diesen Gebieten symbolisieren die Kirchen die Bindung des Volkes an eine vergangene kulturelle oder politische Ära. Dadurch gewinnen sie auch die Unterstützung von Menschen, die ohne besonderes religiöses Bewußtsein sind, aber doch mit persönlichem Einsatz die alte Ordnung verteidigen. Bei dieser Form von Religion ist die ideologische Komponente nur zu offensichtlich. Es ist daher kein Zufall, daß in den USA die fundamentalistischen und evangelikalen Kirchen zu den konservativen und bisweilen sogar reaktionären politischen Kräften zählen. Dasselbe läßt sich von Gruppen innerhalb der katholischen Kirche sagen, die der Erneuerungsbewegung Widerstand leisten. In manchen sogenannten katholischen Ländern setzt die Kirche sich immer noch für Werte, Institutionen und ein Autoritätsverständnis ein, das charakteristisch ist für die Zeit des Barock. Konservative Katholiken in den stärker säkularisierten Teilen Europas halten sich in gesteigertem Maß an gewisse verfeinerte kulturelle Formen, die durch die gegenwärtige Entwicklung bedroht sind. Ihre Religion steht in engem Zusammenhang mit einem gewissen «Europäismus», der zwar nicht so massiv ist wie der von Hilaire Belloc, aber nicht minder hartnäckig. Hier hat das Sacrum bedeutend länger überlebt, als Weber und Durkheim vorhergesehen haben. Natürlich muß hinzugefügt werden, daß diese Feststellungen keineswegs die Echtheit einer solchen konservativen Frömmigkeit in Frage stellen wollen. Es soll damit nur gesagt sein, daß diese Frömmigkeit einer der Vergangenheit angehörenden Erfahrung der Gesellschaft entspricht und daher in ihr Strömungen herausgebildet hat, die soweit wie möglich die Institutionen und Machtverhältnisse dieser vergangenen Tage zu erhalten trachten.

Von größerem Interesse für diesen Beitrag ist die gegenwärtige Krise der westlichen Religiosität – die ebenso deutlich erkennbar ist wie die kulturelle Krise – und die neuen religiösen Phänomene. Es seien nur erwähnt: die weit verbreitete Hinwendung zum Okkulten, das neu erwachte Interesse an der östlichen Meditation und schließlich als bedeutsamste Entwicklung die Entdekkung der religiösen Dimension des historischen Humanismus.

Die überraschende Hinwendung eines beträchtlichen Teiles der Bevölkerung, vor allem aus der jungen Generation, zum Okkulten ist in soziologischen Fachzeitschriften in großem Umfang registriert und immer wieder diskutiert worden. Nicht wenige der vor Jahrhunderten vom Christentum ausgetriebenen und gebannten Gottheiten erwachen zu neuem Leben. In manchen studentischen Kreisen, die vor gar nicht langer Zeit als besonders kritisch bekannt waren, finden wir heute eine Art Faszination für das Kultische, göttliche Verehrung und Rituale, Gebet und Beschwörung, Verwendung von Weihrauch und Drogen usw. Wir beobachten einen Kult des Irrationalen in gewissen Bewegungen, die sich auf Jesus oder andere religiöse Persönlichkeiten kon-

zentrieren. In noch bizarreren Formen finden wir diesen Kult in Astrologie, Zauberei, Teufelsverehrung und dergleichen mehr. Da dieses neue Interesse einen Markt für die Geschäftswelt geschaffen hat, haben sich die kultischen Praktiken oder zumindest ein voyeuristisches Interesse an ihnen unter der Bevölkerung weit verbreitet. Zugleich allerdings ist die Authentizität dieser Riten einigermaßen zweifelhaft. Für viele ist das Okkulte zu einem Spiel, nicht selten zu einem makabren Spiel, geworden.

Die religiöse Signifikanz dieses neuen Interesses ist, selbst wo sie echt ist, minimal. Es ist nur als Symptom der gegenwärtigen kulturellen Krise von einiger Bedeutung. Die moderne Neigung zum Okkulten ist offenbar der Magie näher verwandt als der Religion. Nach Max Webers Terminologie zielt das Magische auf *ad-hoc*-Interessen und spezielle Probleme der Klienten, ohne eine weitere Einwirkung auf ihr persönliches Leben und die Gesellschaft als ganze; das spezifischer Religiöse setzt den ihm in verehrender Hingabe Zugewandten in Beziehung zu in der Welt wirkenden Kräften und tendiert von da aus dahin, ihr persönliches Leben in eine Ordnung zu bringen und eine Wirkung auf die Gesellschaft auszuüben. Die großen Religionen waren nach Weber machtvolle kulturschaffende Bewegungen. Als der große deutsche Soziologe nach dem Ersten Weltkrieg eine Generation von Studenten ins Auge faßte, die vom Okkulten fasziniert waren, bestritt er zugleich, daß ihr Treiben irgend etwas enthalte, was die Soziologie als Religion anerkannte.[6]

Zugleich aber ist die Hinwendung zum Irrationalen ein bedeutsamer und vernehmlicher Protest gegen die in hohem Maße rationalisierte, technisierte und bürokratisierte Gesellschaft des Westens und verdient als solcher ernst genommen zu werden. Dieser Aspekt des Problems ist bereits wiederholt in *Concilium* diskutiert worden.[7] Dabei muß jedoch erwähnt werden, daß der Protest stark durch Ressentiments bestimmt und von ihnen «gefärbt» ist. Menschen, die in dieser Weise reagieren und die unglückselige Spaltung zwischen Vernunft auf der einen und leiblichen, emotionalen und spirituellen Aspekten auf der anderen Seite zu überwinden trachten, sind nicht selten gerade aufgrund des dahinter stehenden Ressentiments nicht fähig, den Weg zu den schöpferischen Elementen ihrer eigenen Tradition zu finden, die in der Vergangenheit diese Spaltung in Frage gestellt haben. Sie wenden sich lieber Elementen zu, die möglichst weit von ihnen entfernt sind – so weit, daß sie unmöglich in ihr Leben integriert werden können. Diese Art von Ressentiment macht die Hinwendung zum Irrationalen häufig zu einer derartigen Selbstbeeinträchtigung.

Verschieden davon, wenngleich kulturell gesehen in Zusammenhang stehend mit der Hinwendung zum Okkulten, ist das moderne Interesse an der Spiritualität des Ostens.[8] Eine beträchtliche Anzahl von Intellektuellen, namentlich Studenten, hat sich den kontemplativen Traditionen des Ostens zugewandt, alte Praktiken geistiger Konzentration verbunden mit entsprechenden Körperhaltungen übernommen, verwirft die moderne Welt als verderbliche Illusion und sucht durch Kontemplation und eine neue Lebensform Zugang zum «wirklich Realen». Diese Bewegung hat in preiswerten Ausgaben die Weisheitsschriften des Ostens zugänglich gemacht, produziert aber auch eine eigene Literatur. Wenn es auch für diejenigen, die sich an die östliche Weisheit halten und danach orientieren, lohnend und befreiend sein mag, so ist darin nach meiner Meinung doch keine spezifisch religiöse Entwicklung zu erblicken. Es bleibt ein privater Kult, eine Ausklammerung im Bereich der heutigen Kultur, die symbolisch ist für deren Krise, wird aber keinesfalls ein Brennpunkt spiritueller Kraft, der kulturelle Werte neu ordnet und einen Einfluß auf das Bild von der Gesellschaft ausübt. Der heutige Intellektuelle ist so tiefgreifend vom modernen Leben und seiner jüngsten Vergangenheit geformt, daß er vollkommen unfähig ist, die Symbolwelt des Ostens zu betreten, sie in schöpferischer Weise zu assimilieren und daraus ein Prinzip für das soziale Leben zu machen. Das zeitgenössische Suchen nach östlicher Kontemplation wird ein privates Abenteuer – möglicherweise ein großartiges – bleiben, aber nur ein Mindestmaß sozialer Wirkung ausüben.

Von größerer sozialer Signifikanz, wenngleich sie einen zahlenmäßig nur kleinen Personenkreis einbeziehen, sind die jüngsten Gespräche zwischen Kontemplativen christlicher Provenienz und religiösen Persönlichkeiten der großen Traditionen des Ostens. Die soziologische Wirksamkeit religiöser Dialoge unter bestimmten günstigen Umständen ist im 20. Jahrhundert in beträchtlichem Umfang demonstriert worden. In derartigen Gesprächen zwischen Ost und West können die Christen Elemente, die sie von den andern lernen, speziell, wenn sie ein Korrektiv für ihre eigene unmittelbare Kultur darstellen, zu den verschiedensten Aspekten ihrer eigenen religiösen Tradition

in Beziehung setzen; sie können die Symbole des Ostens näher an die Symbolsprache des Westens heranbringen und erste Schritte tun, um die kontemplativen Strömungen des Ostens in ein Bild der Gesellschaft zu integrieren, das realiter in der westlichen Vergangenheit wurzelt. Nicht jede Art von Mystik ist lebens- und entfaltungsfähig. Selbst das mystische Leben kleinster Kreise muß, wenn es schöpferisch wirken soll, zur Symbolwelt der größeren Gesellschaft in Beziehung gesetzt werden.

Der religiöse Brennpunkt

Wir wenden uns nun einem religiösen Phänomen zu, das sich innerhalb der christlichen Kirchen findet, ebensogut aber auch bei Menschen, die sich in den Randbezirken des Christlichen bewegen oder das Christentum vollkommen aufgegeben haben. Dieses Phänomen, das ich jetzt darzustellen gedenke, ist in der Tat sehr verbreitet, obgleich es nicht immer als religiös angesehen wird. Häufig wird es in weltlichen Ausdrucksformen zum Ausdruck gebracht. Dieses Phänomen schafft eine besondere Haltung der Welt gegenüber und führt zu ganz bestimmten Handlungsweisen, so daß es vielen als ein Ausdruck des Humanismus vorkommt. In der westlichen Welt ist unter dem Druck historischer Ereignisse und Entwicklungen wie unter dem Einfluß bestimmter geistiger Impulse eine neue Selbsterfahrung der Menschheit zum Durchbruch gekommen, die mächtige Gefühle der Solidarität mit anderen Menschen, speziell mit den Unterprivilegierten, weckt, sowie einen mächtigen Sinn dafür, daß der Mensch zu einem höheren Leben bestimmt ist. Auf diese Selbst-Erfahrung hat das Zweite Vatikanum Bezug genommen, wenn es sehr zustimmend von «der Geburt eines neuen Humanismus» gesprochen hat, «eines Humanismus, in dem der Mensch zuerst und zunächst von seiner Verantwortung für die Brüder und die Geschichte her definiert wird».[9]

Zwar sind diese Erfahrungen der Solidarität und der gemeinsamen Bestimmung wirklich weltlich, haben jedoch eine religiöse Dimension, für die die Menschen in unterschiedlichem Maße aufgeschlossen sind. Solidarität und gemeinsame Bestimmung sind die ausschlaggebenden Überzeugungsmomente für nicht wenige Menschen, die sie aus den sozialen Verflechtungen herausheben, in denen sie stecken und sie die ererbten Grenzen überschreiten lassen, ja die sie in Berührung bringen mit Werten, die über sie und ihre eigenen Gemeinschaften hinausgehen. Um dieser Werte willen sind sie oft bereit, Opfer zu bringen, auf persönliche Bequemlichkeit zu verzichten, sich zu etablierten Autoritäten in Widerspruch zu setzen, auch auf die Gefahr hin, dadurch Nachteile zu erleiden und schwere Lasten auf sich zu nehmen, die sie sich hätten ersparen können. Aber dadurch fühlen sie sich innerlich weiter werden. Sie erkennen, daß sie in ein Leben eingesponnen sind, das gar nicht ihr eigenes Leben ist. Derartige Überzeugungen und Erfahrungen bringen die Menschen dazu, ihr Leben und ihre Geschichte in einem neuen Licht zu sehen, und rüsten sie mit einer Hoffnung, die die gegenwärtigen Kämpfe und Anfechtungen als der Mühe wert erscheinen lassen. Solche Menschen entdecken dann, daß sie von Angesicht zu Angesicht einer Wirklichkeit gegenüberstehen, die keinen Namen hat, der sie sich aber verpflichtet und auf die sich sie eingelassen fühlen.

Die heutige religiöse Erfahrung hat gezeigt, wie sachlich unrichtig und irreführend die strenge Trennung von Sacrum und Saeculare ist. Ist es doch für unser Zeitalter geradezu charakteristisch geworden, daß die Menschen dem Sacrum als tiefster Dimension tatsächlich signifikanter weltlicher Erfahrungen, namentlich der Angelpunkte ihrer persönlichen und sozialen Geschichte, begegnen. In der Berufung des Menschen, voll und ganz Mensch zu werden, liegt ein religiöser Sinn.

Im weiteren möchte ich meine Ausführungen auf die soziale Dimension der Humanisation konzentrieren, obwohl auch in der personalen Transformation des Menschen ein religiöser Sinngehalt liegt. Solidarität, so möchte ich behaupten, kann nicht einfach moralisch verstanden werden; sie impliziert innere Umkehr oder Bewußtseinswandlung. Denn die Erfahrung von Solidarität mit allen Menschen, vorzüglich mit den Benachteiligten, macht uns feinfühlig für die mannigfaltigen Formen von Unterdrückung, die in der Welt wirksam sind; sie verlangt, daß wir in vollem Umfang aufgeschlossen sind für das Übel im menschlichen Leben, daß wir erkennen, wie diese Kräfte in unserem eigenen Leben, in unseren eigenen Gesellschaften wirksam sind, und anerkennen, daß eine größere Humanisation für die Menschen allenthalben nur möglich ist, wenn wir bereit sind, uns selbst und unsere Gesellschaften zu wandeln. Die heutige Solidaritätserfahrung unterscheidet sich von dem optimistischen Universalismus des Liberalismus im 19. Jahrhundert. Dieser Universalismus wollte, auch wenn er auf religiöser Grundlage stand, Werte und Vorzüge der privilegierten Gesellschaft der ganzen Welt ausweiten und heben. Die heutige

Solidaritätserfahrung macht das in der heutigen Kultur wirksame Übel deutlicher sichtbar, führt zu einer kritischen Überprüfung der überkommenen Werte und schafft ein Verlangen nach sozialem Wandel. Und eben dieser Aspekt der Umkehr oder Wandlung des Bewußtseins verleiht der Solidarität ihre religiöse Dimension.

Ebensowenig läßt sich die Erfahrung der gemeinsamen Bestimmung ausschließlich auf moralische Faktoren zurückführen: Sie schließt Glaube und Hoffnung mit ein. Denn die Menschen sind im Tiefsten angesprochen – nicht allein durch die Überzeugung, daß das menschliche Leben nicht ist, wie es sein sollte, sondern auch von einem nicht näher begründbaren Glauben, daß das menschliche Leben seiner Bestimmung nach anders sein sollte; das bedeutet für uns, für die Menschen, daß wir es umwandeln und gerade damit unserer Berufung und Bestimmung folgen. Die Welt ist nicht allein unvollständig, schadhaft, bruchstückhaft, sie ist zugleich auf eine freiere, höhere, menschlichere Daseinsform ausgerichtet. Diese Bestimmung ruft uns auf zu handeln. Zwar ist es durchaus möglich, diese Erfahrung (ebenso wie die der Solidarität) auf eine rein weltliche Weise zu interpretieren, doch gibt es nicht wenige Menschen, die für eine Dimension dieser Erfahrung aufgeschlossen sind, welche spezifisch religiöser Natur ist. Denn die Berufung des Menschen ist nicht Menschenwerk. Der Mensch begegnet seiner Bestimmung; er entdeckt sie, er empfängt sie, sie ist an ihn gerichtet, läßt ihn verwundert sein, und er macht sie zum Fundament seiner Hoffnung.

Diese religiöse Erfahrung der menschlichen Berufung ist, glaube ich, in unserer Zeit weit verbreitet und von großer Mächtigkeit. Selbst wenn eine solche Solidarität und der an alle ergehende Ruf nicht religiös interpretiert werden, so zeigt doch ihr Ausdruck in Literatur, Film und Songs in der Regel religiöse Obertöne. Die dieser Erfahrung Ausdruck geben wollen, greifen ganz spontan zu religiöser Symbolik. Für viele Menschen ist Jesus zum Symbol der Befreiung geworden. Die von uns geschilderte Erfahrung findet sich namentlich bei Gruppen und Bewegungen, die der heutigen Kultur und ihren Institutionen kritisch gegenüberstehen. Junge Menschen, die die überkommenen institutionellen Grenzen und Werte von sich gewiesen haben, sind mit solchen Erfahrungen sehr vertraut. Die neue Aufgeschlossenheit für die menschliche Berufung bildet die Energie, die hinter sozialen Aktionsgruppen steht, die für Wandlungen in der Gesellschaft, die ökologische Bewegung, die den irdischen Lebensraum zu erhalten und zu bewahren sucht, das growth movement und therapeutische Gruppen, die Befreiung und Kreativität unter den Menschen fördern wollen, und politische Gruppen, die radikalere Wandlung der sozialen Ordnung antizipieren, eintreten.

Dieser neue Humanismus ist auch in der religiösen Welt des Westens, in Kirchen und Synagogen sehr wirksam. Um seinetwillen ist mancher in die Randbezirke seiner Kirche übergesiedelt, ja mancher hat sogar seiner Kirche den Rücken gekehrt, wenn diese sich weigerte, von dem neuen Sinn für die gemeinsame Berufung der Menschheit Notiz zu nehmen. Doch das ist noch keineswegs alles. Während Solidarität und gemeinsame Berufung zunächst zur traditionellen Doktrin und Aktion in Gegensatz zu stehen schienen, hat die neue religiöse Erfahrung das Leben der Kirchen selbst zutiefst beeinflußt. Ja, sie hat Christen dazu gebracht, Jesu Sendung und Ruf auf eine ganz neue Weise zu verstehen. Theologen haben die Schrift und die alten christlichen Autoren neu gelesen und dabei festgestellt, daß die neue Erfahrung echten Aspekten christlicher Tradition durchaus entspricht. Bis vor gar nicht langer Zeit waren diese Aspekte marginal, unter gewandelten Umständen und dem Einfluß neuer religiöser Erfahrung sind sie zentral geworden. Sie sind heute geradezu zum Brennpunkt für das Verständnis der christlichen Botschaft geworden. Schließlich haben auch die Kirchen selbst ihren Standpunkt revidiert und die neue Sicht in ihre amtliche Lehre hineingenommen. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche ihre Solidarität mit der Menschheit erklärt, sich mit Menschen anderer Provenienz für den gemeinsamen Ruf zur Umwandlung des Lebens auf dieser Erde engagiert, im Vertrauen darauf, daß das in der menschlichen Geschichte wirksame und in Jesus Christus offenbarte Mysterium der Erlösung alle Menschen zur Befreiung und Versöhnung bestimmt. Nach meiner Überzeugung erwächst die Vitalität der christlichen Bewegung des Westens weitgehend aus dieser neuen religiösen Erfahrung.

An dieser Stelle erinnern wir noch einmal an Durkheims Frage. Welche religiösen Äußerungen läßt die gegenwärtig im Entstehen begriffene Gesellschaft entstehen? Wir haben uns mit der populären Hinwendung zum Okkulten auseinandergesetzt, sowie mit dem Interesse an der östlichen Meditation auf seiten bestimmter Eliten und dabei festgestellt, daß beides keine Zeichen von Religion im Sinne Durkheims (und Webers) erkennen läßt.

Sie haben keine Wurzeln im sozialen Leben und sind viel mehr von sozialen Ressentiments eingegeben als von einer Identifikation mit einer sozialen Bewegung. Es handelt sich dabei um «Götter des Augenblickes» ohne jede Kraft. Die neue religiöse Erfahrung der Humanitas des Menschen, die unter den verschiedensten Gruppen so weit verbreitet ist, hat eine bemerkenswerte soziale Vitalität bewiesen und ist zu einer Quelle der Erneuerung innerhalb der christlichen Kirchen geworden. Hier ist das Zeichen, das auf die künftige Entwicklung der Religion Ausblicke eröffnet.

Mit Durkheim zusammen müssen wir die Frage stellen: Welche soziale Basis hat diese neue religiöse Erfahrung? Diese Basis ist, so scheint mir, die globale Menschheitsgemeinschaft, die in der Entstehung begriffen ist. Das Leben des Menschen auf der Erde wird durch eine allen gemeinsame Technologie, neue Kommunikations- und Transportmittel, das interkontinentale Netz der Wissenschaft, des Handels und der Industrie, durch die gemeinsame Bedrohung des Überlebens der Menschheit und die hohe Verwundbarkeit der Gesamterde durch in einem ihrer Teile stattfindende Katastrophen zu einem einheitlichen Ganzen verbunden. Die Menschheit von heute trägt an gemeinsamen Problemen und sucht gemeinsame Lösungen. Die Neubelebung ethnischen Bewußtseins – für nicht wenige Soziologen eine Überraschung – kann sehr wohl verursacht sein durch die Furcht, die Weltbevölkerung sei von der Gefahr einer Vereinheitlichungstendenz und des Verlustes partikulärer Traditionen bedroht. Das Wiedererstehen ethnischen Bewußtseins kann daher sehr wohl ein Zeichen dafür sein, daß eine Weltgemeinschaft tatsächlich im Entstehen begriffen ist. Überdies stellen wir fest, daß die neue ethnische Bewegung ebenso wie die heutige Religion keine imperialistischen Absichten verfolgt: Beide fördern einen Geist der Solidarität und Kooperation mit andern, solange der Fortbestand und die Lebendigkeit der eigenen partikulären Traditionen gewährleistet sind. Die Gemeinsamkeit des Schicksals der Menschen auf dieser Erde ist eine übergreifende Tatsache des Lebens geworden. Hier ist die soziale Basis für die religiöse Lebenskraft der Zukunft zu suchen.

Die religiöse Erfahrung der menschlichen Berufung steht in engem Zusammenhang mit der Schaffung kleiner Gemeinschaften – ein Phänomen, das in dieser Ausgabe von Concilium untersucht wird. Diese Gemeinschaften möchten zum Mutterboden für ein befreiteres menschliches Leben werden. Sie sind auf der einen Seite kritisch den etablierten Gesellschaften und überkommenen Loyalitätsbeziehungen gegenüber, auf der anderen Seite sind sie nicht in sich selbst verschlossen. Darin unterscheiden sie sich von manchen sektiererischen Bewegungen der Vergangenheit. Die «Kleingemeinschaften» erleichtern und tragen tatsächlich die religiöse Ausrichtung auf die Solidarität und gemeinsame Berufung des Menschen.

[1] E. Durkheim, The elementary Forms ofr religious Life (1912) (engl. Ausg. New York 1965) 475.
[2] «Science as a Vocation» = From Max Weber (New York 1958) 143–144.
[3] Religion in the Year 2000 (New York 1960) 31–73.
[4] aaO. 474.
[5] aaO. 475.
[6] From Max Weber, 154–155.
[7] Andrew Greeley, Die neue amerikanische Religion: Concilium 7 (1971) 659–665.
[8] Vgl. David Bradley, die Krise ees Westens und die Anziehungskraft asiatischer Leligion: Concilium 6 (1970) 661 – 665:
[9] Vgl. Gaudium et Spes 55.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GREGORY BAUM

geboren am 20. Juni 1923 in Berlin, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg (Schweiz) und McMaster (Hamilton, Kanada), ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor der Theologie am St. Michael's College der Universität Toronto (Kanada), Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist», Mitherausgeber der Zeitschrift «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u.a.: Man Becoming (New York 1970).

Andrew Greeley

Der Fortbestand von Gemeinschaft

Eins der auffallendsten Ereignisse des letzten Jahrzehnts war das Auftauchen von aus Kleingruppen bestehenden Gemeinschaften in der westlichen städtischen Industriegesellschaft. Verschiedene Vertreter der sozialen Wissenschaften haben uns erzählt, Gemeinschaft sei ausgestorben, der Mensch lebe nur noch als isoliertes Atom, als Partikelchen in der Massengesellschaft oder einer «einsamen Masse». Manche Theologen haben die Herrlichkeit der Freiheit und des Eigenlebens gefeiert, die in dieser einsamen Masse zum Menschen kamen. Gehörte der Mensch nicht länger zu etwas, so argumentierte man, war er nun Herr seines eigenen Geschickes. Er traf seine eigenen Entscheidungen völlig unabhängig von sozialem Druck des Stammes oder Clans.

Doch während man an der einen Seite des Universitätsbereiches das Begräbnis der Gemeinschaft feierte, war man an einer anderen Seite desselben Bereiches dabei, astrologische Gruppen zu gründen. Es begannen Sensitivitätstraining und Marathonbegegnungen. Man bildete Kommunen, Hexenkonvente entstanden, und ehe man sich versah, tauchte das ungewöhnliche Phänomen des Jesus-people auf, jene Bewegung eines primitiven Christentums, deren Mitglieder in die drogenverseuchte Kontrakultur einbrachen und Zeugnis gaben von der rettenden Gnade Jesu. Die alten religiösen und Stammesgemeinschaften mögen gestorben sein, doch neue religio-tribale Gemeinschaften wurden geboren.

Verschiedene Beobachter deuteten diese Gemeinschaften als eindeutige Anzeichen für ein «Wiedererstehen» von Religion – je nach ihrer persönlichen Einstellung voll Freude oder Besorgnis. Im Rahmen der vorliegenden Ausgabe von *Concilium* ist die Meinung vertreten, die neue Gemeinschaftsbewegung stelle, soweit sie überhaupt religiöser Natur ist, einen Fortbestand von Religion dar, wenngleich ein Fortbestehen in einer neuen Form, einer Form, die aufs Ganze gesehen nicht völlig ohne Gefahren ist.

Vier verschiedene Fragen sollen in diesem Beitrag aufgeworfen werden:

1. Wie läßt sich die «Gemeinschaftsbewegung» erklären?
2. Ist sie eine religiöse Bewegung?
3. Was sind die Gefahren einer solchen Bewegung?
4. Wie sollten die traditionellen Kirchen auf diese Gemeinschaftsbewegung reagieren?

Doch ehe wir auf diese Fragen näher eingehen, müssen wir zunächst eine Definition von «Gemeinschaft (community)» haben.

«Unter Gemeinschaft (community) verstehe ich etwas, das weit über eine lokale Gemeinschaft (community) hinausreicht. Der Begriff, den wir in zahlreichen Denkniederschlägen des 19. und 20. Jahrhunderts finden, umfaßt alle Formen von Beziehungsverhältnissen, die gekennzeichnet sind durch einen hohen Grad personaler Vertrautheit, moralischen Engagements, sozialen Zusammenhaltes und zeitlicher Kontinuität. Gemeinschaft basiert auf einer Sicht des Menschen als ganzen und nicht in dieser oder jener seiner diversen Rollen, die er innerhalb einer sozialen Ordnung versehen mag. Ihre psychologische Stärke nimmt sie von Motivationsebenen, die tiefer liegen als die reiner Willensentscheidung oder Interessiertheit. Und sie erreicht deren Erfüllung in einem Untertauchen individuellen Wollens, das unmöglich ist in rein konventionellen oder auf verstandesmäßiger Zustimmung beruhenden Zusammenschlüssen. Gemeinschaft ist ein Zusammenspiel von Fühlen und Denken, von Tradition und Engagement, von Gliedschaft und Willensbeitrag. Sie kann sich bilden oder einen symbolischen Ausdruck verleihen durch lokale, religiöse, nationale, rassische oder durch Tätigkeit und persönlichen Einsatz gegebene Gemeinsamkeit. Ihr historischer wie symbolhafter Archetyp ist die Familie; und in nahezu allen Formen echter Gemeinschaft ist die Nomenklatur des Familienbereiches beherrschend. Grundlegend für die Stärke des Gemeinschaftsbandes ist die durch außergemeinschaftliche Beziehungen wie Wettstreit oder Konflikt, Nutzen oder vertragliche Zustimmung im gleichen sozialen Bereich gegebene tatsächliche oder eingebildete Antithese. Diese werfen durch ihre relative Unpersönlichkeit und Anonymität ein scharfes Licht auf die engen persönlichen Bindungen der Gemeinschaft.»[1]

Nisbets Definition ist zweifellos zutreffend für Gemeinschaft so wie man sie in der Vergangenheit verstanden hat. Heute dagegen findet sich in der Kategorie «Gemeinschaft» häufig eine neue Di-

mension, eine Dimension, die in der «Gemeinschaftsbewegung» nahezu überall vorhanden ist, auch etwa wenn ein junger Geistlicher sagt, nach seiner Meinung sei die Rolle des Priesters «Gemeinschaft (zu) schaffen». Diese neue Dimension ist die zwischenmenschlicher Vertrautheit (intimacy). Es ist also nicht allein erfordert, daß man sich mit «seinesgleichen» zusammenschließt, es ist ebenso wesentlich, daß diesem Zusammenschluß eine gewisse Vertrautheit anhaftet. Mit anderen Worten: daß das Verhältnis durch ein derart starkes und folgerichtiges Vertrauen geprägt ist, daß die meisten Masken und Abwehrmechanismen, welche die zwischenmenschlichen Alltagsbeziehungen überhaupt erst erträglich machen, zusammenfallen mit der herrschenden Unpersönlichkeit, und daß wir uns mit unserem ganzen Selbst ohne Vorbehalte zueinander in Beziehung setzen. Auch und selbst in solchen «Kommunen», die noch nicht einer schrankenlosen sexuellen Ungebundenheit huldigen, gilt die Vertrautheit, die man als zwischen Mann und Frau in der Ehe bestehend voraussetzt, nach wie vor zumindest implizite als Modell für alle übrigen menschlichen Beziehungen.

I. Woher kommt das Suchen nach Gemeinschaft?

Der anerkannte Anthropologe Clifford Geertz hat die Meinung vertreten, die Primärgruppen gehörten offenbar zu den «Gegebenheiten (givens)» der menschlichen Gesellschaft.

«Unter der für eine Primärgruppe eigentümlichen Bindung versteht man eine Bindung, die aus den Gegebenheiten – oder genauer gesagt, da Kultur unvermeidlich dabei mit eine wesentliche Rolle spielt: den «angenommenen» Gegebenheiten – der sozialen Existenz des Menschen hervorgeht. Also vornehmlich unmittelbarer Kontakt und Blutsverwandtschaft, darüber hinaus aber die Gegebenheit, die daher rührt, daß ein Mensch in eine partikuläre religiöse Gemeinschaft hineingeboren ist, die eine eigene Sprache spricht oder auch nur einen Dialekt einer Sprache und aus den daraus folgenden sozialen Verhaltensmustern. Solche Übereinstimmungen in Blut, Sprache, Sitten und Gebräuchen usw. besitzen – wie man sehen kann – eine nicht näher definierbare und auf die Dauer überwältigende zwingende Wirkung in und aus sich selbst. Der Mensch ist *ipso facto* gebunden an seinen Blutsverwandten, seinen Nachbarn, seinen Glaubensbruder, und zwar nicht nur aus praktischer Notwendigkeit, gemeinsamem Interesse oder einmal eingegangenen Verpflichtungen, sondern zumindest weitgehend kraft einer unwägbaren absoluten Bedeutung, die dem betreffenden Band selbst beigemessen wird. Die allgemeine Stärke solcher Primärbindungen sowie ihre wichtigen Typenformen unterscheiden sich von Mensch zu Mensch, von Gesellschaft zu Gesellschaft und von einer Zeit zur anderen. Doch für im Grunde jeden Menschen, jede Gesellschaft und jede Zeit gilt offenbar, daß sie mehr aus einem Empfinden für natürliche – mancher würde sagen spirituelle – Verwandtschaft erfließen als aus einer sozialen Interaktion.»[2]

Die verbreitetste wissenschaftliche Erklärung für das Wiederauferstehen der Gemeinschaft lautet, daß unter dem Druck der Urbanisierung und Industrialisierung die alten Gemeinschaften zusammengebrochen seien. Die Massengesellschaft, die einsame Masse, wie sie diverse Autoren von Ortega y Gasset bis Harvey Cox vorhergesagt hatten, entstand in den fünfziger und sechziger Jahren dieses Jahrhunderts. Doch fand der Mensch sehr bald, daß die Einsamkeit und Isoliertheit innerhalb der unpersönlichen Massengesellschaft unerträglich war. Man schloß sich radikalen politischen Bewegungen, psychologisch bestimmten Begegnungsgruppen, neuen religiösen Formen (wie Astrologie und Jesuspeople) und Kommunen der Kontrakultur an, um die persönliche Vertrautheit wiederzugewinnen, die auf dem Weg von der «Gemeinschaft» zur «Gesellschaft» [der Autor gebraucht hier die beiden deutschen Wörter als Fremdwörter / der Übersetzer] verlorengegangen war. Und gerade die Einsamsten und am meisten Entfremdeten werden sich nach dieser Theorie der Gemeinschaftsbewegung anschließen.

Zweifellos läßt sich manches sagen zugunsten einer solchen Erklärung, doch erscheint sie andrerseits eher naiv, sowohl in ihrer Romantisierung der alten Gemeinschaft als auch in ihrer Schilderung der modernen Gesellschaft. So kann man zum Beispiel sehr bezweifeln, daß es in dem alten Bauerndorf viel an gegenseitiger persönlicher Vertrautheit gegeben hat. Was es gegeben hat, war eine starke soziale Stütze, und andrerseits auch eine starke soziale Kontrolle, aber persönliche Vertrautheit der Art wie die neuen «Kommunitariar»[3] sie suchen, war praktisch unbekannt. Das bäuerliche Dorf war kein offener, rechtschaffener und vertrauensvoller Ort; es war verschlossen, voll Argwohn, starr und streng. Die meisten begeisterten Verfechter der neuen Kommunen würden das Dorf der Vergangenheit als unerträglich empfunden haben.

Es gibt eine umfangreiche soziologische Literatur, die überzeugend belegt, daß Gemeinschaft inmitten einer Welt der Gesellschaft (gesellschaft society) fortbestanden, ja geblüht hat. Informelle Freundschaftsgruppen ziehen sich durch Fabriken, Wohnnachbarschaften, militärische Organisation, Märkte, ja selbst durch die politischen Ordnungsformen. Die Großfamilie ist noch lange nicht so weit ausgelöscht, wie viele Beobachter glauben möchten. So lebt zum Beispiel in den USA mehr als die Hälfte der Bevölkerung in einer Entfernung von nicht mehr als 15 Minuten vom Wohnort der Eltern eines der beiden Ehepartner. Die Mehrzahl der Amerikaner besucht lieber jedes Wochenende Brüder und Schwestern als irgend jemand anderen.

Auch gibt es innerhalb der heutigen städtischen Industriegesellschaft keineswegs weniger persönliche Vertrautheit als zu irgendeiner Zeit in der Vergangenheit – vermutlich eher mehr. Man könnte etwa sehr überzeugend belegen, daß mehr Vertrautheit zwischen Mann und Frau möglich, ja zu erwarten ist, als zu einer früheren Zeit der Geschichte. Der psychologische Durchbruch der Freudschen Therapie und des existentialen Personalismus macht Vertrauen und Offenheit unter Freunden viel wahrscheinlicher als in früheren Zeiten. Es mag heute in den zwischenmenschlichen Beziehungen mehr Unpersönlichkeit geben als früher; es gibt aber auch mehr Vertrautheit. Diese beiden Feststellungen widersprechen einander deshalb nicht, weil sich die zwischenmenschlichen Beziehungen rein zahlenmäßig drastisch vermehrt haben.

Mag daher die Erklärung des jüngsten Trends zur Gemeinschaftsbildung durch die zunehmende «Entfremdung» manches für sich haben, es gibt doch eine Anzahl wichtiger Phänomene in der modernen Gesellschaft, denen sie nicht gerecht wird. Es müssen also verschiedene andere Erklärungen mit der Entfremdungstheorie kombiniert werden, ehe wir zu einem Verständnis der neuen Gemeinschaften gelangen.

1. Sehr wichtig für die Erklärung des Strebens nach menschlicher Vertrautheit ist allein schon der Umstand, daß Männer und Frauen heute mehr Zeit anderen Dingen als der reinen Existenzerhaltung widmen können. Es kümmert uns nicht, ob jemand uns liebt oder wir jemanden lieben oder ob wir diesem oder jenem «zugehören», wenn wir nicht wissen, wie wir zu unserer nächsten Mahlzeit kommen sollen. Daher ist auch das Suchen nach vertrauter Gemeinschaft am stärksten in den Kreisen der in jüngster Zeit stark anwachsenden gehobenen Mittelklasse. Ich sage keineswegs, der Wohlstand *verursache* diese Tendenz, sondern vielmehr, daß die Zunahme des Wohlstandes es mehr Menschen als je zuvor möglich macht, etwas außerhalb des zur Erhaltung des physischen Lebens notwendigen Brotes zu suchen.

2. Die moderne Psychologie mit ihrer starken Betonung zwischenmenschlicher Beziehungen und Selbstverwirklichung, hat Mann und Frau mit einem Vokabular bedacht, mit dessen Hilfe sie ihr Bedürfnis nach vertrauter Gemeinschaft explizit machen können. Die heutige Welt zwischenmenschlicher Beziehungen ist nicht gefühlloser als die der Vergangenheit, doch meine ich, daß unsere Erwartungen hinsichtlich dessen, wie beschaffen diese Beziehungen eigentlich sein sollten, sich beträchtlich gewandelt haben. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Ehe. In einer bäuerlichen Gesellschaft genügten für die Schaffung und Erhaltung des ehelichen Bandes zwischen Mann und Frau als Motive: die Erhaltung des Familienbesitzes, die Fortsetzung der Familie, praktische Arbeit auf dem Hof der Familie und die Befriedigung eines Mindestmaßes sexueller Bedürfnisse. Man sollte jedoch nicht so naiv sein zu behaupten, daß es dabei niemals eine tiefere Liebe zwischen den Ehepartnern gegeben habe. Sie ist tatsächlich in vielen Fällen vorhanden gewesen. Das Wesentliche ist vielmehr, daß die Ekstase romantischer Liebe überhaupt nicht erwartet wurde und daß die Ehe auch ohne sie Bestand haben konnte, wie sie es in vielen Fällen auch wirklich hatte. In der heutigen Welt erwartet man von der Ehe, daß sie die grundlegende Erfüllung im Leben gewährt und sieht sie dabei als eine Beziehung außerhalb und unabhängig von irgendeiner anderen sozialen oder kulturellen Rolle. Man lebt für den Ehepartner in einer Weise, die in vergangenen Jahren unverständlich gewesen wäre. Mann und Frau können in den Fähigkeiten zur Pflege zwischenmenschlicher Vertrautheit bedeutend weiter entwickelt sein, als es früher möglich war. Aber mit den verfeinerten Fähigkeiten und größeren Möglichkeiten haben sich zugleich höhere Erwartungen entwickelt. Hier liegt das Problem nicht allein für die Ehe, sondern für alle Arten zwischenmenschlicher Beziehungen. Der Raum der Interpersonalität hat sich seit der Vergangenheit nicht verschlechtert, sondern im Gegenteil sehr verbessert. Unsere Erwartungen seelischer Befriedigung durch zwischenmenschliche Beziehungen haben sich gesteigert und zwar bedeutend schneller als die Qualität der Beziehun-

gen. Wir empfangen nicht etwa weniger von solchen Beziehungen, wir erwarten nur bedeutend mehr von ihnen.

3. Und schließlich besaßen die Menschen in vergangenen Zeiten keine freie Wahl hinsichtlich der Gemeinschaft, der sie angehörten. Sie waren Glieder der Gruppe, in die sie hineingeboren waren. Nur wenn man – ein sehr seltener Fall in der Praxis – die Gruppe physisch verließ, nahm man eine tatsächliche Wahl vor, bei der es jedoch keinerlei Gewähr gab, ob man jemals in einer anderen Gemeinschaft Mitglied werden konnte. Der Zugereiste war ein Randseiter (marginal man) und blieb es aller Wahrscheinlichkeit nach sein ganzes Leben lang. Heute dagegen gibt es eine ganze Anzahl *Wahlmöglichkeiten* hinsichtlich der Primärgruppe, der der einzelne angehört. Während vom Standpunkt der Freiheit aus gesehen diese Vermehrung der Optionen einen Fortschritt bedeutet, stellt sie auf der anderen Seite auch eine neue Verpflichtung für die menschliche Person dar, namentlich für die des jungen Menschen. Ist ein Mensch in der Lage zu wählen, so ist es schwerlich möglich, sich der Verantwortung für die Wahl zu entziehen. Damit wird die Frage, welche Zugehörigkeit der Mensch wählt, eine ganz explizite, gelegentlich erschreckende Frage. Sich anschließen wird zu einer Wahlentscheidung und folglich zu einer Verantwortungslast. Der Mensch gehört nicht mehr mit Notwendigkeit seiner Ursprungsgruppe an wie seine Vorfahren. Damit wird das Suchen nach der Zugehörigkeit bedeutend wichtiger und für Menschen, denen es an Sicherheit für ihren eigenen Persönlichkeitswert mangelt, bedeutend drückender.

Wahlmöglichkeit, Wohlstand und eine Revolution der Erwartungen – das sind die Faktoren, die erklären, weshalb viele von denen, die zu den neuen Gemeinschaften tendieren, keineswegs in besonderem Maße entfremdet oder isoliert sind. Wir haben es tatsächlich nicht mit einem Versuch zu tun, eine zwischenmenschliche Vertraulichkeit wiederzuentdecken, die in einer mythischen Vergangenheit vorhanden gewesen wäre. Die neue Gemeinschaftsbewegung mag sich daher in romantischer Weise auf vergangene Stadien der Menschheitsentwicklung beziehen, sie ist in Wirklichkeit doch ein Versuch, etwas vollkommen Neues zu schaffen: eine Kultur, die auf Aufgeschlossenheit des Menschen für den Menschen, Vertrauen und einer expliziten Zuneigung basiert. Sie muß daher auch als etwas grundlegend Neues in der menschlichen Situation und Verfassung gewertet werden. Und soweit sie religiöser Natur ist, sollte man sie nicht als Wiedererstehen von Religion interpretieren, sondern als Entwicklung einer vollkommen neuen religiösen Form.[4]

II. Sind sie religiös?

Unter denen, welche die neuen Gemeinschaftsbildungen studieren, herrscht eine lebhafte Diskussion – einerseits ob sie religiöser oder säkularer Natur sind, andrerseits, ob sie Bestand haben werden. Nicht wenige an dieser Diskussion Beteiligte haben ein wohlbegründetes Interesse daran zu bestreiten, daß diese neuen Gemeinschaften religiös sind oder aller Wahrscheinlichkeit nach Bestand haben werden. Wahr ist gewiß, daß die meisten dieser Gemeinschaften nach einem ziemlich kurzen Leben zugrunde gehen. Ebenso ist es zutreffend, daß viele von ihnen nicht ausdrücklich religiös sind (das gilt vor allem für die psychologischen Begegnungsgruppen und die politischen Gemeinschaften). Und schließlich läßt sich nicht bestreiten, daß die meisten, die sich solchen Gruppen anschließen, dies nur für kurze Zeitspannen tun und keineswegs die Absicht haben, den Rest ihres Lebens in einem entsprechenden Verhalten zu verweilen – oder doch dies zumindest in der Praxis nicht tun.

Die Erwiderung für diejenigen, die sowohl den religiösen Charakter als auch den Bestand der neuen Gruppenbildungen bestreiten, könnte in der Feststellung bestehen, daß zumindest einige von ihnen ganz explizit religiös sind, daß andere, speziell die ländlichen bäuerlichen Kommunen, eine religiöse Färbung angenommen haben, mit Sakramentalien, Ritualen, Reinigungsriten und häufig einer stark astrologischen Sicht der Wirklichkeit.

Es läßt sich manches zugunsten dieser Erwiderung anführen. Ich selbst neige zu einer weniger partikulären Sicht der Dinge, wenn ich sage: Was immer mit einer einzelnen Gruppe geschieht und wie kurzfristig das persönliche Engagement vieler, wie explizit religiös oder unreligiös die Gemeinschaften sein mögen – das wichtige Phänomen ist das weitverbreitete Suchen nach Vertrautheit, ein Suchen, von dem die Gemeinschaftsbewegungen selbst nur gleichsam die Spitze des Eisberges darstellen, der zum größten Teil unter der Oberfläche liegt. Es ist im Grunde unmöglich, die Auffassung von Vertrauen und Vertrautheit zu teilen, die für den modernen Personalismus das höchste Ziel des menschlichen Lebens darstellen, ohne daß man die grundlegenden Werte und das fundamentale Weltbild mit denen teilt, mit denen man vertraute Gemeinschaft anstrebt. Das Suchen nach Vertrautheit, so möchte ich behaupten, ist immer religiös

und vermutlich auf lange Sicht immer «sacrum» (sacred).

Ungemein starke seelische Kräfte werden frei, wenn der Mensch eine vertraute menschliche Beziehung eingeht oder sich auf eine solche Beziehung einläßt. In sich sind diese Kräfte neutral. Sie können positiv wirken oder negativ, konstruktiv oder destruktiv, aber es sind menschliche Urtriebe, die normalerweise in systematische Abwehrmechanismen einbezogen sind. Die Aufgeschlossenheit für den andern, der Verzicht auf Verteidigung und Abwehr und die seelische Nacktheit und Schutzlosigkeit, die in dem Suchen nach vertrauter Gemeinschaft liegen, enthüllen das grundlegendste Selbst der Person oder bedeuten zumindest eine solche Enthüllung. Unter solchen Umständen können gewaltige Kräfte von Liebe oder Haß freigemacht werden. Ob nun im konkreten Falle Liebe oder Haß vorherrschen, hängt weitgehend davon ab, ob die Beteiligten dieselben Grundüberzeugungen von der Natur der Wirklichkeit teilen. Viel von der Enttäuschung, der Desillusionierung und der Tragik, wie wir sie so oft bei der Gemeinschaftsbewegung erleben, rührt daher, daß kein gemeinsames Weltbild vorhanden ist oder daß, wenn ein solches vorhanden ist, die Überzeugtheit davon so schwach ist, daß sie die Furcht, die seelische Bedrängnis, ja den Schrecken nicht zu überwinden vermag, den bisweilen die menschliche Vertrautheit schafft.

Man sucht vertraute Gemeinschaft zunächst mit Seinesgleichen, weil letztlich der Mensch nur mit Seinesgleichen, das heißt mit Menschen, mit denen er die tiefsten und stärksten Überzeugungen teilt, vertraute Gemeinschaft eingehen kann. Die Gemeinschaftsbewegungen rufen geradezu nach einer religiösen Reaktion und zwar in einer fast unvermeidlichen Weise, weil sie das Tiefste und Grundlegendste im Menschen berühren: den Kern seines Selbst. Das Mitglied einer Gruppe teilt unvermeidlich seine eigenen Grundideen über das Wesen des Wirklichen mit.

Das Suchen nach Gemeinschaft stellt nach meiner Meinung zunächst implizit, danach aber explizit – nicht selten in einer schmerzhaften Weise – ein Suchen nach einem mit anderen gemeinsamen Glauben dar. Dieser Glaube kann ein explizit religiöser transzendentaler Glaube sein, aber auch nur ein Verständnis des Letztgültigen ohne transzendentale Bezugnahme. Vom sozialwissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen, bedeutet das wenig. In beiden Fällen bezieht das Suchen des Menschen nach Vertrautheit ihn, ob er will oder nicht, ein in ein Suchen nach Letztgültigem.

In diesem Bezugszusammenhang aber wird dann die Frage, ob die neuen Gemeinschaftsgruppen von Bestand sind oder vorübergehende Phänomene darstellen, von zweitrangiger Bedeutung. Es erscheint mir sehr unwahrscheinlich, daß ein soziologischer Beobachter der heutigen Welt daran zweifelt, daß das Suchen nach zwischenmenschlichen vertrauten Beziehungen von Bestand sein wird. Solange Männer und Frauen bestrebt sind, ihren eigenen partikulären Bereich der Welt neu zu gestalten nach personalistischen Prinzipien, wird die religiöse Frage eine der allerwichtigsten bleiben. Wenn, wie ich eben schon behauptet habe, das Suchen nach Vertrautheit nicht eine Rückkehr zur Vergangenheit darstellt, sondern vielmehr den Beginn eines neuen Phänomens in der Menschheitsgeschichte, dann folgt daraus, daß wir Zeugen des Beginnes einer neuen Entwicklung im religiösen Verhalten des Menschen sind. Eine ständig zunehmende Anzahl von Männern und Frauen wird nach einer religiösen Perspektive suchen, die stark genug ist, die Ängste und wilden Leidenschaften zu überwinden, die beim Suchen nach vertrauter Gemeinschaft frei geworden sind. Sind diese Annahmen zutreffend, dann kann es sehr wohl sein, daß Religion nicht allein Bestand hat, sondern in eine völlig neue Ära eintritt: eine Ära, in der religiöser Glaube (oder fundamentale Sicht der Welt – um einen neutralen Terminus zu verwenden) zur expliziten Basis für die Schaffung wirklich neuer und bedeutend intensiverer Arten zwischenmenschlicher Beziehungen wird.

III. Welche Gefahren drohen?

In einem früheren Beitrag für *Concilium* habe ich eine Anzahl von Gefahren genannt, die dieses neue religiöse Phänomen mit sich bringt. Es gibt einige spezielle Gefahren in seiner «kommunitären» Komponente: (a) Der Mensch, der vertraute Gemeinschaft sucht – zumindest, wenn er ehrlich danach sucht –, macht sich im höchsten Maße verwundbar. Er öffnet sich anderen, und indem er das tut, wird er äußerst schwach in seiner psychischen Stellung den andern gegenüber. Der Mensch, der vertraute Gemeinschaft sucht, sagt tatsächlich: «Hier stehe ich, vertrauensvoll und wehrlos euch gegenüber.» Nur ein höchst naiver Mensch kann sich vorstellen, daß dieser Betreffende nicht Gefahr läuft, in schlimmster Weise verletzt zu werden. Vertrauen ist etwas Wunderbares, aber es gibt auch eine Menge Menschen, denen man tatsächlich nicht vertrauen darf.

Gibt der Mensch sich in vertrauter Beziehung einer Gruppe hin, so setzt er sich auf Gnade oder Ungnade schlimmstem Druck von seiten der Gruppe aus. Bekanntlich gibt es Menschen, die «vernichtet» werden können in der massiven und rücksichtslosen Wechselwirkung einer Begegnungsgruppe mit Marathonsitzungen. Die solche Sitzungen am besten überstehen, sind nicht die Ehrlichsten, sondern die mit dem dicksten Fell. Die am wahrscheinlichsten verwundet werden, sind nicht unbedingt die Aggressivsten, sondern nur zu oft die Feinsinnigsten und Verwundbarsten. Eine gestörte, aber starke Persönlichkeit, die die Mechanik der Gruppendynamik erfaßt hat, kann in einer intimen Gruppenversammlung bei anderen Verwüstungen anrichten; und eine Gruppe, die mehrere derartige Leute umfaßt, wird nahezu mit Sicherheit eine außerordentlich gefahrvolle Situation schaffen.

In einer Intimgruppe besteht für jedermann die Neigung, in Abwehrhaltungen der Vertrautheit gegenüber zurückzufallen, die der Mensch in seinen jüngsten Jahren lernt. So gibt es bei Intimgemeinschaften oftmals eine einfache Regression zu kindlichen Verhaltensmustern, bei denen alle Partner in der Gruppe Ersatz für Eltern- oder Verwandtengestalten werden. Unter solchen Umständen wird die gesamte Kraft der Gruppe vergeudet in dem fruchtlosen Versuch, die Verflechtungen der zwischenmenschlichen Beziehungen zu entwirren; und dieser Versuch bleibt gerade deshalb für immer erfolglos, weil es den Absichten vieler, wenn nicht gar aller Glieder der Gruppe entspricht, sie auf zwischenmenschliche Probleme fixiert zu halten. Dabei braucht man dann keine der Verantwortungen für die Welt außerhalb der Grenzen der Gruppe wahrzunehmen. Das Phänomen kollektiver Regression ist in Wirklichkeit eine Form psychiatrischen Gnostizismus.

Nicht selten wird der Abwehrmechanismus, der in solchen Gruppen in Gang gesetzt wird, um ihre Mitglieder vor Intimität zu schützen, ausgeprägter und bösartiger als in gewöhnlichen menschlichen Beziehungen. Im Namen einer für die Freiheit des Individuums streitenden Ideologie und unter Verwendung des Vokabulars des psychologischen Personalismus entsteht dann nur zu leicht eine engstirnige, oppressive und harte Tyrannei. Die Tragödie der sogenannten «Manson-family», die in Kalifornien in mehrere Morde verwickelt war, ist nur eine bizarre Verzerrung eines Extremphänomens, das nicht selten in anderen Gemeinschaftsgruppen auftritt. Die starken Mitglieder der Gruppe unterdrücken und beherrschen die schwachen: im Namen von menschlicher Offenheit füreinander und Freiheit, tatsächlich aber mit einer Unterdrückung, die um so gefährlicher ist, weil sie sich als Freiheit maskiert.

Alles in allem sind Intimgemeinschaften nur für Menschen mit einer gewissen Persönlichkeitsreife und einer psychologischen Differenziertheit geeignet. Leider verfügen häufig gerade diejenigen, die sich von solchen Gruppen angezogen fühlen, über keine dieser beiden Qualitäten. Diejenigen, die sie besitzen, haben es nicht besonders nötig, sich zweifelhaften Bemühungen um Gemeinschaftsbildung anzuschließen. Die Menschheit mag ein Vokabular entwickelt haben, mit dessen Hilfe sie über persönliche Vertrautheit sprechen kann, sie mag ihre Erwartungen solchen vertrauten Beziehungen gegenüber gesteigert haben – die Entwicklung der Fähigkeiten, die erforderlich sind, um in einer solchen Gemeinschaft zu leben, scheinen hinter dieser Entwicklung zurückgeblieben zu sein. Es sieht nicht so aus, als höre das Suchen nach menschlicher vertrauter Gemeinschaft auf, wenn auch manche bei einem solchen Suchen schweres Unrecht erleiden. Doch sollten alle, die sich auf die Suche nach Gemeinschaft begeben, sich darüber klar sein, daß daraus unter Umständen eine recht gefahrvolle und wenig erfreuliche Reise werden kann.

IV. Was bedeutet dies alles für die Kirchen?

In manchen religiösen Kreisen ist es zu einer Mode geworden, die Bewegung zur Gemeinschaft als ein Urteil über die Kirchen anzusehen. Man sagt, die jungen Menschen, die zu solchen Kommunen strömten, suchten dort etwas, das die Kirchen ihnen hätten bieten sollen, ihnen aber nicht geboten haben. Man verurteilt die Kirche, da sie nicht nach den von ihr selbst verkündeten Gemeinschaftsprinzipien lebt.

Eins muß bei diesem Vorwurf zugegeben werden: Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Jesus einen hohen Grad von mitmenschlicher Offenheit und Vertrautheit von denen verlangte, die in das Reich des Vaters eintreten. Doch muß auch festgestellt werden, daß dieses Vertrauen aus der dankbaren Annahme der gnadenhaften Liebe Gottes erwächst und nicht deren Ursache ist. Hätten in der langen Geschichte des Christentums mehr Menschen an die Frohe Botschaft Jesu geglaubt und einander in dem aus unserem Glauben begründeten Vertrauen geliebt, so wäre mehr Vertrautheit innerhalb des Menschengeschlechtes, als heute

tatsächlich ist. Doch folgt daraus keineswegs, daß wir im Handumdrehen eine solche Vertrautheit schaffen oder die Welt allein durch unsern Willen über Nacht in eine gigantische Gemeinschaft verwandeln können. Die Versuche verschiedener Geistlicher, wie Hippies aufzutreten oder Gemeinschaften zu bilden, in denen augenblicklich die gewünschte Vertrautheit herrscht, zeugen von theologischer, psychologischer und soziologischer Naivität. Die menschliche Persönlichkeit wächst schrittweise und organisch und kann nicht durch irgendwelche Hochdrucktechniken beschleunigt werden. Ebenso wirkt der Heilige Geist, wo er will, und unser Enthusiasmus, unsere Energie vermögen nicht, ihn zu veranlassen, daß er weht, wo wir wollen; doch unsere starren organisatorischen Strukturen können das ebensowenig. Die Beflissenheit mancher Geistlicher, «Gemeinschaft zu schaffen», vereinfacht die Dinge in unzulässiger Weise, ja sie ist geradezu gefährlich. Hat die Kirche in der Vergangenheit versäumt, die menschliche Würde und Integrität zu respektieren wegen der Starrheit ihrer formalen Strukturen, so kann sie heute nur zu leicht dasselbe tun durch verfehlte Versuche, hochstilisierte Formen von Vertrautheit jedermann aufzudrängen, ob er dafür bereit ist oder nicht.

Wenn indessen die Kirchen auch einer allzu schnell aufgedrängten falschen Vertrautheit gegenüber auf der Hut sein sollten, so sollten sie andrerseits nicht unempfänglich sein für die Bedeutung dieser personalistischen Suche als Zeichen der Zeit. Das Grundthema dieser Ausgabe von *Concilium* ist, daß Religion fortbesteht und daß, was wie eine vereinfachte Evolution aussieht, tatsächlich ein periodischer Wechsel alternierender Faktoren ist. Diese Periodizität ist nicht regelmäßig. Der rhythmische Wechsel von Kirche und Sekte ist der christlichen Tradition «eingeboren». Die Menschen entwickeln abwechselnd hochexklusive Sekten und inklusive Kirchen. Die Gemeinschaftsbewegung innerhalb wie außerhalb der Kirche ist ganz wesentlich eine Praxis der Sektenbildung. Doch während die neuen Sekten etwas gemein haben mit enthusiastischen Sekten der Vergangenheit – beispielsweise mit den Montanisten und den Franziskanern –, bilden sie doch noch eine kritische Neuentwicklung auf dem religiösen Pilgerweg der Menschheit. Neue Sekten können der Gefahr von Gnostizismus, Oppression, Manipulationen, Leiden und Enttäuschtheit zum Opfer fallen; sie stellen aber ebenso einen bewußten, ausdrücklichen und psychologisch verfeinerten Versuch dar, einander zu lieben, wie Jesus uns geliebt hat. Sie sind nicht Wiedererstehen von Religion, sondern vielmehr Fortbestand von Religion, aber Fortbestand in einer neuen, ansprechenden und potentiell produktiven Form. Die Theologen wären gut beraten, wenn sie über die Bedeutung dieses Suchens nach Gemeinschaft nachdächten und festzustellen suchten, welches Licht das System der christlichen Symbole darauf werfen könnte. Männer der Kirche, die aus dem Reichtum christlichen theologischen und «kommunitären» Erbes wirken, sollten sich nicht scheuen, im Suchen nach Gemeinschaft Führerrollen zu übernehmen. Das Christentum kann nicht absehen von einer Bewegung, die in ihren besten Äußerungen die Menschen in Glaube und Liebe aneinander zu binden sucht.

[1] Robert Nisbet, The Sociological Tradition (New York 1966) 47–48.

[2] Clifford Geertz, The Integrative Revolution = Old Societies and new States, hrsg. von Clifford Geertz (Glencoe 1963).

[3] «Kommunitarier (kommunitär)», ein Versuch, das englische «communitarians» ohne komplizierte Umschreibung wiederzugeben. Gemeint sind Angehörige der Bewegung, die zur Bildung kleiner Intimgemeinschaften tendiert. Die Mehrdeutigkeit des deutschen Wortes «Gemeinschaft» im gemeinsprachigen Sinne, im Unterschied zu seiner spezifischen Bedeutung in der Soziologie, macht eine nichtdeskriptive Wiedergabe unmöglich. (Der Übersetzer).

[4] Ich will damit nicht sagen, daß es in religiösen Formen der Vergangenheit kein Suchen nach Vertrautheit und Vertrauen gegeben habe. Zweifellos waren die Gründungsgruppen großer religiöser Orden – wenngleich nicht mit einem derart expliziten Vokabular – auch ein Suchen nach demselben, was die neuen «Kommunitarier» suchen. Die Männer, die Vinzenz, Franz, Ignatius, Benedikt und Dominikus um sich sammelten, bildeten zumindest für eine Zeitlang Intimgemeinschaften. Doch sobald das kanonische Recht angewandt wurde, nahmen diese Gemeinschaften eine organisierte Struktur an und büßten dabei ihren ursprünglichen Gemeinschaftscharakter und dessen typische Formen ein. Die Rhetorik, das Vokabular und die Ideologie der heutigen Gemeinschaftsbewegungen lehnten eine solche «Institutionalisierung» strikte ab. Sie erklären, die Jesuiten seien bedeutend besser auf der Höhe gewesen, als sie nur eine Handvoll Männer um Ignatius herum waren, und die Franziskaner seien ebenfalls besser gewesen, bevor Bruder Elias sie «institutionalisiert» habe. Aber das Wichtige ist nicht, daß die neue Gemeinschaft der Institutionalisierung scharfen Widerstand leistet, sondern, daß die alten Gemeinschaften dieses Problem niemals in dem Sinne verstanden haben würden, der heutzutage als selbstverständlich angesehen wird.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANDREW GREELEY

geboren am 5. Februar 1928 in Oak Park (USA), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar zu St. Mary of the Lake and an der Universität Chicago, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie und Doktor der Soziologie, Lektor an der Abteilung für Soziologie der Universität Chicago und Senior Study Director des «National Opinion Research Center». Er veröffentlichte u. a.: A Future to Hope in (New York 1969).

Martin Marty

Der Fortbestand des Mystischen

Der Fortbestand des mystischen Motivs in der heutigen Kultur kann keinesfalls als Beweis für die Existenz Gottes dienen, enthüllt indessen manches über die Situation des Menschen. In ihrer paradigmatischen Projektion menschlicher und kultureller Möglichkeiten blickten Herman Kahn und Antony Wiener voraus auf *Das Jahr 2000* (The Year 2000)[1] und entwarfen das Bild einer «grundlegenden, langfristigen, vielfältigen Strömung». Eine solche Strömung, von deren Ursprüngen manche bis auf das 12. Jahrhundert rückführbar sind, wird nach Meinung der genannten Autoren relativ frei von Überraschungen sein.

Das von ihnen entworfene und weithin anerkannte Modell, das zum Teil aus dem Werk von Pitirim Sorokin entwickelt ist, besagt, daß die Kulturen sich in zunehmendem Maße im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren bewegen (das heißt, daß sie empirisch, diesseitig, weltlich, humanistisch, utilitaristisch, auf Vertrag berufend, epikureisch oder hedonistisch und dergleichen sind). Dieser Trend zum sinnlich Wahrnehmbaren geht sieben oder acht Jahrhunderte zurück, war aber in seinem Fortschritt nicht ohne Unterbrechung. Reformation, Gegenreformation, die puritanische Ära in England sowie verschiedene Aspekte der späten Viktorianischen Zeit bilden gewissermaßen Widersprüche gegen die Grundströmung. Aber die Strömung selbst bleibt.

Kahn und Wiener berichten jedoch weiter, daß Sorokin genauso wie die Mehrzahl der Geschichtsphilosophen des 19. und 20. Jahrhunderts, an eine «religiöse» Phase nach der «sensate-culture (Kultur auf der Grundlage des sinnlich Wahrnehmbaren)» denkt. Diese Phase könnte spirituell, intellektuell, spezifisch religiös, eine Synthese oder etwas völlig Andersartiges sein.

Vor nicht allzulanger Zeit wurden die Geschichtsphilosophen gar nicht besonders beachtet, während die grundlegend weltliche Strömung faktisch angenommen wurde. Selbst in theologischen Kreisen und bei den Religionsphilosophen gab es mancherlei Versuche klarzumachen, daß nicht allein das Absolute, das Transzendente und das Suchen nach Wert und Sinn abnehmen und aufhören, sondern sogar die Wißbegierde diesen Dingen gegenüber nachlassen werde. In einer erwachsen werdenden Welt würden, so meinte man, die Dimensionen des Menschen und der Kultur, die auf Wunder und Mysterium Bezug nehmen, als Restbestände einer Vergangenheit angesehen werden, die unweigerlich überwunden werden müßten. Ein einziger alles umfassender Typ von Rationalität wurde ausgemalt und als exemplarisch verabsolutiert.

Dieses reduktionistische säkulare Modell des Menschen und seiner Kultur ist derart verbreitet, daß es während der Zeit, als die weltliche Theologie herrschte, Mode wurde, von den menschlichen Dimensionen des Mystischen und Mysteriosen als Atavismen zu sprechen. Man konnte auf sie fast nur durch eine Art Regression auf infantile oder bestenfalls der Adoleszenz entsprechende Stadien der phylogenetischen Entwicklung des Menschen Bezug nehmen. Das Menschengeschlecht war nun «über all das hinaus». Wo es weiterbestand, war dieses Überleben nur Folge einer kulturellen Retardierung Das Mystische mochte in unterentwickelten Völkern oder rückständigen Gebieten fortschrittlicher Nationen weiterleben als Aberglaube. Es war ein Teil des frühesten Weltbildes Afrikas, etwas, das zweifellos aufgegeben würde, sobald Afrika die zweifelhaften Segnungen des technopolitanischen Lebens des Westens eingehandelt haben würde; es gehörte zu dem Erbe, das die Welt des Ostens zu vergessen trachtete.

Die Überraschung, die die Welt von heute den Beobachtern der «überraschungsfreien» Entwicklung bietet, erwächst aus dem Umstand, daß der mystische Aspekt weiterlebt, und zwar nicht in rückständigen Kulturbereichen, sondern ausgerechnet in der *Avantgarde*. Man beobachtet eine Wiederentdeckung des Interesses am Mystischen in solchen Kreisen und Eliten, in denen Elemente der Welt von morgen heute bereits vorweggenommen werden. Das trifft so sehr zu, daß ernsthafte Beobachter der Arten und Weisen, in denen der Mensch zur Transzendenz in Bezug tritt, bisweilen von der Furcht gehemmt werden, man könnte sie als von Modelaunen beeinflußt abstempeln.

Jede Untersuchung des Fortbestandes des Interesses am Mystischen sieht sich sehr bald mit erkenntnissoziologischen Problemen befaßt. Wie soll man die Menschen lokalisieren, in denen solche Impulse fortbestehen? Wie ernst kann man die Konzentration der Massenmedien auf einen Themenkreis nehmen, den sie ebenso rasch fallen las-

sen, wie sie ihn aufgegriffen haben? Wie wird die Avantgarde mit dem Rest der Menschheit in Verbindung bleiben? Zwar ist es ebenso unmöglich wie unnötig, an dieser Stelle komplette Antworten auf diese Fragen ausführlich zu entwickeln, doch ist zumindest ein warnendes Wort angebracht.

Während wir das Vorhandensein mystischer Neigungen in der Welt der Jugend, der Studenten, der wohlhabenderen Vorstadtbewohner, der Kommunikatoren und Intellektuellen registrieren, müssen wir zugeben, daß sie wohl ein statistisch schmales Sample in der Masse der Menschen darstellen, die ihre Angelegenheiten jahraus, jahrein auf ruhigeren und weniger flammenden Wegen betreiben. Man hat gesagt, eine Manifestation werde erst dann wirklich manifest, wenn Söhne und Töchter der in ihren Einflußbereichen Stehenden sie mit aufnehmen. So hat es beispielsweise auch in fortschrittlichen Gesellschaften immer Millionen von Menschen gegeben, die an okkulten Phänomenen Geschmack und Interesse gefunden haben. Sie abonnierten hauptstädtische Zeitungen, die regelmäßig astrologische Spalten brachten. Sie kauften astrologische Literatur. In ihren Bereichen waren nahezu alle Arten von Aberglauben lebendig, die der Mensch kennt. Und doch stellten sie eine wenig beachtete Sphäre dar. Wenn einmal ein paar Menschen mehr ihr Interesse daran zeigten – wenn diese Menschen einflußreiche Übermittler von Signalen und Symbolen an die Gesellschaft waren –, wurde dem breiteren Publikum mitgeteilt, daß es hier eine «Explosion des Okkulten» gegeben habe. Während wir in diesem Beitrag auch dann und wann implizieren, daß es sich um ein primär die Avantgarde betreffendes Interesse handelt, nehmen wir doch an, daß wir damit nur die äußersten Bereiche einer umfassenderen Realität berühren.

Die Mittelklasse, mobile und relativ wohlhabende Intellektuelle, die sich von der sinnenhaft-rational-weltlich bestimmten Lebenshaltung dem Religiösen, ja dem Mystischen zuwenden, sind insofern interessant, als sie die Menschen sind, welche die meiste Freiheit haben, die Anerkennung religiöser Dinge abzulehnen. Sie sind wirtschaftlich am besten in dem Gleichgewicht, das ihnen ermöglicht, über diejenigen Mittel und Möglichkeiten zu verfügen, die historisch – laut unserer Voraussetzung – Menschen dazu bringen, Kontakt mit dem Göttlichen oder Höheren und anderen Stufen menschlicher Bewußtheit zu suchen. In einem Wohlfahrtsstaat mit seiner sozialen Sicherheit, guten Krankenhäusern und allerlei Kunstgriffen, das Bild der Krankheit vor dem physisch Gesunden zu verdunkeln, ist der Tod eine weit entfernte Wirklichkeit. Man kann manchen Schrekken entgehen allein indem man innerhalb einer Klassenstruktur eine beherrschende Position hält oder, gestützt auf einen gewissen Status, ein gewisses Prestige. Die Natur wird in einem gewissen Abstand gehalten und die von ihr herrührenden Drohungen auf ein Mindestmaß reduziert. Doch gerade die Menschen, die die Vision verdrängen könnten, die den Menschen dazu veranlaßt hat, Götter zu suchen, sind diejenigen, die am meisten für die Erneuerung des Interesses am Mystischen getan haben.

Das Phänomen weist in mindestens drei Richtungen. Als erstes ist da eine Art selbsterzeugter anthropologischer Zug. Etwas im Menschen strebt dahin, Ausdruck zu gewinnen. Manche nennen dies eine «Wiedergeburt des Wunders» (so der Dichter Lawrence Ferlinghetti) oder einen «Sinn für das Wunder» (die Ökologin Rachel Carson); für andere kann es «Gerüchte von Engeln, Signale der Transzendenz (rumors of angels, signals of transcendence» – so Peter Berger) sein oder ein tieferes «Mysterium des Seins» (Gabriel Marcel). Auf jeden Fall aber ist der Mensch von Natur aus – so lautet die Hypothese – ein Wesen, das, wenn ihm die Freiheit des Selbstausdruckes gegeben ist, sich entsprechend verhält und den mystischen Elementen dabei einen Raum beläßt.

Die zweite Enthüllung des Fortbestandes des Mystischen hängt zusammen mit den Arten und Weisen, auf die Menschen der westlichen Welt, die für Modelle nicht auf ihre eigene Vergangenheit zurückgreifen können und in sich nicht die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer Zukunftsprojektion haben, nach anderen Kulturen greifen. In diesen anderen Kulturen besteht noch etwas von dem, dem die Mystiker sich zugewandt haben. Die Erfahrung der Masse, einer höheren Bildung, der Massenkommunikationen, der erleichterten Möglichkeit weiter Reisen – das alles macht den Zugang zu fremden Kulturen möglich und anziehend. «Wer niemals einen Besuch macht, denkt, die Mutter sei die einzige, die kochen kann.» Dieses Sprichwort der Bantu faßt etwas von dem zusammen, was der Westen in der jüngsten Vergangenheit durch seine Besuche erlebt hat. Wie oben schon gesagt, ist die «primitive» oder «urtümliche» Welt Afrikas oder irgendeines anderen Landes der südlichen Hemisphäre für viele zur Befriedigung geworden. Das Göttliche liegt hier in dem Baum, unter dem Stein, kurzum in dem, was der

Mensch des Westens als eine Art pantheistisches oder besser gesagt pansakramentales Bewußtsein ansieht.

Natürlicher und offenkundiger sind die Auswirkungen jüngerer Begegnungen mit dem Osten. Die Anziehungskraft der Spiritualität des Zen, des Tao oder des Hinduismus haben weitere Bereiche der Kultur erfaßt. Der Osten hat, historisch gesehen, die lineare Rationalität des Westens verschmäht. Ja er hat tatsächlich die westlichen Formen, die Geschichte, ihren Sinn und Zweck zu betrachten, abgelehnt. Und nun sucht der Mensch des Westens, den östlichen Frömmigkeitsformen folgend, eine Einswerdung mit «dem All».

Eine dritte Form, in der diese Phänomene auftreten, ist das, was man den Weg der Wiedergewinnung nennen kann. Es gibt auch im Westen Ansatzpunkte für ein mystisches Bewußtwerden; und während der Mystiker bemüht sein kann, die historische Erkenntnis, Vergangenes und äußeres Dekor zu transzendieren, ist es durchaus möglich, daß das Klima für transzendentales Suchen und Streben durch die historische Vergegenwärtigung vergangener Mystik kultiviert werden kann. Manche haben dieses Suchen in den farbkräftigen, lautstarken und bewegten Formen gegenwärtig sehen wollen, die nicht immer mit ernstzunehmender Mystik vereinbar sind: in der «neuen Pfingstbewegung» des römischen Katholizismus oder in den verschiedenen protestantischen «Jesus-Bewegungen».

Entsprechende Bewegungen können ebenfalls außerhalb des Christentums lokalisiert werden. In der Halbmonatszeitschrift «*Congress*» vom 28. Januar 1972 gab Rabbi Byron L. Sherwin einen zusammenfassenden Bericht über die entsprechenden Phänomene innerhalb des Judentums. «Speziell unter der Jugend wird Inspiration stärker betont als Information, Leidenschaftlichkeit mehr als Rationalität, Authentizität in höherem Maße als Apologetik.» Dieses Wiedererwachen des Interesses am Mystischen gibt es also auch im Judentum. Sherwin behauptet, die deutsche rationalistische Tradition (Heinrich Graetz und andere) habe in der jüdischen Mystik immer nur einen überspannten Randbezirk gesehen. In Amerika haben Mordecai M. Kaplan und die Rekonstruktionisten das Mystische abgewertet. Doch dessen ungeachtet und als Ergebnis des Zeugnisses anderer Schulen unter jüdischer Leitung bleibt das mystische Motiv bestehen wie in der Kabbalah. Die Liturgie, die Ethik und die *Halachen* haben viele Züge, die das Mystische fördern. Abraham Joshua Heschel, den man kaum als Mystiker im eigentlichen Sinne definieren kann, hat nachzuweisen versucht, daß innerhalb der jüdischen Theologie eine polare Spannung zwischen Rationalismus und Mystizismus vorhanden ist. Bisweilen geht er sogar noch weiter und betont, daß «Mystik das Wesenselement des Judentums (ist), sowohl historisch als auch konzeptuell gesehen.» Ja, für Max Kadushin «ist Judentum Mystik.» Damit folgt er der Definition Evelyn Underhills: «Mystik ist der Akt bewußter Gewahrwerdung der Präsenz des Göttlichen.» Nach Rabbi Sherwins Meinung hat die jüdische Jugend wenig Anlaß, nach der Mystik des Zen oder des Okkulten Ausschau zu halten. Sie hat nur die von ihren Eltern ererbte Verzerrung des Judentums zu überwinden und seine authentische Tradition wieder zum Leben zu bringen.

Auch viele Christen setzen sich ein für eine solche Wiedererweckung. Sie mögen, wie Martin Buber sagt, durch Jerusalems Tor gehen, denn es steht zwischen Ost und West. Sie werden Elemente in den Psalmen finden, die einer Naturmystik nahekommen. Und obwohl des hl. Paulus Betrachtungsweise alles andere als mystisch ist im technischen Sinne, wissen sie, daß etwas Quasi-Mystisches in seine 164 Erwähnungen des «in Christus Seins» (oder ähnliche Wendungen) einfließt. Sie finden Paulus in der Wüste, zu anderen Reichen entrückt, offen für die Transzendenz. Die Wüstenmönche, die Freien Geister des Mittelalters und die religiösen Genies haben zu ihrem eigenen Raum zurückgefunden. Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Juliana von Norwich, Meister Eckhardt, Jakob Böhme werden wieder aufgesucht.

Kein Mensch kann genau sagen, in welchem Maße diese drei, aber auch andere mystische Aussagen und Fragen Annahme finden. Die Muster der Öffentlichkeitsbefragung sind fast zu präzise, um hier Hilfe bieten zu können. Wie soll man etwa Antworten auf Fragen wie: «Haben Sie jemals ein mystisches Erlebnis gehabt?» auf den zentralen Bereich unseres Anliegens bringen, oder Fragen wie: «Spricht das Transzendente Ihr Interesse oder Ihre Aufmerksamkeit an?» Man kann aus den Bestsellerlisten, der Zunahme von Zellen und Bewegungen, den aktuellen Problemen der Universitätscampus, davon, welcher Phänomene sich die Medien zumeist instinktiv, aber nicht unbedingt fehlgehend annehmen, einiges in Erfahrung bringen und lernen. Wir dürfen hier wenig mehr sagen als daß hier etwas «vor sich geht», sowohl in den Eliten wie in der Massenkultur. Wichtiger ist die Frage: Was suchen wir dabei zu ermessen?

Unser Anliegen hat nichts zu tun mit mystischer Eigenleistung, sondern mit mystischem Bewußtwerden und Streben. Man könnte sagen, daß wir mehr interessiert sind an außerordentlichen Erfahrungen des Durchschnittsmenschen als an denen religiöser Genies. Das Mystische braucht keineswegs auf solche Genies begrenzt zu sein, und es wäre schwierig, die Nachforschung überhaupt auf eine breitere Basis zu stellen, müßte man sich prinzipiell mit den seltenen Fällen solch hoher Ausdrucksformen begnügen. Sie treten in unerklärlicher Weise dann und wann auf, jedenfalls aber äußerst selten. Da diese Untersuchung mit einer anthropologischen und soziologischen Fragestellung beginnt, begnügen wir uns mit, ja freuen uns an Belegen für die weite Verbreitung des Strebens und Sehnens danach.

Für unsere Untersuchung läßt sich das mystische Suchen nach W. Staces Formulierung definieren als «Erfassen einer letztlich *sich den Sinnen entziehenden Einheit aller Dinge*, eines Einsseins oder eines Einen, zu dem weder Sinne noch Vernunft vordringen können». Diese Definition wird dann «wieder auf die Erde herabgebracht» durch Beifügung der klassischen Version von Evelyn Underhill. Mystik ist... «... die Bezeichnung für den organischen Prozeß, der... die Kunst (des Menschen) darstellt, eine bewußte Beziehung zum Absoluten herzustellen. Die Bewegung des mystischen Bewußtseins auf seine Vollendung und Erfüllung zu ist nicht allein ein jähes Zugang-Erhalten zu einer überwältigenden Schau der Wahrheit, wenngleich derartige strahlende Blitze der Seele von Zeit zu Zeit gewährt werden. Sie ist vielmehr eine *geordnete Bewegung* zu immer höheren Wirklichkeitsebenen, zu einer immer stärkeren Identifizierung mit dem Unendlichen». Stace und Underhill sind beide zitiert in John White, *The Highest State of Consciousness*,[2] einer Anthologie scharfsinniger Aufsätze über mystische Themenbereiche, die selbst ein dokumentarischer Beleg sind für unsere These von der weiten Verbreitung des zeitgenössischen Fortbestandes von Interesse an «dieser geordneten Bewegung zu immer höheren Wirklichkeitsebenen».

Whites Buch enthält auch einen Abdruck von Stanley Krippners «Altered States of Consciousness», in dem verschiedene Formen von Bewußtsein klassifiziert sind. Seine Liste gibt einen anderen anthropologischen Anhaltspunkt dafür, weshalb die Menschen dem Mystischen weiter nachgehen. Er scheidet nicht gute von schlechten veränderten Bewußtseinszuständen (altered states), sondern bringt sie nur in wahlloser Nebeneinanderstellung, um seine Leser auf die Anerkennung dessen vorzubereiten, daß sie nicht mit einer Version zufrieden zu sein brauchen. Zu diesen Zuständen gehören Traum, Schlaf, Lethargie, Verzücktheit (rapture), Hysterie, Persönlichkeitszersplitterung («fragmentation»), Regression, Meditation, Trance, Träumerei, Tagträume, innerer Blick, Stupor, Koma, reiches Gedächtnis, Bewußtseinserweiterung zusammen mit Hypnagogik und Hypnopompik. Der letzte, der zwanzigste Zustand schließlich ist «der ‹normale› alltägliche Wachzustand, charakterisiert durch Logik, Rationalität, Grund-Folge-Denken, Zielgerichtetheit und das Gefühl, daß man seine eigenen geistigen Funktionen und Tätigkeiten unter Kontrolle hat».

In diesem Punkt geben Abweichler von der Hauptströmung der herrschenden Kultur, die ihre Verschiedenheit von dieser gern übertreiben, sei es, um Zeit für eine unabhängige Selbstdefinition zu gewinnen, sei es, um die Aufmerksamkeit auf die Überlegenheit der von ihnen angebotenen Alternativen zu lenken, Gründe für ihre mystischen Auffassungen an. «Was ist denn eigentlich so gut am normalen Bewußtseinszustand?», lautet eine der Fragen, die man zu hören bekommt. Ist es nicht gerade der alltägliche Wachzustand, der die entmenschlichende Arbeits- und Leistungsethik hervorbringt, durch die das Leben weniger lebenswert wird? Andere erklären, daß die gewöhnliche Logik und Vernunftgemäßheit die wildesten Spekulationen und Risiken eingehen läßt, so etwa die der komputergesteuerten Brutalisierungen des Vietnamkrieges. Das Grund-Folge-Denken lasse, so heißt es, wenn es sich selbst überlassen wird, den Menschen sich anmaßen und usurpieren, was eigentlich dem Mysterium und dem Göttlichen überlassen werden müsse. Und zielgerichtetes Denken sei das Charakteristikum derjenigen, die administrative Mentalitäten zeigen, welche den Menschen versklaven. Alles Kontrollieren sei nur auf Kosten des Wunders möglich.

So versuchen gewisse Kreise von Menschen, sich in sich selbst zu «zentrieren», machen Ausflüge in die Welt der primitiven, der östlichen oder der okkulten Religionen, oder sie möchten vergangene Stadien der religiösen Vergangenheit des Westens wiederherstellen, um den Kräften entgegenzutreten, die sie noch weiter entpersönlichen würden. Die ökologische Bewegung ist nicht allein im Bewußtsein der rational denkenden Technologen entstanden, sondern ebenso in den Kreisen von Poeten, Wahrsagern, Loswerfern und «Kom-

munitariern».[3] Die letztgenannten Gruppen mögen naiven und nicht selten ausgefallenen Visionen dessen gefolgt sein, was getan werden kann und sollte, um die Natur zu retten, sie haben aber auch mitgeholfen, Staunen und Liebe für die natürliche Umwelt zu wecken und zu heben.

Weshalb suchen Menschen diesen «höchsten Bewußtseinszustand» oder Kontakt mit dem Unendlichen, dem All? Den ersten Grund für den Fortbestand des Mystischen haben wir schon genannt. Dazu aber kommt das Verlangen, das Bewußtsein selbst zu erweitern, für gewöhnlich in der Absicht, seine Zustimmung zu einer in der eigenen Umwelt herrschenden repressiven Ordnung zu verweigern. Ein weiteres Motiv mag auch in der natürlichen Wißbegier des Menschen den 19 verschiedenen alternativen Bewußtseinsarten oder -formen gegenüber liegen. Dahinter wird ein menschliches Verlangen stehen, geistige Elemente zu verwenden, die von der herrschenden Zivilisation normalerweise unterdrückt werden, um mit deren Hilfe festzustellen, wie die Situation des Menschen sich verbessern läßt, das heißt wann und ob es andersartige und überdies höhere Ordnungen gibt.

Ein weiterer Grund für den Fortbestand des Mystischen liegt in dem innersten Charakter der Erfahrung selbst. Wie hart und schmerzlich eine solche Erfahrung auch bisweilen sein mag – manche Menschen verfolgen sie einfach weiter, weil sie ihnen zugänglich ist. Sie stellen als heilbringend und erlösend das Moment dar, das ein Ordnen der Wirklichkeit, die Aneignung des normalerweise Unzugänglichen, gestattet. In einem Sinne haben wir hier etwas Ähnliches wie eine ästhetische Abwehr: Muß man wirklich eine Symphonie «rechtfertigen»? Wenn wir das aber nicht müssen, weshalb muß jemand eine transzendente Erfahrung rechtfertigen, wo diese doch das Beste bedeuten kann, was ein Menschenleben lebenswert macht? «Schmecket und sehet, wie gut der Herr ist»; ein «Leben in größerer Fülle» ist verheißen.

Frühere Hinweise darauf, daß die neuen Möchtegern-Mystiker in der südlichen oder östlichen Hemisphäre auf Suche gehen nach spirituellen Modellen und Hilfsmitteln, lassen einen dritten Grund dafür erkennen, daß manche Menschen sich für den Weg der Mystik einsetzen: Er schenkt die Möglichkeit eines Sich-Einfühlens in die übrige Welt. Ebenso wie es kreativ sein kann, tiefer in das eigene Selbst einzudringen, um dieses Selbst zu transzendieren, lernt man die zeitgenössische Erfahrung des westlichen Menschen relativieren, indem man den Zugang zum Spirituellen sucht, den die meisten Menschen als normativ betrachten. Das bedeutet eine Art Entinstitutionalisierung der Religion, die Loslösung des spirituellen Suchens und Strebens von einem unerbittlichen, produktiven, prosaischen kirchlichen Ethos. Man erfreut sich der Natur, Gottes, des Mitmenschen, des eigenen Selbst, in einer neuen, andersartigen Reihe von Termini.

Ein vierter Grund ist implizite in einem ganz anderen Kontext enthalten: Das mystische Suchen bewirkt einen Sinn für ein Band zwischen Mensch und Natur. Gewisse Typen von Mystik führen den religiösen Genius natürlich dazu, sich aus der Welt der Dinge herauszubegeben. Doch sprechen wir hier wieder von dem außergewöhnlichen Innen des Gewöhnlichen, von dem mystischen Weg, der Kontakt mit der Natur und dem Mitmenschen gestatten kann. In diesem Sinne ist in Whites Buch auch Martin Buber zitiert (Seite 293):

«Von der Welt absehen oder auf sie starren – beides hilft dem Menschen nicht, Gott zu erreichen; wer aber die Welt in Ihm sieht, steht in Seiner Gegenwart... Nichts wegschaffen, gar nichts hinter sich lassen, vielmehr die ganze Welt einschließen in das Du; der Welt geben, was wir ihr schuldig sind und was sie an Wahrheit hat; nichts neben Gott einschließen, sondern alles in Ihn – das ist die volle und vollständige Relation.»[4]

Andere schildern ihr transzendentales Suchen aus einem noch anderen Motiv: ihrem Verlangen, sich und andere außerhalb des Bereiches der Notwendigkeit, der Arbeit, der Berufsgebundenheit und der Berufung zu bestimmen. Sie wissen, daß in einer Welt sich immer mehr verbreitender Lebenserleichterung und verlängerter Freizeit der Wert der Menschen auf neue Weisen gemessen werden muß. Die Mystik gestattet dem Menschen für eine Weile, «die Uhr abzustellen» und Dinge auf lebendige, unmittelbare Weise aufzunehmen.

Hinter alldem aber steht einschlußweise der Ausgangspunkt unserer Untersuchung und unserer Hypothesen: daß es dabei um einen Versuch geht, einem reicheren Modell des Menschen zum Durchbruch zu verhelfen, als dem von der auf dem Sinnenfälligen aufbauenden Kultur (sensate culture) projizierten. Hier begegnen wir dem «dancing God», dem Reich des Spieles, der Dimension des Spielerischen, die in der Technopolis und dem überbürokratisierten Leben kaum einen Platz findet. Möglicherweise wird eine solche Bewußtseinsform, welche die alten sich zwischen weltlichem (eine bleibende Größe) Menschen und

Homo religiosus (der gegenwärtig eine Umwandlung erlebt) bewegenden Definitionen transzendiert, schöpferisch wirken.

Keiner, dem an einer gesamtmenschlichen Registrierung gelegen ist, kann den Fortbestand des Mystischen beobachten, ohne sich zugleich die Frage zu stellen, in welchen Richtungen die weitere Entwicklung dieser Strömung verlaufen wird. Das Übelste von allem wäre, wenn daraus eine reine, narzißtische Beschäftigung mit sich selbst würde, als was sich Mystik nicht selten erwiesen hat: Der «Mystiker» sucht die eigene Befriedigung auf Kosten der Bedürfnisse des Nächsten. Der Ton liegt dann darauf, daß man möglichst fern von jeder sozialen Betroffenheit lebt. Oder man kann Formen persönlicher Ergriffenheit an den Tag legen, die zu Fanatismus, Stolz und Heuchelei führen. Der Mensch, der quasi-mystische Erfahrungen gehabt hat, wird damit keineswegs notwendig ein besserer Mensch. Ja, er kann voreingenommen, glaubenskämpferisch oder – vielleicht noch übler? – lästig und aufdringlich werden.

Daher drängen manche Verfechter der modernen Spiritualität darauf, daß sie in einem sozialen Kontext gesucht und genährt wird; denn eine Art von Mystik verlangt, daß die selbstreflektierende Seele in ihrem Suchen und Streben isoliert bleibt. Andere wieder – wir denken hier an Thomas Mertens, Daniel Berringans, Jacques Maritain – verbinden soziale Engagiertheit mit den verschiedenen transzendenten Visionen. J. R. Oppenheimer hing als Mann von hohem wissenschaftlichem Ethos der indischen Spiritualität an. Dag Hammarskjöld war ein pragmatischer Politiker und zugleich Autor eines Werkes wie *Vagmarken*. Es ist also durchaus möglich, Vision und Engagement miteinander in Einklang zu bringen, und nicht wenige Mystiker der Vergangenheit – in Ost und West – haben dies getan.

Möglicherweise bedeutet dieses gesteigerte Interesse an einer fortbestehenden mystischen Lebensauffassung nur eine kurze, vorübergehende Phase in der modernen Welt. Gewiß verschwinden viele von den Massenmedien saisonweise gepriesenen und hochgespielten Phänomene bereits kurz nachdem sie registriert worden sind. Wichtig ist nicht die einzelne Manifestation, sondern der Gesamtzusammenhang, in dem sie erfolgt. Jedenfalls aber lassen sie deutlich erkennen, daß Einzelmenschen und Kultur als Ganzes sich nicht damit abgefunden haben, sich an einer einzigen Weise des Lebens auf der Welt zu orientieren, daß es eine reichere Fülle von Modellen für das Leben des Einzelnen und einer Kultur gibt, als viele Menschen denken, und daß das Streben nach Einswerdung und Transzendenz ungebrochen ist.

Der Christ weiß, daß die Zukunft seines Glaubens nicht einfach von der Anzahl von Menschen abhängt, die solches Suchen ernst nehmen, ebensowenig wie deren Vorhandensein notwendig eine bessere Zeit für Glauben und Kirche garantiert. Aber der Fortbestand und darüber hinaus das Wachsen einer Kultur, in der ein solches Suchen und Streben einen Platz hat, legt die Einsicht nahe, daß die Christen schlecht beraten wären, wollten sie die Erwartungen der Menschen des späten 20. Jahrhunderts verengen; es gibt immer noch Überraschungen im Geist des Menschen.

[1] H. Kahn, Anthony J. Wiener, The Year 2000 (New York 1967) 39–48.

[2] John White, The Highest State of Consciousness (New York 1972) 155.

[3] «Kommunitarier», ein Versuch, das englische «communitarians» (im gleichen Sinne in einer Bedeutung des französischen Adjektivs communautaire auftretend) ohne komplizierte Umschreibung wiederzugeben. Gemeint sind Angehörige der Bewegung, die zur Bildung kleiner Intimgemeinschaften neigt (vgl. zum Thema den Beitrag von Andrew Greeley im vorliegenden Heft). Die Mehrdeutigkeit des deutschen Wortes «Gemeinschaft» im gemeinsprachigen Sinne, im Unterschied zu seiner spezifischen Bedeutung in der Soziologie, macht eine nicht-deskriptive Wiedergabe unmöglich. (Der Übersetzer)

[4] White aaO. 293, Zitat Martin Bubers.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MARTIN MARTY

geboren am 5. Februar 1928 in West Point (Nebraska, USA), promovierte 1956 an der Universität Chicago in Philosophie, ist Professor für moderne Kirchengeschichte an der Universität Chicago, beigeordneter Dekan der Divinity School, Mitglied des Ausschusses für Kulturgeschichte und beigeordnetes Mitglied der historischen Fakultät, Mitglied der amerikanischen Akademie für Künste und Wissenschaften, Ehrendoktor von sieben Universitäten, Mitherausgeber der Zeitschriften «Church History», «New Theology», «Ecumenical Studies in Church History», Herausgeber der Zeitschrift «Context». Seine neueste Veröffentlichung ist: The Modern Schism: Three Paths to the Secular.

Joan Brothers

Zur Säkularisierung

«Das Problem ist nicht, Definitionen der Religion zu konstruieren. Wir haben solche zur Genüge; gerade ihre große Zahl ist ein Symptom für unser Malaise. Sondern es geht darum, herauszufinden, welche Glaubensanschauungen und -praktiken unter welchen Bedingungen welche Arten des Glaubens abstützen. Unser Problem, das von Tag zu Tag schlimmer wird, ist es nicht, die Religion zu definieren, sondern sie zu finden.»[1]

Seit frühester Zeit scheinen die Menschen vor dem Verlust kleiner Gemeinschaften gebangt zu haben. Schon allein der Größenfaktor ist für einige Menschen bedrohlich. Die Industrialisierungsprozesse haben bei einigen Gesellschaftskommentatoren die Sorge um das Schicksal des Menschen verstärkt. Noch immer können wir sehen, wie sich in den Großstädten der Welt die Folgen der Industrierevolution widerspiegeln, obwohl nach den Ausführungen der Historiker in vielen Fällen die ländlichen Lebensbedingungen, denen die Bevölkerung entfloh, ebenso elend waren wie die, die in den Städten ihrer harrten. Die Sozialtheoretiker des späten 19. Jahrhunderts und ihre Nachfolger befaßten sich angelegentlich mit den soziologischen Konsequenzen des Übergangs vom ländlichen zum städtischen Leben. Die Begriffe und Typologien, die sie ausgedacht haben, um die Entwicklungen innerhalb der westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaft zu erklären, zeigen, um was es ihnen ging: beispielsweise Durkheims mechanische und organische Solidarität, Tönnies' «Gemeinschaft» und «Gesellschaft» oder Cooleys Primär- und Sekundärgruppen.[2] Nicht alle sahen die Verstädterung als etwas Schlimmes an; der große deutsche Soziologe Georg Simmel zum Beispiel erkannte, daß die Stadt ein Milieu bietet, worin der einzelne seinen Interessen freier nachgehen kann.[3]

Doch das religiöse Denken wie auch das Denken des Volkes ist sich des schrecklichen Erbes bewußt, das uns die rasche Industrialisierung hinterlassen hat, und setzt die Verstädterung oft einem allgemeinen Niedergang gleich. Darum wurden viele Versuche unternommen, um die Auswirkungen der Industrialisierung auf die Familie zu bestimmen. Man sah diese der Lebensfunktionen beraubt, vergaß aber dabei zu erwägen, welches Dasein die Familien der Armen gefristet haben mochten in den verarmten ländlichen Gegenden, denen sie zu Beginn der Industrierevolution eiligst zu entfliehen suchten. Selbst wenn sie keine Bilanz ziehen, haben funktionalistische Erklärungen in der Soziologie die Tendenz, die Kernfamilie in direktem Zusammenhang mit den Nöten der industrialisierten Gesellschaft zu sehen.

Was das Religiöse betrifft, so hält man die Säkularisierung für eine Folge der Industrialisierung. Es galt lange Zeit hindurch als eine Binsenwahrheit, daß die Religion ein Phänomen sei, das man in allen Gesellschaften antreffen könne. Nun aber scheint es ein Gemeinplatz zu sein, wenn man annimmt, daß die Industrialisierung einst fromme Leute zwangsläufig um ihre religiöse Kraft bringe und sie in den allgemeinen Zustand der Säkularisierung versetze. Diese Sicht, wonach Gesellschaften sich von einem religiösen zu einem säkularen Status entwickeln, stellt ein Beispiel dafür dar, daß in der Soziologie Evolutionstheorien weiterbestehen.

Entwickeln sich im Lauf der Industrialisierung Gesellschaften wirklich von einer vorher religiösen zu einer säkularen Haltung? Wem verdanken wir diese Ideen? Inwieweit stimmt das Bild, das sie von der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwerfen? Das sind die Fragen, mit denen sich dieser Aufsatz befaßt.

Eine säkulare Gesellschaft?

Der Begriff «Säkularisierung» erscheint den meisten Beobachtern industrialisierter Gesellschaften als eine treffende Bezeichnung für den dortigen Stand der Dinge. Die Kirchen und andere religiöse Institutionen scheinen ihre Betätigungen auf immer weniger Lebensbereiche zu beschränken; das Erziehungswesen ist in manchen Gesellschaften ein typisches Beispiel dafür. Die Rollen und Funktionen der Religionsdiener schrumpfen immer mehr zusammen; ihre herkömmlichen Aufgaben werden von spezialisierten Fachleuten übernommen. Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat enden immer mehr damit, daß die kirchlichen Autoritäten den Rückzug antreten. Die tägliche Erfahrung scheint zu bestätigen, daß die organisierte Religion bloß Anliegen und Betätigung der wenigen damit Betrauten ist (Theologen haben Schablonen entworfen, um diese Phänomene zu deuten) und daß die Säkularisierung eine Gegebenheit des heutigen Lebens ist.

Doch die Alltagserfahrung scheint auch auf bemerkenswerte Fälle des Fortbestehens der reli-

giösen Betätigung hinzuweisen. In England zum Beispiel, wo doch der Kirchenbesuch spärlich ist, geben sich nach vorliegenden Untersuchungen nur sehr wenige Leute als ungläubig aus.[4] (Über diese Ambivalenz hat man sich schon lustig gemacht, indem man gesagt hat: «Das Credo Englands lautet: Es gibt keinen Gott, aber es ist klug, von Zeit zu Zeit zu ihm zu beten.»[5] Ein führender Religionssoziologe, David Martin, äußert den Gedanken: «Weit entfernt, säkular zu sein, schwankt unsere Kultur zwischen einem zum Teil absorbierten Christentum, dem es um Wohlstand und das nötige Selbstvertrauen geht, und dem Glauben an Schicksal, Glück und sittliche Herrschaft, wobei man alles ungereimt miteinander verbindet.»[6]

Nach dem Empfinden vieler besteht ein wachsendes Interesse an Moralfragen, sofern diese nicht in herkömmliche Verbote gefaßt, sondern mit der Sensibilität für das Problem des Krieges, des Hungers und der Armut in Verbindung gebracht werden. Auch kommt es von Zeit zu Zeit zu aufschlußreichen Diskussionen über religiöse Probleme. So bemerkte der Philosoph Alasdair MacIntyre zu der Kontroverse über die Schrift von Bischof Robinson «Gott ist anders» (Honest to God):

> «Robinson hat mit seinem Thema mehrere empfindliche Nerven getroffen, hat er uns doch auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß – obwohl in unserer Kultur immer wieder der Tod Gottes angekündigt worden ist – Gott immer noch eine enorme Zeitlang am Sterben ist. Ich denke dabei nicht an die fortbestehende Macht kirchlicher Institutionen; diese tragen wahrscheinlich zur Stärkung des Atheismus ebensoviel bei wie eh und je. Doch das Überleben religiöser Weisen des Empfindens und Fragens auf sehr verschiedenen Ebenen in unserer Kultur weist deutlich auf etwas hin, das Nietzsche und Feuerbach verkannten.»[7]

Können wir die Annahmen unseres gesunden Menschenverstandes als gültig erachten, nachdem sie doch einander so sehr widersprechen? Oder sollten wir über die Natur der religiösen Erfahrung in modernen Gesellschaften ganz andere Fragen stellen?

Die soziologische Literatur über die Säkularisierung schwillt immer mehr an und handelt zumeist über das Anwachsen und Umsichgreifen der Säkularisierung und über die Richtung, die diese einschlägt. Das heißt, sie befaßt sich – und das ist für die vorliegende Erörterung sehr entscheidend – damit, etwas zu bemessen und zu bewerten, von dem man im voraus angenommen hat, daß es in der Gesellschaft vorhanden sei. Das Anfangsstadium des Aufdeckens der Vorurteile, die sich die Gesellschaft über die sogenannte Säkularisierung macht, wird übergangen.

Man kann natürlich einwenden: Da so viele über die Säkularisierung sprechen, ist sie von Bedeutung für *sie* und damit auch für die soziologische Aufgabe.[8] Würden die Mehrheit der Soziologen, die sich mit der Säkularisierung befassen, und die Theologen und Pfarrer, die sich an ihre Arbeiten halten, gegenwärtig die intersubjektiven Sinngehalte, die mit der Religion verknüpft sind, prüfen, so bestände kein Grund zur Klage. Doch nur wenige handeln über die Säkularisierung auf diese Weise oder nehmen sie als einen Begriff oder als ein Werkzeug zur Analyse. Man faßt sie als etwas Erwiesenes auf und konstruiert Theorien über etwas, das an und für sich eine Vergegenständlichung ist.

Eine Parallele läßt sich darin finden, wie Ebbe und Flut in den Verbrechensziffern feierlich bestimmt wurden, bis das einfallsreiche Werk von Soziologen wie Howard S. Becker dartat, daß wir dabei Prädefinitionen annehmen, die von andern Fachleuten und Mitgliedern der Gesellschaft verschiedenen Kriterien entsprechend gemacht worden sind. Im Fall der Säkularisierung nehmen wir oft volkstümliche oder theologische Prädefinitionen der Religion an, ohne daß wir uns fragen, wie relevant und nützlich sie für die Untersuchung sind, um die es dabei geht.

Es gibt drei Hauptgründe, von denen aus man darangehen kann, die soziologischen Verwendungen des Säkularisierungsbegriffs der Kritik zu unterziehen und dessen Eignung zum Verständnis dessen, was in der Gesellschaft vorgeht, in Frage zu stellen. Sie betreffen die drei Annahmen:

1. Daß es möglich sei, das Territorium des Sakralen klar von dem des Profanen abzugrenzen.
2. Daß primitive Kulturen die Tendenz hätten, religiös zu sein, während Industriekulturen nach Säkularisierung strebten.
3. Daß die Religiosität mit der Beteiligung an einer institutionalisierten Religion identisch sei.

Besehen wir diese Vorurteile genauer.

I. Der Unterschied zwischen dem Sakralen und dem Profanen

Von Säkularisierung sprechen heißt erstens annehmen, es sei empirisch gesprochen möglich, die Welt in die Kategorien des Religiösen und des Säkularen oder des Sakralen und des Profanen zu teilen. Ist diese Typologie von Nutzen? Es ist be-

merkenswert, daß einige der Hauptexponenten der Säkularisationshypothese solche sind, die sich am wenigsten um die Frage kümmern, die für den empirisch eingestellten Soziologen stets die Hauptfrage ist, die er an einen Behelf oder einen Begriff stellt: Ist er dienlich?

Laßt uns nachsehen, wie der Begriff «Säkularisierung» verwendet wird und wovon wir ihn ableiten. Der Ausdruck «Säkularisierung» gehört zu denen, die von Soziologen aus andern Disziplinen übernommen worden sind. So hat Owen Chadwick in seiner Geschichte der Viktorianischen Kirche in England darauf hingewiesen, daß moderne Historiker zuerst diesen Begriff systematisch auf das 19. Jahrhundert anzuwenden begangen, die Viktorianer selber aber ihn schon für die Zeit von 1780 an verwendet haben. Er bemerkt dazu: «*Daß* etwas Wahres an ihm ist, läßt sich nicht bestreiten, *was* aber an ihm wahr ist, ist nicht so leicht zu definieren.»[9]

Wenn auch Historiker und Gesellschaftskommentatoren als erste an der Frage interessiert waren, so haben die Soziologen nicht gezögert, diesen Begriff in Umlauf zu bringen. In seiner berühmten Darlegung einer evolutionären Betrachtungsweise der Religion in «The Elementary Forms of the Religious Life», worin er sekundäre Quellen über den australischen Totemismus verwendet, behauptet Emile Durkheim, Religion sei das Ideensystem, das die Gesellschaft ihren Mitgliedern vorlege. «Für Freud ist der Vater Gott, für Durkheim ist die Gesellschaft Gott.»[10] In seiner Klassifikation gehört die Religion zur weiteren Klasse des Sakralen. Das Sakrale besteht aus den Dingen, die ausgesondert und verwehrt sind, aus den Tabus, die das Sakrale isolieren, wenn es mit profanen Dingen in Verbindung gebracht wird. (Die Anthropologin Mary Douglas äußert den Gedanken, daß dieser Gegensatz zwischen dem Sakralen und dem Profanen in der Theorie Durkheims über die gesellschaftliche Integration ein notwendiger Fortschritt gewesen sei, da er den Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gesellschaft zum Ausdruck bringe.[11])

Im Gebrauch einer derartigen Typologie liegt die Annahme, daß es zwei verschiedene Lebensbereiche gibt und daß es somit möglich ist, daß der eine Bereich sich in den andern einsenkt. Während christliche Theologen angenommen haben, daß der profane Bereich vom sakralen durchdrungen werden müsse, wird von andern Beobachtern oft angenommen, der Bereich des Sakralen werde durch das Vordringen des naturwissenschaftlichen Wissens nach und nach zum Verschwinden gebracht. Man behauptet: Da wir über die Mechanismen der profanen Lebensdimensionen immer besser im Bilde sind, haben wir es immer weniger nötig, auf religiöse Interpretationen zurückzugreifen.

Diese Annahmen wurden vom hervorragenden Anthropologen E. Evans-Pritchard in seinem 1965 veröffentlichten wichtigen Werk «Theories of Primitive Religion» aus empirischen Gründen in Frage gestellt. Stützen die ethnographischen Befunde die Durkheimsche Dichotomie, die seither von vielen Sozialwissenschaftern übernommen worden ist? Evans-Pritchard bezweifelt dies:

> «Ganz sicher gehören das sogenannte ‹Sakrale› und ‹Profane› der gleichen Erfahrungsebene an und sind keineswegs voneinander getrennt, sondern so eng miteinander vermengt, daß sie sich nicht voneinander trennen lassen. Sie lassen sich deshalb weder in bezug auf die individuellen noch in bezug auf die gesellschaftlichen Betätigungen in abgeschlossene Abteilungen bringen, die einander negieren, so daß das eine draußen zu bleiben hätte, während das andere Einlaß fände. Wenn beispielsweise ein Unglück, sagen wir eine Krankheit, irgendeinem Verschulden zugeschrieben wird, so bilden die physischen Symptome, der moralische Zustand des Leidenden und die geistige Intervention eine einheitliche objektive Erfahrung und lassen sich im Denken schwerlich trennen. Mein Test für eine derartige Formel ist einfach: Entweder läßt sie sich in Probleme zerlegen, die sich durch Beobachtungen in der Feldforschung testen lassen, oder sie kann wenigstens behilflich sein zu einer Klassifizierung beobachteter Fakten. Ich habe nie gefunden, daß die Dichotomie sakral-profan zu beidem viel getaugt hat.»[12]

In seiner beachtlichen vergleichenden Untersuchung über den Islam in zwei Kulturen spricht der amerikanische Anthropologe Clifford Geertz von den methodnlogischen Problemen, die sich bei einer Definition der religiösen Perspektive stellen; er weist darauf hin, daß diese Definition zwar möglich ist, aber nicht dadurch zustande kommen kann, daß man nach groben Indizes oder Klassifikationen sucht:

> «Wir fahnden nicht nach einem universalen Merkmal – zum Beispiel ‹Sakralität› oder ‹Glaube an das Übernatürliche› –, das religiöse Probleme mit cartesianischer Schärfe von nichtreligiösen unterscheiden würde, sondern nach einem Begriffssystem, das eine Reihe von ungenauen Ähnlichkeiten zusammenfassen kann, die zwar echte Ähnlichkeiten sind, die unseres Erachtens einer vorliegenden Materialsammlung innewohnen. *Wir unternehmen den Versuch, eine Weise zu artikulieren, wie man die Welt sieht*, nicht aber, einen ungewöhnlichen Gegenstand zu beschreiben.»[13] (Kursivschrift von uns.)

Aus andern Untersuchungen geht hervor, daß in den Ideen der untersuchten Gemeinschaften nicht ein strenger Unterschied zwischen sakral und profan gemacht wird. Unter den anthropologischen Forschungsberichten, die darauf hinweisen, daß die religiösen Praktiken vorindustrieller Gesellschaften nicht eine Alternative oder einen Gegensatz zum wissenschaftlichem Denken zu bilden brauchen, befindet sich die Untersuchung Godfrey Lienhardts über die Dinkas. Darin bemerkt er: Die Dinkas erwarten nicht, daß «das Opfer mit der Gewißheit einer gründlich getesteten technischen Prozedur automatisch ein spezifisches Ergebnis zeitige. Sie sind z. B. bereit, eine medizinische Hilfe anzunehmen, während sie gleichzeitig Opfer für die Genesung des Kranken vorbereiten. Die Medizin ist für sie nicht eine Alternative zu Opfer und Gebet, sondern vielleicht eine Ergänzung.»[14]

II. Religiös = primitiv; säkular = modern

Die zweite Annahme in bezug auf die Säkularisierung, das Vorurteil nämlich, religiöse Haltung entspreche primitiven Gesellschaften, der Skeptizismus hingegen komplexen, industrialisierten Gesellschaften, läßt sich ebenfalls aus empirischen Gründen in Frage stellen. Eine Strecke weit handelt es sich bei dieser Annahme um ein Wunschdenken, um die Hoffnung, daß mit dem Fortschritt der Wissenschaft die Menschen über die religiösen Fragen hinauskämen. Doch die säkularistischen Bewegungen, die alternative Lösungen zu den von der herkömmlichen Religion gegebenen Lösungen anbieten, scheinen die organisierte Religion nicht ersetzt zu haben, sondern koexistieren vielmehr an ihrer Seite.[15]

Die Annahme, daß Angehörige ländlicher, bäuerlicher Gesellschaften religiös eingestellt seien, ist sehr fraglich. David Martin ist der Frage nachgegangen, inwieweit man im 17. und 18. Jahrhundert in England und Wales die Religion aufgegeben hat.[16] Wie Werke von Leuten wie Fernand Boulard und Jean Remy in Frankreich nachweisen, können wir weder für die Vergangenheit noch für die Gegenwart annehmen, die Landbevölkerung halte an ihren religiösen Verpflichtungen treu fest.[17]

Was die für Durkheims Perspektive grundlegende Ansicht betrifft, daß Gesellschaften sich in religiöser Hinsicht entwickeln, so hat Evans-Pritchard in seinem Forschungsbericht über die Nuer, ein Viehhütervolk im Sudan, evolutionäre Religionstheorien bereits früher angegriffen. Er sagt: «Die Nuer sind, nach dem üblichen Berechnungsmaßstab bemessen, zweifellos ein primitives Volk, aber ihr religiöses Denken ist bemerkenswert ansprechbar, feinfühlig und intelligent. Auch ist es sehr komplex.»[18] Derartige Forschungsbefunde untergraben die Annahme, daß höheres religiöses Denken dem industrialisierten Menschen vorbehalten sei, während Angehörige von Agrarwirtschaften sich mit einfachen Anschauungen begnügen würden. Evans-Pritchard sagt weiter, er erkläre sich mit der Auffassung einverstanden, daß manche Züge der Religion mit der Gesellschaftsstruktur der betreffenden Gemeinschaft in Zusammenhang gebracht werden können; Durkheim und seine Gefolgsmänner seien aber in ihren Interpretationen zu weit gegangen, da sie ihre Schlüsse auf falsche Angaben gestützt hätten und zu ihrer Zeit die systematische Feldforschung noch nicht als ein Wesensbestandteil der Aufgabe eines Anthropologen angesehen worden sei.

Den schärfsten Angriff gegen die kausale Verbindung säkularer Anschauungen mit der heutigen Gesellschaft hat Mary Douglas in ihrem neueren Buch «Natural Symbols» unternommen. Sie bringt den Säkularismus nicht mit der Industrialisierung oder einer andern relativ neuen Strömung in Zusammenhang, sondern mit einer bestimmten Gesellschaftserfahrung, die mit dem städtischen Leben oder der modernen Gesellschaft nicht zusammenzuhängen braucht. Der Säkularismus ist keineswegs das Produkt der Industrialisierung:

> «Die Idee, der primitive Mensch sei von Natur aus tief religiös, ist ein Unsinn. In Wirklichkeit finden sich in Stammesgemeinschaften alle Spielarten des Skeptizismus, Materialismus und der Frömmigkeit. Sie sind diesbezüglich so sehr voneinander unterschieden wie beliebige Ausschnitte aus dem Leben Londons. Die Illusion, alle Angehörigen der Naturvölker seien fromm, gläubig und der Lehre von Priestern oder Zauberern hörig, hat wahrscheinlich uns am Verständnis unserer Zivilisation noch mehr gehindert, als sie die Interpretationen von Archäologen verwirrt hat, die sich mit der toten Vergangenheit befaßten... Der Säkularismus ist nicht wesentlich ein Produkt der Stadt. Es gibt auch säkulare Stammeskulturen. Solange der Anthropologe diesen Sachverhalt nicht erfaßt hat, ist er nicht imstande, sein Material zu interpretieren. Falls er auf einen areligiösen Stamm trifft, bietet er für seine Forschungstätigkeit doppelte Geisteskraft und doppelten Scharfsinn auf. Er versucht, seine Informationen zu pressen, um aus ihnen die sich über alles legende Superstruktur des symbolischen Denkens herauszuquetschen, die von seiner Untersuchung durch das ganze Buch hindurch mit der gesellschaftlichen Substruktur in Zusammenhang gebracht werden kann, oder er fischt wenigstens nach etwas, das er in einem Schlußkapitel über die Religion anbringen kann.»[19]

Somit haben einzelne primitive Gesellschaften komplexe religiöse Systeme, wie das bei den Nuern der Fall ist. Einige halten streng an ihren religiösen Bräuchen fest, andere sind lau oder skeptisch. Die relevante Variable ist nicht der Grad der Industrialisierung, und es lassen sich keine allgemeinen Behauptungen aufstellen.

III. Anzeichen von Religiosität

Die dritte entscheidende Annahme, auf der die Debatte über die Säkularisierung beharrt, betrifft die Frage, worin Religion eigentlich besteht. Die Natur der religiösen Erfahrung ist besonders schwer zu bestimmen. Was der eine Mensch für Frömmigkeit hält, gilt einem andern als Aberglaube. Was für die einen wesentlich ist, ist für andere nebensächlich. Man hat sich die Sache einfach gemacht und während vieler Jahre diejenigen Aspekte des religiösen Verhaltens für die Forschung ausgesucht, die sich unmittelbar beobachten ließen. Wie bei Theologen der Legalismus zählebig ist, so will bei Soziologen der Positivismus nicht sterben.

Wenn man annimmt, Religion oder religiöses Verhalten bestände in nichts Weiterem als in der Kirchengenössigkeit oder in der Teilnahme am kirchlichen Leben und dergleichen mehr, dann sind Soziologen wie Bryan Wilson vollständig im Recht, wenn sie vom Niedergang der Religion in Gesellschaften wie England und den Vereinigten Staaten schreiben.[20] Die vorliegenden Statistiken zeigen tatsächlich, daß der Kirchenbesuch zurückgeht, daß die kirchlichen Amtsträger an Zahl abnehmen und in der Gesellschaft ein Randdasein fristen, daß die Kirchen ihre Ansprüche in bezug auf verschiedene Lebensbereiche zurückstecken und so weiter. Wenn man aber in der religiösen Erfahrung etwas mehr erblickt als die schön aufgehenden Rechnungen, welche die positivistische Tradition in der Soziologie und die legalistische Tradition in der Kirche anstellen, es wahr haben wollen, dann haben wir uns mit sehr viel methodologischen Problemen auseinanderzusetzen.

David Martin, der von der Unmöglichkeit gesprochen hat, die religiöse und die säkulare Sphäre voneinander zu trennen, schreibt vom Säkularisierungsbegriff, er bestehe in «einem Instrumentar kontrareligiöser Ideologien, die das ‹reale› Element in der Religion zu polemischen Zwecken identifizieren und es dann willkürlich mit der Idee eines einheitlichen, irreversibeln Prozesses in Zusammenhang bringen, zum Teil um der ästhetischen Befriedigungen willen, die man an solchen Ideen findet, und zum Teil als psychologische Nachhilfe für die Bewegungen, mit denen sie im Bunde stehen».[21]

Ist es möglich, in Gesellschaften, worin der Kirchenbesuch nicht mehr zum erwarteten Verhalten gehört, nach Anzeichen einer religiösen Erfahrung zu fahnden, die über die engeren Grenzen der Beteiligung an organisierten religiösen Riten hinausgehen?

In seinem Buch «The Invisible Religion» befaßt sich der Soziologe Thomas Luckmann sehr überzeugend mit den Problemen der Ansiedlung des Religiösen in industrialisierten Gesellschaften. In seinen kritischen Bemerkungen über den armseligen landläufigen Status der Religionssoziologie kommt er auf die Identifikation von «Kirche» und «Religion» und die sich daraus ergebende Blickverengung zu sprechen:

> «Da es keine wohl-fundierte Theorie gibt, wird Säkularisierung üblicherweise als ein Vorgang der religiösen Pathologie betrachtet, den man vermittels des schrumpfenden Ausstrahlungsbereiches der Kirchen messen könne. Weil das institutionelle Vakuum hier durch keine kirchenartige Gegeninstitution aufgefüllt wird – so wie das noch von Comte vorausgesehen wurde –, kommt man nur allzuleicht zum Schluß, daß die moderne Gesellschaft nicht-religiös sei. Es spielt keine Rolle, daß dieser Vorgang von jenen Religionssoziologen, die innere oder berufliche Bindungen an die Kirche haben, negativ bewertet wird: ihr Deutungsmodell leitet sich von der positivistischen These ab. Die Kirchen bleiben sozusagen Inseln der Religion (oder der Irrationalität) in einem Meer der Weltlichkeit (oder Vernunft). Der Religionssoziologe hat demnach nichts anderes mehr zu tun, als die nationalen und Klassen-Unterschiede im Vorgang des Verfalls der Religion, d. h. des schrumpfenden Ausstrahlungsbereichs der Kirchen zu analysieren.»[22]

Wie Luckmann behauptet, ist es soziologisch naiv, die Veränderungen in einer Institution durch die Veränderungen in einer andern zu erklären. Nach seiner Ansicht ergibt sich die Möglichkeit zu einer andern Perspektive, wenn man den Zusammenhang zwischen Industrialisierung und Säkularisierung für indirekt hält:

> «Industrialisierung und Urbanisierung waren Entwicklungen, die die Tendenz zur institutionellen Spezialisierung unterstützten. Die Vorgänge institutioneller Spezialisierung führten ihrerseits meist dazu, daß die Normen der verschiedenen institutionellen Bereiche vom Einfluß der ursprünglich übergeordneten ‹religiösen› Werte ‹befreit› wurden... Der Wirklichkeitsgehalt des religiösen Kosmos schwand proportional zur Schrumpfung seiner gesellschaftlichen Basis: nämlich der spezialisierten religiösen Institutionen. Das,

was ursprünglich ein Insgesamt von Lebenswerten war, wurde so zu einem Nebeneinander von partiellen Normen. Kurzum: die Abnahme der traditionellen, kirchengebundenen Religion kann man als Folge der schrumpfenden Relevanz der Werte, die in der kirchlichen Religion institutionalisiert war, für die Integrierung und Legitimierung des Alltagslebens in der modernen Gesellschaft ansehen.»[23]

In seiner Schrift geht es Luckmann darum, darzulegen, wie eine neue Perspektive zur Interpretation der Religion in den Formen, in denen sie nicht unmittelbar zutage tritt, theoretisch möglich ist.

Hierfür sind die allgemeinen Bemerkungen von Bedeutung, die Geertz über die methodologischen Schwierigkeiten der Anthropologie, der Religion in der Gesellschaft ihren Platz anzuweisen, äußert. Er betont, daß es schwerhält, «phänomenologisch genaue Beschreibungen der religiösen Erfahrung zu erhalten»,[24] da die Erforschung dessen, was die Religion für die Menschen bedeutet, für gewöhnlich erst nach deren Beschäftigung mit dem Gebet unternommen werden muß, statt während des Gebets. Für ihn sind die Symbole und Bilder, die ein Glaube verwendet, die entscheidenden Verstehenshilfen. «Was sakrale Symbole für diejenigen, denen sie als sakral gelten, leisten, ist dies: sie formulieren ein Bild des Weltbaus und ein Programm für das menschliche Verhalten, die bloße Reflexe voneinander sind.»[25] Obwohl dies schwierig ist, besteht die empirische Aufgabe darin, zu beschreiben, «wie Glaube und Religion vom Gläubigen gesehen werden».[26]

Eben diese Dimension hat bis anhin in soziologischen Untersuchungen zum großen Teil gefehlt. Es wurde kaum der Versuch unternommen, herauszufinden, was vom Gläubigen – und nicht vom Außenseiter – als Religion angesehen wird. Zwar stimmt es zweifellos, daß das Herausfinden und Analysieren der weniger offensichtlichen Aspekte des religiösen Verhaltens und Denkens eine außerordentlich schwierige Aufgabe ist, da sie erfordert, sich lange Zeit in das Leben der erforschten Gemeinschaften zu vertiefen, statt rasche Ausflüge zu unternehmen. Es ist viel leichter, sich auf die Entdeckung der sozio-ökumenischen Komponenten kirchlicher Gemeinschaften zu konzentrieren, statt die religiösen Perspektiven einer allgemeinen Population herauszufinden.

Doch wäre es falsch zu denken, daß dieses Problem sich einzig in der Religionssoziologie stelle. In allen Bereichen der soziologischen Forschung besteht die Versuchung, sich an die positivistische Tradition zu halten und an den leichter wahrzunehmenden Anzeichen für die gesellschaftliche Wirklichkeit haften zu bleiben. Die Verwandtschaftsuntersuchungen in den Vereinigten Staaten und in England mit ihrer Konzentration auf Punkte wie die Häufigkeit der gegenseitigen Einwirkung von Familien versäumen es beispielsweise oft, die qualitativen Aspekte der Familienbeziehungen sowie die Auswirkungen zu erörtern, die diese auf das persönliche Verhalten haben. Der Leser, der diese Befunde frisch zu Gesicht bekommt, könnte sich fragen, ob es wirklich die gleichen Gesellschaften sind, in denen diese Autoren gelebt haben, wie die, die aus anderer Sicht beschrieben worden sind, z. B. von Eugene O'Neill oder R. D. Laing.

Was wir jetzt nötig haben, sind nicht so sehr neue theoretische Formeln, um die Religion in Industriegesellschaften zu studieren, da solche wenigstens in keimhafter Form bereits vorhanden sind, sondern vielmehr bedarf es der langfristigen Erforschung der religiösen Einstellungen von Mitgliedern industrialisierter Gesellschaften und zwar in *ihrer* Sicht und nicht aus den Perspektiven, von denen man im voraus angenommen hat, daß sie bestehen. Dies würde nicht nur zu einer einfallsreicheren Soziologie führen, sondern auch zu unserem Verständnis der Natur der Religion beitragen.

[1] Clifford Geertz, Islam Observed (New Haven 1968) 1.
[2] Vgl. Andrew M. Greeley, After Secularity: the Neo-Gemeinschaft Society: a Post-Christian Postscript: Sociological Analysis XXVII/3 (1966) 119–127.
[3] Dieser ganze Fragenkomplex wird eingehend erörtert in Jacqueline Scherer, Contemporary Community: Sociological Illusion or Reality (London 1972).
[4] Diesen Befund analysiert Joan Brothers, Religious Institutions (London 1971).
[5] Alasdair MacIntyre, Against Self-Images of the Age (London 1971) 28.
[6] A Sociology of English Religion (London 1967) 76.
[7] aaO. 12.
[8] Vgl. Peter Berger, The Social Reality of Religion (London 1969) (erstmals veröffentlicht 1967).
[9] The Victorian Church, Part II (London 1970) 423.
[10] E. Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion (London 1965) 63.
[11] Purity and Danger (London 1966) 21.
[12] aaO. 65.
[13] aaO. 96–97.
[14] Divinity and Experience: the Religion of the Dinka (Oxford 1961) 291.
[15] Vgl. Colin Campbell, The Sociology of Irreligion (London 1971).
[16] aaO.
[17] Pratique Religieuse Urbaine et Régions Culturelles (Paris 1968).
[18] Nuer Religion (Oxford 1956) 311.
[19] London 1970, S. X.

[20] Religion in Secular Society (London 1966).
[21] London 1969, 16–17 (Anm. d. Übers.: Dieses Buch stellt eine Erweiterung der auf deutsch erschienenen Schrift Th. Luckmanns dar: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg i. Br. 1963).
[22] aaO. 23.
[23] aaO. 39.
[24] Islam Observed, aaO. 108.
[25] aaO. 99.
[26] aaO. 99.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOAN BROTHERS

geboren 1938 in Liverpool, studierte an der Universität Liverpool, ist Doktor der Soziologie, Lektorin für Soziologie am Goldsmiths' College der Universität von London. Sie hielt Vorträge vor allem über das Verhältnis von Theologie und Soziologie in protestantischen und katholischen Institutionen, beschäftigt sich mit der Wiedereingliederung ehemaliger Kleriker und nimmt an zahlreichen ökumenischen Aktivitäten teil. Sie veröffentlichte mehrere Bücher aus dem Bereich der Soziologie, u. a.: Religious Institutions (London 1971), The Sociology of Religion (in Vorbereitung).

William und Nancy McCready

Die Sozialisation und das Fortbestehen der Religion

Einleitung

Die herkömmlichen Religionssoziologen stellen auf die Frömmigkeitshaltung und die Kirchenmitgliedschaft als auf die «Auswirkungen» der religiösen Einstellung ab. Eine Erörterung über das Fortbestehen des «Religiösen» in der modernen Gesellschaft beginnt für gewöhnlich mit einem Haufen von Daten, welche «beweisen», daß die Frömmigkeit und die Kirchenmitgliedschaft im Rückgang begriffen sind, und somit sei die Religion am Verschwinden. Demgegenüber ist zu sagen, daß die Religion ein vielschichtiges Verhalten und daß dieses religiöse Verhalten nicht etwas Abgeschlossenes ist, sondern vielmehr ein Sinnbild dafür, wie die betreffende Person die Welt um sich her versteht. Ein anderer Typus eines komplexen Verhaltens, in dem sich ein Weltverständnis äußert, ist die Art und Weise, wie Menschen ihre Geschlechtsrolle als Mann oder Frau definieren und auffassen. Diese beiden Wirklichkeitsverständnisse, das «religiöse» und das «geschlechtliche», werden im Sozialisationsprozeß erworben und von diesem beeinflußt. Wenn die Menschen der Adoleszenz entgegenreifen, lernen sie «religiöse» und «geschlechtliche» Interpretationsmethoden zur Sinngewinnung aus ihren Lebensumständen kennen. Das Fortbestehen der Religion ist zutiefst mit diesem Doppelprozeß der «religiösen» und «Geschlechtsrollen»-Sozialisation verknüpft.

Der angesehene amerikanische Anthropologe Clifford Geertz hat folgende Arbeitsdefinition der «Religion» vorgeschlagen:[1]

«Religion ist ein Symbolsystem, das in den Menschen mächtige, überzeugende und andauernde Stimmungen und Motivationen herzustellen sucht, indem es Begriffe einer allgemeinen Daseinsordnung formuliert und diese Begriffe mit einer solchen Wirklichkeitsaura umgibt, daß die Stimmungen und Motivationen überaus realistisch erscheinen.»

Dies ist eine viel weitere Auffassung vom «Religiösen» als die Definitionen, die das Frömmigkeitsverhalten und die Kirchenmitgliedschaft zum Maßstab nehmen. Geertz stellt auf die Art und Weise ab, in der der Mensch die Welt, in der er lebt, wahrnimmt. Religion hat es mit einer «allgemeinen Daseinsordnung» zu tun und ist deshalb ihrer Natur nach transzendental. Diese Definition der Religion legt die letzte Lebensfrage bloß: Ist die Wirklichkeit im Grunde gut oder schlecht, freundlich oder feindlich?

Jede menschliche Auffassung über die allgemeine Daseinsordnung ist ein «Sinnsystem», d. h. sie ist eine Schablone, deren sich der einzelne Mensch bedient, um das, was an ihn herankommt, zu interpretieren. Im allgemeinen reicht das Sinnsystem des «gesunden Menschenverstandes» hin, um die Lebensumstände zu erklären. Jedem stößt aber sehr oft etwas zu, das sich nicht einfach durch den gesunden Menschenverstand analysieren läßt. Eine Tragödie oder Ekstase außerhalb der gewöhnlichen Lebenserfahrung müssen vom betreffenden Menschen integriert und erklärt werden.

Der Mensch kommt nicht mit einem gebrauchsfertigen religiösen Sinnsystem auf die Welt, son-

dern dieses wird durch den Sozialisationsprozeß entwickelt. Der Mensch muß herausfinden, wer und was er ist und wie er seinen äußern Lebensumständen Sinn abgewinnen kann. «Sozialisation» ist ein Lernvorgang, der zunächst in der Familie und sodann später in andern, weniger persönlichen Institutionen vor sich geht. Das Endergebnis dieses Prozesses ist die Schaffung eines Sinnsystems im betreffenden Menschen, das dieser dann verwendet, um die «allgemeine Existenzordnung» zu deuten.

Auch die Identifikation mit seiner Geschlechtsrolle wird durch Sozialisation entwickelt. Diese Identifikation besteht im Symbolinstrumentar, dessen sich der einzelne Mensch bedient, um sich in die relativen gesellschaftlichen Stellungen als «Mann» oder «Frau» einzuordnen. Eine ansatzweise Definition als Mann oder Frau wird vom biologischen System des Menschen geliefert, aber die persönliche Selbstdefinition als männliches oder weibliches Wesen ist ein verwickeltes, erlerntes Verhalten. Wir stellen die These auf, daß die religiöse Sozialisation und die Geschlechtsrollen-Sozialisation Vorgänge sind, die zutiefst miteinander zusammenhängen, und daß der eine Prozeß so lange besteht, als der andere andauert. Demnach wird das religiöse Verhalten durch die Prozesse der Herausbildung der Sinnsysteme hindurch fortbestehen.

Geschlechtsrollen-Sozialisation

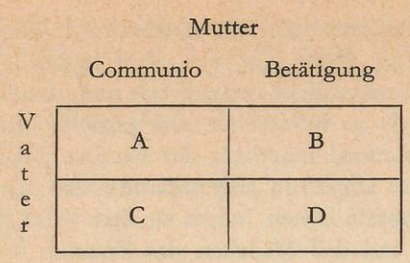
Unter «Geschlechtsrolle» verstehen wir die Konstellation von Eigenschaften, die nach Ansicht eines Menschen erforderlich sind, um Männer und Frauen in seiner Kultur zu charakterisieren. Die Information, die uns die Sozialisationsforschung hierüber liefert, läßt sich in folgende drei Punkte zusammenfassen: Erstens kommt es zur Geschlechtsrollenbestimmung in der Frühkindheit innerhalb der Familie; sie bildet einen Bestandteil der engen Beziehungen zwischen den Eltern und ihren Kindern und ist somit eine primordiale Eigenschaft. Zweitens kommt es zu diesem Typus von Rollenbestimmung in erster Linie im Verhältnis zwischen dem Vater und seinen Kindern. Und drittens bestehen in bezug auf die Endeffekte dieses Sozialisationsprozesses wichtige Unterschiede zwischen Knaben und Mädchen.

Die gesamte Literatur über die Sozialisation des Menschen betont die Tatsache, daß diese sich innerhalb der Familie vollzieht. Die Zusammensetzung der Ureinheit scheint von Kultur zu Kultur zu variieren, aber die entscheidende Wichtigkeit dieser Stätte läßt sich nicht leugnen. Das kleine Kind erblickt «männliche» und «frauliche» Wesen als zu imitierende differenzierte Modelle zum erstenmal innerhalb der Familie. Man hat von jeher allgemein angenommen, daß Knaben das Mannsein lernen, indem sie ihre Väter beobachten, und daß Mädchen das Frausein lernen, indem sie auf ihre Mütter schauen. Diese Annahme stimmt nur zum Teil. Die neuere Forschung über die Ausprägung der Geschlechtsrollen hat die relative Bedeutung von Vätern und Müttern bei diesem Prozeß stärker erhellt. Der amerikanische Psychologe Jean Block ist zu folgendem Schluß gekommen:[2]

> «Abgesehen von den eigentlichen Sozialisationsproblemen, legen die Ergebnisse dieser Untersuchung nahe, daß der Vater ein viel entscheidenderer Faktor bei der Richtungsbestimmung und Kanalisierung der geschlechtlichen Prägung des Kindes, des Knaben wie des Mädchens ist, als man bisher angenommen hat.»

Nicht nur wecken die Väter die Eigeninitiative in ihren Söhnen mehr als die Mütter, sondern sie steigern auch die Entwicklung enger interpersonaler Beziehungen bei ihren Töchtern mehr als die Mütter.

Block bedient sich der dichotomen Auffassung der Modalität aller Lebensformen, die David Bakan in «The Duality of Human Existence» entwickelt hat, um den Prozeß der Geschlechtsrollen-Sozialisation zu beschreiben.[3] Bakan unterscheidet zwei Existenzweisen: die «Betätigung» (*agency*) und die «Communio». Die Betätigung betrifft den Organismus als Einzelwesen und äußert sich in Selbstschutz, Selbstbestätigung und Selbstentfaltung. Die Communio betrifft den Organismus, insofern dieser in einem umfassenderen Organismus existiert, und äußert sich im Wissen um das Einssein mit diesem andern Organismus. Nach Bakan besteht die Entwicklung des Menschen in der Verbindung dieser beiden Daseinsweisen, im Ausgleich zwischen Betätigung und Communio. Block überträgt diesen Gedanken auf die Geschlechtsrollen-Sozialisation, worin es zu einem Ausgleich zwischen dem Maskulinen (Betätigung) und dem Femininen (Communio) kommt, so daß androgyne Menschen hervorgebracht werden, die sowohl Talente zur Betätigung als auch solche zur Communio entfalten und verwenden können. Die folgende Typologie ordnet die Modelle, die sich aus möglichen parentalen Kombinationen ergeben, in Kategorien ein:



A Kein Rollenmodell der Betätigung für die Kinder
B Androgynes Modell für die Kinder
C Herkömmliches Geschlechtsrollenmodell für die Kinder
D Kein Rollenmodell der Communio für die Kinder

Männer und Frauen, die zum Typus der Kategorie B gehören, bilden ein Elternpaar, worin weder der Vater noch die Mutter die kulturtypischen Geschlechtsrollen-Klischees darstellen, sondern worin beide Eltern hervorstechen und ihren Kindern Modelle von Kompetenz, Toleranz, Rücksichtnahme auf andere bieten und worin sie sich in die Verantwortlichkeiten teilen, besser gesagt, diese unter sich aufteilen. Unbeschränkte Betätigung führt zu Ausbeuterei und unproduktiver Egozentrik, während unbeherrschte Communio beim Betreffenden zu passivem Verhalten und Mangel an Initiative führt. Zum Reifsein braucht es eine Verschmelzung dieser beiden Lebensformen.

Der dritte wichtige Punkt im Sozialisationsprozeß ist der Umstand, daß in diesem Vorgang Unterschiede zwischen Männern und Frauen bestehen. Wie aus der Studie Blocks erhellt, liegt bei kleinen Knaben der Ton auf der Entwicklung der Betätigung und bei kleinen Mädchen auf der Entwicklung der Communio. Deswegen müssen bei Männern Selbstbehauptung, Selbstinteresse und Selbstentfaltung durch Beachtung der Wechselseitigkeit, Interdependenz und des gemeinsamen Wohls ausgeglichen werden. Bei Frauen sollten das Untersinken des eigenen Ich, die Sorge um ein harmonisches Funktionieren der Gruppe und die Wichtigkeit eines Übereinklangs ausgeglichen werden, damit sie auch die Betätigungsaspekte des Lebens miteinbegreifen: die Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung.

Aus dem Einblick in die von Block vorgelegten Daten ergibt sich, daß die Vater-Sohn-Probleme von den Mutter-Tochter-Problemen verschieden sind. Vater-Sohn-Probleme kreisen um Autoritätsfragen, während Mutter-Tochter-Probleme um das Bestreben der Mutter kreisen, ihre Autonomie aufrechtzuerhalten. Aus der Analyse erhellt ferner, daß die Vater-Kind-Probleme – gleich, ob es sich nun um Söhne oder um Töchter handelt – für die Kinder gewichtiger sind als die Mutter-Kind-Probleme.

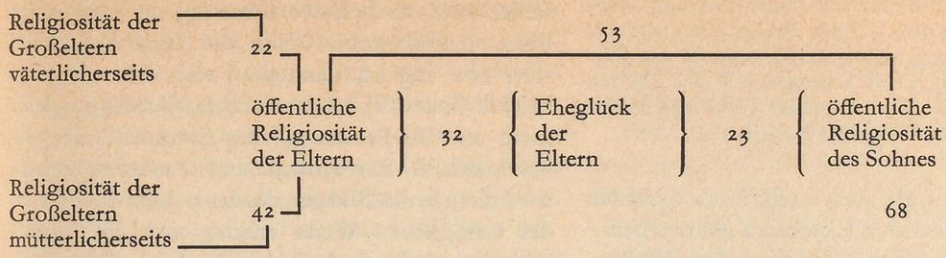
Die Geschlechtsrollen-Sozialisation bietet ein Sinnsystem, das Sinnbilder davon, «wie es mit den Dingen in Wirklichkeit bestellt ist», in sich schließt, aber es ist nicht gesagt, daß sie auch eine explizite transzendentale Wirklichkeitsauffassung mit sich bringt. Kinder lernen die Welt kennen und erfahren, was von ihnen in geschlechtlicher Hinsicht erwartet wird. Sie lernen die «richtigen» Antworten für Männer und Frauen, die in das Verhalten einer Primärgruppe engagiert sind. Sie lernen die Natur des Geschlechtlichen aus der Atmosphäre kennen, die von der Beziehung zwischen ihren Eltern geschaffen wird. Der Prozeß der religiösen Sozialisation weist viele Ähnlichkeiten mit dem Vorgang der Geschlechtsrollenentwicklung auf, verlagert aber den Ton auf ein explizit transzendentales Wirklichkeitsverständnis.

Religiöse Sozialisation

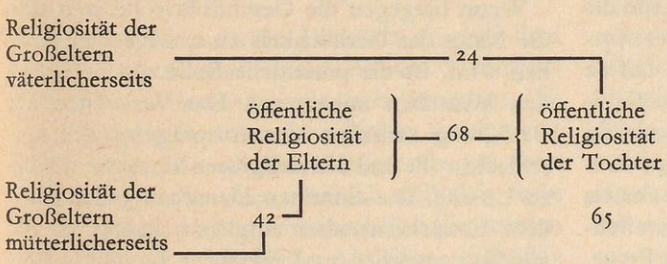
Aus der Untersuchung über den Prozeß der religiösen Sozialisation, die einer der beiden Verfasser dieses Aufsatzes (McCready, 1972) vor kurzem unternommen hat, ergeben sich drei Punkte, die für unser Thema und ebenso für die Forschungsergebnisse über die Geschlechtsrollen-Sozialisation aufschlußreich sind.[4] Erstens ist die «Religiosität» etwas, das sich innerhalb der Familie bildet und zwar durch den Einfluß der Eltern auf ihre Kinder. Zweitens wird sie in erster Linie von den Vätern auf ihre Kinder übermittelt. Drittens bestehen in diesem Prozeß wichtige Unterschiede zwischen Knaben und Mädchen in bezug auf die Beeinflussung durch die Qualität der Beziehung zwischen den Eltern.

Aus den uns vorliegenden Daten erhellt, daß der Einfluß der Eltern auf die religiöse Einstellung ihrer Kinder, Knaben und Mädchen, vorwiegt. Die folgenden Wegdiagramme zeigen die relativen Stärken dieser Einflüsse.[5]
Der Einfluß der Eltern dominiert also in beiden Diagrammen (und wirkt sich stärker aus als Faktoren, auf die man herkömmlicherweise Gewicht legt, wie z. B. die Gesellschaftsklasse und die weltanschauliche Ausrichtung der Schule).[6] Wenn beim Einfluß der Eltern zwischen dem Beitrag des Vaters und dem der Mutter unterschieden wird, so haben in jedem Fall die Väter mehr Einfluß auf ihre

Figur 1: *Die öffentliche Religiosität des Knaben*



Darstellung 2: *Die öffentliche Religiosität des Mädchens*



Kinder als die Mütter. Damit sind Punkt eins und Punkt zwei empirisch bestätigt.

Die in bezug auf unser Thema aufschlußreichste Entdeckung ist die, wie sich das Eheglück der Eltern auf die religiöse Einstellung der Kinder auswirkt. Dieser Faktor hat einen deutlichen Einfluß auf die religiöse Haltung des Sohnes und keinen wahrnehmbaren Einfluß auf die Frömmigkeit der Tochter. Knaben haben also ein gewisses Gespür für die Beziehung zwischen den beiden Eltern, das den Mädchen abgeht. Warum ist dies der Fall? Der Sohn steht in einer Dreieckbeziehung zu seinem Vater und seiner Mutter. Er ist mit seinem Vater als einer Autorität und mit seiner Mutter als einem Gegenstand seiner Liebe in Beziehung. Die Tochter hingegen steht im Grunde in einer Doppelbeziehung zu ihrem Vater, der für sie zugleich eine Autorität und ein Gegenstand ihrer Liebe ist. Darum hat der Sohn für gewöhnlich ein stärkeres Gespür für die Spannung zwischen seinen beiden Eltern, weil er die Beziehungen zu jedem der beiden Elternteile zu «managen» hat. Die Tochter ist nicht so eng verbunden mit ihrer Mutter und braucht eine Spannung in der Ehe nur zu gewissen Zeiten ein wenig wahrzunehmen.

Die Entwicklung eines Sinnsystems

Wirklichkeitsdeutungen, die im religiösen Verhalten ihren sinnbildlichen Ausdruck finden, werden von einer Generation an die nächste übermittelt. Frömmigkeit wurde von den Soziologen lange Zeit als ein Indikator für die Religiosität angesehen, aber für gewöhnlich als ein Ersatz für eine «reifere» menschliche Betätigung betrachtet. Wie Joan Brothers in einem andern Aufsatz dieses Heftes darlegt, hat man auf der einen Seits «religiös» und «primitiv» und anderseits «säkular» und «modern» einander gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung läßt sich noch ausdehnen: «religiös-primitiv» hat man als «unreal – falsch», «säkular-modern» hingegen als «real – wahr» ausgegeben. Einzelne Sozialwissenschaftler betrachten für gewöhnlich das Urtümliche und Ursprüngliche im Menschen als für den gesellschaftlichen Fortschritt gefährlich, während man das Säkulare und Empirische als dafür günstig ansieht. Dieser Standpunkt verkennt den Faktor des Transzendenten in der menschlichen Betätigung. In dem, was ein Mensch tut, äußert sich sein Verständnis der Natur des Realen, und dieser Sachverhalt muß von den Sozialwissenschaftlern in ihrer Analyse in Rechnung gestellt werden. Eine gesunde Sozialwissenschaft wird versuchen, sich in das Symbol «Frömmigkeit» hineinzuversetzen und herauszufinden, was es für die betreffende Person – und nicht nur für den distanzierten Beobachter – besagt. Symbole mit letztgültigem Sinngehalt sind nie leicht zu entziffern und noch schwieriger zu verstehen. Mircea Eliade hat sich in seinem Werk «Méphistophélès et l'Androgyne» diesem Problem zugewandt.[7] Darin schreibt er:

«Eine Wesenseigenart der religiösen Symbolik ist ihre Multivalenz, ihre Befähigung, gleichzeitig verschie-

dene Bedeutungen auszudrücken, deren Zusammengehörigkeit auf der Ebene der unmittelbaren Erfahrung nicht evident ist... Diese Befähigung hat eine wichtige Konsequenz: das Sinnbild vermag eine Perspektive freizulegen, worin heterogene Wirklichkeiten sich miteinander in einem Ganzen verbinden lassen oder sogar sich in ein ‹System› integrieren.»

Sowohl «sexuelle» als auch «religiöse» Symbole sind – um den Ausdruck Eliades zu gebrauchen – multivalent. Eine eng umschriebene Geschlechtsrolle – des Mannes wie der Frau – ist eine strenge Begrenzung der Einzelpersönlichkeit. Gerade die «Enge» der Selbstdefinition bedeutet mehrere verschiedene Dinge. Wenn eine Person sieht, daß sie eng eingezwängt lebt und durch harte gesellschaftliche Sanktionen gefesselt ist, wird ihr Gottesbild dementsprechend streng sein. Eine enge Geschlechtsrolle deckt auf, daß die betreffende Person ein enges Sinnsystem hat. Das Geschlechtsrollenspiel widerspiegelt, was eine Person über die Frage, «wie die Dinge sein sollten», denkt, und ist insofern eine sittliche und religiöse Haltung. Wenn jemand der ihm zugewiesenen Geschlechtsrolle zuwiderhandelt, hat er zu erwarten, daß das «wirklich Wirkliche» – oder als was er sich dann eine letzte personale Macht vorstellen mag – ihn sehr streng richtet, weil er die Grenzen des annehmbaren gesellschaftlichen Verhaltens überschritten hat.

Der vorhin dargelegte Zusammenhang zwischen der religiösen Einstellung und primordialen Faktoren wie Glück und Geschlechtsrolle weist darauf hin, daß der «sexuelle» und der «religiöse» Sozialisationsprozeß interdependent sind. Die einzelnen Menschen definieren ihre Realität auf dem Weg der geschlechtlichen und religiösen Symbolik zugleich. Die Menschen entwickeln eine persönliche Beziehung zu einer letzten Macht, die sie sexualisieren, und eine Auffassung über die Natur des Realen, die – dem Schema von Geertz entsprechend – «religiös» ist. Jedes dieser beiden «Sinnsysteme» bildet sich innerhalb des Sozialisationsprozesses.

Eine Person kann eng oder weit, beurteilend oder erforschend, zur Betätigung oder zur Communio geneigt aufwachsen oder sie kann der Erfahrung ihrer Sozialisation entsprechend Kombinationen dieser Attribute entwickeln. Der Zusammenhang zwischen «geschlechtlicher» und «religiöser» Sozialisation wird durch das Leben hergestellt und bestimmt den Reifegrad des Betreffenden. Die Weite der «religiösen» Auffassung des Wirklichen, d.h. ob dieses als wohlwollend oder übelgesinnt angesehen wird, wird von der «geschlechtlichen» Selbstbestimmung als Mann oder Frau eingeschränkt. Wenn die Geschlechtsrolle starr und eng ist, dann wird sich die «religiöse Wirklichkeit» für Männer auf das Betätigungselement und für Frauen auf das Communioelement beschränken. Zärtlichkeit und Zusammenarbeit wird nicht in das Bild passen, das sich der Mann von der «möglichen Welt» macht, und die Eigeninitiative wird außerhalb des Möglichkeitsbereichs der Frau liegen.

Wenn hingegen die Geschlechtsrolle weit und die Natur der Wirklichkeit als wohlgesinnt gesehen wird, ist die potentielle Reife des betreffenden Menschen unbegrenzt. Das Verkennen der Beziehung zwischen der Ausprägung der Geschlechtsrolle und dem religiösen Sinnsystem führt zu Unreife. Die einzelnen Menschen gehen dann dem Erwachsenenalter entgegen, indem sie die gleichen sexuellen und religiösen Konflikte stets von neuem wiederholen und nie etwas lösen. Es ist möglich, den Zusammenhang zwischen «geschlechtlicher» und «religiöser» Sozialisation zu ignorieren, doch der Preis ist hoch. Damit eine Person reif ist, bedarf sie einer Verschmelzung von Betätigung und Communio sowohl in den geschlechtlichen als auch in den religiösen Elementen ihres Sinnsystems, sonst kann sie ihr Wachstumspotential nicht voll ausnützen.

Androgyne Sozialisation

Der Mensch kommt zu einem Bewußtsein seiner selbst, bevor er gehen oder Wörter bilden lernt. Kinder beginnen, ein Sinnsystem zu entwickeln, das auf den Begriffen beruht, die sie sich von sich selber machen. Sie tun dies auf dem Weg über ihre Eltern, die für sie Wirklichkeits-, Sprach- und Sinndeuter sind. Wie ein Knabe oder ein Mädchen letztlich an das Universum herangeht, ist unauflöslich mit seinem Verständnis seiner eigenen Wirklichkeit verbunden.

Wie vorhin festgestellt, ist dies gleichzeitig ein religiöser und geschlechtlicher Vorgang. Die Geschlechtlichkeit charakterisiert den Menschen von der Geburt bis zum Tod durch und durch und am offensichtlichsten. Jede andere Entwicklung vollzieht sich im Rahmen der Geschlechtlichkeit. Die Lösung primärer Sexualkonflikte ist entscheidend dafür, ob der betreffende Mensch zur Reife gelangt oder an eine infantile Stufe fixiert bleibt.

Damit eine Person zu möglichst reifem Glauben (d.h. zur Hingabe an das, was man als den höchsten

Wert für den Menschen ansieht) gelangt, muß sein geschlechtliches Selbstverständnis weit und ganzheitlich sein und eine Einheit von Betätigung und Communio bilden. Religiös hochentwickelt ist der Mensch, dem es geglückt ist, im Verständnis seiner Geschlechtlichkeit androgyn zu werden.

In der liebenden Hingabe verspüren ein Mann und eine Frau zugleich eine Ekstase und einen Schmerz. Liebende sind ekstatisch in ihrer leiblichen Vereinigung, in ihrem Einssein, das über jedes andere zwischenmenschliche Erlebnis hinausgeht.

Sie verspüren auch ein Alleinsein, ein vor allem leibliches Getrenntsein vom Geliebten. Sie müssen voneinader zurückfallen als zwei Personen, die nur zeitweilig in dieser fleischlichen Vereinigung vereint sein können. Der Liebesvollzug ist ein höchst ausdrucksvolles Sinnbild, weil sich darin das Auslangen des Menschen nach dem Einswerden äußert, dieser menschliche Akt aber schließlich damit endigt, daß man zwei bleibt.

Der deutsche Romantiker Franz von Baader hat geschrieben: «Die höhere Bedeutung der Geschlechtsliebe... ist... keine geringere, als daß sie dem Manne wie dem Weibe behilflich sein soll, sich innerlich (in Gemüt und Geist) zum ganzen Menschenbild zu ergänzen, d.i. zum ursprünglichen Gottesbild.»[8] Eliade faßt dies als eine Aufforderung auf, ein androgynes Bild zu schaffen, das Maskuline und Feminine im Sinnbild des Liebesverkehrs miteinander zu verschmelzen, wobei aber nicht gesagt ist, daß dies auch in der Tat geschehen soll.[9] Mit andern Worten: Das Sinnbild läßt sich sowohl vom unverheirateten und zölibatären als auch vom verheirateten Menschen verwenden.

Das Christentum weiß genau um diese Interpretation und um den Ausgleich der Gegensätze in unserer Erfahrung. Paulus und das Johannesevangelium sprechen von Androgynie als einem Merkmal geistlicher Vollkommenheit. Jesus soll gesagt haben, sein Reich werde kommen, «wenn die zwei eins sein werden, und das Auswendige wie das Inwendige, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches.»[10]

Wie wirken sich androgyne Eltern auf ihre Kinder aus? Dies ist die folgerichtige Frage, die sich im Licht der Beziehung zwischen der Sozialisation und dem Fortbestehen des «Religiösen» aufdrängt. Das androgyne Elternmodell steht in direktem Widerspruch zum typischen Sozialisationsmodell, worin bei Mädchen die Communio, bei Knaben die Betätigung betont wird. Mädchen werden dazu angehalten, ihre Erfüllung ausschließlich in der Schaffung einer Familie zu suchen, und von Knaben erwartet man, daß sie die volle Beglückung in Erfolgen in der Tatwelt finden. Das androgyne Elternmodell hingegen fördert die komplementären Eigenschaften in den einzelnen Kindern.

Der Vater, der seine Befähigung zu Zärtlichkeit, zum Ausdruck seiner Gefühle und zur Zusammenarbeit entwickelt hat, wird für seinen Sohn ein Zeuge dafür sein, daß «Männlichkeit» in mehr besteht als in Aggression und Domination und daß es für ihn gut ist, die expansive Seite seiner Persönlichkeit zu entfalten. Ein solcher Vater wird vor seiner Tochter als Zeuge dafür dastehen, daß sie von den Männern, mit denen sie verkehrt, mit Recht ein weites Bild von «Männlichkeit» erwarten und sogar verlangen darf.

Die Mutter, die Betätigung und Communio miteinander vereint und ihre Befähigung zur Selbstleitung und Selbstbehauptung entwickelt hat, wird für ihre Tochter eine Zeugin dafür sein, daß Initiative und Festigkeit Eigenschaften sind, die ihr gut anstehen. Sie wird auch eine Zeugin sein für ihren Sohn, daß es Spaß macht, mit solchen Frauen umzugehen, und daß diese attraktive Partnerinnen sind, um mit ihnen das Abenteuer des Lebens zu teilen.

Wie jemand die übrige Wirklichkeit sieht, hängt mit diesem Prozeß zusammen und bildet die Grundlage dafür, was für ein Bild von Gott er sich macht. In einem Witz, der in den Vereinigten Staaten die Runde macht, liest ein junger Schwarzer aus dem Getto die Bibel. Sein Lehrer fragt ihn, ob er etwas gelernt habe. «Ja», sagt der Junge, «alles, was diesen ‹lieben Gott› betrifft.» Der Lehrer belobigt: «Schön, ausgezeichnet, wie sieht er denn aus?» Der Schüler erwidert: «Sie ist schwarz, Herr Lehrer.»

Das Göttliche ist weder männlich noch weiblich, sondern beides. Interessanterweise wurden die Schöpfungsworte: «Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild, als Mann und als Frau!» für gewöhnlich dahin interpretiert, daß sie die Trennung des Menschen in zwei gegenteilige Segmente bedeuten. Es ist sinnvoller, diese Worte in dem Sinn aufzufassen, daß das Männliche und das Frauliche in jedem Menschen miteinander verbunden sind und daß darin das Bild der Gottheit besteht.

Die Suche nach dem Transzendenten, nach dem, was sich durch unsere Erfahrung nicht erklären läßt, die Suche nach Gott ist ein Streben nach Einheit, nach einem Weg, allen Bruchstücken und scheinbaren Widersprüchen, die wir erleben, Sinn

abzugewinnen. Das androgyne Selbst kann dieses Einssein, die imaginative und machtvolle Ganzheit, die über uns hinausgeht, besser abbilden und für diese Wirklichkeit zu zeugen beginnen.

Wie kann jemand ein Kind Gottes sein, sich einem allmächtigen Wesen anvertrauen und anheimgeben, wenn dieses Wesen nicht zuerst ein hegendes Wesen, eine mütterliche, feminine Macht ist? Wie kann jemand ein Erwachsener mit einem mündigen Glauben werden, ohne einen Gott, mit dem er am Erlösungswerk teilnehmen kann, ohne einen Gott, mit dem er die Initiative und Aggression teilen kann, die feurige und sanfte Botschaft des Gotteswortes, die gute Nachricht zu verbreiten?

Gott ist eine Mutter, ein Vater, ein Bruder, eine Schwester, ein Freund und ein Liebhaber. Er hat zu uns gesagt, wir sollen ihm gleich werden, vollkommen werden wie er. Wie können wir darnach trachten, dieses Ganze, dieses Eine zu werden, ohne daß auch wir eine Ganzheit entwickeln aus dem, was uns aufs strengste zu scheiden droht, die Männer von den Frauen? Die Entfaltung des «Maskulinen» in Frauen und des «Femininen» in Männern, wodurch sich in jedem Menschen das Göttliche widerspiegelt, ist die fälligste Chance, die dem Menschen offensteht. Das androgyne Sinnsystem, das durch die Prozesse der geschlechtlichen und religiösen Sozialisation entwickelt wird, ist eine neue Synthese, welche die religiöse Dimension der menschlichen Existenz inskünftig befruchten kann. Solange Knaben zu Männern und Mädchen zu Frauen heranwachsen, wird das «Religiöse» im menschlichen Leben weiterbestehen.

[1] C. Geertz, Religion as a Culturel System: Religious Situation 1968 (Beacon Press, Boston 1968) 639–687.

[2] Jean H. Block, Conceptions of Sex Role: Some Cross-cultural and Longitudinal Perspectives. Paper presented at the Bernard Moses Lecture at the Institute of Human Development at the University of California (Berkeley 1971) 12.

[3] D. Bakan, The Duality of Human Existence (Rand McNally, Chicago 1966).

[4] W. McCready, Faith of Our Fathers. Unpublished Ph. D. dissertation in the Dept. of Sociology at the University of Illinois at Chicago Circle (1972).

[5] Die Dezimalzahlen sind Wegkoeffizienten, die von einer vielfachen Regressionsgleichung abgeleitet sind, und sie bilden einen Hinweis auf die Stärke der Beziehung zwischen den beiden Variabeln, die für alle weitern Variabeln in dem Modell verantwortlich sind. Zu einer vollständigen Erklärung vgl. Otis D. Duncan, Path Analysis: Sociological Examples: American Journal of Sociology Bd. 72 (July 1966) 1–16.

[6] Die Gesellschaftsklasse und die Ausrichtung der höheren Schule sowohl bezüglich der Eltern als auch bezüglich der Kinder waren ursprünglich in unserer Aufstellung enthalten, wurden aber infolge ihres höchst schwachen Einflusses und zur Raumersparnis aus diesem Aufsatz weggelassen.

[7] Mircea Eliade, Méphistophélès et l'Androgyne (Gallimard, Paris 1962) 256f.

[8] Gesammelte Werke III, 309, zitiert nach E. Benz, Adam. Der Mythos vom Urmenschen (München-Planegg 1955) 221. Vgl. auch E. Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique (J. Vrin, Paris 1942) II, 569f.

[9] M. Eliade aaO. 125f.

[10] Sogenannter Zweiter Klemensbrief 12, 2, zitiert nach E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (Tübingen u. Leipzig 1904) 176.

Übersetzt von Dr. August Berz

WILLIAM McCREADY

geboren am 6. August 1941 in Evergreen Park (Illinois, USA). Er studierte am Seminar zu St. Mary of the Lake, an den Universitäten Chicago (1966 Master of Arts) und Illinois, wo er 1972 in Soziologie promovierte. Seit 1971 ist er Associate Study Director am «National Opinion Research Center» der Universität Chicago, seit 1968 führte er mehrere religionssoziologische Erhebungen durch.

NANCY McCREADY

geboren am 2. September 1943, studierte am Loretto Heights College (Denver, Colorado) und an der Loyola Universität (Chicago), ist Master of Arts, war Assistentin am «National Opinion Research Center», ist seit 1972 Mitglied des Exekutivbüros der Cana Conference von Chicago, als Schriftstellerin schreibt sie für verschiedene Zeitschriften.

Jean Remy / Emile Servais

Heimlichkeit und Illegitimität

Die Funktionen des Okkulten und des Mysteriösen in der heutigen Gesellschaft

Um auf die Frage nach den Funktionen des Okkulten in der heutigen Gesellschaft zu antworten, haben wir uns bemüht, die gesellschaftliche Bedeutung der Phänomene zu bestimmen, die in der Umgangssprache als okkult bezeichnet werden. Als okkult qualifiziert diese für gewöhnlich illegitime gesellschaftliche Praktiken, die verborgen bleiben müssen, um sich zu behaupten. In einer ersten Etappe der Analyse werden wir somit vom Okkulten zu den soziologischen Kategorien illegitimer Praktiken übergehen. Dabei werden wir uns aber auf die Praktiken beschränken, worin die Illegitimität irgendwie eine sakrale Dimension aufweist. Dies wird uns ermöglichen, einen Zusammenhang und einen Gegensatz zwischen dem Okkulten und dem Mysteriösen festzustellen. Die Verbindung dieser beiden Dimensionen spezifiziert die Probleme, mit denen wir uns befassen, und situiert unsere Analyse der magischen Phänomene auf dem religiösen Feld. Diese Doppeldimension läßt uns einen Weltbezug auffächern, von dem wir in einer zweiten Etappe ersehen werden, wie die heutige Gesellschaft ihn herbeiführt, und zwar je nach den verschiedenen Gesellschaftsgruppen unterschiedlich.

I. Das Okkulte und das illegitime Sakrale

Wir möchten den gesellschaftlich konstruierten Charakter der Phänomene, welche die Umgangssprache als okkult und mysteriös bezeichnet, dadurch zum Vorschein treten lassen, daß wir die Kategorien des Sakralen und der Legitimität oder Illegitimität miteinander kombinieren.

1. Das Legitime und das Sakrale

Die Legitimität ist das, was eine Gesellschaftsordnung als gültig auferlegt. Es handelt sich dabei also um eine Qualität, die einem normativen System beigelegt wird und kraft deren diese Ordnung als verbindlich akzeptiert und anerkannt wird. Von da an wird jede gesellschaftliche Handlung von innen her motiviert, so daß sie sich nunmehr als «moralisch» qualifizieren kann. Dieser Begriff beschwört somit ein Gefüge von Grundsätzen herauf, die als selbstverständliche Forderungen gelten, obwohl sie eigentlich das Ergebnis einer gesellschaftlichen Konstruktion sind. Es handelt sich dabei um willkürliche Grundsätze, die aber nicht als solche empfunden werden, von denen aus eine Gesellschaft die Realitäten auswählt, die gedacht und getan zu werden verdienen, und zwar in einer Prioritätsordnung. Dies schließt Bedingungen kultureller Art in sich, woraus sich die spontane Glaubwürdigkeit ergibt, die man gewissen Handlungsweisen beilegt.

Im Gegensatz hierzu erscheint uns die Ambivalenz als charakteristisch für die sakrale Dimension, die man einer gesellschaftlichen Realität beilegt. Diese Dimension kommt zum Ausdruck, sobald die Gruppe oder Person eine Haltung entwickelt, die gleichzeitig in einem Angelocktwerden und einem Zurückgestoßenwerden besteht. Von dieser Ambivalenz her artikuliert sich die Empfindung von etwas Mysteriösem. In diesem Moment erscheint das sakrale Universum als das Universum, das über uns Herr ist und das man nicht von innen her zu bemeistern vermag. Die ambivalente Haltung, zu der das Sakrale führt, hat ihren Ursprung im Symbolisationsprozeß, worin signifikante Objekte oder alltägliche Gesten als Revelatoren von Signifiziertem einer andern Ordnung angesehen werden.

In dem Maß, als die Gruppe oder die Person sich gegenüber diesen Wirklichkeiten, die aus dem Symbolisationsprozeß hervorgegangen sind, in einer asymmetrischen Beziehung, d.h. in einer Beziehung der Abhängigkeit und des Respekts befindet, nimmt die Ambivalenz an Stärke zu und erhält die sakrale Dimension sowie die Empfindung von etwas Mysteriösem ihre volle Bedeutung. Das sakrale Objekt ist somit irgendwie das, was sich als Totalität aufzuzwingen trachtet. Einerseits wird es zum Brennpunkt, um den herum die Person sich strukturiert, obwohl es dabei anderseits die Werte zum Ausdruck bringt, um die herum sich die Einheit der Gruppe bildet. Es ist durch seine Befähigung charakterisiert, von einer affektiven Mobilisation aus eine kollektive Mobilisation herbeizuführen.

Der Typus der Beziehung, in der die Gruppe zum Sakralen steht, wird erstens von den Charak-

teristiken der Sakralität – des persönlichen oder unpersönlichen Sakralen – abhängen und zweitens von einer Haltung nichtkalkulierender Hingabe oder kalkulierter Ausnutzung.

Dieser Wahrnehmungstypus ist unterschiedlich je nach den gesellschaftlichen Bedingungen einer bestimmten Gruppe und dem allgemeinen Zustand des Gesellschaftsganzen. Hier ist es angezeigt, die sakrale Dimension mit der Legitimitätsdimension zu kreuzen, da sich das Sakrale sowohl auf der Seite des Legitimen wie auf der Seite des Illegitimen befinden kann. Welche Haltung gegenüber dem Sakralen als legitim gilt, hängt von der Gesellschaftsgruppe ab, die in einer Gesellschaft dominierend, d. h. fähig ist, ihre Ziele vordringlich zu machen.

2. Das religiöse Feld und die gesellschaftliche Konstruktion der Empfindung von etwas legitim Sakralem

Die legitime Dimension des Sakralen stützt sich auf die Entwicklung eines religiösen Feldes als eines autonomen Feldes. Dieses findet die Grundlage zu seiner Entwicklung normalerweise in der Konstituierung einer Gruppe von Fachmännern, die imstande sind, die legitime Einstellung zum Sakralen auszuarbeiten und zu gewährleisten.

Diese Körperschaft von Fachmännern setzt sich mit Leichtigkeit durch, da es zunächst darum geht, für eine affektive Sicherheit zu sorgen in einer Beziehung zum Bereich des Sakralen, das als der wichtige Bereich erlebt wird, d.h. als eine für die Konstituierung der legitimen Ordnung entscheidende Domäne. Diese affektive Sicherheit schließt die Ritualisierung in sich, d. h. eine formale Beherrschung des Gestus, wodurch man die Gewißheit hat, daß er auf korrekte Weise vollzogen worden ist.

Um der Notwendigkeit der Opposition willen macht sich dann das illegitime Sakrale geltend durch Abweichungen verschiedener Art auf ritueller Ebene oder gar in der Auffassung des Sakralen, das dann alle Chancen hat, mehr in unpersönlichen Begriffen und im Zusammenhang mit Manipulation und Kalkül gesehen zu werden, denn es geht dabei oft darum, eine Machtlosigkeit auf Schleichwegen zu kompensieren.

Das illegitime Sakrale läßt sich von seinem Gegenteil, dem legitimen Sakralen her abstecken. In gewissen Fällen beschränkt es sich sogar auf eine verkehrte Wiederaneignung der legitimen Symbolik. In diesem Fall ist dies für Gruppen, die nicht über die notwendigen gesellschaftlichen Kräfte verfügen, um eine eigene Symbolik zu erzeugen und ihr Geltung zu verschaffen, wahrscheinlich die einzige Möglichkeit, sich eine gewisse Autonomie zu erwerben

Diese Distanzierung wird – gleichgültig, ob sie absichtlich oder unabsichtlich vorgenommen wird – von der dominierenden Gruppe stets als eine Profanation empfunden. Daß sie als solche wahrgenommen wird, unterstreicht die gesellschaftliche Bedeutung des Sakralen und dessen affektiven Charakter. Es stellt einen Bereich dar, der zugleich für die individuelle und für die gesellschaftliche Ordnung als sehr wichtig angesehen wird. Diese Bedeutung wird noch dadurch akzentuiert, daß es zwischen diesen beiden Ordnungen eine Verbindung herstellt. Sie äußert und verrät sich durch ihren affektiven Impakt. Die gesellschaftliche Bedeutung des Sakralen erklärt, daß es eine starke Legitimitätsvalenz aufweist, sei es eine positive, um die legitime Ordnung zu stützen, sei es eine negative, um deren Ablehnung zu stützen.

Soweit die als okkult empfundenen Bereiche sich mit einer Empfindung von etwas Mysteriösem treffen, sind sie mit der Ambivalenz des Sakralen versehen und unterliegen somit einer starken, von Respekt und Furcht gefärbten Mißbilligung. Übrigens könnte es der Fall sein, daß sie eine Halblegitimität aufweisen und eine Anziehung ausüben, welche die ganze Zwielichtigkeit der negativen Sakralität (die Kategorien des Dämonischen) ausmachen.

Diesbezüglich wäre es aufschlußreich, den Mythos des Juden in der europäischen Geschichte zu analysieren, da dieser mit dem Okkulten, dem Mysteriösen und mit dem Handel mit den Dämonen im Bunde zu stehen scheint.

Aufgrund der soziologischen Studien über die Dimension des Sakralen und die des Legitimen kann man eine Neuinterpretierung des Sachverhalts vornehmen, daß in der Umgangssprache gewisse Gesellschaftsphänomene als okkult und mysteriös bezeichnet werden. Jede gesellschaftliche Äußerung, die der illegitimen Ordnung angehört, kann sich gesellschaftlich nicht frei und offen äußern. Dies ist erst dann möglich, wenn solche Praktiken nach Auffassung dessen, der sie vollzieht, trotz der Mißbilligung von seiten der dominierenden Gruppe berechtigt sind. Es ist anzunehmen, daß sich derjenige, der diese Praktiken vollzieht, selbst wenn er es insgeheim tun muß, sie um so ungehemmter vornimmt, je mehr er sie für sinnvoll hält, während sie gesellschaftlich oder religiös verpönt sind.

Somit möchten wir behaupten, daß die Praktiken, die von der Sprache als okkult bezeichnet werden, nur deshalb okkult sind, weil sie gesellschaftlich verpönt sind, d. h. bei der dominierenden Religions- oder Gesellschaftsgruppe als illegitim gelten. Man kann übrigens diese Dominanz in den tatsächlichen Gegebenheiten ausfindig machen, indem man sich auf den Standpunkt desjenigen stellt, der diese Praktiken vollzieht; dieser verbirgt sich nicht, weil er selbst derartige Praktiken für unstatthaft hält, sondern einzig deshalb, weil sie gesellschaftlich und religiös verpönt sind.

II. Die Bedingungen, unter denen die Sakralität in Erscheinung tritt

Die Analyse des legitimen oder illegitimen Sakralen ist unseres Erachtens dadurch zu vertiefen, daß wir nach den Bedingungen fragen, unter denen das Sakrale in Erscheinung tritt. Zu diesen Bedingungen möchten wir einerseits die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bedingungen und anderseits den Legitimitätsgrad des religiösen Feldes rechnen.

Innerhalb ein und desselben Kontextes finden sich Gesellschaftsgruppen, die voneinander verschieden sind, da sie auf Grund unterschiedlicher Stellungen nicht über die gleichen Möglichkeiten verfügen, über die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Schalthebel und Techniken Herr zu sein. Welche Beziehung zum Sakralen für sie möglich ist, hängt erstens von diesen Bedingungen und zweitens vom starken oder schwachen Legitimitätscharakter des religiösen Feldes ab.

1. Die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bedingungen

Eine Gesellschaftsgruppe, die durch die Unsicherheit der Anstellung und damit durch die Unbeständigkeit des Einkommens charakterisiert ist, wird auf Grund ihrer gesellschaftlich-wirtschaftlichen Charakterzüge die Tendenz haben, das Leben als Spiel des Zufalls anzusehen, da alles, was sie erlebt, nicht das Ergebnis eines freien Entscheides, sondern von Faktoren ist, die sie nicht in ihrer Gewalt hat. Da sie deswegen dazu neigt, einen verborgenen, bösen Gott, persönliche und unpersönliche Mächte für ihre Situation verantwortlich zu machen, wird sie versuchen, indirekt über sie Herr zu werden und sie sich günstig zu stimmen. Und da sie auf Grund ihrer Lebensbedingungen sich von der Welt ein Bild macht, das von ihren konkreten Schwierigkeiten bestimmt wird, für die sie nur konkrete Personen verantwortlich machen kann, baut dieses Bild sich um die Empfindungswelt her auf, die das einigende Prinzip bildet. Die Gruppe eignet sich das, was über sie dominiert, an oder sucht es sich anzueignen in Form der Resignation oder indirekt durch «personalisierte» Mittelspersonen oder Protektoren, von denen sie übrigens nur ein unklares Ergebnis erwartet, weil alles stets eine Frage der Chance ist, einschließlich der Wahl des Protektors.

Bei schwachen und unsichern gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bedingungen besteht die Tendenz, ein sakrales Bild der Welt zu konstruieren, über die man Herr wird durch Mittelspersonen, die imstande sind, unmittelbar Hilfe, das Glück hic et nunc herbeizuschaffen, oder dann durch den Traum. In diesem Fall schneidet man sich gänzlich von der Wirklichkeit ab, denn das, wonach man sich im Traume sehnt, steht zu den objektiven Möglichkeiten in keinem Verhältnis. Der gute Mittelsmann ist der, der einem sagt, wie man im Glücksspiel oder in der Lotterie gewinnt, wie man sich aus allem Elend herausbringt durch einen riesigen Gewinn oder ohne daß man sich anzustrengen braucht. Es könnte ganz gut der Fall sein, daß die Kleinbauern oder Kleinhändler heute eine der Gruppen sind, die einen günstigen Nährboden für die Formung eines solchen Bildes der Welt und des Weltbezugs darstellen, das Mittelspersonen benötigt, die auf Anhieb zu sagen vermögen, ob man verkaufen und aufgeben soll oder ob noch Chancen bestehen, aus den Schwierigkeiten herauszukommen.[1]

Diejenigen hingegen, deren wirtschaftliche Zukunft einigermaßen gesichert ist, haben die Tendenz, ein Weltbild zu entwickeln, worin das Herrwerden durch ein wirklichkeitsentsprechendes Tun im Mittelpunkt steht. Was dann sakralisiert wird, ist weniger die Welt an und für sich als die Ordnung, die sich in ihr kundgibt, und die Notwendigkeit, sich an technische und sittliche Gesetze zu halten, um über sie Herr zu werden. Die wirtschaftliche Sicherheit kann indes ebenfalls eine eigentlich spielerische Auffassung von der Welt hervorbringen. Im Gegensatz zur vorher geschilderten Situation kommt es nicht mehr zu einer Verwechslung von Spiel und Wirklichkeit. Das gesellschaftliche Leben kann zwei Codes entsprechend gelebt werden, die nicht mehr im Widerstreit zueinander stehen. Es wird nicht nur in Ernst, sondern auch in Unernst, als etwas Absichts- und Nutzloses gelebt. In diesem Fall werden diejenigen, die sich gesellschaftlich verpönter Praktiken bedienen, nicht destrukturiert und nicht

an einer durchschlagenden Strategie gehindert. Es ist anzunehmen, daß sich in solchen Gruppen eine kritische Haltung zur Symbolik im eigentlichen Sinn entwickelt. Was in diesem Fall Symbolwert erhält und zum legitimen Sakralen wird, ist eine «persönliche» Konstruktion der signifikanten Beziehungen, unabhängig von ausdrücklichen gesellschaftlichen Garanten.

Somit bringen die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bedingungen Praktiken hervor, die gemäß der Gruppe, die sie bewertet oder in der Lage ist, ihren Standpunkt geltend zu machen, als illegitim bezeichnet werden. So wird beispielsweise die trügerische oder auch spielerische Verwendung der technischen oder ethischen Codes von der Gruppe, deren Weltbild sich um die Ordnung und den Ernst herum aufbaut, als illegitim bezeichnet.

2. Das religiöse Feld von starker oder schwacher Legitimität

In der Gesellschaft, worin der legitimistische Geist vorherrscht, d. h. in der alles, was Glaubwürdigkeit beansprucht, sich als empirisch verifiziert ausgeben muß, kann es dazu kommen, daß die Religion zu den illegitimen Praktiken gerechnet wird. Der symbolische Zusammenhang zwischen dem Einzelmenschen und dem, was ihn transzendiert, äußert sich in Praktiken, die illegitim oder nur schwach legitim sind, weil sie sich der empirischen Verifikation entziehen. Im Fall, wo sich das religiöse Denken gegenüber dem wissenschaftlichen Denken in einer schlechteren Lage befindet, gelten die offiziellen religiösen Praktiken nur als halblegitim. In andern Gesellschaften hingegen ist die Lage umgekehrt, so daß das religiöse Feld dann die Grundlage dafür ist, daß das Sakrale als legitim empfunden wird. So ist beispielsweise im 17. Jahrhundert die Astrologie vom Katholizismus und Rationalismus in den Bereich des Okkulten verwiesen worden. Am Ende des 17. Jahrhunderts führte das Zusammentreffen der katholischen Gegenoffensive (gegen die Häresien und die Überreste des Heidentums) und der rationalistischen wissenschaftlichen Offensive gegen die Magie dazu, daß die Astrologie in das okkultistische Getto abgedrängt wurde. Die Astrologie, die ohnehin schon nicht mehr als Religion galt, gilt nun auch nicht mehr als Wissenschaft, sondern wird als Aberglaube angeprangert. Nach der Abtrennung der Astronomie wird die Astrologie nicht mehr zur Mitarbeit an der Forschung und im Laboratorium zugelassen.[2]

Die Praktiken des Verkehrs mit den Geistern liefern ein weiteres Beispiel, von dem aus wir den Legitimitätsgrad des religiösen Feldes bewerten können. Sie werden im allgemeinen nur soweit als legitim bezeichnet, als sie unter der Kontrolle der religiösen Institution bleiben. Die Herrschaft über die Geister vermittels gewisser religiöser Feiern mit exorzistischen Praktiken galt vor noch nicht gar so langer Zeit als höchst legitim, während das nicht der Fall war bei Praktiken, worin man vermittels eines Mediums über die Geister Herr werden wollte.

Schon Max Weber[3] hat aufgezeigt, wie ein religiöses Feld von starker Legitimität der Konsultation von Wahrsagern einen gesellschaftlichen Status verleihen konnte, indem es sie als Seelsorge erscheinen ließ. Beide stehen indes einander weiterhin sehr nahe in dem Sinn, daß in beiden Fällen eine Individualisation der Beziehung und ein Ausspenden von «Gnaden» vorliegen.

Im Grunde erhält dabei eine Praktik, die auf dem Klientenverhältnis basiert, vermittels einer ethischen Systematisation Legitimitätswert. Diese Reappropriation gründet darauf, daß die Priester nicht imstande sind, sich des Prophetencharismas zu bemächtigen, obwohl es für sie notwendig ist, einen praktischen Einfluß auf das Verhalten der Laien auszuüben. Diese letztgenannten Elemente der Analyse wollen gewisse Strukturverhältnisse freilegen und betreffen nicht den Sinn, den die handelnden Personen erleben und dem Vorgang zuschreiben.

III. Die Modernität und das legitime oder illegitime Sakrale

Wir möchten die Modernität als die Situation charakterisieren, worin das wissenschaftliche und technische Vorgehen, der Sinn für das Kalkül und die Produktivität, der bloß darauf ausgeht, durch einen kalkulierten Einsatz Bedürfnisse zu stillen, sowie die Konstitution eines Universums, das vom Recht auf Privatheit und individuelle Autonomie aus die Weltbeherrschung valorisiert, legitimiert werden. In dem Maß, als die Symbolbeziehungen im eigentlichen Sinn als das Universum des Unbemeisterten erscheinen, hat die Modernität unter anderem zur Folge, daß die in kohärente, totalisierende Erklärungssysteme übernommenen Symbolisierungen ausgelaugt werden. Damit könnte der Fall eintreten, daß erstens das Okkulte und Mysteriöse sich als ein Phänomen entwickeln, das nicht mehr die Randgruppe, sondern die Mittel-

klasse betrifft, und daß zweitens das «moderne» Sakrale in seinen «illegitimen» Äußerungen Charakterzüge aufweist, die dem Gegenbild zur Modernität entsprechen. In diesem Fall würde es auf eine andere Weise dazu beitragen, daß das Religiöse immer mehr an den Rand gedrängt wird.

1. Herrschaft durch die Wissenschaftlichkeit und die Logik des Kalküls

Dank des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts verfügt die Gesellschaft über die Mittel, auf kontrollierte Weise ein Gefüge von Zielsetzungen in die Wirklichkeit überzuführen. Diese Befähigung zur Präzision, die sich mit der Valorisation einer auf Produktivität angelegten Logik paart, die vermittels des Kalküls aus allem Nutzen zu ziehen sucht, bringt die Idee eines Spiels ohne Mysterium und tatkräftiger Organisationen ohne Mobilmachung der affektiven Kräfte hervor. Auf Grund dieser Befähigung zur Herrschaft versichert man gern, jedes Rätsel lasse sich durch Sachverstand bemeistern und durch die Einhaltung gewisser Regeln lösen. Selbst über die Zukunft scheint man Meister zu werden, da die Prospektive uns behilflich sein soll, von mehreren möglichen Gesellschaftstypen einen bestimmten zu realisieren. Solche Behauptungen bringen ein Legitimitätsuniversum zum Ausdruck, das zu stark valorisierten Gesellschaftstypen führt. Diese entsprechen nicht unbedingt dem Bild der objektiven Möglichkeiten.

Außerdem entwickelt diese wissenschaftliche Welt sehr ausgetüftelte Codes. Einerseits werden diese banalisiert, d.h. sie lassen sich von irgendwelchen Leuten aneignen, sofern diese zu der notwendigen Anstrengung fähig sind. Andererseits lassen sie sich, da sie höchst ausgeklügelt sind, nicht leicht verbreiten. So erhält die Gruppe der Wissenschaftler, die allein imstande ist, die Qualität dessen, was sie tut, gründlich zu beurteilen, eine Monopolstellung.

Die Wissenschaft, die Macht und Herrschaft zu verleihen vermag, gilt somit als das Monopol einer bestimmten Kategorie, der Welt des Wissenschaftlers, von der eine Kategorie des Profanen sich abhebt, nämlich die Kategorie dessen, der nicht eingeweiht ist und nicht eingeweiht werden kann. Dieses Universum des Wissenschaftlers wird so mitunter zur Grundlage eines Fabulierens, das alle Charakteristiken der mythischen Erzählung aufweist. Dies ist beispielsweise bei den Spionagegeschichten der Fall, worin sich alles um eine wissenschaftliche Formel reißt, die der politischen Gruppe, die ihrer habhaft wird, eine besondere Gewalt verleiht, worin aber die Profanen, denen es endlich gelungen ist, die Formel zu stehlen, nicht einmal gewiß sind, die richtige Formel erwischt zu haben, sondern gezwungen sind, sich von neuem in die Abhängigkeit des Wissenschaftlers zu begeben, damit er sie ihnen entziffere. Dieser Wissenschaftler kann ein Mann sein, der aus der Gemeinde der Wissenschaftler ausgestoßen worden ist. Man findet also gleichzeitig das Monopol und die Umkehrungen wieder, die einst auf dem religiösen Feld zwischen dem Priester, dem Profanen und dem Profanator vorlagen. Man sieht, wie durch ein die Herrschaft valorisierendes Universum hindurch Merkmale der sakralen Welt auf verborgene und somit versteckte Art wieder Eingang finden. Es ist aufschlußreich, festzustellen, daß diese Reappropriation sich in aller Öffentlichkeit zeigen kann, denn sie wohnt der gegenwärtigen gesellschaftlichen Legitimität mitten inne. In einem Universum, worin die Legitimität durch das religiöse Feld dominiert wäre, würde eine derartige gesellschaftliche Attribution der Charakteristiken des Sakralen an das wissenschaftliche Feld gesellschaftlich verwehrt und könnte nur im Universum des Okkulten Gestalt annehmen.

In der gleichen Linie könnte man sich nach der ganzen Literatur der Science-fiction fragen, worin die Wissenschaft gleichzeitig die Macht zu terrorisieren und zu faszinieren besitzt. Der Umstand, daß die wissenschaftlichen und technischen Fähigkeiten nicht allen unterschiedslos zugänglich sind, liegt hier der Konstitution eines Universums zugrunde, worin die wissenschaftliche Dimension der Ordnung des Faszinierenden und Mysteriösen angehört.

2. Herrschaft über ein eigenes Universum: Individualisation und Recht auf die Privatheit

Die Modernität begründet ebenfalls die Legitimität und somit die Valorisation der privaten Sphäre, d. h. einer Sphäre, die durch das Individuum und seine interpersonalen Beziehungen gemeistert werden kann.

Kraft dieses Universums, über das es Herr zu sein vermag, erhält das Individuum wenigstens auf seiner Empfindungsebene gesellschaftlich eine Möglichkeit, sich eigene Sinnwerte zu schaffen, die sich um das Recht auf das individualisierte Glück und um den Willen, es methodisch zu erstreben, kristallisieren. Man eignet sich von neuem

die Logik der Beherrschung des Kalküls und des Nutzbarmachens an. Daraus resultiert eine Ambiguität, denn dieses Vorhaben ist einerseits Potentialität zur individuellen Entfaltung und anderseits Potentialität zur Isolation und Einsamkeit. Diese Ambiguität kommt um so mehr zum Ausdruck, als die Distanz sich in den Kontakt selbst hineinbegibt. Während die Gesellschaft die Kontaktmöglichkeiten unter den Individuen vervielfältigt, können diese immer mehr als fern und fremd erscheinen. Dies ist namentlich dann der Fall, wenn man sich an die Normen der traditionellen Gesellschaft hält, worin die grundlegenden Beziehungen des gesellschaftlichen Lebens die Primärbeziehungen sind, welche die Begegnung mit andern Menschen von einer personalen und affektiven Dimension aus organisieren. Diese Modelle der herkömmlichen Gesellschaft, worin die interpersonale Beziehung der gesellschaftlichen Regulation zugrunde lag, wirken weiter, finden aber ihre bevorzugte Ausdrucksstätte auf der Ebene des privaten Universums. Dieses läßt sich nur in einer Opposition zum öffentlichen Universum begreifen, das in mancher Beziehung als eine Welt erscheint, worin die wichtigen Dinge vor sich gehen, die aber von Mechanismen der unpersönlichen Selbstregulierung bestimmt wird. Damit kommt es zu einem Gegensatz der durch die Person als Ort ihrer Kreativität valorisierten Welt und der Welt der wichtigen Angelegenheiten, die von der kollektiven Kontrolle bestimmt wird und Gefahr läuft, als eine anonyme Maschinerie empfunden zu werden.

Soweit das Interpersonale weiterhin das vertraute, aber auf die Privatsphäre beschränkte Universum bleibt, wird die öffentliche Sphäre, mit der man die notwendigen Beziehungen unterhält, als nicht beherrschbar und äußerstenfalls als ein Magma anonymer Kräfte empfunden, die man sich gewogen machen muß, so wie der Naturmensch sich die Natur günstig zu stimmen sucht. Damit haben wir das Bild der anonymen Stadt, eines mysteriösen Maffianetzes, das den Rahmen für gewisse Kriminalromane abgibt und wo die Furcht, liquidiert zu werden, beobachtet zu werden, nur durch die Vermittlung des Helden besiegt werden kann, der die Labyrinthe und Gesetze des Milieus kennt und damit fähig ist, deren Opfern zu Hilfe zu kommen.

Dieses unbemeisterte kollektive Universum erscheint leicht als ein illegitimes Universum, weil es sich nicht an die Regel der perfekten Transparenz hält, des Elements also, das der Vorstellung einer wirklich demokratischen Gesellschaft zugrunde liegt, worin ein weiterer Aspekt der gegenwärtigen Legitimität besteht, den wir hier nicht analysiert haben.[4] Deshalb beschwört der Kriminalroman gern eine Welt okkulter Kräfte herauf. Diesbezüglich ist es aufschlußreich, den okkulten Charakter, der von der Nichtbemeisterung herrührt, mit der Ambiance zu vergleichen, die den Mythos des Wissenschaftlers umgibt, worin das Okkulte nicht heraufbeschworen wird. Im Wissenschaftsmythos wird das Okkulte nur im Fall einer illegitimen Verwendung des Wissens heraufbeschworen, d.h. in dem Fall, wo es nicht im Dienst eines Universums individualisierten Glückes steht, sondern einem gegensätzlichen, nämlich bösen Vorhaben dient (terroristische Verwendung des Wissens in einem Universum literarischen Fabulierens sowie im Universum des gesellschaftlichen Lebens).

3. Die Mittelklasse und die kulturelle Unsicherheit

Die Unsicherheit führt normalerweise dazu, Praktiken der Sicherung zu entwickeln – davon war im Zusammenhang mit der Ritualisierung die Rede. Die Sicherungspraktiken können legitim oder illegitim sein; deswegen hat man von einer Volksreligiosität oder von einer Religiosität gesetzloser Gruppen gesprochen, die sich um eine mindestens zum Teil illegitime Ritualisation herum organisiert. Die Kraft, die in diesen Praktiken liegt, veranlaßt übrigens die für die Religion Verantwortlichen oft, sich diese wiederanzueignen und ihnen eine Halblegitimität zu verleihen. Das Phänomen, das wir beschreiben möchten, besteht in einer Ritualisation durch Praktiken, die sich aber von der Volksreligiosität in zwei Punkten unterscheiden. Erstens affiziert es die Mittelklassen nicht infolge einer wirtschaftlichen, sondern einer kulturellen Unsicherheit, und zweitens definiert es sich nicht vom religiösen Feld her, das sich nicht profaniert und auch nicht gezwungen fühlt, es sich von neuem anzueignen.

Die Mittelklasse läßt sich durch eine doppelte Negation definieren: einerseits von dem her, was sie nicht mehr ist und was sie als grobschlächtig abtut, und anderseits von einem Milieu her, dem sie noch nicht angehört und dessen Ansehen sie sich anzueignen sucht. Damit befindet sie sich in der Stellung des Kulturkonsumenten, da sie sich Modelle anzueignen sucht, die sie nicht aus eigener Kraft hervorzubringen vermag. Da diese Mittelklasse in einer Situation vertikaler Mobilität steht, sucht eine wachsende Masse der Bevölke-

rung sich ihr anzugleichen und übernimmt ihre Reflexe. In dieser Gruppe haben die einzelnen Menschen leicht das Gefühl, sie könnten es durch eigene Anstrengungen selbst zu etwas bringen. Dies macht sie für jede Form individualisierter Sicherung aufgeschlossen und tritt in den verschiedenen Bemühungen zutage, sich der Kultur entsprechende Reaktionen anzueignen (man liest mit Vorliebe allgemeinverständliche wissenschaftliche Werke; man stellt den Hauptharst der Filmklubs usw.). Die Wissenschaftlichkeit ist das, wodurch sich diese Gruppe die Möglichkeiten verschafft, aus eigener Kraft persönliche Pläne zu verwirklichen. Zu dieser Herrschaft vermittels der Wissenschaftlichkeit gelangt sie oft nur auf Wegen, die dem legitimen Wissenschaftsfeld, zu dem sie nicht ohne weiteres Zugang hat, parallel laufen. Dies führt oft zu einer Valorisation der Beziehung zu parawissenschaftlichen Kreisen (Astrologie), zu Milieus, deren Klient zu werden man sich nicht scheut, obwohl oft nur die spielerische Verwendung der erhaltenen Auskünfte ausdrücklich akzeptiert wird. Dieses Spielerische steht im Gegensatz zu den Beziehungen ernster und dramatischer Art, welche die Formen der Volksreligiosität zumeist charakterisiert. Auf alle Fälle beruht der Griff nach diesen Auskünften und Praktiken, selbst wenn nur damit gespielt wird, auf der wissenschaftlichen Glaubwürdigkeit. Übrigens fügt sich diese Glaubwürdigkeit in ein Projekt zur Bemeisterung, zur Wiederaneignung eines Universums an, über das man nicht anders Herr zu werden vermag. Kurz, wenn auch auf krummen Wegen, liegt auch hier eine Aktualisierung des von der Modernität definierten Kulturmodells vor. Soweit es sich dabei um Praktiken zur Wiedergewinnung des Gleichgewichts auf individueller Ebene handelt, müssen sie sich schließlich nicht auf der Ebene der gesellschaftlichen Legitimität stark behaupten. Ganz anders verhält es sich mit gewissen Praktiken, die sich im Rahmen einer Gesellschaftsbewegung zu organisieren trachten mit dem Bestreben, sich an die Stelle der dominierenden Legitimitäten zu setzen, und die beispielsweise die Logik des Kalküls durch eine andere Gesellschaftslogik zu ersetzen versuchen. Liegt nicht darin die Erklärung für den heutigen Erfolg der orientalischen Mystik, des Yogas, der Droge, der Erotik und des Strebens nach Betätigungen, die aus der Banalität des Alltags herausreißen? Diese Praktiken, die allenthalben aufkommen, haben zum Ziel, mit den dominierenden Legitimitäten zu brechen, und man wird erst nachträglich wissen können, ob ihnen dies gelingen wird. Hier befände man sich, um mit Max Weber zu sprechen, in einem Bereich, worin der Prophetismus und das Charisma mit dem Priestertum im Wettstreit liegen, um die Legitimität zu erobern. Diese Kontestationsbewegung instauriert das okkultlose Mysterium; kraft seines Legitimationswillens beansprucht es Öffentlichkeit. Hingegen ist das von uns geschilderte Phänomen mehr dem Phänomen des Zauberers analog, der in der Illegitimität installiert ist und deshalb nicht darauf ausgeht, die dominierende Legitimität zu stürzen. So setzt beispielsweise die Astrologie, selbst wenn sie zur Massenastrologie geworden ist, nicht eine konstituierte Körperschaft voraus, die für sie Propaganda macht und die Astronomie umzustürzen sucht. Sie setzt sich in Geld um, ohne sich dessen zu schämen, daß sie in einer Klientenbeziehung zu «Magiern» steht, die sich als unabhängige Unternehmer ausgeben. Das moderne Okkulte läge somit in der Logik des dominierenden Kulturfeldes, das sich um die Wissenschaftlichkeit und Modernität herum organisiert, aber in Form einer Kompensation. Darum wird mehr das wissenschaftliche Milieu gegen diese Aneignungen reagieren, die es für unstatthaft erklärt, als das religiöse Milieu als solches.

Im Grunde ist die Modernität eine Ablehnung der expliziten Sakralität, des Sakralen, das sich ausdrücklich als solches, als nicht aufhellbares Mysterium ausgibt. Sie tritt aber auch innerhalb des Legitimitätsfeldes der Wissenschaftlichkeit für die Logik des Kalküls und der Prospektive, für das Recht auf Privatheit ein. Infolgedessen entwickelt sich die Sakralität, einschließlich ihrer okkulten Formen, mehr durch den Bezug auf diese Inhalte als durch den Bezug auf religiöse Gehalte.

Die Mittelklasse, die durch die kulturelle Unsicherheit und die bloß teilweise Beherrschung der von der Modernität valorisierten Codes charakterisiert ist, läuft Gefahr, die Widersprüche zwischen den Forderungen der Modernität und ihrer Alltagserfahrung tief zu verspüren. Sie befindet sich somit in einem Zustand, der zu umgekehrten Praktiken neigt, als wie sie von der Modernität aufgebracht worden sind. Diese umgekehrten Praktiken sind jedoch nie bloß das Gegenbild der Modernität, d.h., sie definieren sich nicht durch den Bezug auf das traditionelle religiöse Feld, sondern durch den Bezug auf die dominierenden Züge der Modernität. Die Sakralität, die dabei entwickelt wird, droht somit die Nebensächlichkeit des religiösen Feldes noch zu akzentuieren. Durch diese Praktiken wird ja die Tatsache, daß die Mo-

dernität die maßgebenden Kriterien liefert, noch aktualisiert. Dies läßt sich vom Gegenteil her daran verifizieren, daß sich das religiöse Universum durch diese Praktiken nicht direkt bedroht fühlt, selbst wenn sie gesellschaftlich als halbmagisch bezeichnet werden. Wenn eine Gegensätzlichkeit zum religiösen Universum vorläge, würde sich dieses profaniert fühlen. Die Tatsache, daß dieses Gefühl der Profanation nicht vorhanden ist, weist darauf hin, daß die Umkehrung nicht von ihm her vollzogen wird und daß somit das religiöse Feld in der Strukturierung der gesellschaftlichen Legitimitäten an Bedeutung eingebüßt hat.

[1] Claude Fischler, Astrologie et Société: Le retour des astrologues. Dossier du Nouvel Observateur (1971) 72.
[2] E. Morin, in: Dossier du Nouvel Observateur aaO. 116.
[3] Wirtschaft und Gesellschaft II (Tübingen [3]1947) 261 ff.
[4] Dieser Aspekt wird beleuchtet in: Jean Remy, Opinion publique, groupe de pression et autorité constituée. Contribution à une théorie de la légitimité religieuse. Social Compass, No. 2, 1972.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN REMY

geboren 1928 in Soumagne (Belgien). Er studierte an der Universität Löwen, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Wirtschaftswissenschaften, Professor an der Fakultät für politische und Sozialwissenschaften der Universität Löwen, Direktor des religionssoziologischen Forschungszentrums sowie des Zentrums für Urban- und Ruralsoziologie. Er veröffentlichte u.a. mit François Houtart die drei Bände «Eglise et civilisation contemporaine» (Paris 1968, 1969, 1970).

EMILE SERVAIS

geboren 1939 in Leroux (Belgien), ist Lizentiat der politischen und Sozialwissenschaften (Universität Löwen 1966), Assistent von Jean Remy am religionssoziologischen Forschungszentrum. Er führte mit Francis Hambye eine Erhebung über das kulturelle System der Studenten von Löwen durch (mitgeteilt an der internationalen Konferenz für Religionssoziologie in Opatija), veröffentlichte einen Beitrag zur Analyse der religiösen Sprache (Social Compass XVIII, 1971, 1) sowie mit Jean-Pierre Hiernaux: Une expérience de pédagogie institutionnelle. Réflexions, critiques sur certains aspects de la méthode (Recherches sociologiques, Löwen 1972).

Bas van Iersel

Wechsel von säkularisierenden und sakralisierenden Tendenzen in der Schrift

Ein fester Rhythmus?

Nicht leicht läßt sich die Frage beantworten, ob sich in den Büchern der Schrift ein regelmäßiger Wellenschlag, vielleicht sogar eine Ebbe- und Flutbewegung wahrnehmen läßt, in der abwechselnd eine säkularisierende und eine sakralisierende Tendenz in den Vordergrund tritt. Dafür lassen sich verschiedene Gründe angeben: zunächst die relative Unsicherheit über die exakte Datierung der verschiedenen Bibelbücher oder ihrer Teile; ferner der Umstand, daß uns diese Bücher nur sehr unvollkommen über die religiösen Erfahrungen, die Erlebnisse und Reflexionen einer bestimmten Periode informieren; schließlich die bruchstückhaften Informationen über den Zusammenhang zwischen den konkreten Büchern der Bibel und den verschiedenen Strömungen in Israel bzw. den ältesten christlichen Gemeinden.

All das bedeutet nicht, daß wir im ganzen über die säkularisierenden und sakralisierenden Züge in der Glaubenserfahrung der jüdisch-christlichen Überlieferung nichts sagen können. Wohl heißt es, daß man nur mit größter Zurückhaltung daraus Schlüsse auf einen festen Rhythmus ziehen kann, in dem diese Tendenzen wiederkehren. Am Schluß unserer Darlegung kommen wir darauf zurück.

Weil es unmöglich ist, auf den wenigen verfügbaren Seiten die ganze Schrift zu besprechen, müssen wir uns beschränken. Über die älteren Teile des Alten Testaments ist schon einiges geschrieben worden.[1] Die Entsakralisierung hängt dort eng mit der Befreiung von den Göttern der Völker zusammen.[2] Wir sind der Meinung, die Bücher nahe der Bruchlinie zwischen dem Alten und Neuen Testament seien in dieser Hinsicht wichtiger. Aber selbst diese Beschränkung genügte offenbar noch nicht; denn die verfügbaren Seiten waren verbraucht, bevor die Besprechung des Neuen Testaments an die Reihe kam. Das darf auch als Erklärung dafür gelten, daß ein Neutestamentler einen ganzen Artikel über Bücher des Alten Testamentes schreibt.[3]

Die Bücher, über die hier gesprochen wird, umgreifen eine Zeit von etwa 400 Jahren. In zeitlicher Reihenfolge geht es um Ijjob (500–400 v.Chr.), die Bücher der Chronik/Esra/Nehemia (400–300), Qohelet, d.h. Prediger (300–250), Jesus Sirach (190–117), Daniel (165 v.Chr.) sowie 1 und 2 Makkabäer (um 100 v.Chr.). Wenn man diese Bücher in ihrer zeitlichen Reihenfolge liest, kann man m.E. tatsächlich einen Wechsel von säkularisierenden und sakralisierenden Tendenzen in der Glaubenslinie feststellen. Aber es ist sicher, daß wir diese Bücher nicht derart auf eine Linie stellen dürfen, als ob die Autoren jedesmal auf das Vorhergehende reagierten und als kämen diese Bücher alle aus denselben Kreisen der alttestamentlichen Gläubigen. Deshalb besprechen wir sie nicht in chronologischer Folge, sondern wir behandeln zuerst diejenigen Bücher, die einer säkularisierenden Glaubenslinie näherstehen, und danach die Bücher, die einer sakralisierenden Erfahrung des Glaubens zuneigen.

Von einer ganz und gar säkularisierten Wirklichkeitserfahrung, in der für Gott kein Platz ist, kann dabei nicht die Rede sein, weil sich davon weder im Alten noch im Neuen Testament irgendeine Spur finden läßt. Eine vollständig säkularisierende Interpretation der Schrift kann deshalb m.E. in der Schrift selbst keine Stütze finden.[4] Was in diesem Zusammenhang unter säkularisierend und sakralisierend zu verstehen ist, wird dem Leser nach und nach klar werden.

Ijjob: Gott ist nicht so, wie man sagt

Wie man's auch dreht und wendet, im Buche Ijjob (speziell in den Dialogen 3,1–42, 6) wird eine fast zum Dogma gewordene Lehre von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes unter die Kritik der menschlichen Erfahrung gestellt. Kritik an der tatsächlichen Religion war in Israel nicht ungewöhnlich. Propheten hatten regelmäßig die religiöse Praxis und die ihr zugrundeliegende Mentalität verurteilt. Aber dabei ging es mehr um Mißbräuche wie die einseitige Bedeutung, die man dem Opfer beimaß (z. B. Hos 6,6), oder dem Fasten (Jes 58), oder es ging um die Garantie für Gottes Schutz, die man mit der Gegenwart des Tempels zu haben meinte (Jer 7,1–15). Bei Ijjob geht es dagegen um weit mehr. Seine Erfahrungen machen es ihm unmöglich, noch länger an Gottesvorstellungen zu glauben, wie sie überliefert wurden.

So stehen Ijjob und seine Freunde einander gegenüber. Seine Freunde sind die Hüter der Überlieferung (s. vor allem 8,8–10). Sie wissen genau, wie es zwischen Gott und Menschen zugeht: daß Gott Gut und Böse immer mit Glück und Mißerfolg vergilt. Bisher hatte das auch Ijjob geglaubt (29,18–20; 30,6). Die Tatsachen und vor allem Ijjobs eigene Erfahrungen sprechen aber gegen diesen Glauben. Sein tiefes Elend, das in Kapitel 1 und 2 mit einem fast grotesken Übermaß an Unglücksfällen beschrieben wird und das im ganzen Buch bei jedem Wort Ijjobs mitschwingt, kann durch die überlieferte Lehre nicht erklärt werden. Deshalb weinen und heulen und brüllen die Dialoge des Buches vom Unglauben an den Gott der Tradition (z. B. 9,17. 22–24. 30–31–31; 19, 6–8; 21,7–33; 27,2), von dem Ijjob bitter sagt: «Schuldige und Unschuldige schlägt er nieder!» (9,22). Die Dogmatik, formuliert von Ijjobs Freunden, versucht seine Erfahrung beiseite zu schieben, zu verdrängen. Ijjob aber läßt seine Erfahrungen unverkürzt gelten. Trotzdem gestattet er seinen Erfahrungen nicht, den Glauben an Gott fortzuspülen. Die Absurdität der Erfahrung macht aus Ijjob einen zerrissenen Mann mit einem zerrissenen Glauben. Er erfährt Gott als seinen Feind (13,24; 19,11; 33,10) und hält nichtsdestoweniger an ihm als seinem Retter fest (19,25).

Deshalb ist das Buch Ijjob nicht ein Buch der Abwesenheit Gottes, sondern ein Buch, in dem stärker als in irgendeinem andern Buche bezeugt wird, daß das traditionelle Bild von Gott vor der Erfahrung von Unglück, Krankheit, Leid, Unfall und Tod keinen Bestand hat. Die Erfahrung der Wirklichkeit besiegt das Gottesbild einer Theologie; deshalb ist Ijjobs Haltung säkularisiert. Aber der Glaube besiegt das Bild von Ijjobs Erfahrungen; und deshalb haben wir hier ein Beispiel für säkularisierende Glaubenserfahrung.

In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse, daß der Ijjob der Dialoge, wenn er den eigenen Lebenslauf in der Verteidigung skizziert (31), keine spezifisch religiösen Akte nennt, sondern sich mehr als einen humanistischen Gerechten darstellt.

Kein Wunder, daß die Rahmenerzählung (1–2 und 42, 7–17) dieses Porträt retouchiert, indem sie Ijjob als einen Frommen schildert, der Opfer darbringt (1,5; 42,8ff.), und ihn schließlich nicht nur voll rehabilitiert, sondern ihn sogar in den doppelten Besitz dessen setzt, was er vor seinem Unglück besaß, mit dem er dann noch lange glücklich lebt. Auch was wir in den ersten zwei Kapiteln vom Himmlischen Hof hören, paßt nicht gut zu den säkularisierenden Tendenzen der Dialoge. Aber

gerade diese Umrahmung läßt durch den Kontrast zum Dialogteil das Bild des Menschen, der die Vorstellung ablehnt, die ihm von Gott überliefert wurde, besser hervortreten; und der Epilog enthält sogar ein Dementi aller Aussagen der Freunde Ijjobs (42,7–8).

Qohelet = Prediger: Gott, ein Wort am Rande des Daseins

Während das Buch Ijjob aus einer starken persönlichen Betroffenheit geschrieben wurde, ist demgegenüber das Buch Qohelet (300–250 v.Chr.) Ergebnis einer Betrachtung auf Abstand. Der Autor ist mehr Wahrnehmer als Betroffener. Aber seine Wahrnehmungen lassen sich ebensowenig wie die Leiden Ijjobs beiseite schieben. Und auch in diesem Fall widersprechen die Beobachtungen den gängigen Überzeugungen (vor allem denen der Weisheitsliteratur). So neigt der Autor der Meinung zu, daß die Tatsachen keinen einzigen Anlaß zu Optimismus geben, von dem die Weisheitsliteratur so voll ist. Im Gegenteil! Bei allem, was er sieht, zieht er die Schultern hoch. Er kann daran kein Haltetau festknoten. Und an die zwanzigmal wiederholt er in seinem Buch: «Alles ist Eitelkeit», was man vielleicht besser übersetzen sollte: «Es ist alles nichts!»

Diese pessimistische Weltbetrachtung wird noch unterstrichen durch die Absurdität eines sinnlosen Todes, der für jeden kommt, für Weise und Irre, Gute und Schlechte, Arme und Reiche, Menschen und Tiere: «Mensch und Tier trifft dasselbe Los. Der eine muß so gut sterben wie der andere. Alle haben denselben Lebensgeist, und der Mensch hat dem Tier nichts voraus. Es ist alles nichts!» (3,19; vgl. 2,12–17; 9,2–3). Und nach dem Tode? «Alles geht zu *einem* Ort; alles ist aus Staub entstanden und kehrt zum Staub zurück. Wer weiß, ob der Lebensgeist der Menschen nach oben geht und der Lebensgeist der Tiere in die Tiefe der Erde?» (3,20). Ja sogar in ihren Namen leben Menschen nicht weiter; denn niemand wird sich ihrer erinnern (1,11; 2,16; 9,5–15).

Wenn diese pessimistische Lebenssicht nicht alle Lebenslust auslöscht, kommt dies daher, daß der Autor für die kleinen Freuden des Lebens so empfindsam ist: für den Genuß von Essen und Trinken, für seine Arbeit (2,24; 3,12–13.22; 4, 17–18; 8,15; 9,7), für das Zusammenleben mit der Frau, die er liebt (9,9). Diese kleinen Freuden sind das einzige, was in ein Leben der Finsternis, in dem alles nichts ist, ein wenig Licht bringen kann. Das Buch, das mit «Alles ist nichts» beginnt, eröffnet die letzte Serie seiner Ratschläge mit den Worten: «Genieße deine Jugend und genieße sie in jungen Jahren; tu, was dein Herz begehrt» (11,9).

Bemerkenswert ist nun, daß dieses Buch, welches aufgrund einer deterministischen und materialistischen Lebenssicht an fast allem zweifelt, keinen einzigen Zweifel an Gott äußert. Mit größter Selbstverständlichkeit bleibt Gottes Platz unangetastet (5,1). Er bleibt für den Autor derjenige, der alles gemacht hat (3,11.18; 7,29), der dem Menschen seine Lebenstage zuteilt (5,17), der ihm die kleinen Freuden gibt (5,19), das Essen und Trinken (3,13), den Reichtum (5,18; 6,2); der dafür sorgt, daß es einem Menschen gut oder schlecht geht (7,14). Sogar die Absurdität des Lebens wird mit Gott in Zusammenhang gebracht (3,11–15; 8,17; 11,5). Und der Autor rät seinen Lesern ebenso den Aufstieg zum Tempel (4,17) wie die Erfüllung Gott gegebener Gelübde (5,3). Ein säkularisierter Mann im modernen Sinne ist der Autor denn auch gewiß nicht.

Aber – ist Gott für ihn mehr als ein Wort? Ist Gott mehr als eine selbstverständliche Voraussetzung seiner Umwelt? Von irgendeiner Gotteserfahrung ist eigentlich keine Rede. Und man kann es sogar für beunruhigend halten, daß das ruhelose Fragen des Predigerbuches und seine weitgehende Skepsis nicht zu Fragen an Gott und nach Gott führen. Wenn Gott für ihn nicht mehr bedeutete als die kleinen Freuden des Lebens, hätten diese Fragen notfalls auf der Strecke bleiben können. Es scheint denn auch, daß Gott für ihn an den Rand des Daseins verschoben ist, vielleicht nicht mehr als ein Wort ist für etwas, das nun einmal dazugehört, aber das keine wirkliche Rolle mehr spielt; dann wäre in diesem Buch eine stärker säkularisierende Tendenz sichtbar als im Buche Ijjob.

Jesus Sirach 38,1–15: Gott in der Zeit der Zeit der «Aufklärung»

Die Weisheit des Jesus Sirach (Ecclesiasticus), rund 190 v.Chr. niedergeschrieben und kurz nach 117 v.Chr. ins Griechische übersetzt, ist im Gegensatz zu den beiden vorigen Büchern optimistisch. Das hängt mit dem Umstand zusammen, daß es der hellenistischen «Aufklärung» positiv gegenübersteht, zu deren wichtigsten Zentren damals Alexandrien gehörte. Das berühmte alexandrinische Museion, ein Forschungszentrum für mehrere Fachgebiete, zu denen auch die Anatomie, die Heilkunde und die Pharmakologie zählten, bestand schon etwa hundert Jahre,[5] als der hebräische

Text des Jesus Sirach (vermutlich in Jerusalem) geschrieben wurde. Auch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung wurden damals – meistens von Dichtern[6] – popularisiert. So bestimmten sie das kulturelle Klima mit. Wir wissen, daß viele Juden ihren eigenen Überlieferungen und ihrer Religion den Abschied gaben und sich als vollendete Hellenisten fühlten. Jesus Sirach gehörte nicht zu ihnen. Im Gegenteil – er bewahrte den Glauben der Väter, wie u.a. aus den Kapiteln 44 bis 50 ersichtlich wird, in denen er das Lob der Väter singt und zeigt, welche Hochachtung er vor dem soeben verstorbenen Hohenpriester Simon hat. Er verwarf aber auch die hellenistische Bildung nicht, sondern wußte sie mit dem überlieferten Glauben zu verbinden.

Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür findet sich in 38, 1–15, wo zu lesen steht, welchen Platz man dem Arzt und seinen Heilmitteln im Leben einräumen soll. Glaube an Gott und Vertrauen in die medizinische und pharmakologische Wissenschaft sind hier auf problemlose Weise miteinander verbunden. Den Arzt hat Gott geschaffen. Und ebenso ist Gott es, der die Heilkräuter wachsen läßt und den Menschen das nötige Wissen gibt, um sie beim Kampf gegen die Schmerzen zu gebrauchen. Wenn man krank ist, sollte man nicht nur beten und ein Opfer bringen, sondern auch den Arzt rufen; denn ihn braucht man ebenso wie Gott. «Ja, es kommt eine Zeit, daß nur seine Hand noch Rettung bringen kann. Denn auch er betet, daß Gott seine Diagnose und die Heilung zur Erhaltung des Lebens gelingen lasse» (38,14). Jesus Sirach zeigt sich in diesen Worten als aufgeklärten Mann, der ganz auf den Fortschritt der Wissenschaften vertraut; und in diesem Sinn dürfen wir ihn säkularisiert nennen. Er scheint sogar die alten Erzählungen der Tora auf diese Weise zu interpretieren, wenn er in 38, 4–5 mit Verweis auf Ex 15,25 schreibt: «Gott läßt aus der Erde Heilmittel sprießen; ein verständiger Mensch wird sie denn auch nicht verschmähen. Wurde das Wasser nicht süß durch das Holz, damit alle seine Kraft kennen lernten?»

Jesus Sirach erweist sich als tiefgläubiger Mensch, der ganz mit der Religion der Väter verwachsen ist und zugleich offen ist für das Neue und Positive der hellenistischen Kultur und Wissenschaft. Er hat über das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft nachgedacht. Sein Buch ist eine vollständige Bejahung des Gottes der Väter *und* des Fortschritts, der durch den Hellenismus verwirklicht wurde.

Bücher der Chronik/Esra/Nehemia: der Primat des alten Dogmas

Chronologisch liegt das große Geschichtsbuch, das die heutigen Bücher der Chronik, Esra und Nehemia umfaßte, zwischen den Büchern Ijjob und Prediger; entstanden ist es vermutlich um 350 v.Chr. in Jerusalem. Dem geistigen Klima nach steht es im Gegensatz zu diesen Büchern und kann als Musterbeispiel für eine ausgesprochen sakral orientierte Glaubenserfahrung gelten. Die sakralisierende Tendenz kommt in einer Reihe zusammenhängender Eigenarten zum Ausdruck, deren vier wichtigste beleuchtet werden sollen.

Zunächst fußt diese Geschichtsschreibung offensichtlich ganz und gar auf dem Dogma der Vergeltung. Eine Reihe von unglücklichen Ereignissen wird aus begangenen Sünden erklärt: das Entkommen feindlicher Streitwagen und Reiter (2 Chron 16,7–12), der Verlust einer Flotte (20, 35–37), Niederlage, Plünderung und Mord (24, 17–25; 25, 14–28), Aussatz (26,16–23). Das Dogma von der Vergeltung ist so über jeden Zweifel erhaben, daß sich der Autor nicht scheut, wenn nötig die Tatsachen mit eigner Hand zu ordnen und nach dem Dogma zu formen. Ein bedenkliches Beispiel dafür findet sich in 2 Chron 33: In 2 Kö 21 wird der judäische König Manasse absolut negativ beurteilt. Aber Manasse hatte eine recht lange Regierungszeit. Was tut also der Autor von 2 Chron? Er stellt es so dar, als ob eine Reise des Manasse zum König von Assyrien eine Deportation nach Babel gewesen sei (eine Strafe für die Förderung des Götzendienstes), und als ob Manasse dort zu Einkehr und Buße gekommen und nach seiner Freilassung und Rückkehr nach Jerusalem noch viele Jahre regiert habe. So ist das Dogma gerettet, wenn auch auf Kosten der Tatsachen. In dieser Hinsicht steht das Buch den Büchern Ijjob und Prediger unmittelbar gegenüber.

Ferner fällt auf, daß in diesen Büchern gern und reichlich mit direkten Interventionen Gottes zugunsten der Judäer gearbeitet wird. Man lese nur 2 Chron 13,13–20 (der Sieg der Judäer über Jeroboam) und 14,8–14 (der Sieg über die Kuschiten) und vor allem 20,1–30 (der Sieg Josaphats über die alliierten Truppen von Moab, Ammon und aus dem Gebirge Seïr). Der Sieg ist vor allem die Frucht des Gebetes. Der letztgenannte Text erzählt sogar ausdrücklich, daß die Judäer überhaupt nicht zu kämpfen brauchten. Auf das Gebet der in kultischen Gewändern vorauslaufenden Sänger und Musikanten hin schlachten sich die feindlichen

Truppen, die untereinander uneins geworden waren, gegenseitig ab. Den Judäern wird ein Schlachtfeld mit Leichen und Beute auf einem Präsentierteller angeboten. Jahwe ist hier zum Deus ex machina geworden, der im buchstäblichen Sinn des Wortes «zwischen beide» kommt: der an den Platz von Menschen tritt und tut, was unter andern Umständen Menschen selbst zu tun pflegen.

Ferner muß hier erwähnt werden, daß der Autor außerordentlich großes Interesse für den Kultus zeigt, insbesondere für die Sänger und Leviten (man hat deshalb vermutet, daß er selbst zu dieser Gruppe gerechnet werden muß). Nicht umsonst läßt König David die Bundeslade aus Kirjat Jearim holen, bevor er mit dem Bau des Königspalastes beginnt (1 Chron 13), obwohl er in 2 Sam 5–6 die Reihenfolge doch genau umgekehrt gelesen hatte. Und mit auffälliger Ausführlichkeit erzählt er, wie David den Bau des Tempels bis in alle nur möglichen Einzelheiten vorbereitet (1 Chron 22–29), obwohl wir darüber in den Büchern Sam und Kö nichts lesen. Ja, der David der Chronikbücher scheint sich mit kaum etwas anderem befaßt zu haben als mit der Organisation des Kultus.

Damit kommen wir zum vierten Punkt: zur Stellung Davids: Er ist nicht nur der Begründer des Tempelkults in Jerusalem, sondern auch das Modell des Königs von Juda, von dem man in den königslosen Tagen träumte. Die einzigen Juden mit Autorität waren im Jerusalem des 4. Jahrhunderts v. Chr. die Hohenpriester. Und diese klerikale Regierungssituation war für den Autor nicht weniger hierokratisch wie die Theokratie der Davidszeit, die er als Norm für die Zukunft sah.

Chronikbücher/Esra/Nehemia können zweifellos zu den Büchern gerechnet werden, die von einer sakralisierenden Glaubensbewegung Zeugnis ablegen.

Daniel: Treueaufruf zu «the old time religion»

Zwischen 167 und 163 v. Chr. versuchte der Schriftsteller des Buches Daniel seinen Glaubensgenossen Mut zu machen. Das war nötig, weil Antiochus IV. Epiphanes kein Mittel ungenutzt ließ, die Hellenisierung der palästinensischen Juden auch in religiöser Hinsicht durchzuführen. Verfolgungen gesetzestreuer Juden waren an der Tagesordnung. Der Schriftsteller greift zurück auf eine frühere Periode der Geschichte und zeigt seinen Lesern das Schicksal Daniels und seiner Freunde am babylonischen Hof, wie es dort gesetzestreuen Juden erging, während er sie gleichzeitig ermutigt, durch sie die Gesichte Daniels zu enthüllen.

Manchmal stellt man das Buch Daniel dem Buche Jesus Sirach gegenüber. Das ist insofern berechtigt, als ein harmonisches Zusammengehen der jüdischen Religion mit einer hellenistischen Welt- und Lebensbetrachtung in der Zeit, in der Daniel geschrieben wurde, unmöglich war. Antiochus hatte «the old time religion» verboten und auf Befolgung des Gesetzes, einschließlich der Darbringung von Opfern, sowie dem Festhalten an der Beschneidung und am Sabbatgesetz die Todesstrafe gesetzt, während er aus dem Jahwetempel einen heidnischen Zeustempel gemacht hatte. Viele waren durch die vorausgehende Hellenisierung reif gemacht worden und gaben dem Druck nach, der gegen sie angewandt wurde. Andere blieben treu.

Letzteren hält das Buch das Beispiel Daniels und der Seinen vor, die am Hof von Babylon unter einem vergleichbaren Druck standen. Daniel und seine Freunde stehen für die gesetzestreuen Juden Modell. Sie weigern sich, den Gott Babels anzubeten und enthalten sich der unreinen Speisen. Immer von neuem werden sie – wenn auch manchmal im letzten Augenblick – aus der Todesgefahr gerettet, in die sie dadurch geraten. Außerdem wissen sie offenbar mit den babylonischen Weisen fertig zu werden. Die Folge davon ist, daß sogar der König von Babylon den Gott der Judäer anerkennt. So zeigt der Autor, daß Treue zur Religion der Väter inmitten von Pogromen, Prozessen und Exekutionen nicht fruchtlos ist.

Im zweiten Teil seines Buches offenbart und erklärt er die Gesichte, die Daniel in Babylon zuteil wurden. Diese Gesichte offenbaren, daß die verfolgte jüdische Gemeinschaft auch weiter auf Gott rechnen kann. Das Leiden der Juden ist nicht sinnlos, sondern hat einen Platz in Gottes Heilsplan. Und außerdem: Dieses Leiden wird bald zur Vergangenheit gehören. Der Tag ist nah, an dem Gott die Macht der heidnischen Despoten zerbricht und seine Herrschaft, die zugleich die Herrschaft seiner Auserkorenen ist, festigt. Auch diejenigen, die als Martyrer für den alten Glauben umgekommen sind, haben ihr Leben nicht sinnlos verloren. Hier wird zum erstenmal von der Auferstehung der Toten gesprochen, der für die umgekommenen Frommen ein ewiges Leben folgen wird (12, 2–3).

Wenn man schließlich noch sieht, wie oft im Buche Daniel Engel ins Spiel gebracht werden, wird klar, daß auch dieses Buch – nicht zuletzt durch seine apokalyptische Atmosphäre – eine ausgesprochen sakralisierende Tendenz zeigt, aber auch, wie sehr innerhalb dieser sakralisierenden

Wirklichkeitserfahrung authentischer Glaube verwirklicht wird.

1 und 2 Makkabäer: Treue zum Gesetz garantiert Gottes Beistand

Treue zur überlieferten Religion ist auch das Thema der beiden Makkabäerbücher, die zwischen 110 und 63 v. Chr. geschrieben wurden, wenn auch in einer Reihenfolge, die der Numerierung der beiden Bücher entgegengesetzt ist. Sie erzählen, jedes auf seine Art, den Kampf der Makkabäer, besser: den Sieg der gesetzestreuen Juden über den Hellenismus und die völlig hellenisierten Juden. In beiden Büchern steht die Geschichtsschreibung im Dienste der Überzeugung, daß nur die Befolgung des Gesetzes und der überlieferten Bräuche die Juden retten kann (1 Makk 2,49–68). Deshalb wird mit großem Nachdruck dargelegt, daß auch in vergangenen Zeiten der Geschichte die Kraft der Befreier im konsequenten Beobachten des Gesetzes bestand (z. B. 14,4–15), ja in ihrem Einsatz dafür, dem Gesetz wieder den zentralen Platz zu geben, der ihm zukommt. Dabei ist sogar in 1 Makk, das so stark herausstreicht, was die Befreier für die Juden getan haben, doch Gott der eigentliche Retter derer, die sein Gesetz halten und für die Geltung des Gesetzes kämpfen. Obwohl Gottes Name dabei kaum genannt wird, ist Er nichtsdestoweniger derjenige, der den Juden Recht widerfahren läßt.

Das zweite Makkabäerbuch ist darin am ausführlichsten. So wird dort nicht nur in Einzelheiten gesagt, was zu dieser Gesetzesbefolgung gehört, nämlich die Beschneidung (6,10), die Beobachtung der Speisegesetze (7) und der Sabbatvorschriften (15, 1–4), die Teilnahme am Tempelkult (10; 14,35–36). Auch die Beziehung zwischen der Beobachtung oder Nichtbeobachtung des Gesetzes und dem Glück oder Unglück des Menschen wird ausführlich dargelegt. Die Befolgung des Gesetzes ruft Gottes Gnade herab. Und wenn die Juden von Schicksalsschlägen getroffen werden, liegt der Grund dafür darin, daß sie sich von Gott abgekehrt haben (4,10–17). Bekehrung zu Gott öffnet dann wieder den Weg zu Versöhnung und Rettung (7,32–38). Gebete und Opfer rufen Gottes Hilfe herbei (3). Das Buch gibt Zeugnis von der Gewißheit, daß Gott die Gerechten, besonders aber die Martyrer aus dem Tode auferstehen läßt, um ihnen ewiges Leben zu geben (7,9.14). Und das Gebet kann auch für Tote noch zum Guten wenden, was sie lebend verkehrt gemacht haben. Deshalb wird für die Toten gebetet und werden für sie Opfer dargebracht.

Die Hilfe, die Gott im Kampfe gibt, manifestiert sich in der wunderbaren Erscheinung wahrnehmbarer Engel, die als himmlische Streiter sichtbar werden und den Kampf zum Vorteil der gesetzestreuen Juden entscheiden (3,23–30; 10,29–31; 11,6–10). Und dieses sichtbare Eingreifen Gottes bringt sie dazu, Ihn als denjenigen zu preisen, der größer ist als Antiochus IV. Epiphanes und Ihn den «Kyrios Epiphanes» zu nennen: den in Herrlichkeit erscheinenden Herrn (15,34).

Manche dieser Darstellungen zeigen Verbindung mit der pathetischen Geschichtsschreibung, die im damaligen Hellenismus gebräuchlich war. Im anderen erkennt man auch den Einfluß der aufsteigenden Pharisäerbewegung. Aber vor allem 2 Makk zeigt ausgesprochen sakralisierende Tendenzen.

Wellenbewegung von Säkularisierung und Sakralisierung?

Wenn wir die besprochenen Bibelbücher in zeitlicher Reihenfolge betrachten, möchte man tatsächlich von einem festen Rhythmus sprechen, in dem säkularisierende und sakralisierende Glaubenserfahrungen aufeinander folgen. Trotzdem ginge diese Folgerung zu weit. Man könnte einen solchen Schluß nur ziehen, wenn mehrere Bedingungen erfüllt wären. Zunächst müßten wir sicher wissen, daß das betreffende Textmaterial im damaligen Augenblick für die Vorstellungen einer ganzen Glaubensgemeinschaft oder einer klar abgrenzbaren Gruppe charakteristisch ist. Ferner müßte sich das Phänomen auch über eine längere Zeit hin aufweisen lassen, in der der Wechsel mehr als einmal und mit bestimmter Regelmäßigkeit wiederkehrt. Schließlich müßte klar sein, daß die aufeinanderfolgenden Schriften mit unterschiedlicher Tendenz der Niederschlag einer Haltung sind, die in ein und derselben Gemeinschaft lebendig war.

Aber wenn diese Bedingungen auch nicht so erfüllt werden, daß wir daraus mit genügender Wahrscheinlichkeit auf eine Ebbe und Flut von Säkularisierung und Sakralisierung schließen können, so kann aus dem Obenstehenden doch eine Reihe bescheidenerer Schlüsse gezogen werden.

Zunächst ist klar, daß die untersuchten Schriftbücher bestimmt nicht der Vorstellung widersprechen, daß in der religiösen Erfahrung der palästinensischen Juden zwischen 500 und 100 v. Chr. säkularisierende und sakralisierende Tendenzen einander abwechselten. Allerdings muß

man sich die Frage stellen, ob sich die Wechselerscheinungen aus einer inneren Dynamik der religiösen Erfahrung selbst ergeben oder ob sie vielmehr unter dem Druck äußerer Umstände stattfinden (z. B. in Verfolgungssituationen), die Anlaß zu einem defensiveren Glaubenserlebnis geben. Wenn sie einander nicht abwechseln, existieren die zwei unterschiedlichen Glaubenshaltungen nebeneinander, was heißen kann, daß beide Daseinsrecht haben.

Ferner kann man auch schließen, daß die Materialien der Schrift, soweit sie hier untersucht wurden, keinen Anlaß geben zu einer evolutionistischen Sicht auf die Glaubenserfahrung, als ob die säkularisierende Tendenz eine Weiterentwicklung der sakralisierenden Tendenz wäre. Wer dagegen einwendete, daß die Sakralisierung als Rückschrittsbewegung beurteilt werden müsse, muß klarmachen, an Hand welcher objektiver Kriterien eine solche Beurteilung geschieht.

Schließlich wird man schließen müssen, daß Glaube an den lebendigen Gott in beiden Phasen möglich ist. Vielleicht ist das auch naheliegend. Wenn Gott nicht vom Menschen und seiner Welt gelöst wird, gibt es für jede gesunde Gotteserfahrung zwei Pole: einen theozentrischen und einen anthropozentrischen Pol. Und sakralisierende und säkularisierende Tendenz sind dabei nicht ohne Zusammenhang.

[1] Siehe z. B. H. Renckens, Geloof en religie in het Oude Testament: Bijdragen/Tijdschrift voor filosofie en theologie 27 (1966) 421 f; F. van Trigt, Sekularisatie zo oud als de bijbel?: Theologie en pastoraat 68 (1972) 28–39.

[2] W. von Soden, Religiöse Unsicherheit, Säkularisierungstendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargoniden: Studia Biblica et Orientalia III = Analecta Biblica 12 (Rom 1959) 356–367 zeigt, wie gerade Polytheismus zu Zweifeln führen kann, die Säkularisierung zur Folge haben.

[3] Für das Neue Testament siehe H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung»: Der Seelsorger 38 (1968) 38–48, 89–104. G. Every, Sakralisierung und Säkularisierung im Osten und Westen während des ersten Jahrtausends nach Christus: Concilium 5 (August/September 1969) 507–512 sagt kaum etwas über die ersten hundert Jahre des ersten Jahrtausends.

[4] Das heißt nicht, sie dürfe nicht versucht werden.

[5] S. dazu G. Sarton, A history of science, Hellenistic science and culture in the last three centuries B. C. (Cambridge 1959) 29–34; 129–140; 400–412.

[6] aaO. 136–137. 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, Professor für Einführung in die Heilige Schrift und Exegese des Neuen Testaments an der Universität Nimwegen, Chefredakteur der Zeitschrift «Schrift» und Mitglied des Redaktionskomitees der «Tijdschrift voor Theologie». Er veröffentlichte u.a.: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961).

David Power

Das Fortbestehen der Religion in theologischer Sicht

In diesem Aufsatz werde ich zunächst die Voraussetzungen statuieren, von denen her die christliche Theologie an das Phänomen der Religion herangeht. Zweitens werden wir die Fragen angeben, die sie gegenüber diesem Phänomen stellen kann. Drittens wird der Hauptteil unserer Ausführungen sich mit den Bedingungen befassen, die notwendig sind, damit die christliche Religion überleben und sich fortpflanzen kann. Hoffentlich wird es sich dabei herausstellen, daß die Behandlung dieser letzten Frage ein Weg ist, sich implizit mit verschiedenen Problemen auseinanderzusetzen, die das religiöse Phänomen im allgemeinen betreffen.

Voraussetzungen

Wenn die christliche Theologie das Phänomen der Religion und der religiösen Praxis in der Welt ins Auge faßt, bezieht sie ihre Information über die Sachlage und einzelne Theorien von andern Wissenschaften, beispielsweise von der vergleichenden Religionswissenschaft, der Anthropologie, der Soziologie und Religionspsychologie. Gleichzeitig betätigt sie sich aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen, wenn sie dieses Phänomen bewertet und Fragen nach dem Fortbestehen der Religion mit Fragen über das Christentum selbst verbindet.

Als eine Arbeitsdefinition wollen wir annehmen, daß die Religion in ihren verschiedenen Formen eine Komplexität von Glaubensanschauungen und -praktiken ist, die den Sinn des Lebens und die Daseinsordnung in ihrer Beziehung zum Sakralen zum Ausdruck bringen. Es geht dabei weniger um die Anerkenntnis der Existenz des

Sakralen, sondern vielmehr darum, in Praktiken und Riten eine Beziehung zu ihm herzustellen und eine entsprechende Ethik zu akzeptieren. Die Religion ist in ihren Glaubensanschauungen, Bräuchen und ethischen Grundsätzen ebenso mannigfaltig wie der Begriff des Sakralen. Die Bestimmung des Sinns des Sakralen und des Verhältnisses zwischen dem Sakralen und dem Säkularen hängt davon ab, wie man sich zu der Frage nach der Transzendenz des Menschen und der Präsenz Gottes in der Welt stellt, wobei nicht unbedingt angenommen werden muß, die göttliche Gegenwart sei die eines persönlichen Gottes. Je nachdem man sich zu diesen Problemen stellt, wird das Sakrale entweder als eine separate Sphäre der menschlichen Existenz aufgefaßt, worin den Anforderungen der sakralen Welt Genüge getan wird, oder als eine unterscheidende Dimension der Gesamtwirklichkeit.

Sogar innerhalb des Christentums nimmt man zu der Frage nach dem Sakralen und nach dem Verhältnis zwischen dem Sakralen und dem Säkularen unterschiedlich Stellung. Gleichzeitig setzt das Christentum voraus, daß «echte Religion stets Verehrung dessen in sich schließt, was das wirklich Endgültige ist. Religion, Anbetung und letztgültige Wirklichkeit hängen somit untrennbar miteinander zusammen.»[1]

Die christliche Theologie wird auch zwischen Glaube und Religion unterscheiden. Es ist nicht leicht, die Abgrenzung vorzunehmen, da die Unterscheidung nicht zwei völlig getrennte Wirklichkeiten betrifft, sondern notwendigerweise eine Beziehung zwischen den beiden zuläßt. Im allgemeinen läßt sich der Glaube als die innere Aneignung eines Sinnes, als die innere Antwort eines Menschen auf einen geäußerten, von einem andern vorgelegten Sinn auffassen. Er schließt eine persönliche Beziehung und eine Überantwortung an die andere Person in sich. Religion ist die Übermittlung des Glaubens sowie sein Ausdruck und seine Stütze in Lehre, Ritus, Institution und Verhalten. Die größte Schwierigkeit diesbezüglich besteht darin, zwischen den Ausdrucksformen zu unterscheiden, die in der Religion für den Glauben wesentlich sind, und denen, die veränderlich sind, weil sie verschiedenen Kultureinflüssen unterliegen. Diese Variabilität der religiösen Ausdrucksformen ist für die Übermittlung des Glaubens wesentlich, da dieser Menschen vorgelegt wird, die verschiedenen kulturellen Hintergründen und Lebensmilieus angehören.

Fragen der Theologie über die Religion

Eine reflektierende christliche Theologie kann über das Phänomen der Religion fünf Fragen stellen:

1. Was hat die christliche Offenbarung über die Natur der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu sagen, das auf die Notwendigkeit und Fortdauer der Religion hindeutet?

2. Welche Heilsbedeutung kann nichtchristlichen Religionen zukommen?

3. Welches sind die Kriterien, um darüber zu urteilen, ob etwas echt religiös ist?

4. Warum nimmt die Religion oft unvollkommene, zuweilen sogar verdorbene Formen an, und kann sie in diesen Formen fortleben?

5. Welches sind die Bedingungen, damit eine echte Religion und namentlich die christliche Religion bestehen bleibt und sich fortpflanzt?

Wie wir sehen werden, besteht zwischen diesen fünf Fragen eine logische Abfolge. Das christliche Symbolsystem in seiner kerygmatischen Proklamation, seiner mythischen[2] Darstellung und Interpretation (wie es insbesondere in der Schrift enthalten ist), seiner Gemeindeordnung, seinen Sakramenten und seinen ethischen Forderungen weist auf die Tatsache hin, daß Glauben und Glaubensanschauungen[3] nicht übermittelt werden und nicht fortleben können ohne Religion. Dieser ganze Symbolkomplex ist notwendig, damit die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen möglich ist und damit der Glaube sich im Leben der Menschen als eine Kraft auswirken kann. Keines dieser Elemente läßt sich einfach auf ein positives göttliches Gesetz zurückführen, das die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Christentum festlegen würde und das geradesogut anders gelautet haben könnte. Ob wir nun die Form nehmen, in der die Botschaft in der Schrift vorgelegt wird, oder das Sakramentensystem oder die Gemeindeordnung oder das Verhalten, das von denen, die an Christus glauben, verlangt wird, so hat jedes dieser Elemente seine eigene innere Verständlichkeit und seine eigene innere Struktur, die es ihm ermöglichen, als ein geeignetes Medium zur Übermittlung und zum Ausdruck des Glaubens zu dienen. Die kulturellen Elemente, die schließlich diese Faktoren bestimmen, sind in Rechnung zu stellen und lassen sich nicht immer leicht ausmachen, doch wissen wir, daß ohne irgendein derartiges Symbolsystem der Glaube menschlich unmöglich wäre. Der innere Kern jedes Religionssystems und das grundlegende Festhalten an dessen Sinn erfordert eine derartige

Komplexität von Faktoren, um es zu übermitteln und am Leben zu erhalten.

Andererseits spricht die christliche Offenbarung zu uns von der Liebe eines persönlichen Gottes zur Welt, von Christus als dem Mittel- und Wendepunkt der Geschichte und dem Beginn einer neuen Schöpfung, vom Heiligen Geist als der Kraft, die in der Welt zugegen ist und Glaube und Heil wirkt, und von der Transzendenz des Menschen in seiner Natur und von Gott geschenkten Zielbestimmung. Der Glaube an eine solche dreieine Wirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist ohne Religion unmöglich, und so gibt uns das Wissen um Gottes Liebe die Gewißheit, daß die Religion als das notwendige Medium des Glaubens und der Liebe fortbestehen wird. Das Wissen um seine Liebe erklärt auch, warum die Religion periodisch Reformen und Neubelebungen erfährt, und macht uns geneigt, das prophetische Wirken zu akzeptieren, durch das Gottes Geist diese Erneuerung herbeiführt. Das Vertrauen auf die Gegenwart Christi und seines Geistes in der Kirche ging zu gewissen Zeiten so weit, daß es in der Theologie zu einem optimistischen Denken in bezug auf die Ausbreitung des Christentums und zu einer strengen Haltung gegenüber andern Religionen Anlaß gab. Doch die Theologie ist verpflichtet, ebenso wie über die Quellen der Tradition über Fakten zu reflektieren, und angesichts des verhältnismäßigen Provinzialismus der christlichen Religion haben die Theologen in der neueren Zeit sich zu fragen begonnen, ob der liebende Gott zu seiner Gemeinschaft mit den Menschen sich nicht vielleicht auch des Mediums anderer Religionen bedient, d.h. sie haben nach der eventuellen Heilsbedeutung und nach dem Sinn der nichtchristlichen Religionen zu fragen begonnen.

Da die Religion auch in unvollkommenen oder sogar verdorbenen Formen besteht, macht es das Fragen nach dem Wirken Gottes durch andere Religionen notwendig, Kriterien aufzustellen, durch die wir die Echtheit religiöser Anschauungen, Bräuche und Systeme ermitteln, d.h. bestimmen können, inwieweit sie es dem Menschen ermöglichen, mit dem transzendenten, liebenden Gott in Gemeinschaft zu stehen und das zu verehren, was das Letztgültige ist. Da aber die Religion zuweilen entartete Formen annehmen oder die Existenz eines persönlichen Gottes ausschließen kann, läßt sich das Fortbestehen der Religion nicht einfach damit erklären, daß man sagt, dies werde dadurch bewirkt, daß Gott durch seinen Geist in der Welt zugegen sei. Wenn wir nicht die Kriterien aufstellen, durch die wir die Echtheit einer Religion beurteilen können, wie sollen wir dann erklären, wieso diese weiterlebt, obwohl man schwerlich von ihr sagen kann, sie diene als Medium der Kommunikation mit Gott?

Eine Grundlage hierzu ist darin zu finden, daß sich die Religion mit dem Problem des Lebens und Sterbens befaßt und mit den Ängsten, die mit den Beziehungen des Menschen zur Gemeinschaft und zu den Mächten, die er nicht in seiner Gewalt hat, gegeben sind. Dies gilt selbst von echten Religionen, die eine Antwort auf diese Probleme mit der Verehrung eines persönlichen Gottes verbinden. Und selbst wenn eine Religion den liebenden Gott aus dem Blick verliert, kann sie vielleicht doch fortbestehen als ein Weg, mit diesen Ängsten fertigzuwerden, namentlich mit dem Bangen vor der Gegenwart des Sakralen im Leben, vor dem menschlichen Leiden und Versagen und vor allem vor dem Tod. In solchen Fällen geht zwar der Religion das Element des Glaubens ab, doch der Sinn, den sie bietet, liegt in Dingen wie die Besänftigung der Geister, die Hoffnung auf außernatürliche Hilfe, die Suche nach einer Betätigung oder einem Bereich des menschlichen Lebens – wie z.B. die geschlechtliche Liebe –, in die der wesentliche Sinnkern verlegt wird. Ob sie sich als ein Beruhigungsmittel oder als ein Aufruf zum Einsatz angesichts dieser Probleme herausstellt, ist ein treffliches Kriterium, um eine echte von einer unvollkommenen Religion zu unterscheiden, da eine Religion, die mit einem persönlichen, liebenden und rettenden Gott rechnet, vom Gläubigen verlangt, sich mit Fragen nach dem letztgültigen Sinn auseinanderzusetzen und sich einer Ethik zu unterziehen, die die Aussage der Religion ernst nimmt. Zuweilen herrscht in der religiösen Praxis die Beschäftigung mit den eigenen menschlichen Problemen oder mit den Problemen der Gemeinschaft vor, so daß sie vor allem als eine Weise der Angstbeschwichtigung weiterlebt und man um den wirklichen, tatkräftigen Einsatz herumkommt. Bleibt dies das oberste Bestreben, so muß die Religion manche abergläubische und entartete Formen annehmen. Wenn sie sich hingegen auf das Problem des menschlichen Lebens konzentriert, erwacht vielleicht das Bedürfnis nach einem letztgültigen Anliegen und Sinn, und so mag sie dazu dienen, die Glaubensperspektive aufzureißen. Das christliche Symbolsystem nimmt diese Probleme in sein Kerygma und sakramentales Universum hinein. Es hat eine arteigene Weise, darauf zu antworten; wir dürfen aber nicht überrascht sein, daß selbst

dann, wenn die christliche Antwort oder jede Antwort, die an einen liebenden, rettenden Gott glaubt, als unbrauchbar zur Seite gelegt worden ist, die Religion weiterlebt als ein Weg, mit diesen Problemen fertigzuwerden.

Wenn wir uns ausführlicher mit der letzten unserer fünf Fragen, d.h. mit den Bedingungen für das Fortbestehen und die Ausbreitung von Religionssystemen befassen und dem Christentum diesbezüglich besondere Aufmerksamkeit schenken, so liegt der Grund darin, daß wir uns damit implizit auch mit den vier vorhergehenden Fragen beschäftigen. Das größte Problem, dem sich das Christentum heute in der westlichen Welt gegenübergestellt sieht, ist die Frage, wie es in einer sich wandelnden Kulturumwelt lebensfähig zu bleiben und die Glaubenskrise zu bewältigen vermag, die notwendigerweise eintritt, wenn seine ganze Ausdrucksweise der Veränderung unterzogen wird.[4] Wenn wir also die Bedingungen prüfen, unter denen das Christentum in und zu dieser neuen Situation entsprechende Formen annehmen kann, sprechen wir somit gleichzeitig über die Bedingungen, unter denen jede Religion auf echte Weise fortzudauern vermag. Die Schwierigkeiten ermessen, denen sich das Christentum gegenübergestellt sieht, wenn es im Lauf einer Kulturwende seinen Glauben lebendig zu erhalten sucht, hilft überdies verstehen, warum es zur Hauptsache ein auf den Westen beschränktes Phänomen geblieben ist. Daß man es versäumt hat, der kulturellen Herausforderung zu entsprechen, Aspekte nichteuropäischer Zivilisationen zu übernehmen, läßt sich einer Schwäche anlasten, die der christlichen Religion inhärent ist.[5]

Die Vorbedingungen für eine glaubenvermittelnde christliche Religion

Diese Vorbedingungen lassen sich wie folgt aufzählen und erklären:

1. Ein authentischer Ausdruck des christlichen Glaubens handelt von Leben und Tod, Übel, Sünde, Wert der menschlichen Person und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, von Versöhnung und Bruderschaft unter den Menschen. Die Angst vor dem Tod, das Nichtloskommen von der Sünde, die Sündenschuld, das Bangen um seinen Personwert und die Furcht vor dem Zerreißen der menschlichen Gemeinschaft sowie auf der entgegengesetzten Seite die Lebenshoffnung, das Verlangen nach Gnade und Vergebung, der Wunsch, geliebt zu werden und liebesfähig zu sein, die Suche nach brüderlicher Gesinnung und die Sehnsucht nach dem Heiligen, die irgendwie auf das Tun dieser Welt einwirken, bilden die grundlegende menschliche Erfahrung, auf der die Religion aufruht. Sie wird von ihr in eine sinnvolle Wirklichkeit verwandelt, worin diese Ängste bewältigt und diese Hoffnungen erfüllt werden. Mag sie auch einen noch so edlen Eindruck machen, so wird doch eine Religion, die über diese Faktoren der menschlichen Existenz nichts zu sagen weiß, schließlich nicht mehr beachtet.

Es ist auch möglich, daß eine Religion sich entschließt, einen einzelnen Faktor zu isolieren und sich auf ihn zu konzentrieren, daß sie alle Menschen ihre Hoffnung auf ihn setzen läßt und so ihre Anhänger für grundlegendere Fragen blind macht. Dazu kam es in gewissen alten Religionen, die zu sehr mit dem sexuellen Erleben oder sogar mit sexuellen Riten zusammenhingen, um damit dem menschlichen Verlangen nach Leben und Glück zu entsprechen. Alte Religionen, die dieses Interesse am Sexuellen aufgaben, behielten dennoch ihre Mythologien über die Götter oder entwickelten solche. Einzelne moderne geschlechtliche Verhaltensweisen weisen ebenfalls einen rituellen Aspekt auf, und man kann Liebesfeiern oder -riten finden, worin der Ton auf der geschlechtlichen Äußerung liegt und worin diese Liebe, ohne jeden Bezug auf eine Götterwelt, als Antwort auf das menschliche Leid genommen wird.

Die christliche Religion hinwieder hat sich bezüglich der geschlechtlichen Liebe oft in das gegenteilige Extrem verirrt und sie als etwas behandelt, vor dem man bangen oder das man verachten muß. Sie kann von ihren Anhängern dadurch verraten werden, daß sie andere Elemente der christlichen Botschaft isolieren oder irgendeinem besonderen menschlichen Problem allzuviel Aufmerksamkeit schenken, so daß die Gesamtschau verlorengeht. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn das Christentum in der Praxis zur Resignation vor dem Schmerz auffordert, ohne als Gegengewicht Mut und Hoffnung zu wecken, oder wenn es den Wert der Person leugnet, indem es den Einzelmenschen dem System der betreffenden Gemeinschaft oder Religion unterordnet oder dem andern Extrem huldigt und die Religion zu einer rein individuellen Angelegenheit verkürzt. Es kann sich auch in der Beurteilung der Sünde eines der beiden Extreme des Pelagianismus oder des Puritanismus zu eigen machen oder die Natur des Todes und die Auferstehungshoffnung dadurch fälschen, daß es über das Leben der neuen Kreatur, die aus der um-

gestaltenden Macht des Sterbens in Christus hervorgeht, allzu stofflich denkt. Ein echt christliches Leben hält das Gleichgewicht zwischen der Auferstehungshoffnung und dem Weg der Torheit des Kreuzes.

2. Das echte Christentum rückt folglich das persönliche Element der Religion in den Vordergrund. Das einzigartige Element des christlichen Glaubens ist die Offenbarung des persönlichen Gottes, der Vater ist, des kosmischen Liebhabers, der nach der Liebesantwort fragt und so die Vereinigung mit ihm verheißt. Diese Offenbarung wird verfälscht, sooft die christliche Praxis den Antwortcharakter verliert, sich zu sehr auf den menschlichen Fortschritt konzentriert und dabei vergißt, daß «Gott uns zuerst geliebt» hat und daß all unser Tun Verherrlichung Gottes ist; wenn sie Gott zum Gesetzgeber macht, statt in ihm einen Retter und Vater zu sehen; wenn sie sich nicht um die innere Aneignung des Wortes und des Gesetzes und der Liebe Gottes in Christus durch den Heiligen Geist bemüht; wenn sie zu einem Aberglauben entartet und sich aufgrund eines falschen Vorsehungsbegriffs mit den Lebensschwierigkeiten befaßt, statt eine Lebensweise hervorzubringen, die Antwort auf Gottes Liebe ist.

3. Damit er in das Leben eines Volkes oder einer Zivilisation wirklich integriert ist, muß der christliche Glaube eine dichterische und symbolische Ausdrucksgestalt erhalten, die der betreffenden Kultur nicht fremd, sondern arteigen ist. Dies gilt für die Riten, die Feiern aller Art, die Andachten, die Kunst in jeder Form, kurz, für jede Ausdrucksform des christlichen Glaubens. Sie soll an die affektiven Kräfte im Menschen appellieren und den Glauben zu einer lebendigen Kraft zu machen suchen, die die Totalität der menschlichen Person einbegreift; sie soll aufgrund einer christlichen Schau und Sendung die Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft fördern.

Die Sprache des Kerygmas, der Katechese, der Mystagogie, des Gebets, kurz, alle Symbole einer Religion sind stark mit kulturellen Elementen befrachtet, weil sie Formen sind, in denen die Religion ihre Botschaft als Beantwortung und Umgestaltung der menschlichen Erfahrung eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Kultur vorlegt. Was eine echte Religion ist, geht darauf aus, das menschliche Erleben und dessen mannigfaltige Ausdrucksformen nicht zu verurteilen, sondern umzugestalten. Durch diese religiösen Symbole muß der Glaube sprechen; durch sie wächst ein Volk in seinen Glauben hinein und entdeckt es alle Konsequenzen und den weitern Sinngehalt seines Glaubens.

Selbst das Glaubensbekenntnis verwendet Kulturelemente und bedient sich einer Bildersprache. Es ist nicht ein rein objektiver Ausdruck, der die Glaubensartikel vorlegt, die von allen anzunehmen sind. Angesichts der Kulturwende besteht eine der Schwierigkeiten des Glaubensverkünders darin, den objektiven Gehalt, der unversehrt zu erhalten ist, von den Ausdrucksformen zu unterscheiden, die durch eine bestimmte Kultur geprägt sind oder durch eine zeit- oder ortsbedingte besondere Problematik.

Elemente der Offenbarung und des Glaubens können irgendwie auch in einer nichtchristlichen oder profanen Kultur vorhanden sein. Werden sie ausfindig gemacht, sind sie zu respektieren und können sie als Medien zu einer volleren Glaubenshaltung dienen. Dem Alten Testament und der christlichen Offenbarung ging es nicht in erster Linie darum, in das Leben und die Gepflogenheiten der semitischen oder hellenistischen Menschen völlig fremde Elemente hineinzubringen. Die Offenbarung war oft das innere Licht, das einem Volk ermöglichte, den vollen Sinngehalt und das ganze Potential eines Ereignisses oder vorgegebener Glaubensanschauungen und -praktiken wahrzunehmen. Sie gab einem Volk jeweils die Möglichkeit, durch eine gegebene Stufe in seinem religiösen Leben hindurch und über sie hinauszugehen und so zu einer besseren Erkenntnis Gottes und seiner Liebe zu seinem Volk zu gelangen.

Wenn wir Jesus Christus in einer neuen Kulturlage verkünden, müssen wir uns fragen, wie wir ihn als Antwort auf die Bestrebungen dieser Kultur und auf die in ihr bereits vorhandene Wahrnehmung des Sakralen darstellen können. Jesus hat von sich gesagt, er sei nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern sie zu erfüllen. Diese Erfüllung bestand nicht darin, daß zu dem bereits Gesagten noch etwas hinzugefügt wurde, sondern in einer Vervollkommnung der Glaubenserfahrung von Gott, die die Juden, die das Gesetz und die Propheten sich innerlich angeeignet hatten, bereits besaßen. Wenn auch die jüdische religiöse Geschichte einzigartig dasteht und einen besonderen Bezug auf Christus hat, so ließe sich doch etwas Analoges sagen von der Glaubenserfahrung einer transzendenten Macht – von einer Erfahrung, zu der jedes Volk gelangt ist durch deren religiösen Ausdruck oder selbst durch seine Treue zu seinen profanen Aufgaben, wenn

diese brüderliche Gesinnung und die Respektierung der im menschlichen Leben vorhandenen positiven Anlagen erheischten.

Sich der dichterischen, sinnbildlichen und rituellen Ausdrucksformen einer Kultur zu bedienen, um den christlichen Glauben zu vermitteln, erfordert einen Dialog über verschiedene Fragen. Wie läßt ein Volk seine Gefühle und Sehnsüchte zu Wort kommen, wenn diese die religiösen Probleme betreffen, von denen wir bereits gesprochen haben? Wie reagiert es auf die traditionellen christlichen Symbole und wie weit lassen sich diese verwenden, um das menschliche Erleben in diesem neuen Rahmen umzugestalten? Wie weit läßt sich ein authentischer christlicher Glaube in Sinnbildern ausdrücken, die einer neuen Kultur entnommen sind? Oder wie kann eine im Werden begriffene Kultur ihren Glauben in neuen Symbolen zum Ausdruck bringen? Zu dieser Prüfung gehört auch die Frage, ob universale Symbole existieren, die in jedem Kulturraum Resonanz finden können, und wie weit einzelne christliche Grundsymbole wie beispielsweise die Wassersymbolik der Taufe oder das eucharistische Mahl dieser Kategorie angehören.

Ein Punkt, der besondere Beachtung verdient, ist die Stellungnahme zu der Kosmologie einer Kultur, d. h. zu ihrer Sicht des Universums. Manche Kulturen und Religionen sehen die Welt als von Geistern aller Art oder von dynamischen Kräften bevölkert an. Auf diese sinnbildliche Weise äußern sie ihre Beziehung zum Universum, dessen Rätselhaftigkeit und ihre Grenzen und Möglichkeiten, in Verbindung mit ihm zu treten. Darin tritt auch ihr Sinn für das Sakrale oder Göttliche zutage, das im Universum vorhanden ist, und für dessen Teilnahme an den menschlichen Angelegenheiten, sofern darin ein Bemühen liegt, die Umwelt des Menschen und damit sein Leben, das ja in seiner Entwicklung ebenfalls von der Umwelt, in der er lebt, abhängt, unter Kontrolle zu bringen. Wenn die christliche Predigt einer solchen Sicht der Dinge gegenübersteht, die für die Symbolik von Geistern Raum läßt, kann sie dieser entweder widersprechen oder sie zu einer Theophanie umkrempeln. Die semitischen Völker, die berufen wurden, das Volk des einen, wahren Gottes zu sein, lebten in einer von Geistern bevölkerten Welt. Dieser Geisterglaube verleitete sie zuweilen zur Idolatrie, bildete aber anderseits die Grundlage für die Engellehre des Alten Testaments. In späteren Zeiten hat das Christentum diese Angelologie oft mißverstanden und die Aussagen über die Engel zu wörtlich gedeutet, während zur Zeit des Alten Bundes und in einigen Riten des christlichen Ostens (wo beispielsweise Christus und der Heilige Geist Engel genannt oder die Engel angerufen werden, um die schuldige Ehrfurcht vor der Majestät Gottes heraufzubeschwören) die Engel eine Art göttlicher Offenbarung darstellen, eine Form, die mysteriöse Nähe Gottes bei seinem Volk zum Ausdruck zu bringen. Auf diese Weise verband man ein Gefühl scheuer Ehrfurcht vor der Erhabenheit Gottes mit einem Gespür für seine gnadenhafte, liebende Gegenwart. Wenn wir an andere Völker herangehen, die ihre Beziehungen zum Kosmos und zum Sakralen in Geistergestalten versinnbilden, können wir sicherlich etwas davon lernen.

In der jetzigen Entwicklungsphase der Kultur ist die westliche Welt immer mehr von der Unabhängigkeit des Säkularen überzeugt, und sie weiß mit Wundergeschichten, Heiligen oder besonderen Eingriffen Gottes kaum mehr etwas anzufangen. Gleichzeitig hat sie ihr eigenes Verlangen nach dem Sakralen und ihr eigenes Bedürfnis, mit ihrer Angst vor dem Universum fertigzuwerden – obwohl es jetzt möglich ist, auf den Mond zu reisen und mit weitern Planeten Kontakt aufzunehmen. Auf Symbolen und Frömmigkeitsformen zu beharren, die Wunder und Heilige und besondere Eingriffe Gottes benötigen, würde den Ruin der christlichen Religion bedeuten, selbst wenn diese Ausdrucksformen für gewisse Leute immer noch attraktiv wären. Viele würden eine Religion, die solche Anschauungen postuliert, von sich weisen, doch selbst diejenigen, die damit sich abfinden könnten, würden unweigerlich eine innere Spannung und einen Konflikt erleben zwischen ihren Theorien und technischen Kenntnissen über das Universum und ihren Eigenkräften auf der einen Seite und ihrem symbolischen Ausdruck ihrer Beziehung zu ihm auf der andern. Die Philosophie und die Theologie haben diesem neuen Daseinsgefühl bereits Rechnung getragen, indem sie eine Theorie über das Sakrale und das Säkulare ausgedacht haben, die das Sakrale und Transzendente mehr als eine Wirklichkeitsdimension auffaßt und nicht so sehr als eine separate Existenzsphäre, und man spricht von Treue zum Profanen als einem Sich-Aufschließen für das Sakrale. Was immer noch fehlt, ist eine neue Symbolik, die es dem Menschen ermöglichen würde, gleichzeitig Gott zu begegnen und nach dem Universum und seinen Einzelheiten zu greifen, ein Ausdruck in Ritus und Gebet, der die Gegenwart Gottes im menschlichen Leben und in der Geschichte wahrnehmen würde, und eine Aufforderung zu einer Antwort im Glauben, die alle

menschlichen Strebungen, sowohl die affektiven als auch die Verstandeskräfte kanalisieren würde.

4. Wenn nicht ihre Jünger durch ihr Leben für sie zeugen, kann eine Religion sich nicht behaupten. Dieses Zeugnis bildet die geistliche und lebendige Erfahrung, die durch religiöse Praktiken vermittelt wird, und ist der letztgültige Faktor, der die Religion glaubhaft macht. Die christlichen Evangelien haben auf dieses Zeichen der Glaubwürdigkeit und auf die Existenz der Liebesgemeinschaft, in die neue Mitglieder hineingenommen werden, stets großes Gewicht gelegt. Der Glaube wird in Wort und Sinnbild interpretiert und vorgelegt, gleichzeitig aber sind Wort und Sinnbild eine Interpretation der Werke, worin der Glaube seine Vitalität beweist. Man teilt mit den andern den Glauben an Gott, den Vater des Herrn Jesus Christus, das Gespür für den Heiligen Geist, das Wissen, was dies für die Probleme von Gut und Bös, Leben und Tod bedeutet, den sinnvollen Einsatz in der Welt gepaart mit der Hoffnung auf die Zukunft. Und man beteiligt sich auch gemeinsam am Gebet nach seinem religiösen Ritus und in seinem letztlich kontemplativen Charakter. Was heute ganz besonders not tut, ist das Zeugnis der Anteilnahme an den Nöten der Welt und an der Umgestaltung der Gesellschaft, ohne daß man irgendwie den Glauben an Gott aufgibt oder die Kontemplation abwertet, die das Lauterste ist, was ein Mensch in seinem Leben anstreben kann.

5. Nebst diesem Zeugnis und seinem symbolischen Ausdruck hat die Religion auch ihre Institutionen nötig, d.h. Leitungs- und Organisationsformen und ihr Gesetz, das die Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern und Anhängern regelt. Das institutionelle Element des Christentums bildet immer noch ein Streitobjekt zwischen Kirchen und unter den Mitgliedern der einzelnen Kirchen. Es ist im Zeitpunkt einer Kulturwende eine wichtige Frage, denn je nachdem man diese Strukturen einschätzt, wird man bloße Anpassungsversuche oder eine radikalere Reform im strengen Sinn des Wortes anstreben. Man scheint sich immer stärker bewußt zu werden, daß der institutionelle Faktor im Christentum sich weniger um die Institutionen dreht, die von Jesus Christus oder den Aposteln als ein notwendiges Mittel für die Übermittlung seines Wortes und seiner Gnade ihre Gestalt erhalten haben, sondern mehr um die Frage nach den geeignetsten Formen, um das Selbstverständnis der Gemeinde zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort auszudrücken in Kontinuität zu einer vergangenen christlichen Überlieferung. Die Kirche ist von Natur aus eine Gemeinde, die in Glaube und Liebe mit Jesus Christus eins ist, der Leib, der durch seinen Geist mit ihm identifiziert wird und seine sakramentale Gegenwart in der Welt darstellt. Die geistigen Werte sind nicht nur in dem Sinn primär, daß sie die wichtigsten sind, sondern auch in dem Sinn, daß sie vor den Institutionen kommen. Die Institutionen haben die Rolle, Stützen zu sein für die geistigen Werte, deren Ausdruck sie in erster Linie sind. Sie hängen in ihrer Glaubwürdigkeit und Fortdauer oder wenigstens in ihrer Wirksamkeit davon ab, daß sie stets mit diesen Werten zusammengekoppelt sind. Es kann zu einer Trennung kommen zwischen einer Institution und dem Wert, dessen Ausdruck sie ursprünglich war, und dieser Riss ist auch tatsächlich oft eingetreten, und doch hat die Institution in ihrer geschichtlichen Form weitergelebt einfach deshalb, weil sie zu Beginn mit dabei war und weil jeder Gemeinschaft ein konservativer Zug innewohnt, der an überlieferten Strukturen festhält. Zu diesem Auseinanderklaffen kommt es entweder deshalb, weil das Selbstverständnis der Gemeinde im Glauben sich wandelt oder den Wertsinn ändert, oder weil in der Institution eine Korruption herrscht und sie an der Form, nicht aber am Geist festhält. In beiden Fällen ist das Ergebnis dies, daß die Institution nicht mehr vom Geist der Gemeinde getragen wird und kein geeignetes Instrument mehr darstellt, um den Glauben zu bestärken, damit er sich in der religiösen Praxis und in Taten bezeugt.[6]

Heute bedarf es in den nichtwestlichen und in den westlichen Ländern institutioneller Reformen, wobei aber nicht überall auf der Welt die gleichen Änderungen von gutem sein können. Um bloß das Beispiel der Krise des Westens zu nehmen: Eine autoritäre Institution, die zuweilen auch in ihrem Lebensstil unevangelisch ist, kann nicht eine Stütze sein für die Werte der christlichen Gemeinschaft, die sich heute klarer bewußt geworden ist, daß ihre Glieder eine Mitverantwortung an der Sendung Christi haben. Die Formen der Leitung, des Priestertums und des Gesetzes müssen dem Sendungsbewußtsein der Kirche angepaßt werden. Dieses Sendungsbewußtsein hat sich in einer Umgebung, welche zur Mitbeteiligung auffordert, aus dem christlichen Glauben ergeben. Es wäre naiv, wollte man lediglich feststellen, daß der christliche Glaube, der aus dem Neuen Testament auf uns gekommen ist, eine Gemeinde anstrebt, die kraft des Waltens des Heiligen Geistes und der Charismen die Verantwortung aller ihrer Glieder für das

Leben und die Sendung der Kirche akzeptiert, und so behaupten, wir würden durch die Förderung der Mitverantwortung zu einem reineren christlichen Ideal zurückkehren. Wollten wir die Sache so erklären, würden wir nicht andern Kultureinflüssen und der entscheidenden Tatsache Rechnung tragen, daß der Glaube als eine in Churists gegebene Antwort auf Gott innerhalb einer Gemeinschaft wirkt, die den Einflüssen einer gegebenen Kultur unterliegt, so daß die betreffende Gemeinde in dieser kulturell bestimmten Situation ihre eigene Antwort auf Gott in Christus finden muß. Zwar stimmt es gewiß, daß man zur Zeit des Neuen Testaments sich stark der Gegenwart des Geistes bewußt war als der inneren Bestärkung, die jedem Christen zuteil wird, damit er das Wort Christi in sich aufzunehmen vermag, und daß dies zu einer Respektierung des unterschiedlichen Beitrags der verschiedenen Charismen veranlaßte. Es stimmt auch, daß das Schwinden dieses Gespürs für das Geisteswirken einer der Faktoren war, die zu einer sich verbreiternden Kluft zwischen dem Klerus und den Gläubigen führte. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß heute der Glaube in der westlichen Welt eine Antwort erheischt von christlichen Gemeinden, worin man sich durch den Einfluß der Kultur zu einem stärkeren Sinn für die Mitverantwortung und Mitbeteiligung gedrängt fühlt und worin dieser Beitrag möglich ist aufgrund des Bildungsniveaus und der vielfältigen Spezialkenntnisse, über die man in unserer Gesellschaft verfügt. Dies erfordert von selbst neue Gesetzes-, Institutions- und Gehorsamsformen. Letztlich gilt der christliche Gehorsam dem Wort Gottes. Der unmittelbare Gehorsam bezieht sich auf die Ausdrucksformen, die dieses Wort annimmt, doch müssen es kommunikative Formen sein. Dies gilt für Gesetze und Institutionen so gut wie für andere Ausdrucksgestalten.

6. Ohne ein geschichtliches Denken ist keine dieser Änderungen in der Ausdrucksform der Religion möglich, weder ein Wandel im Symbolausdruck, in der Glaubensformulierung, im Ritus, in der Frömmigkeit, in den Institutionen noch ein Wandel im Lebensstil. Ein geschichtliches Denken[7] ist sich der Kreativität des Glaubens und der kulturellen Unterschiede bewußt, worin diese Kreativität sich betätigen kann. Es weiß, daß der Glaube keine Formulierung darstellt, die in bestimmte Ausdrücke einzubetten ist, sondern eine in ständigem Wandel begriffene Antwort der Glaubensgemeinde auf das Christusereignis, dessen Sinn- und Kraftfülle sich nie ausschöpfen läßt. Der Glaube schafft sich somit seinen eigenen religiösen Ausdruck, aber den Bedürfnissen und dem Kulturbewußtsein des Gläubigen entsprechend. Ein geschichtliches Denken bestreitet nicht die Kontinuität, die sich aus der christlichen Überlieferung und der gemeinsamen Natur, die alle Menschen besitzen, ergibt, aber es verwehrt auch viele Vorurteile bei der Festlegung der Grenzen der Kontinuität.

7. Schließlich ist die Richtschnur für jede Religion eine systematische Reflexion, das heißt für das Christentum eine reflektierende Theologie. Eine bodenständige Theologie, mag sie nun westlich oder sonstwie sein, gründet auf einer Kenntnis und Erforschung der inneren Welt eines Volkes und seiner Kultur: ihrer Werte, ihrer Formen der Kommunikation und des Selbstausdrucks, ihrer Denkweisen. Um zu deren Kenntnis zu gelangen, ist es notwendig, eine philosophische Anthropologie zu entwickeln aufgrund einer Reflexion über die innere und äußere, persönliche und dialogale Erfahrung. Dies befähigt ein Volk, beim Aufbau und bei der Erklärung der Glaubenserfahrung sich mit den Forderungen der Theorie zu treffen, und gewährleistet, daß kein Zwiespalt besteht zwischen den symbolischen, devotionalen und institutionellen Elementen einerseits und dem Trachten nach der Wahrheit andererseits, sondern daß beides im Denken und Fühlen der Gemeinschaft und ihrer einzelnen Mitglieder eine innere Einheit bildet. In der Vergangenheit hat die Scholastik nach einer solchen Theologie für den Westen gesucht, und die modernen Theologen fahnden nach einer solchen für die heraufkommende neue Kultur des Westens. Das gleiche muß für die nichteuropäischen Kulturen getan werden.

Schluß

Wenn die christliche Religion in einem beständigen Kreativitätsprozeß begriffen ist, der den hier dargelegten Bedingungen entsprechen muß, so gilt dies auf je eigene Weise für jede echte Religion. Damit eine authentische Religion von Dauer ist, muß sie die letztgültige Wirklichkeit so anstreben, daß sie den Glauben an einen persönlichen Gott nicht ausschließt oder verunmöglicht.[8] Auch bedarf sie des glaubhaften Zeugnisses ihrer Anhänger und der Respektierung ihrer religiösen Überlieferung sowie des kulturellen Ausdrucks des Glaubens in einem Symbolsystem, in einer Institution und in Reflexion. Dieser erneuerte oder neugeformte kulturelle Ausdruck kommt zu der religiösen Überlieferung hinzu, bleibt aber im Zusammen-

hang mit der früheren Tradition aufgrund der ursprünglichen Quellen, des Respekts vor der Geschichte und der gemeinsamen Menschennatur, die die gleichen universellen Bedürfnisse und Tendenzen aufweist.

Der Christ ist überzeugt, daß die Religion überleben wird, weil er überzeugt ist, daß Gott sich weiterhin in Liebe dem Menschen mitteilt. Er ist sich auch bewußt, daß nicht jede Religion authentisch ist und daß die christliche Religion sich einer beständigen Läuterung und Entwicklung unterziehen muß. Die religiöse Antwort, worin sich der Glaube verkörpert, ist irgendwie immer eine Antwort auf einen ähnlichen Anruf, wie er an Abraham ergangen ist: «Ziehe hinweg aus deinem Vaterlande und aus deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in das Land, das ich dir zeigen werde» (Gen 12, 1).

[1] Carl G. Vaught, Two Concepts of God: Religious Studies 6 (1970) 221.

[2] «Mythisch» besagt nicht unwahr, sondern bezieht sich auf die literarische Gestalt, worin die Botschaft zum Ausdruck gebracht ist.

[3] Glaubensanschauungen sind nicht so grundlegend wie der Glaube und betreffen nicht den in einer Religion vorhandenen Sinnkern. So stellt beispielsweise die Existenz von Engeln für einzelne Christen eine Glaubensanschauung dar, ist aber nicht ein Wesensbestandteil des Glaubens.

[4] Zu den sich wandelnden Bedingungen des religiösen Ausdrucks vgl. B. Lonergan, Theology in its New Context: L. K. Shook (Herausg.), Theology of Renewal I (New York 1969) 34–46.

[5] Hier ließe sich zwischen der christlichen Religion und der Wahrheit des christlichen Kerygmas unterscheiden. Religion ist der ganze Komplex, worin der Glaube zum Ausdruck gebracht wird, wächst und vermittelt wird, und infolgedessen wird sie von verschiedenen Kulturelementen beeinflußt.

[6] Mehrere Beispiele dafür bietet Y. Congar, Erneuerung des Geistes und Reform der Institution: Concilium 8 (1972) 171–177.

[7] Zu der Natur und Relevanz des geschichtlichen Denkens vgl. J. W. O. Malley, Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento: Theological Studies 32 (1971) 573–601.

[8] Es ist hier nicht möglich, über die Natur des christlichen Dialogs mit denjenigen Weltreligionen zu diskutieren, die ihr Streben nach der letztgültigen Wirklichkeit in nicht personalen Begriffen zum Ausdruck bringen. Die Frage für den Christen ist: Inwieweit sind sie für die Möglichkeit des Glaubens an einen liebenden, persönlichen Gott offen? Inwiefern unterstützt und fördert dieses Streben nach der letztgültigen Wirklichkeit die transzendentale Offenheit des Menschen, die ihn in Gemeinschaft mit Gott bringt? Kurz, es geht um den Respekt für die menschliche Transzendenz, die den Menschen nicht bei begrenzten Objekten stillstehen läßt, sondern ihn beständig weitergehen heißt, so daß er schließlich zu einer Begegnung mit dem persönlichen Gott gelangt, gleich, wie diese dann begrifflich gefaßt wird.

Übersetzt von Dr. August Berz

DAVID POWER

geboren am 14. Dezember 1932 in Dublin (Irland), Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Liturgischen Institut zu Sant' Anselmo in Rom, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie, seit 1972 Professor für Sakramententheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Er veröffentlichte u. a.: Ministers of Christ and His Church (London 1969).

John Shea

Die zweite Naivität – Bemerkungen zu einem Pastoralproblem

Die meisten Ortskirchen sind der Meinung, daß ihre Pastoralprobleme sich um den kirchlichen Amts- und Zeugnisdienst drehen. Bezeugt die Kirche die Heilsbotschaft und dient sie den Menschen? Diese zwei Hauptanliegen zerfallen in eine Unzahl praktischer Fragen. Erleichtert und unterstützt die Schule das christliche Leben? Wie sollten die Geldmittel eingesetzt werden? An wie viele Leute in der Nachbarschaft kommt die Kirche heran? Nimmt sie sich der Betagten an? Sorgt man gut für die Kranken? Gibt man der Jugend starke, doch verständnisvolle Strukturen zu ihrem Wachstum? Tut man etwas zur Hebung des Familienlebens? Werden die emotionalen Probleme verspürt und kümmert man sich um sie? Wird die Liturgie ansprechend gestaltet? Wie und wie weit setzt sich die Kirche politisch ein? Von der festen Basis des christlichen Lebens aus greifen die Energien der Ortskirche heilend und helfend nach außen.

In den letzten Jahren haben viele Ortskirchen ein internes Pastoralproblem kennengelernt, das die nach außen gerichteten Bestrebungen in den Hintergrund zu drängen droht. Dieses Problem, das oft mehr verspürt als artikuliert wird, läuft unter vielerlei Namen. Man hat es schon als «Identitätskrise», «Einbruch des Säkularismus», «Irre-

velanz der Religion» oder einfach als «Glaubensmangel» bezeichnet. Doch die zutreffendste Diagnose für diese Verunsicherung in der Herzmitte des christlichen Lebens wäre vielleicht die, daß für viele Menschen die religiöse Sprache nichtssagend geworden ist. Die christlichen Symbole, die einst den Glauben der Kirche zum Audruck brachten und ihr Tun bestimmten und motivierten, haben ihre Macht verloren. Sie wirken sich nicht mehr als positive Kraft auf den Stil des kirchlichen Lebens aus, weil sie nicht mehr als packender Zugriff nach dem Realen bestechen und überzeugen. Es handelt sich dabei nicht einfach um das ewige Problem des Wechselspiels zwischen Glaube und Zweifel. Um uns zeitweilig der Unterscheidung der Sprachphilosophie zwischen Sinn und Wahrheit zu bedienen: das angedeutete Pastoralproblem betrifft mehr die Sinnhaftigkeit der christlichen Symbole als ihre Wahrheit. Das heißt, der Angehörige der Kirche versteht nicht leicht und ohne weiteres, wie die religiöse Sprache, die er gebraucht, in die Welt paßt, die er erlebt. Ein älterer Kirchenbürger hat dies einmal so gesagt: «Sie (die kirchliche Symbolsprache) schmeckt nicht mehr nach Realität.»

Obwohl dieses Problem des Sinnschwunds der kirchlichen Sprache oft übersehen wird, übt es auf den Stil des kirchlichen Lebens einen durchgängigen Einfluß aus. Dies tritt am offensichtlichsten zutage in der Sonntagshomilie. Die herkömmlichen Symbole – Sünde, Gnade, Gottesreich, Schöpfung, Geist – scheinen in der Predigt keine dominierende Rolle mehr zu haben. Die Verkündigung hat im psychoanalytischen Vokabular neue, packendere Worte gefunden: Wachstum, Beziehung, Antwort, Abwehr, Offenheit usw. Diese Wortbildungen sind vielleicht legitime Versuche, einen Aspekt der christlichen Symbole zu interpretieren. Doch der springende Punkt ist der, daß sie nicht als Deutungen, sondern als Ersatzwörter verstanden werden. Die Symbole wirken nicht als Kriterien für die homiletische Reflexion. Sie werden umgangen zugunsten einer dienlicheren Rhetorik. Nicht nur in der Verkündigung, sondern im kirchlichen Tun ganz allgemein verrät sich die Verwirrung und Verlegenheit in bezug auf die religiöse Sprache. In der Konversation sind religiöse Begriffe Schranken für die Kommunikation. Man spricht um sie herum, über sie weg, unter ihnen durch, aber nie durch sie hindurch. Der Sinn der Symbole wird nicht unmittelbar erfaßt. Sie binden die Leute nicht aneinander in gemeinsamer Aussage und gemeinsamem Los, sondern bringen sie zu verlegenem Schweigen. Vielleicht ist im Bereich des persönlichen und liturgischen Betens der Sinnschwund der religiösen Sprache am akutesten zu verspüren. Das Zwiegespräch mit einem persönlichen Gott, das einst ganz geläufig und natürlich war, ist höchst suspekt. Um mit Kazantzakis zu sprechen: «Ich dachte einst, Gott lache und weine und ringe an meiner Seite, aber nun spüre ich, daß ich zu meinem eigenen Schatten gesprochen habe.» In der Liturgie läßt das verbale Zusammenspiel des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Leute betreten zurück. Was für einen Sinn hat es, den Vater zu bitten, uns den Geist zu senden, damit dieser unsere Gaben in den Leib und das Blut seines Sohnes verwandle? Bei dieser Verlegenheit in bezug auf die religiösen Symbole verlegt sich die Ortskirche oft auf das, was handfester ist – auf eine Beratungsklinik oder ein Sozialprogramm. Doch wenn nicht der Sinn der religiösen Symbole wiederentdeckt wird, wird die Kirche ihre spezifisch religiösen Wurzeln und ihren transzendenten Auftrag verlieren.

Am Schluß seines Werkes «Symbolik des Bösen» bietet Paul Ricœur ein Modell, um diese Pastoralkrise der religiösen Symbole zu interpretieren.[1] Er nimmt an, daß der Mensch in der Haltung zu seinen religiösen Symbolen in einem Übergang von einer ersten zu einer zweiten Naivität begriffen sei. Nach Ansicht Ricœurs bestand für den prämodernen Menschen eine Glaubensunmittelbarkeit, eine frische, unverbildete Beziehung zu religiösen Symbolen, eine urwüchsige Naivität. Doch der moderne Mensch ist, eben weil er modern ist, eine kritische Kreatur. Er ist informiert durch die Philosophie, Exegese, Religionsphänomenologie und die Psychoanalyse des Sprechens. Obwohl nicht jeder moderne Mensch sich persönlich in diesen Fachgebieten auskennt, bilden sie doch den kulturellen Mutterboden, aus dem heraus er denkt und handelt. Infolgedessen besitzt er keine unmittelbare, undifferenzierte Beziehung zu den Glaubenssymbolen. Sie schließen ihn nicht spontan für das Sakrale auf und führen ihn nicht ohne weiteres zur Gotteserfahrung. Für den modernen Menschen ist die ursprüngliche Naivität unwiederbringlich dahin. Doch Ricœur stellt die These auf, daß der moderne Mensch imstande ist, in seinen religiösen Symbolen in einer zweiten Naivität zu Hause zu sein. Diese zweite Naivität wird nicht dadurch erlangt, daß man eine isolierte Glaubenswelt schafft und aufrechterhält, sondern gerade in und durch eine kritische Haltung. Um seine ererbten religiösen Symbole zurückzugewinnen, muß der moderne Mensch sich in den hermeneuti-

schen Zirkel versetzen. Grob gesprochen lautet dieser Zirkel so: «Man muß verstehen, um zu glauben, und man muß glauben, um zu verstehen.[2] Durch eine kritische Interpretation werden religiöse Symbole ihre Macht zurückgewinnen und auf das Sakrale hin transparent werden. Der moderne Mensch muß sich deshalb nicht von den Symbolen lösen, sondern an sie glauben und in ihnen leben. Ricoeur wettet, daß man dadurch, daß man sich den Symbolen anvertraut, «Den Menschen und den Zusammenhang zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein aller Seienden besser verstehen» wird.[3] Wenn der moderne Mensch verstehen mußte, um zu glauben,muß er nun glauben, um zu verstehen.

Das Modell Paul Ricœurs diagnostiziert das Bedürfnis, das viele Ortskirchen verspüren. Das Kirchenvolk ist zwischen einer ersten und einer zweiten Naivität gefangen. Weder kann es sich auf eine undifferenzierte, unkritische Haltung zu den Symbolen seines Glaubens zurückziehen noch sich auf eine zweite, kreativere Haltung einlassen. Der heutige Kirchenangehörige wünscht verzweifelt, von neuem von den Symbolen des Sakralen angesprochen zu werden. Damit es dahin kommen kann, muß er die «Wüste der Kritik»[4] durchwandern, auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaft, Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft hören und so einen ersten Schritt dem Verständnis entgegen tun.

Die heutige Kritik an den religiösen Symbolen

Das Aufkommen und der gewaltige Erfolg der Naturwissenschaften hat die Religion zu einem neuen Selbstverständnis gezwungen. Im Konflikt mit der Wissenschaft ist sich die Religion bewußt geworden, daß ihre Sprache nicht literarisch, sondern symbolisch ist und daß sie nicht über eine neutrale Auskunft über die der Beobachtung unterliegende Welt verfügt, sondern über eine Interpretation der transzendenten Dimension der menschlichen Erfahrung. Einst hat die mythisch-symbolische Sprache der Religion gleichzeitig als wissenschaftliche Erklärung und als Aussage über die letzten Fragen gedient. Während der letzten vierhundert Jahre ist die religiöse Rede allmählich von ihren wissenschaftlichen Ambitionen geläutert worden. In der Schlacht zwischen der biblischen Schöpfung und der Evolution und zwischen der Kataklismentheorie und dem Uniformitarismus in der Geologie ist es klar geworden, daß Sprache und Wahrheit der Religion und Sprache und Wahrheit der Naturwissenschaft sich von Grund auf unterscheiden. Die Naturwissenschaft versucht, über die Interaktion von Dingen «da draußen» unvoreingenommen zu reden; die Religion spricht engagiert über die Tiefe des menschlichen Daseins und den Sinn der Geschichte. Doch dieser Unterschied läßt sich schwerlich aufrechterhalten und lehren, wenn die Geisteshaltung einer Epoche der Positivismus ist. Die wissenschaftliche Erkenntnisweise wird von den Menschen als der einzige Weg zum Realen angesehen. Diese Kulturströmung bringt ein plattes, prosaisches Wissen mit sich, worin die religiösen Symbole nicht symbolisch funktionieren dürfen, sondern zu Aussagen über eine ontologische Gottheit erstarren. Sie gestalten und mobilisieren nicht das menschliche Erleben, sondern werden für sich allein betrachtet als selbständige Entitäten, die sich uninteressiert prüfen ließen. Für die meisten Menschen ist die religiöse Rede eine Art «übernatürlicher Positivismus». Der erste Schritt zu einer zweiten Naivität besteht darin, daß man sich von einem prosaischen Verständnis der religiösen Sprache abwendet und sich des Zusammenhangs zwischen Symbol und Erfahrung bewußt wird.

Die kritischen Bemerkungen von seiten der Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft stimmen darin überein, daß sie die Relativität und Kulturgebundenheit des religiösen Symbols betonen. Die Sozialwissenschaft examiniert Symbole als Projektionen der individuellen und gesellschaftlichen Ordnung. In der individuellen Ordnung handelt es sich für sie bei religiösen Symbolen um Sublimierungen oder Triebverdrängungen (Freud). So wird z. B. das Bild Gottes als eines Vaters auf die Ermordung des Urvaters durch seine Söhne und das sich daraus ergebende Schuldgefühl zurückgeführt und so erklärt. In der Gesellschaftsordnung gelten religiöse Symbole als verkleidete Ideologien (Marx). Sie seien bewußt oder unbewußt Werkzeuge zur Ausbeutung und Herrschaft. In der geschichtlichen Perspektive lassen sich Symbole von den Kulturumständen her, in denen sie ihren Ursprung haben, verstehen und erklären. Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft mögen vielleicht ein tieferes Verständnis der religiösen Symbolik mit sich bringen, aber sie verschaffen keine erschöpfende Erklärung. Es stimmt zwar, daß das Symbol von der Personalität des Einzelnen und der Gesellschaft her projektive Elemente enthält und daß ihr geschichtlicher Kontext der Schlüssel zu seiner Bedeutung ist, doch diese Erkenntnisse erklären das religiöse

Symbol nicht völlig. Man muß die religiöse Symbolik so nehmen, wie sie ist. Mircea Eliade hat den einzigartigen, irreduziblen Charakter des religiösen Symbols treffend erkannt:

> Es «wird ein religiöses Phänomen sich nur dann als solches offenbaren, wenn es in seiner eigenen Modalität erfaßt, wenn es also unter religiösen Maßstäben betrachtet wird. Ein solches Phänomen mittels der Physiologie, der Psychologie, der Soziologie, der Wirtschaftswissenschaft, der Sprachwissenschaft, der Kunst usw. einzukreisen, heißt, es leugnen. Heißt, sich gerade das entkommen zu lassen, was an ihm einzigartig und unzurückführbar ist – nennen wir es den sakralen Charakter.»[5]

In den reduktionistischen Kritiken der Naturwissenschaft, der Psychologie, der Soziologie und der Geschichtswissenschaft wird ein geschichtlich-evolutionäres Menschenbild vorausgesetzt. Comtes Theorie, wonach die Menschheit drei Entwicklungsstadien durchlaufen hat, geistert immer noch herum. In dieser Sicht gehört die symbolisch-mythologische Sprache der Kindheit des Menschen an. Jede Einsicht und Erkenntnis, die die Sprache einst enthielt, läßt sich nun in wissenschaftliche Begriffe fassen und klären. Doch ein zutreffenderes Modell als das Dreistadiengesetz ist die Differenzierung. In der neueren Zeit ist der Mensch nicht der Symbolsprache entwachsen, sondern er hat diese bloß von der empirischen, beschreibenden Sprache unterschieden. Die Symbolsprache hat im menschlichen Gespräch einen dauernden Platz, weil sie in die Tiefe des menschlichen Erlebens hinabreicht und die Wahrnehmungen und Empfindungen des Menschen über die ganze Daseinsordnung, in der er sich befindet, auszudrücken vermag. So wenig wie die Symbolsprache die notwendige realistische Funktion leisten kann, so wenig vermag die realistische Sprache die notwendige Symbolfunktion zu vollziehen. Die religiösen Symbole reichen in die Dimension des Letztgültigen im menschlichen Erleben hinab und erheben sie. Sie sind stets partikularisiert, da sie auf ein bestimmtes geschichtliches Milieu zurückgehen und die individuelle und gesellschaftliche Persönlichkeit widerspiegeln. Sie haben aber auch unterscheidenderweise einen grundlegenden Zusammenhang mit dem Sakralen, eine urtümliche Macht über das Dasein. Wenn der moderne Mensch durch alle Kritik hindurch in diesen Symbolen zu leben vermag, wird er wiederum das Sakrale erleben. In der heutigen Zeit kann man nicht *an* religiöse Symbole glauben, sondern muß durch sie *hindurch* glauben. Zweck des Symbols ist es nicht, dem Menschen Informationen zu verschaffen, sondern ihn zum Erleben zu bringen. Wenn religiöse Symbole die transzendente Erfahrungsdimension zugleich aufdecken und ansteuern, werden sie ihre Macht, dem christlichen Leben Richtung und Antrieb zu geben, zurückgewinnen.

Die transzendente Dimension des Erlebens

Viele Kritiker erheben den Vorwurf, das größte Verbrechen unserer übertechnisierten Welt bestehe darin, daß sie den Menschen sich selbst entfremde. Alle Erfahrungen werden eingeebnet. Man läßt Freude und Schmerz einfach über sich ergehen und macht dazu bloß die nivellierende Bemerkung: «So ist nun eben einmal das Leben.» Man lenkt das Augenmerk beständig auf Dinge, die den Menschen veranlassen, eine Unzahl von technischen Fragen zu stellen, die ihn aber davon abhalten, nach der Existenzfrage selbst zu fragen. Wenn der Mensch den Sinn seiner religiösen Symbole wieder verstehen soll, muß er mit den erstarrten Formeln brechen, die seinen Gesichtskreis einengen. Er muß ein Stethoskop auf seine Erlebnisse setzen und da die Pulsschläge vernehmen, die für sein Leben von vitaler Wichtigkeit sind, die er aber öfters überhört. Kurzum, er muß ein Gespür für die transzendente Dimension des Erlebens bekommen, das ihn über seine jetzige Erkenntnis und Entwicklung hinauszugehen heißt. Im Herzpunkt einer Transzendenzwahrnehmung steht «das Gefühl», daß etwas Größeres in uns eingetreten ist oder daß wir in etwas Größeres hineintreten» (Michael Murphy).[6]

Die Transzendenzerfahrung muß entmystifiziert werden. Unglückseligerweise war in den Kirchen das Modell für die Transzendenz oft die ekstatische Union – Paulus im siebenten Himmel, Franziskus auf dem Berg Alverna, Josef von Cupertino, wie er durch eine Kirche schwebt. Dieses Modell läßt das Transzendente als etwas Esoterisches und Bizarres empfinden. Doch diese Ekstasen – angenommen, daß sie echt sind – sind nur die intensivste und spektakulärste Form der Transzendenzerfahrung. Die Transzendenz kann auch auf gewöhnlichere, ruhigere und doch nicht weniger wirkliche Weisen erfahren werden. Die Transzendenzerfahrung wird oft als ein Gefühl der Vereinigung, ein Gespür für das Ganze, als ein Außersichsein, als ein geläutertes, erneueter Leben, als Genugtuung und Freude empfunden. Der Mensch kommt in Berührung mit dem Mehr, dem Mysterium, dem Ganzen, Umfassenden. Ein Transzen-

denzerlebnis kann eigentlich durch alles ausgelöst werden, aber für gewöhnlich sind die auslösenden Faktoren die Natur, die geschlechtliche Liebe, die Geburt eines Kindes, liturgische Feiern, erhabene Kunstwerke, wissenschaftliche Entdeckungen, Poesie, kreative Anstrengung, alles Schöne. Transzendenzerlebnisse sind nach den Worten Ian T. Ramseys Erlebnisse, worin einem «der Kosmos aufgeht», Situationen, worin das Universum «lebendig» wird, worin eine «tote», «stumpfsinnige», «platte» Existenz «Tiefe» oder eine andere «Dimension» annimmt.[7] Der Psychologe Abraham Maslow ist der Ansicht, daß Spitzenerlebnisse der Faktor sein werden, nach dem sich zwei künftige Typen religiöser Personalität voneinander unterscheiden werden. «Jeder oder fast jeder Mensch kann ein Spitzenerlebnis haben... Kurzum..., die beiden Religionen der Menschheit werden, wie zu erwarten ist, die Leute mit Spitzenerlebnissen und die Leute ohne solche sein, d.h. einerseits diejenigen, die leicht und oft private, persönliche, transzendente, zutiefst religiöse Erlebnisse haben, und diese akzeptieren und sich zunutze machen, und auf der andern Seite diejenigen, die nie solche Erlebnisse gehabt haben oder sie verdrängen oder unterdrücken und die sich deshalb ihrer nicht bedienen können zur Selbsttherapie, zu ihrem personalen Wachstum und ihrer personalen Erfüllung.»[8] Wenn ein Mensch der transzendenten Dimension seines Erlebens inne wird, greift er nach einer Sprache, um sie zum Ausdruck zu bringen und zu interpretieren. Die Sprache, die sich dazu anbietet, ist die religiöse Symbolsprache.

Obwohl alles Anlaß sein kann, die transzendente Dimension des Lebens zum Vorschein treten zu lassen (dafür zeugen die Reflexionen über Gott, die Whittaker Chambers angestellt hat, als er sah, wie das geschnittene Haar seiner Tochter in deren Ohren fiel), gibt es doch gewisse Situationen, die für gewöhnlich eher dazu führen. Die Grenzsituationen von Geburt und Tod zwingen den Menschen, über das umgreifende Mysterium verwundert und entsetzt zu sein, das ihn in die irdische Existenz hineinbringt und ihn daraus herausnimmt. Die Grunderlebnisse von Verwunderung, Vertrauen, Liebe, Freude, Schmerz, Hoffnung und Verzweiflung tauchen den Menschen, zuweilen qualvoll, in das Transzendenzempfinden. In Situationen der Freiheit, Macht und Autonomie fühlen die Menschen oft eine höhere Verantwortung, eine tiefere Verpflichtung. In «The Unawareness of God» nennt Michael Novak Freiheit, Redlichkeit, Gemeinschaft und Macht Transzendenzerfahrungen. «In jeder derartigen Erfahrung scheint etwas mehr als nur wir selbst oder ein Teil von uns am Werk zu sein... Diese Erfahrungen bringen selbst den Atheisten dazu, in gewissen Momenten das Gefühl zu haben, er sei am Leben von jemand anderm beteiligt.»[9] In «Man Becoming» erblickt Gregory Baum das Transzendente in den beiden Dimensionen, die das menschliche Ich konstituieren – Dialog und Communio. Der Mensch kommt durch den Dialog mit andern zu sich selbst. In diesem unablässigen Dialog entwickelt der Mensch den Sinn für das, was er ist und wohin er geht. Die Menschen sprechen zueinander Worte des Einvernehmens und der Liebe, aber auch wehtuende Worte, die nach Umkehr und neuen Lebensstilen rufen. Nach Ansicht Baums wird in und durch diese Menschenworte ein besonderes Wort gesprochen, ein Wort, das die in das Gespräch Verwickelten transzendiert. Dieses Wort wird als transzendent und unverdient empfunden, weil der Sprecher weiß, daß es nicht unbedingt nur sein Wort ist und daß er durch es gerichtet wird. Das gleiche Empfinden liegt auch bei der Communio vor. Der in Gemeinschaft mit andern stehende Mensch weiß sich geliebt und akzeptiert. In dieser Liebe und diesem Angenommensein findet er die Kraft, dem besonderen Wort der Umkehr zu entsprechen, das ihm angeboten wird. Diese Liebe und dieses Bejahtsein, die den Kern der Freiheit des Menschen ausmacht, ist ein Geschenk, das ihm durch andere zuteil wird. Doch auch hier wieder fühlt der Mensch, daß die Gabe menschlicher Gemeinschaft über ihn hinausgeht und die menschliche Unzuverlässigkeit und Gebrechlichkeit transzendiert. Der Mensch weiß, daß der Geschenkcharakter des Lebens mehr ist als er selbst. Wie ein Mensch der Gegenwart von etwas Transzendentem im menschlichen Leben bewußt wird, ist individuell sehr verschieden und wurzelt in der persönlichen Geschichte jedes Menschen. Notwendig ist, daß eine «ontologische Ansprechbarkeit» entwikkelt wird, denn es ist diese Sensibilität, die den bedeutungsvollen Kontext für die religiöse Symbolik bildet.

Obwohl das religiöse Symbol in einer Situation der Selbsterschließung für das Transzendente geboren wird, so betrifft es doch nicht lediglich diese Situation. Infolge ihrer Intensität und dem unwillkürlichen Empfinden, daß sie von höchstem Wert sind, werden Transzendenzsituationen oft als doppeldeutig empfunden. Dieser Ambivalenz gegenüber nimmt das religiöse Symbol Stellung. Es interpretiert und erklärt die Transzendenzdimen-

sion. Ein konkretes Beispiel für die Beziehung zwischen der religiösen Symbolisierung und der Transzendenzwahrnehmung ist Pär Lagerkvists «Mein Vater und ich». Ein Vater und sein Sohn machten an einem Sonntagnachmittag einen Spaziergang. Es war ein wundervoller Tag, und ihre Wanderung führte sie weiter, als sie vorgehabt hatten. Plötzlich brach die Nacht herein, und sie steckten in der Finsternis. Um ihren Heimweg zu finden, folgten sie den Bahngeleisen. Der Vater war in ruhiges Nachdenken versunken, der Sohn aber war von Furcht erfüllt. Die Finsternis verschlang ihn. Er wagte kaum, «tief Atem zu holen, weil er sonst die Finsternis in sein Inneres hineinholen würde, und das wäre gefährlich». Der Knabe schmiegte sich eng an seinen Vater an und sagte zu ihm, die Finsternis sei schrecklich. Der Vater erwiderte:

«Nein, mein Junge, sie ist nicht schrecklich», sagte er und nahm mich bei der Hand.

«Doch, Vater, es ist schrecklich.»

«Nein, mein Kind, du darfst das nicht denken. Wir wissen ja, daß es einen Herrgott gibt.»

Ich fühlte mich ganz allein und im Stiche gelassen. Es war so seltsam, daß bloß ich in Ängsten war, nicht aber der Vater, und daß wir nicht das gleiche empfanden. Und seltsam war auch, daß das, was er sagte, mir nicht half und mich nicht vom Verängstigtsein abbrachte. Nicht einmal das, was er über Gott sagte, half mir. Ich hatte das Empfinden, daß auch Gott etwas Schreckliches sei. Es war schrecklich, daß ER überall zugegen war: hier in der Dunkelheit, unter den Bäumen, in den Telegraphenstangen, in denen es knarrte – das mußte ER sein –, überall. Und doch konnte man ihn nie erblicken.

Wir wanderten schweigend dahin, und jeder hing seinen Gedanken nach. Mein Herz krampfte sich zusammen, wie wenn die Finsternis in es eingedrungen wäre und begonnen hätte, es zusammenzuziehen.

Da hörten wir, als wir um eine Kurve herumbogen, hinter uns plötzlich ein mächtiges Dröhnen. Wir wurden aus unserem Sinnieren aufgeschreckt. Der Vater drückte mich in den Seitengraben hinunter, hinunter in den Abgrund, und hielt mich da fest. Dann raste der Zug vorbei, ein schwarzer Zug. Alle Lichter in den Waggons waren gelöscht, und er fuhr in wahnsinniger Geschwindigkeit. Was für ein Zug war das? Es stand jetzt keiner zu erwarten. Wir starrten ihn schreckerfüllt an. Das Feuer loderte in der Riesenmaschine auf, da man Kohlen hineinschaufelte; Funken sprühten in die Nacht. Es war schrecklich. Im Schein des Feuers stand der Lokomotivführer da, bleich, regungslos, als ob seine Gesichtszüge versteinert wären. Mein Vater konnte ihn nicht erkennen und wußte nicht, wer es war. Der Mann starrte stracks geradeaus, wie wenn er einzig darauf bedacht wäre, in die Dunkelheit zu rasen, weit, weit in die Finsternis hinein, die kein Ende hatte.

Außer mir vor Grauen, stand ich keuchend da und starrte nach dem Schreckbild. Es wurde von der Nacht verschlungen. Der Vater riß mich auf das Bahngeleise hinauf; wir eilten heim. Er sagte: «Seltsam, was für ein Zug mag das wohl gewesen sein? Ich habe den Lokomotivführer nicht erkannt.»

Doch mein ganzer Körper schlotterte – wegen mir, um meinetwillen. Ich spürte, was das bedeutete: das Beängstigende, das im Kommen war, das Unbekannte, all das, wovon Vater nichts wußte, wovor er mich nicht zu schützen vermochte. So also würden diese Welt, dieses Leben für mich sein; ganz anders als für den Vater, für den alles sicher und gewiß war. Es war keine wirkliche Welt, kein wirkliches Leben, sondern das, was eben feuerschnaubend in die Finsternis sauste, die kein Ende hat.

Der Vater und der Sohn stecken beide in der schreckenerregenden Situation, sich «in der Finsternis zu verlieren». Vielleicht infolge einer erlernten herkömmlichen Antwort ist der Vater schnell «daheim», indem er sich einredet, daß der Unbekannte Gott sei. Wie es scheint, realisiert der Sohn die transzendenten Obertöne der Situation intensiver als der Vater. Für ihn ist die Finsternis die Interpretation seiner selbst. Sie umkrallt, schreckt und bedroht ihn. Das Leben hat keine Vorlieben. Es ist kalt neutral, was die heimtückischste Form der Feindschaft ist. Das Leben war das, «was eben feuerschnaubend in die Finsternis sauste, die kein Ende hat». Die Geschichte macht die mögliche Doppeldeutigkeit der transzendenten Erlebnissituation deutlich. Ist das Leben wirklich ein wahnsinniger, wütender Zug, dem das Schicksal jedes Menschen gleichgültig ist, oder kümmert es sich um die menschliche Person und stützt sie?

Diese Ambiguität wird von den christlichen Symbolen nicht passiv reflektiert, sondern aktiv interpretiert. Sie sehen dieses Letzte, Endgültige als gnadenhaft an und nennen es Gott. Doch was für eine Antwort auch der Mensch auf diese Frage gibt, schon das Wahrnehmen der Frage ist der Beginn der religiösen Symbolik.

Die zweite Naivität

Das Trachten nach einer zweiten Naivität ist eine pastorale Wirklichkeit, die im Herzpunkt des kirchlichen Lebens steht. Männer und Frauen sehnen sich inbrünstig darnach, daß ihre ererbten religiösen Symbole zu ihnen vom Sakralen sprechen – um sie zu sichern, zu kritisieren, anzurufen. Damit dies in der modernen Welt geschieht, muß man wissen, was die Kulturstimmung – ein komplexes Gemisch von Naturwissenschaft, Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft – zum Ausdruck dieses Glaubens beiträgt und wo

ihre Grenzen sind. Es ist entscheidend wichtig, ein Gespür für die transzendente Dimension des Erlebens zurückzugewinnen, das die Geburtsstätte religiöser Symbole und ihr eventueller Bezugspunkt ist. Obwohl dies notwendig ist, genügt es noch nicht, bloß die Funktion und den Sinn der religiösen Symbole zu verstehen. Man muß ein Risiko auf sich nehmen. Ein Mensch muß in einer Konstellation von Symbolen leben und von diesen sein Leben deuten und bestimmen lassen. Dies ist das, was die Glaubenshingabe ausmacht. Der Wahrheitsgehalt eines Symbols, seine Übereinstimmung mit der Erfahrung kann nur von innen her erkannt werden. Verbal Gottes Dasein anzuerkennen kann eine Angelegenheit intellektueller Überzeugung bleiben; im Symbol Gottes zu leben gehört dem existentiellen Lebensstil an. Ein Mensch, der innerhalb des Gottessymbols lebt, erfährt die Welt als gnadenhaft. Trotz seiner Befürchtungen und Ängste, trotz der Möglichkeit eines tragischen Geschehens findet er eine Quelle und eine Macht, die ihn befähigt, jenseits seiner selbst zu handeln, zu zelebrieren und zu opfern. Sein Zentrum liegt in ihm und doch jenseits von ihm in der transzendenten Andersheit seines Erlebens, und dieses Zentrum wird «halten».[10]

[1] Dieser Aufsatz versucht nicht, die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs zu analysieren oder sich treu an seine hermeneutische Methodologie zu halten. Er hofft bloß, es möge ihm dank der Verwendung der skeletthaften Struktur einer «zweiten Naivität» gelingen, ein besonderes Pastoralproblem zu interpretieren und der Lösung näherzuführen.

[2] Paul Ricœur, Symbolik des Bösen (Freiburg/München 1971) 399.

[3] ebd. 403.

[4] ebd. 397.

[5] Mircea Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (Darmstadt 1966) 11.

[6] Michael Murphy, Education For Transcendence: Herbert Richardson and Donald R. Cutler (Hrsg.), Transcendence (Beacon Press, Boston 1969) 18.

[7] Ian T. Ramsey, Talking About God: Models, Ancient and Modern: F. W. Dillistone (Hrsg.), Myth and Symbol (SPCK, London 1966) 87.

[8] Abraham Maslow, Religious Aspects of Peak-Experiences: William Sadler, Jr. (Hrsg.), Personality And Religion (Harper & Row, New York 1970) 179.

[9] Michael Novak, The Unawareness of God: Josef P. Whelan (Hrsg.), The God Experience (Newman Press, New York 1971) 8.15.

[10] Vgl. die Verse von W. B. Yeats in seinem Gedicht «The Second Coming»:

«Immer weitere Kreise ziehend
Kann der Falke den Falkner nicht hören.
Die Dinge fallen auseinander;
Die Mitte vermag nicht zu halten.»

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN SHEA

ist Professor der Theologie und Studienleiter am Niles College der Loyola Universität (Chicago), führt ein Forschungsprogramm durch über die Beziehung zwischen menschlicher Erfahrung und religiösen Symbolen, veröffentlichte Beiträge in verschiedenen Zeitschriften sowie zwei Bücher: What A Modern Catholic Believes About Sin, What A Modern Catholic Believes About Heaven and Hell.

Berichte

Eugene Kennedy

Religiöser Glaube und psychologische Reife

Glaube ist ein Begriff, der auf vielfache Weise definiert wird. Im Rahmen unseres Themas soll er als eine Funktion der menschlichen Persönlichkeit betrachtet werden, die das System von Überzeugungen reflektiert und zum Ausdruck bringt, mit dessen Hilfe ein Individuum den letzten Sinn seines Lebens und die Bedeutung des es umgebenden Universums deutet. Er steht darum in innigster Beziehung zu den Eigenschaften der Persönlichkeit, wie sie durch die gesellschaftlichen und kulturellen Kräfte wie auch durch theologische Belehrung geformt wurden. Der Mensch ist von Natur aus ein Glaubender. Er sucht nach erklärenden Mythen, um seinen Erfahrungen einen Sinn zu geben. Die Art des Glaubens, auf die er sich einläßt, scheint mit der Art der Persönlichkeit, die er ist, eng zusammenzuhängen. Wenn wir uns auch nicht der Täuschung hingeben, das Element des Glaubens mit den Techniken der Gesellschaftswissenschaft messen zu können, so legt uns der Augenschein doch nahe zu glauben, daß die Reife des Glaubens von der gesamtpersonalen Entwicklung des Individuums abhängt oder jedenfalls stark davon bestimmt wird. Daraus ergeben sich ebenso viele Fragen wie Antworten.

Diese Schlußfolgerung steht jedenfalls in Übereinstimmung mit der modernen Theologie, die durch eine Rückkehr zum Menschen und durch das Bemühen charakterisiert ist, die Einheit menschlicher Erfahrung wieder zu entdecken und genauer zu beschreiben. Der Glaube ist keine statische Größe, kein Geschenk, das in vollendeter Form in jedem beliebigen Zeitpunkt des einzelnen Lebens empfangen werden könnte. Er ist ebensosehr im Wandel begriffen wie die Persönlichkeit des einzelnen, der glaubt. Der Glaube durchzieht die ganze Persönlichkeit wie der Blutkreislauf den ganzen Körper. Er gibt nicht nur dem ganzen Menschen Leben, sondern wird ebenso notwendig vom Gesamtbefinden der Person mitbetroffen. Der Mensch als der unausgesetzt Glaubende kann nicht einfach geteilt werden, wie wir früher meinten, als wir den Glauben als eine auf den menschlichen Verstand und Willen beschränkte Sache betrachteten. Glaube ist ganzheitlicher zu verstehen und muß in Beziehung zur vollen Wirklichkeit des einzelnen gesehen werden. Vereinfacht ausgedrückt heißt dies, je weniger ein Mensch in seine Individualität hineinwächst, desto größere Schwierigkeiten wird er bei der Entfaltung seines religiösen Glaubens haben. Andererseits, je mehr ein Mensch zur personalen Fülle gelangt, desto fähiger wird er sein, einen kräftigen, kritischen und befriedigenden religiösen Glauben zu verwirklichen.

Die Religion stand durch Generationen unter einer zweifachen Belastung. In den Augen von Gesellschaftswissenschaftlern und medizinischen Experten scheint sie oft eine neurotische Störung zu sein, die Manifestation einer Suche nach magischen Lösungen für die Schwierigkeiten des Lebens oder eine Art Tastversuche von Menschen, die sich nicht aus der Bindung an die Eltern gelöst hatten. Das ist die Sorte von Religiosität, die ganz richtig als Opium des Volkes bezeichnet wird. Auf der anderen Seite haben asketische Theologen auf andere Weise der Religion geschadet. Sie belasteten sie schwer, indem sie ihren höchsten Ausdruck, ihre tiefste Erfahrung zum ausschließlichen Besitz von Menschen erklärten, die ihre menschliche Erfahrung zu verleugnen oder zu verdrängen schienen.

Die Mystik wurde zur Funktion des wohlgeschärften Geistes, ein abschließender Triumph des Menschen, der den Körper im Namen geistlicher Herrlichkeit besiegt hatte. Diese beiden Auffassungen haben es schwer gemacht, den Glauben als Aspekt der normalen gesunden Persönlichkeit zu betrachten. Die Forschung, die in der letzten Generation durch das theoretische Werk des späten Gordon Allport vorangetrieben worden ist, hat viel dazu beigetragen, daß die Stellung der Religion im Leben wieder etwas ausgewogener betrachtet wird. Es ist nicht länger nötig, sie als das Ergebnis neurotischer Störungen oder in ihrer Höchstform als Exklusivbesitz völlig vergeistigter Mystiker zu betrachten. Die Geschichte ist voll von Spuren des Menschen, der versucht, zu sich selbst über die Bedeutung seines Lebens zu sprechen. Seine Mythen spiegeln uns seine Anstrengungen in jeder Epoche wider, in einmaliger Weise die epischen Themen zu hüten, in denen er sich selbst und sein Leben deutete. Wie es für den Menschen natürlich ist, zu träumen, ebenso ist es ihm natürlich, zu glauben, Träume einer anderen

Art zu haben, Träume, die ihm eine Vision des Begreifens erschließen, die er aus den Verwüstungen der Zeit heraushalten und zu denen er um Unterstützung und Hilfe zurückkehren kann, wenn er zu allen Zeiten versucht, sich den Aufgaben zu stellen, die seine Menschlichkeit und seinen Glauben herausfordern. Diese Aufgaben können nicht getrennt werden: der Mensch entfaltet sich als Individuum und als Art und sucht ein reicheres und tieferes Verständnis seiner eigenen Identität und seiner Welt, die ihm zur Beherrschung gegeben ist.

Allport schlägt vor, den religiösen Glauben von einer Spannungseinheit her zu deuten, dessen Pole als innerlich und äußerlich bezeichnet werden könnten.[1] Allport unterscheidet diese Pole, indem er innerliche Religion als Hauptmotiv identifiziert, das den einzelnen befähigt, alle seine Lebenserfahrungen richtig einzuordnen und zu deuten. Der innerliche Glaube ist in Allports Sicht eine wohlentwickelte und reife Form religiösen Glaubens. Auf der anderen Seite ist äußerliche Religion eine kästchenhafte und völlig oberflächliche Form religiösen Verhaltens, die nicht in der Persönlichkeit des einzelnen verwurzelt ist. Weit davon entfernt etwas zu sein, woran der Mensch seine Handlungen beurteilen und sein Leben ausrichten kann, ist äußerliche Religion ein utilitaristisches und instrumentales Phänomen, das er braucht, um Pflichten zu erfüllen, Ängste zu beruhigen und um damit seine eigene Erlösung zu erreichen. Das ist die Religion des unreifen oder unterentwickelten Menschen, dessen übrige Anschauungen und Überzeugungen der Oberflächlichkeit seiner religiösen Einstellung entsprechen. In weiteren Untersuchungen suchte Allport beispielsweise zu zeigen, daß Rassenvorurteile sich häufig bei Menschen finden, die als äußerlich religiös beschrieben werden können. Sie fanden sich hingegen nicht bei Menschen, die als religiös reifer eingeschätzt wurden.

Äußerliche Religion stellt in der Hauptsache einen nichtintegrierten Wert dar, dessen Bedeutung nur oberflächlich erfaßt wurde und dessen Auswirkungen auf das Leben des Menschen minimal bleiben. Sie ist der Religion der Kindheit eng verwandt, eine fraglose Erbschaft, die auf Grund der Autorität dessen angenommen wird, der das Individuum in ihren Lehren unterweist. Sie wächst im Leben des äußerlich Religiösen niemals viel über dieses Niveau hinaus. Der religiös reife Mensch hingegen geht durch eine Krise seines Glaubens, in der er in Frage stellt, was er von anderen übernommen hat, um es an dem zu messen, was er aus eigenen Erfahrungen gelernt hat. Einige legen in der Zeit dieser Krise in ihrem Leben alle rein formal gebliebenen religiösen Überzeugungen ab, manchmal deswegen, weil die Glaubensgrundsätze, in denen sie erzogen worden waren, nicht länger ausreichend schienen, um damit das Universum oder ihre Kenntnis davon angemessen zu erklären. Andere scheuen vor der Krise zurück, um an dem Glauben festzuhalten, der nun durch früher undenkbare Fragen bedroht erscheint. Der weiterwachsende Mensch hingegen nimmt die Herausforderung zur Selbstprüfung an und verwandelt seinen Glauben auf dieser Stufe seines Lebens durch einen Prozeß der Verinnerlichung. Nun glaubt er aus sich selbst und nicht mehr auf Grund der Autorität von irgend jemandem. Das Ergebnis voll entfalteten religiösen Glaubens ist nach Allports Entwurf eine Parallele zur Selbstverantwortung des reifen Individuums, das seine eigene Erfahrung im Licht der Evidenz beurteilt und das für sich selbst sorgen kann.

Diese Begriffsbestimmung des religiösen Glaubens setzt uns instand, ihn als ein Entwicklungsproblem zu begreifen. Als solches unterscheidet es sich nicht von anderen Entwicklungsproblemen menschlicher Individuen. Diese können schließlich durch Krisen herausgefordert werden, auf die sie nicht vorbereitet sind. Ihre allgemeine Entwicklung kann durch einen Komplex gesellschaftlicher Kräfte und Pressionen gehemmt werden. Sie können mit der psychologischen Ausrüstung eines Jugendlichen in die reifen Jahre hineinwachsen. Man muß hinter das Äußere blicken, um die wahre psychologische Verfassung eines Menschen zu entdecken. Der religiöse Glaube scheint mit den übrigen Entwicklungsprozessen in Wechselbeziehung zu stehen. Er wirkt nicht unabhängig von ihnen. Obgleich Allports Schema eine Menge technischer und theoretischer Kritik zu spüren bekam, hat es sich als dauerhaft erwiesen und hat, nach den Worten von Professor James E. Dittes, gute Aussicht, seine eigene Todesanzeige zu überleben.[2] Ein Großteil der Forschung, der mit dem Innerlich-Äußerlich-Paradigma gearbeitet hat, neigt dazu, Allports allgemeine Linie zu bestätigen. Tatsächlich hat eine neuerliche Untersuchung unter Priestern in den Vereinigten Staaten, durchgeführt vom Psychologischen Institut der Loyola-Universität von Chicago, sich teilweise mit der Qualität des Glaubens der untersuchten Personen beschäftigt.[3] Die Ergebnisse der Studie demonstrieren den Reichtum der Allportschen Begriff-

lichkeit ebenso wie die Entwicklungsnatur des religiösen Glaubens.

In Verbindung mit den anderen Untersuchungen und ausgedehnten Interviews, die während des Startprojekts und der aktuellen Studie durchgeführt wurden, wurde eine besondere Reifeskala für die Beurteilung des Glaubens entwickelt, die es den an der Untersuchung Mitwirkenden erlaubte, zu beurteilen, ob das Entwicklungsniveau des Glaubens des Probanden seiner personalen Gesamtentwicklung entsprach. Das Hauptstück der Untersuchung ermöglichte es, amerikanische Priester verschiedenen Kategorien hinsichtlich ihres Stands der psychologischen Entwicklung zuzuordnen. Sie wurden als schlechtentwickelt, unterentwickelt, sich entwickelnd und als entwickelt bezeichnet. In die Kategorie der Schlechtentwickelten kamen jene, die, obwohl noch als Priester wirkend, ernste und chronische psychologische Probleme erkennen ließen, die störend in ihr persönliches und berufliches Leben einbrachen. Bei den Unterentwickelten zeigten sich keine solche ernsten Schwierigkeiten. Bei ihnen zeigte sich eher ein Mangel oder die Unfähigkeit, mit den Anforderungen des psychologischen Wachstums an den erwachsenen Menschen zurechtzukommen. Sie werden als unterentwickelt betrachtet, weil ihr psychologisches Alter nicht ihren tatsächlichen Jahren entspricht. Obwohl sie erwachsen aussehen und die Verantwortungen von Erwachsenen tragen, haben diese Männer es im allgemeinen versäumt, mit jenen Aufgaben fertig zu werden, denen sich der Mensch im Jugendalter stellen muß. Die sich entwickelnde Gruppe umfaßt Individuen, die wieder begonnen haben, zu wachsen und sich mit dem unvollendeten Geschäft ihrer personalen Entfaltung zu beschäftigen, nachdem sie einige Zeit in ihrem Werden stillgestanden haben. In dieser Gruppe findet sich viel Energie, es ist ein dynamischer Haufen von Individuen, für die die Betreibung ihres unvollendeten Wachstums die wichtigste Aufgabe im Leben geworden ist. Zur entwickelten Gruppe von Priestern gehören Menschen, die die verschiedenen Lebensstadien erfolgreich durchlebt haben, die ihre Fähigkeiten gut entfaltet haben und die, wenn auch nicht absolut vollkommen, das sind, was wir psychologisch gesund nennen.

Innerhalb der Gesichtspunkte der Untersuchung, die sich mit dem religiösen Glauben beschäftigten, war es faszinierend zu beobachten, daß die Abstufungen des Glaubens eng mit dem Niveau der personalen Entfaltung des Untersuchten zusammenhingen. Die Schlechtentwickelten zeigen die meisten Merkmale des äußerlichen Glaubens. Die Unterentwickelten, obwohl fortgeschritten gegenüber den Schlechtentwickelten, zeigen noch mehr Zeichen äußerlichen Glaubens als die entwickelte oder die sich entwickelnde Gruppe. Interessanterweise zeigen die Priester in der sich entwickelnden Gruppe einen etwas höheren Grad innerlichen religiösen Glaubens als die in der entwickelten Gruppe. Alle Gruppen jedoch sind in statistisch meßbarem Grad innerlicher in ihrem religiösen Glauben als die schlechtentwikkelte Gruppe.

Warum erscheint die sich entwickelnde Gruppe hinsichtlich ihres innerlichen Glaubens mindestens auf gleicher Stufe mit der entwickelten Gruppe? Die Antwort hängt vielleicht mit der Tatsache zusammen, daß diese sich intensiver mit ihrem psychologischen Wachstum befaßt, daß sie darüber stärker in Erregung ist als die anderen Gruppen der Studie. Während eine möglichst vollständige Integration der Persönlichkeit offensichtlich ein Wunschziel der Entfaltung ist, scheint die Wiederentdeckung und Verfolgung dieses Ziels die persönlichen Energien in bemerkenswerter Weise zu aktivieren. Dies ergab sich auch im Zusammenhang eines anderen psychologischen Tests, nämlich dem «Personal Orientation Inventory», in dem die sich entwickelnde Gruppe höher rangierte als alle anderen Gruppen. Das psychologische Lebendigwerden ist ein Vorgang, der seine tiefen Auswirkungen auf das gesamte Verhalten eines Menschen hat. Es scheint, mit anderen Worten, daß wenn ein Mensch die Lethargie der zum Stillstand gekommenen personalen Entfaltung abschüttelt, die Intensität dieser Erfahrung sich in gewisser Weise in allem widerspiegelt, was dieser Mensch tut, einschließlich in der Art, wie er psychologische Tests besteht. Es zeigt sich ein Überschwang, der die Dynamik des Wachstums reflektiert, das wieder in Gang gekommen ist. Es überrascht nicht, daß sich darum hier Individuen finden, die als sich entwickelnde bezeichnet werden können und in ihrer Orientierung sogar innerlicher sind als die Entwickelten. Sie stellten sich Fragen, die sie früher schon für beantwortet gehalten hatten, und sie freuen sich in gewissem Sinn an der Ungewißheit ihrer Erfahrung. Es fällt ihnen noch schwer, die Natur ihres religiösen Glaubens zu testen und einen Blick auf ihre psychologische Verfassung zu werfen, speziell wenn sie beschämend präadoleszent war. Es ist jedoch eine bemerkenswert positive Zuversicht in diesen Menschen, mit

deren Hilfe sie sich vorwärts bewegen, sobald sie zumindest mit dem Kern ihrer eigenen Lebenserfahrung in Berührung gekommen sind. Ein Überfluß, ein Gefühl des sich Lebendigfühlens begleitet die Entdeckung neuer Tiefen im eigenen Ich und im eigenen Glauben. Die Daten dieser Untersuchung bestätigen die allgemeine Idee, daß die Qualität des individuellen religiösen Glaubens untrennbar mit dem Niveau seiner psychologischen Entwicklung verbunden ist. Der Glaube steht nicht für sich oder außerhalb der Persönlichkeit. Er kann nur begriffen werden, wenn die Personen, die ihn ausüben, verstanden werden.

Im Licht dieser Erkenntnis erheben sich verschiedene Fragen. Zunächst kann man die polemische Behauptung beiseite lassen, religiöser Glaube sei nur ein neurotischer Auswuchs. Es ist klar, daß der tiefste und funktionellste religiöse Glaube dem Individuum eigen ist, das auch das vernünftigste Gefühl für sich, für seine eigenen Kräfte und seinen Zweck im Leben hat. Menschen, die reif glauben, verhalten sich auch reif zu sich selbst und zu ihrem Nächsten. Sie haben sich mit den Fragen des Lebens beschäftigt, wodurch der Mensch sich von den anderen Ordnungen der Schöpfung unterscheidet. Auf authentische Weise haben sie gelernt zu lieben; der höchste Ausdruck der Liebe jedoch wurde zu allen Zeiten als sinnvollste Definition des religiösen Glaubens verstanden. Es soll nicht geleugnet werden, daß es neurotische Religiosität geben kann. Diese zeigt sich im Leben vieler Menschen, deren Bedürfnisse die Welt formen, die sie bewohnen. Ihr Glaube sagt etwas über ihre Gesamtsituation aus: wie ein Mensch ist, so glaubt er auch. Daran überrascht nichts, obwohl es erfreulich ist, daß die Tatsachen dies bestätigen. Zweitens kann Mystik nicht exklusiver Besitz von Menschen sein, die in besonders eifriger Weise ihren Leib besiegt haben, um fast ausschließlich ein Leben des Geistes zu führen. Das hieße den reichsten Ausdruck religiösen Glaubens zur Funktion einer desintegrierten Persönlichkeit machen. Darauf haben wir bei unseren Diskussionen über Mystik und Askese viel stärker zu achten. Innere Balance und gutes Urteil, ein vernünftiges Gefühl für die Beziehung zu anderen, dies alles gilt als Zeichen psychologischer Angepaßtheit, und man kann sich schwer vorstellen, daß dies im Leben eines Menschen fehlen sollte, der aus einem tiefen und lebendigen Glauben lebt. Mit anderen Worten: Was wirklich mystisch ist, kann in der Intensität des Lebens von Menschen anwesend sein, die psychologisch gut angepaßt sind. Sie sind fähig zu lieben und anderen tief zu vertrauen. Sie haben ein Gefühl für Selbstbesitz und die Fähigkeit, sich tief in das Leben einzulassen. Mystik scheint mir eher in solchen Erfahrungen zu bestehen als in dem außergewöhnlichen und oftmals bizarr scheinenden Verhalten, mit dem sie manchmal beschrieben worden ist. Mystik ist, mit anderen Worten, eher im Herzen der menschlichen Erfahrung zu finden als in ihren abgelegenen und unzugänglichen Ecken. Wir haben vielleicht die gesunde Art von Anpassung bei großen Menschen wie etwa Therese von Avila übersehen und überzeichnet, was anders als dies zu sein schien. Manche Menschen lehnen diese Interpretation grundlegenden religiösen Verhaltens als zu prosaisch und zu wenig romantisch ab. Wenn jedoch Religion und gesundes personales Wachstum Hand in Hand gehen, dann muß auch Mystik unter realistischeren psychologischen Gesichtspunkten betrachtet werden.

Drittens ist es klar, daß die Einheit menschlicher Erfahrung sowohl von Allports Theorie und von der zitierten Untersuchung bestätigt wird. Der Mensch kann nicht wirksam in getrennte Sphären geteilt werden, auch nicht im Namen des religiösen Glaubens. Es ist schwierig, in der menschlichen Persönlichkeit eine Trennungslinie zu finden, an deren einer Seite wir das Heilige, auf der anderen Seite aber das Profane ansiedeln könnten. Es ist nicht mehr sinnvoll, an der alten Unterscheidung von Geist und Körper, Leib und Seele festzuhalten, an der sich der Widerstreit kristallisierte, der den Menschen so lange von einem vernünftigen Verständnis seiner Einheit abhielt. Das erwachende religiöse Bewußtsein unserer Zeit verweist den Menschen auf sich selbst, auf die Aufgabe, die Einheit der ihm von Gott gegebenen Personalität zu empfinden. Man kann nicht mehr glauben, der religiöse Mensch suche eine geistliche Ordnung, die mit seiner menschlichen Erfahrung nichts zu tun hat. Die Einheit des Lebens in einem vollständig erlösten Universum muß erneut behauptet werden, um die Wunden zu heilen, die der Mensch von einem übertriebenen Dualismus davongetragen hat, in dem die Dinge des Geistes so lange Zeit entleiblicht worden waren. Man kann dem Menschen nicht nur auf geistiger Ebene begegnen. Man muß ihm als Menschen begegnen. Es muß möglich sein, religiöse Kategorien in Ausdrücken menschlicher Erfahrung zu diskutieren, um die Entfremdung zu beenden, die im Laufe der Geschichte in das Selbstverständnis des Menschen hineingekommen ist.

Viertens müssen im Hinblick auf die Beziehung zwischen vollem personalem Wachstum und gut entfaltetem religiösem Glauben ernste Fragen mit Auswirkungen auf alles, von der Katechese bis zur Liturgie, gestellt werden. Der Grund ist klar: die meisten Menschen haben weder eine voll entwikkelte Personalität noch einen voll entwickelten religiösen Glauben. Menschen, die psychologisch und religiös lebendig sind, stehen denen sehr nahe, die in der Studie über die amerikanischen Priester als sich Entwickelnde bezeichnet wurden. Sie sind, um es mit einer hochgeachteten asketischen Formulierung zu sagen, «in via». Sie haben erkannt, daß der christliche Weg ein Wachsen auf ein bestimmtes Ziel hin ist, das sie noch nicht erreicht haben. Das Erregende liegt in der Möglichkeit und in der Verheißung des Ziels, in der Überzeugung, daß es die Zerstörungen der Zeit und des Raumes überstehen wird und in der Erprobung von Erfahrungen, die den Menschen diesem Ziele näherbringen. Ist es einem ernsthaft neurotischen Menschen unmöglich, einen reifen Glauben zu haben, so könnte man fragen. Das kann schon sein, aber es ist für einen neurotischen Menschen nicht unmöglich, einen reifenden Glauben zu haben. Wenn das christliche Leben eine dynamische, vorgangshafte Erfahrung ist, die auf der einzigartigen Natur der Personalität aufbaut, dann müssen uns diese Vorstellungen nicht von traditionellen Positionen entfernen. Man kann im Gegenteil zur Geschichte, wie sie sich in der asketischen Literatur niederschlug, zurückkehren und wird die Vorstellung des Wachstums wiederentdecken, die alles durchzieht. Die Vorstellung, daß der Mensch gemacht ist, um zu wachsen und sein Geschick zu erfüllen, ist ebenso religiös wie personal, und sie ist für niemanden neu, der jemals das Neue Testament gelesen hat.

[1] Gordon W. Allport, The Individual and His Religion (New York 1950); The Nature of Prejudice: Crane Review 1950/2, 1–10; Personality and Social Encounter (Boston 1960); The Religious Context of Prejudice: Journal for the Scientific Study of Religion 1966/5, 447–457.

[2] Intrinsic-Extrinsic and Church Sect: Journal for the Scientific Study of Religion 10/4, 375–384.

[3] The Loyola Psychological Study of Ministry and Life of the American Priests. Hrsg. Eugene C. Kennedy und Victor J. Heckler (1971).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

EUGENE KENNEDY

Maryknoller Missionar, ist Professor für Psychologie an der Loyola Universität (Chicago), war psychologischer Berater für zahlreiche religiöse Orden und Diözesen sowie für die Menninger Stiftung zu Topeka (Kansas), leitete die psychologische Studie über die amerikanische Priesterschaft für die amerikanische Bischofskonferenz, veröffentlichte dreizehn Bücher, u.a.: The New Sexuality, The Pain of Being Human.

David Tracey

Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft

I. Das Verhältnis von Erfahrungswissenschaft und Religion

Es steht heute außer Zweifel, daß der jahrhundertealte Disput zwischen «Religion und Wissenschaft» weithin der Vergangenheit angehört. Außer für Fundamentalisten in beiden Lagern ist die wachsende Übereinstimmung über diese Frage so offensichtlich, daß sie fast zu einem Klischee geworden ist: Beide Bereiche haben ihre je eigenen besonderen Vorgegebenheiten, ihre Methoden und ihre Begriffssprache. Die Auseinandersetzungen, angefangen von Galileo Galilei bis hin zu Darwin, sind Tragödien, die sich vermutlich nicht wiederholen werden. Die ziemlich verzweifelten Versuche mancher religiöser Denker, «Lücken» innerhalb der erfahrungswissenschaftlichen Theorien zur Unterbringung eines – jetzt diskreditierten – «Lückenbüßergottes» zu finden, sind weitgehend in Verruf gekommen. Dem entspricht es auch, wenn seit dem Aufkommen der unanschaulichen modernen Theorien der Physik die mechanistischen Modelle der klassischen naturwissenschaftlichen Theorie keiner Widerlegung durch beunruhigte religiöse Humanisten mehr bedürfen.

Die derzeitige Beziehung zwischen Erfahrungswissenschaft und Religion ist freilich weitaus komplexer. In den Natur- und Humanwissenschaften ist eine ganze Reihe von Themen aufgekommen, die von erheblicher Bedeutung für die Religionswissenschaft sind. Selbst die Positionen von La Place, Freud oder T.H. Huxley erscheinen hier

noch eigenartig antiquiert. Denn die derzeitige Lage ist am ehesten zu beschreiben als eine Suche nach den bezeichnenden Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen der naturwissenschaftlichen und der religiösen Dimension des Menschen.

Viele und vielleicht gar die meisten zeitgenössischen Denker auf den Gebieten der Erfahrungswissenschaften und der Religion halten sich auf die eine oder andere Weise an das, was man die «Zwei-Sprachen-Lösung» dieser Frage nennen könnte.[1] Einerseits sind viele Vertreter der verschiedenen sprachphilosophischen Richtungen der Meinung, die religiöse Sprache sei «anteilnehmende» oder «selbst-involvierende» Sprache (Austin, Evans), und zwar in einer Weise, wie die naturwissenschaftliche Sprache als «beobachtende» Sprache dies nicht sein könne. Andererseits vertreten die meisten religiösen Denker, welche unter dem Einfluß einer neuorthodoxen Theologie stehen, ihre eigene Spielart dieser Zwei-Sprachen-Theorie. Karl Barth als der entschiedenste Vertreter dieser verschiedenartig artikulierten Position war der Ansicht, daß Theologie einzig und allein mit «Offenbarung» befaßt sei und daher durch die «neutralen» Entdeckungen der Erfahrungswissenschaften weder ermutigt noch angefochten werden könne.

In der Tat bleibt die Zwei-Sprachen-Lösung auch nach dem Abklingen sowohl der Neuorthodoxie wie der Frühformen der Sprachphilosophie auch heute noch die Meinung der Mehrheit der Denker beider Disziplinen. Für eine wachsende Zahl von Vertretern der Zwei-Sprachen-Lösung stellt diese jedoch keine wirklich korrekte Beschreibung des Verhältnisses zwischen Erfahrungswissenschaft und Religion dar, so viele Vorteile sie auch immer beiden Gruppen einbringen mag. Verschiedene neuere Denker machen nämlich geltend, daß tatsächlich bedeutsame Ähnlichkeiten zwischen den beiden Fachrichtungen bestehen. Dies gilt in solch starkem Maße, daß manche Denker nicht nur für eine erfahrungswissenschaftliche Erforschung der Religion eintreten – was ein Gemeinplatz ist –, sondern auch für die «religiöse Dimension» der Erfahrungswissenschaft selbst.

So ist es denn die Absicht dieses kurzen Beitrags, diesen letzteren und aktuelleren Anspruch zu prüfen. Denn wenn dieser Anspruch zu Recht besteht, so verspricht dies eine glänzende Zukunft für die enge interdisziplinäre Zusammenarbeit aller Wissenschaften im Bereich der besonderen Probleme, welche die Gegewart und vor allem die Zukunft in sich schließt.

Es scheint uns ein Gebot der Fairness, zunächst einmal ganz allgemein festzustellen, daß die meisten Denker, welche die eine oder andere Form dieser letzteren, «vermittelnden» Position halten, Philosophen und Theologen mit einer guten Auffassungsgabe für die Methoden und Folgerungen der zeitgenössischen Erfahrungswissenschaften sind.[2] Mag ihr philosophischer Standort nun der einer Prozeßphilosophie (Ian Barbour, Bernard Meland, Schubert Ogden) sein oder die transzendentale Methode (Bernard Lonergan) oder die allgemeine Reflexion auf das Wesen der wissenschaftlichen Methode (Michael Polyani, Langdon Gilkey) oder auch die Phänomenologie (Louis Dupré, Paul Ricœur) oder die Sprachphilosophie (Stephen Toulmin) sein – sie alle kommen mit ihren Schlußfolgerungen bei dem an, was man als eine «religiöse» Dimension des wissenschaftlichen Unternehmens selbst interpretieren könnte.

Es ist natürlich richtig, daß hier vielerlei kulturelle Faktoren wirksam sind. Das stetig wachsende Wiederaufkommen eines positiven Bedürfnisses für Symbole und sogar für den Mythos hat die früheren Auseinandersetzungen um eine «Entmythologisierung» im Einklang mit der vorherrschen erfahrungswissenschaftlichen Weltsicht als wenn auch nicht falsch, so doch ergänzungsbedürftig erwiesen. Das immer wiederkehrende Modell technologischer und ökologischer Krisen hat die seltsam optimistischen und manipulatorischen Diskussionen der fünfziger Jahre um das «Ende der Ideologie» als genauso zeitbedingt wie die sonstige Rhetorik jener Epoche des «Kalten Krieges» erwiesen. Tatsächlich sind die meisten Partner der derzeitigen Diskussion – Theologen, Erfahrungswissenschaftler, Religionsphilosophen und Wissenschaftstheoretiker – heute abgekommen von ihrer früheren Selbstsicherheit. Sie haben ebenso gelernt aus den tragischen Verquickungen der Vergangenheit wie aus dem neueren Versuch der Zwei-Sprachen-Konzeption. Sie haben gelernt zurückhaltend zu sein mit der Formulierung der bedeutsamen Unterschiede in Methoden und Voraussetzungen von Erfahrungswissenschaften und Theologie, wenn sie sich einer Frage wie der «religiösen» Dimension der Wissenschaft selbst zuwenden. Überdies besteht unter diesen Denkern eine wachsende Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Disziplin wie der Metaphysik für die Vermittlung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen jeder Art von horziontbestimmenden Faktoren, die man mit dem Etikett «religiöse Dimension der Wissenschaft» versehen könnte.

Dies sind also – in umrißhafter Form dargestellt – einige der hauptsächlichen Faktoren, durch die sich die derzeitige Situation als merklich verschieden erweist sowohl von den früheren Auseinandersetzungen über die Frage «Wissenschaft contra Religion» wie auch von dem «Zwei-Sprachen-Ansatz» im Zeichen der neuesten antimetaphysisch-neuorthodoxen und sprachphilosophischen Hegemonie in diesem Problemkreis.

Statt jedoch noch eine weitere Übersicht zu geben über die gemeinsamen Schlußfolgerungen, zu denen diese «Vermittlungsdenker» kommen, könnte es mehr zum Verständnis dieser Folgerungen helfen, wenn wir nun die Gedankenführung eines der bedeutenderen Beteiligten an diesem Gespräch, des kanadischen Philosophen und Theologen Bernard Lonergan, interpretieren.[3] Man kann meines Erachtens seine Argumentation am besten verdeutlichen, wenn man gewisse Begriffe und ihre Beziehungen untereinander Schritt für Schritt erklärt.

II. Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft
Erster Schritt: Selbsttranszendenz als wissenschaftliche Authentizität

Die zentralen Kategorien in Bernard Lonergans Analyse dessen, was ich die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft genannt habe, sind die miteinander verknüpften Begriffe «Selbsttranszendenz» und «Grenzfragen» («limiting questions»). Der Hauptgrund für die Wahl des Begriffes «Selbsttranszendenz» als zentraler Kategorie (im Unterschied etwa zu «Selbsterfüllung») ist einleuchtend und – wie ich glaube – gesund. Denn man lebt authentisch, insoweit man nicht aufhört, sich selbst die Möglichkeit einer immer neuen Horizonterweiterung offenzuhalten. Das Hauptziel dieser Ausweitung des Horizonts ist es, den jeweils erreichten Standort immer wieder hinter sich zu lassen entsprechend den transzendentalen Imperativen: «Sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortungsfreudig, entwickle dich und – wenn nötig – verändere dich.» Auf der einfachsten Ebene transzendiert der Mensch sich selbst zuerst durch seine Sinnenbegabtheit. Denn als sinnenbegabtes Wesen ist der Mensch – wie alle höheren Lebewesen – nicht nur auf sich selbst, sondern auf alle Wirklichkeiten in seinem Umkreis bezogen. Doch besitzt der Mensch nicht nur die auf den unmittelbar zugänglichen Umkreis begrenzte Instinktsteuerung der Tiere. Er lebt auch in einer Welt des Intentionalen, in einem «Universum».

Nach Lonergan verstehen wir diese Möglichkeit der Selbsttranszendenz am besten, wenn wir auf unsere Fähigkeit reflektieren, Fragen zu stellen, vor allem aber wissenschaftliche Fragen zu stellen. Wissenschaftliches Fragen nämlich treibt einen dazu, die Erfahrungswelt des sinnlich unmittelbar Zugänglichen zu hinterfragen in Richtung auf eine intellektuell vermittelte und bewußt konstituierte Welt des Intentionalen, Bedeutungsgeladenen. Insofern wir auf Einsicht gerichtete Fragen stellen und beantworten – Ist das klar? Was ist das? –, lernen wir verstehen und zur Einheit fügen, Beziehungen herstellen und konstruieren sowie gewisse verallgemeinernde Aspekte von der Welt gewinnen.

Insofern wir weitergehen, indem wir Reflexionsfragen stellen und beantworten – Ist dies so? Warum? Aus welchem Grunde? Aufgrund welcher Kriterien? Mit welcher Evidenzkraft? –, lernen wir eine Wirklichkeit jenseits unserer selbst, jenseits unserer Wünsche, unserer Bedürfnisse, unserer Ängste und sogar unserer Verstehensakte behaupten. Denn wir lernen dadurch in unserem Urteilen mit einem unbedingten «Ja» oder «Nein» eine Tatsache, eine Wirklichkeit oder eine Wahrheit behaupten, die nicht durch unsere Bedürfnisse konstruiert ist, deren Anspruch sich vielmehr durch unsere kritische Intelligenz zu Worte meldet. Wir erkennen, daß die Weltwirklichkeit weder nur konstruiert wird durch unsere Erfahrungen mit Klang-, Geschmacks-, Gesichts- und Berührungsempfindungen von dem her, was «dort draußen» ist, noch auch bloß durch unsere Wünsche, Ängste, Bedürfnisse und Empfindungen bezüglich dessen, was «hier drinnen» ist.

Besonders für den Erfahrungswissenschaftler wird die Welt des Realen auch konstituiert durch das, was wir unter Evidenz verstehen. So können wir uns zum Beispiel von dem, was mit den Theorien der Quantenmechanik gemeint ist, keine anschaulichen Vorstellungen machen. Aber wir können diese Theorien verstehen und aussagen. Freilich erlauben solche wissenschaftliche Wahrscheinlichkeitsurteile nur eine kognitive Selbsttranszendenz. Tatsache aber – und zwar eine Tatsache, die Evidenz fordert – ist es, daß erfahrungswissenschaftliche Urteile wirkliche Beispiele für solche kognitive Selbsttranszendenz sind. Mit einem Wort: Sie sind objektiv. Denn derartige Urteile sind die unvermeidlichen und kritischen Produkte unserer selbsttranszendenten Subjektivität.

Für gewöhnlich können wir uns freilich mit

einer bloß kognitiven Selbsttranszendenz nicht zufriedengeben. Wir sind zum Beispiel nicht bereit zuzulassen, daß die Technologie sich ungehemmt von Erwägungen ethischer Art fortentwickelt. Wenn wir einmal absehen von Typen von der Art eines «Dr. Strangelove» oder eines Adolf Eichmann, so sind die meisten Wissenschaftler und Technologen von der Idee geleitet, Wege zum Handeln und Leben zu finden, die im Einklang stehen mit kritisch bestimmten Werten. Wir können hier die Frage nach diesen Werten nur kurz aufwerfen, Fragen, die von Bedeutung sind für unser Überlegen, Werten, Entscheiden und Handeln. Und insofern wir diese Wertfragen in einer kritischen Weise beantworten, wissen wir auch schon, daß wir damit wieder in einen Vorgang der Selbsttranszendenz eingetreten sind. Denn damit haben wir uns für das entschieden, was wirklich gut ist und nicht einfach nur für etwas, das uns Vergnügen bereitet und uns hilft, Schmerz zu vermeiden. Wir wissen dann, wann und wie wir uns über die Ebene bloß kognitiver Selbsttranszendenz hinaus auf eine höhere Ebene realer, moralischer, existentieller und gemeinschaftsbestimmter Selbsttranszendenz begeben haben.

III. Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft
Zweiter Schritt: Selbsttranszendenz und Gottesfrage

Hier ist auch zu vermerken, daß die wachsende Komplexheit des wissenschaftlichen Strebens nach Selbsttranszendenz von der Sinnlichkeit über die intelligente und kritische Reflexion bis zur geplanten Aktion auch gewisse transkulturelle Faktoren im wissenschaftlichen Unternehmen selbst offenbart. In der Tat kann die Frage nach Einsicht, Reflexion und planender Überlegung, die so unabweisbar mit wissenschaftlichem Vorgehen mitgegeben ist, im Sinne echt transzendentaler Begrifflichkeit qualifiziert werden. Solche Begriffe sind transzendental, insofern in ihnen die eigentlichen Bedingungen der Möglichkeit für die Existenz eines im vollen Sinne menschlichen Wesens erkannt werden können. Sie als solche zu verstehen, fordert sicherlich eine ausgedehnte Übung in transzendentaler Reflexion (wie Lonergan selbst sie ausführlich in «Insight» und mehr summarisch in den einleitenden Kapiteln seiner neuen «Method in Theology» versucht).

Für den vorliegenden Zweck wird es jedenfalls ausreichen, einige Überlegungen anzustellen über gewisse allgemein gestellte Forderungen nach fortgesetzter Selbsttranszendenz in der Welt der Wissenschaft selbst, um so die Eigenart der in diesem Zusammenhange erhobenen Gottesfrage verstehen zu können.

Die Tatsachen, die mit dem alltäglichen Guten und Bösen, mit wissenschaftlichem, technologischem und ökologischem Fortschritt und Abstieg gegeben sind, geben Anlaß zu Fragen nach dem fundamentalen Charakter dieses Universums für den authentischen wissenschaftlichen Forscher. Denn wenn er nicht den Antrieb für echte Selbsttranszendenz verlieren will, kann der Wissenschaftler den letzten Horizont wissenschaftlicher Forschung selbst nicht einfach mit Stillschweigen übergehen. Er kann im Gegenteil jede Ebene selbsttranszendenten Forschens reflektierend betrachten, um so zu erkennen, welchen Horizont oder welche Dimension sie zur Voraussetzung hat. Zunächst kann der echte Forscher auf der Ebene des Suchens nach intellektuellem Verstehen die Möglichkeit fruchtbaren Forschens selbst zum Gegenstand der Forschung machen. In seinen wissenschaftlichen Untersuchungen kann ein Erfahrungswissenschaftler intellektuell befriedigende Antworten erhalten, und er erhält sie auch tatsächlich. Doch kann er auch solche «Grenzfragen» gegenüber aller Forschung stellen wie diese: Könnten diese Antworten praktischen Wert haben, wenn die Welt nicht intelligibel wäre? Könnte die Welt intelligibel sein, wenn sie nicht einen intelligenten Seinsgrund hätte? Mit anderen Worten: Sobald er einmal auf die Bedingungen der Möglichkeit seines eigenen Forschens reflektiert hat, kann der Wissenschaftler sich konfrontiert finden mit der letzten religiösen Frage, mit der Frage nach einem intelligenten Seinsgrund für Intelligibilität, mit der Frage nach Gott.

Auf der zweiten Ebene kann der Wissenschaftler reflektieren auf seine wissenschaftlichen Urteile, insofern sie unterschieden sind von seinen intelligenten Hypothesen. In Lonergans eigener Terminologie: Der Wissenschaftler kann reflektieren auf seine Fähigkeit, eine virtuell unbedingte Aussage zu erreichen, das heißt eine zunächst bedingte Aussage, deren Bedingungen aber zufällig durch wissenschaftliche Evidenz Erfüllung gefunden haben. Er kann aber auch feststellen, daß jedes virtuell unbedingte Urteil, das erreicht wird, nicht der letzte Grund seiner selbst oder für andere solcher Urteile ist, sondern bloß ein einzelner Fall von vielen möglichen solcher Urteile.

Um es noch einmal zu wiederholen: Ein wissenschaftliches Urteil ist ein bedingtes Urteil, dessen Bedingungen zufällig mit einem hohen Wahr-

scheinlichkeitsgrad erfüllt sind. Daher könnte der Wissenschaftler auch fragen, ob es überhaupt *virtuell* unbedingte Urteile geben könnte, wenn nicht auch ein *formell* unbedingtes bestünde, das heißt ein unbedingtes im eigentlichen Sinne von keinerlei Bedingtheit überhaupt. Sodann könnte der Wissenschaftler auch noch von seiner eigenen kritischen Intelligenz getrieben werden, die Frage nach dem letzten oder begründenden Horizont für alle seine Urteile zu stellen.

Auf einer dritten Ebene kann der Wissenschaftler reflektieren auf sein eigenes Bedürfnis, seine Ergebnisse zu werten im Blick auf die Übereinstimmung mit ethischen Werten. An diesem Punkt kann der Wissenschaftler – und hier vor allem der Humanwissenschaftler – wohl fragen: Lohnt es zu fragen, ob unsere Zwecke, Zielsetzungen und Ideale in sich selbst lohnend sind? Können wir solch ein Bedürfnis nach lohnenden Zielen überhaupt verstehen oder behaupten ohne damit auch schon zu behaupten, daß es dafür einen intelligenten, vernünftigen und liebenden Quellgrund gibt?

Es sollte vermerkt werden, daß, wenn auch die Frage nach Gott hier in der Begrifflichkeit der allgemein gängigen transzendentalen Sprache zum Ausdruck gebracht wird, diese Frage selbst doch nicht von außen her herangetragen ist, sondern sich innerhalb des eigenen Horizonts des wissenschaftlichen Forschers erhebt. Diese Frage ist die letzte und begrenzende Dimension seiner eigenen Forschungstätigkeit. Tatsächlich kann der Wissenschaftler die Notwendigkeit solcher Grenzfragen nach den intelligenten, vernünftigen und verantwortlichen Seinsgründen für das wissenschaftliche Unternehmen nur um den unwillkommenen Preis eines Selbstwiderspruchs leugnen. Denn kein Forscher kann sich selbst der Aufgabe authentischer Selbsttranszendenz (das heißt intelligentem, vernünftigem und verantwortlichem Denken und Handeln) verschreiben und gleichzeitig sein eigenes Bedürfnis leugnen, die letzten intelligenten, vernünftigen und verantwortlichen Gründe eines solchen Tuns ausfindig zu machen. Genau an diesem Punkt kann der Wissenschaftler, wie Stephen Toulmin uns in Erinnerung ruft, irgendeine wissenschaftliche Theorie (zum Beispiel die Theorie der Evolution oder der Entropie) zum Rang eines «wissenschaftlichen Mythos» erheben, in dem diese Theorie nun die Funktion einer letzten (das heißt religiösen) Dimension für die Existenz selbst erfüllt. Wenn der Wissenschaftler sich aber von diesem Selbstwiderspruch freihält, kann er nicht umhin, die Notwendigkeit irgendeiner solchen Dimension – wie immer er sie etikettieren mag – reflex zu erkennen. Wenn er diese Möglichkeit einräumt, kann der wissenschaftliche Forscher sich nicht mehr zufriedengeben mit einem bloßen «Zwei-Sprachen-Ansatz». Er wird vielmehr versuchen, diese letzte und endgültige Dimension entweder symbolisch oder mythologisch oder philosophisch zu vermitteln. In jeder Weise solcher Vermittlung kann er wohl finden, daß solch ein letzter Horizont oder solch eine letzte Dimension gerade in ihrer Endgültigkeit mit Recht als religiös zu interpretieren ist.

Es stimmt natürlich, daß Lonergans eigene Analyse für ihre Vermittlung von seiner transzendentalen Methode abhängt. Obwohl ich jedoch selbst davon überzeugt bin, daß Lonergans Methode in diesem Punkt im tiefsten Grunde gesund ist, so weigere ich mich doch nicht, dieselbe Beweisführung durch einen anderen und völlig verschiedenen philosophischen Ansatz vermittelt zu bekommen. Wenngleich der hier zur Verfügung stehende Raum keine ausführliche Analyse dieser anderen möglichen Ansätze gestattet, so bleibt doch die Tatsache gültig, daß auch andere philosophische Positionen eine solche Anerkenntnis einer «religiösen Dimension» oder eines «religiösen Horizonts» der Erfahrungswissenschaft vermitteln. So vermitteln zum Beispiel sowohl Louis Duprés Hegelianische Phänomenologie oder Alfred North Whiteheads Prozeßphilosophie oder Stephen Toulmins Sprachanalyse der «Grenzfragen» in der Wissenschaft alle ein solches Verständnis. Toulmins Analyse zum Beispiel ist besonders hilfreich für die Vermittlung dieses logisch verschiedenen und vorausgehenden Bereiches fundamentaler Vergewisserung und fundamentalen Vertrauens in den Wert und die Intelligibilität unserer Existenz, welche das logisch eigentümliche Kennzeichen aller unserer religiösen Aussagen und die logische Voraussetzung aller erfahrungswissenschaftlichen und ethischen Forschung darstellt.

Zusammenfassend kann man sagen: Ebenso wie die «existentialistische» Wiederentdeckung der Kategorie «Grenzsituation» Humanisten dazu verhalf, den eigentümlichen Charakter und die Notwendigkeit religiöser Überzeugung anerkennen zu können, so könnte eine sorgfältige Untersuchung der Kategorie «Grenzfragen» der wissenschaftlichen Forschung den Zugang zur Anerkennung der echt religiösen Dimension der zeitgenössischen Wissenschaft als der menschlichsten unter allen derzeitigen Bemühungen vermitteln. Dann hätten weder die Theologie noch die Erfahrungs-

wissenschaft etwas zu fürchten von einer zukünftigen Zusammenarbeit, bei welcher die Autonomie und die wechselseitige Bezogenheit dieser beiden dringend aufeinander angewiesenen Gesprächspartner in der kritischen Situation unserer Gegenwart und Zukunft respektiert würden. Alles, was sie bei solch einem Dialog hinter sich zurücklassen müßten, sind einzig und allein das ständige Zurückdenken an die tragische Geschichte ihrer Vergangenheit und das verheißungslose Verharren in der Verweigerung des Gesprächs zwischen einer entmenschlichten Wissenschaft und einer gettohaften Theologie.

[1] Vgl. Ian Barbour, Issues in Science and Religion (New York 1966) 115–125.

[2] Wir beziehen uns hier u. a. auf folgende Werke: Ian Barbour, Issues in Science and Religion, aaO.; ders. (Hrsg.), Science and Religion: New Perspectives in the Dialogue (New York 1968); Bernard E. Meland, The Realities of Faith (New York 1958); Schubert M. Ogden, The Reality of God (New York 1966); Bernard Lonergan, Insight. A Study of Human Understanding (London 1958); ders., Method in Theology (New York 1972); Michael Polyani, Personal Knowledge (Chicago 1958); Langdon Gilkey, Religion and the Scientific Future (New York 1970); Louis Dupré, The Other Dimension (New York 1972); Stephen Toulmin, An Examination of the Place of Reason in Ethics (Cambridge 1950); eine instruktive Studie über die Geschichte der Beziehungen zwischen «Religion» und «Wissenschaft» bietet Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt am Main 1966), vor allem 75–201.

[3] Wer mit Lonergans Denken vertraut ist, wird bemerken, daß die hier gebotene Analyse eher als eine Interpretation dienen will denn als eine Paraphrase von Lonergans eigener Position. So wird Lonergans mehr traditionelle Formulierung unserer Frage als der «Frage nach Gott» hier entsprechend dem derzeit aktuellen Zusammenhang reinterpretiert als die «Frage einer religiösen Dimension der Erfahrungswissenschaft». Weiterhin ist die Verknüpfung der Begriffe «Selbsttranszendenz» und «Grenzfragen» Ergebnis meiner Interpretation. Ich hoffe jedoch, daß diese kurze Analyse dennoch im Rahmen einer legitimen Neuformulierung von Lonergans Standpunkt bleibt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DAVID TRACY

Priester der Diözese Bridgeport (Connecticut, USA), ist Doktor der Theologie (Universität Gregoriana), beigeordneter Professor für systematische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago, Herausgeber der Zeitschriften «Journal of Religion» und «Journal of the American Academy of Religion», veröffentlichte u.a.: The Achievement of Bernard Lonergan (New York 1970).

Rosemary Radford Ruether

Der messianische Horizont von Kirche und Gesellschaft

Die biblische Botschaft war eine politische Botschaft, und zwar in dem Sinne, daß sie nicht unterschied zwischen individueller Sphäre und Gemeinschaft, zwischen Heiligem und Säkularem, zwischen geistiger und leiblicher Wirklichkeit. Diese Botschaft richtete sich vielmehr an das Volk in seiner konkreten Geschichte. Das letzte Telos der menschlichen Geschichte liegt nicht in einer «anderen Welt» in dem Sinne einer Flucht in den Himmel, welche diese gegenwärtige Welt unverändert läßt, sondern weist eher hin auf das letzte Ringen mit der systembedingten Unordnung der Welt selbst, wodurch diese Unordnung schließlich überwunden werden wird und die Schöpfung in Einklang mit Gottes Willen gebracht werden wird. Im Gebet des Herrn steht «Himmel» als Gebotsnorm für das, was *auf Erden* getan werden sollte, damit so Gottes Herrschaft gegenwärtig werde. Die prophetische Botschaft war jedoch nicht «weltliche Politik». Eine solche Unterscheidung zwischen Politik und Gottes Willen oder zwischen Ethik und Politik gehört vielmehr der modernen Bewußtseinsspaltung an. Gottes Wort war vielmehr die gebieterische Forderung, die den Rahmen absteckte, innerhalb dessen das Ringen um eine wirklich gültige Gesellschaftsordnung ausgetragen und von woher als maßgebendem Richtpunkt diese beurteilt wurde. Die messianische Verheißung führte Israel zu einer revolutionären Politik, durch die es drei Jahrhunderte hindurch in Guerillakämpfe gegen die Großmächte Griechenland und Rom verwickelt wurde. Die Apokalypsen, welche von der Zeit der Makkabäer bis zu den jüdischen Kriegen geschrieben wurden, waren die eigentümliche Literatur dieser Widerstandsbewegung.

Messianische Politik ist aber nicht die einzige Art religiöser Politik. Sowohl konservative wie radikal-soziale Bewegungen haben sich eine reli-

giöse Sanktion und Weltanschauung zunutze gemacht. In den klassischen Gesellschaftssystemen gab es tatsächlich keine politische Ordnung, die ihr politisches System nicht in den Rahmen einer kosmischen und göttlichen Ordnung als ihren Seins- und Quellgrund einfügte. Der König war die sichtbare Verkörperung und Vergegenwärtigung des göttlichen Königs des Universums. Jüdischer und christlicher Messianismus lösten diese Beziehung zwischen Religion und Politik nicht einfach auf, sondern stellten nur den Mythos in Frage, wonach die Integration von Gottes Königsherrschaft und menschlicher Königsherrschaft schon vollzogen sei. Aber diese Erklärung einer Disharmonie zwischen den beiden Wirklichkeiten beruht auf der Annahme, daß die beiden Wirklichkeiten eigentlich im Einklang miteinander sein sollten und daß sie schließlich und endlich auch in Einklang miteinander kommen werden – jenseits von «Gottes Revolution».

Der Mythos des Christentums wurde errichtet auf der Grundlage einer teilweise schon erreichten Aneignung dieses zukünftigen Hoffnungsgutes. Man betrachtete Gottes Königsherrschaft als etwas, das durch die Einführung des christlichen Gottesdienstes und die «Überwindung der Dämonen» heidnischen Götzendienstes bereits errichtet sei. Eine neue Integration zwischen Gott und dem Reich wurde ausgerufen, indem man den Kaiser oder den Papst zum neuen «Stellvertreter von Gottes Wort auf Erden» erklärte. Als dieser Mythos des Christentums in der Neuzeit zusammenzubrechen begann, was zu den liberalen Revolutionen des 19. Jahrhunderts führte, schloß diese Entwicklung noch nicht die religiöse Dimension der Politik aus. Vielmehr wurde dadurch ein Anstoß gegeben, ihre messianische Dimension wieder freizusetzen, so daß sie wieder als der revolutionäre Horizont für die Unternehmungen der Menschheitsgeschichte wirksam werden konnte. Christentum und Kirche sahen sich nun plötzlich durch denselben Gegenmythos angegriffen, mit dem sie selbst einst das heidnische Imperium angegriffen hatten. Nun waren sie der «Leviathan», der Vertreter der «finsteren Zeiten» oder das überwundene Menschengeschlecht, das dem Heraufdämmern eines neuen Zeitalters des Lichtes Platz machen mußte. Religion und Transzendenz, die aus ihrer vertikalen Beziehung zur Gesellschaft verdrängt waren, wurden nun wieder eingeschmuggelt als der transzendente Horizont des neuen geschichtlichen Entwurfs, der einen Fortschritt «von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» und schließlich bis hin zur Vollendung des Menschen in der Gesellschaft bringen sollte.

Genau so, wie die alten religiösen Weltvorstellungen, mochten sie nun messianisch oder ontokratisch, revolutionär oder statisch sein, eine Politik implizierten, welche entweder die gegenwärtige Gesellschaftsordnung absegnete oder aber das göttliche Gericht gegen sie dekretierte, so enthielt auch die neue Politik und Fortschrittspraxis eine verborgene Theologie in sich, die freilich mehr beschwörenden Charakter hatte, weil ihr metaphysischer Gehalt weithin nicht mehr anerkannt wurde. Diese unbestimmte messianische Theologie, die Ausschau hielt nach einem neuen Horizont der Integration von Gott und Mensch im transzendenten Telos geschichtlichen Fortschritts, sollte die Ursache dafür werden, daß Generationen von Menschen sich in einen wütenden Kampf gegen gesellschaftliche Systeme, die in diabolischen Farben gemalt erschienen, verbohrten. Dieser Impuls könnte jedoch auch ins Gegenteil gekehrt werden, um so den neuen Gesellschaftssystemen, welche aus diesem revolutionären Kampf hervorgegangen waren und welche nun für sich in Anspruch nehmen konnten, die Basis dieses Vervollkommnungsprozesses zu verkörpern, einen Heiligenschein messianischer Weihe zu verleihen, wenn auch die letzte Vollendung der «göttlichen Sendung» noch in der Zukunft liegen mochte. So beschlagnahmte die revolutionäre Partei für sich selbst die Unfehlbarkeit und die Aura göttlicher Stellvertreterschaft, welche früher einmal von Päpsten und Königen von Gottes Gnaden beansprucht worden war. Eben der «Säkularismus» dieser Regime aber führte dazu, daß diese Unterstellungen in einer Weise verabsolutiert wurden, welche keine Hinterfragung ihrer Voraussetzungen mehr gestattete. Daher hat die eindimensionale Weltlichkeit weniger im Sinne einer Leugnung des Absoluten gewirkt, sondern vielmehr im Sinne einer Einebnung dieses Absoluten in die Grundlagen des jeweiligen gegenwärtigen Systems. Es wurde angenommen, daß auf diese Weise die Erfüllung der höchsten Hoffnungen des Menschen gewährleistet sei.

Arend van Leeuwen versucht in seinem provozierenden Buch «Christianity in World History» nachzuweisen, daß der christliche Mythos von einer messianischen Hoffnung in seiner säkularisierten Form technischen Fortschrittswillens westlicher nachchristlicher Gesellschaften sich heute über den Westen hinaus ausdehnt, um so alle traditionell ontokratischen Gesellschaften aus ihrem

Wurzelboden zu lösen und sie umzugestalten zu jener messianischen Kultur revolutionären Kampfes und weltverändernder Zukunftshoffnung, welche der Menschheitsgeschichte durch die christliche Offenbarung eingestiftet wurde. Der apokalyptische Christus ist demnach die «Mitte der Geschichte», so wie schon die traditionelle christliche Heilsgeschichte dies glaubte. Aber Christus ist «Mitte der Geschichte» nicht im Sinne einer geradlinigen Eroberung der Welt durch Gesellschaften, die sich christlich nennen, oder auch durch eine Institution, die Kirche genannt wird, sondern auf eine dialektische Weise, in welcher die gesamte Menschheit ihre geschichtliche Bestimmung verwirklicht, indem sie sich den weltlichen Gehalt des christlichen Paradigmas einer messianischen Menschheit zu eigen macht. Dies aber kann nur in einer antagonistischen Beziehung zu den kirchlichen und weltlichen Machtstrukturen geschehen, welche als Vehikel dieses Evangeliums dienten. Genau an dem Punkt, an dem die sakralisierenden Mauern der Kirche und der Christenheit fallen, werden der innere Gehalt und die Dynamik des messianischen Mythos zum Mythos universalen menschlichen Heils. Nun versteht die gesamte Menschheit das Leben als einen revolutionären Kampf gegen etablierte Machtstrukturen und als welttranszendierenden Elan in Richtung auf eine neue Welt.

Allerdings versäumt van Leeuwen es, eine gewichtige historische Tatsache bezüglich der Wurzeln des messianischen Mythos in Erwägung zu ziehen. Er nimmt an, daß der messianische Mythos Kehrseite und Antithese des Mythos vom Gottkönigtum in sakralen Gesellschaften sei, statt zu sehen, daß der Messiasgedanke nichts anderes ist als eben dieser selbe Mythos vom Gottkönig, den Israel von seinen kanaanitischen Nachbarn übernommen und sich zu eigen gemacht hat. Das Wort «Messias» war ursprünglich der Thronname des davidischen Königs. Und die ekstatisch-transzendente Dimension des Messianismus wurzelte eben in dieser transzendenten Dimension der Königsideologie, die in der Gegenwart immer nur enttäuschend verwirklicht war und so auf die Zukunft projiziert wurde. Dasist der Grund, warum der Messianismus sowohl in seiner christlichen Form in der Kirche wie in seiner weltlichen, revolutionären Form, weit entfernt davon, gegen den Zugriff sakraler Gesellschaften gefeit zu sein, im Gegenteil selbst immer wieder solche Sakralordnungen hervorgebracht hat. Ontokratie und Apokalypse haben sich in der westlichen Geschichte immer wieder wie Grund und Folgeerscheinung zueinander verhalten. Sicherlich kommt es daher auch, daß der Mythos vom Gottkönigtum und der Mythos von der weltzerstörenden Apokalypse immer die Tendenz hatten, in modernen Revolutionen auf verhängnisvolle Weise zusammen aufzutreten. Und weiter mag dies der Grund sein, warum das Streben, eine neue Welt zu errichten, in der die Hoffnungen aller Menschen erfüllt sind, Hand in Hand mit einer Technologie des Todes einhergeht, die ihr Ende allein im Schrecken jenes feurigen «Weltendes» finden kann, das früher bloß der verzweifelte Traum eines Sehers war.

Die Frage, vor der wir nun stehen, ist nicht lediglich das Problem der Rechtfertigung der Bedeutung des messianischen Mythos für den modernen revolutionären Menschen, sondern vielmehr, ob wir die verhängnisvolle Verquickung der polaren Kräfte dieses Mythos auflösen können, indem wir noch rechtzeitig den Todeswunsch, welcher den Staat als kriegführende Macht leitet, daran hindern, die Wohltaten des Wohlfahrtsstaates wieder aufzuheben.

Ich möchte zeigen, daß der messianische Horizont in bezug auf die Gesellschaft recht verstanden ist, wenn er weder vermengt wird mit der Gesellschaft noch bloß der Gesellschaft entgegengesetzt wird, sondern in einer ständigen Spannung steht zwischen den nächstliegenden Horizonten der Möglichkeiten des Menschen und dem letzten und endgültigen Horizont von Gottes Möglichkeit. Dies ist auch die Bedeutung der Unterscheidung von Kirche und Gesellschaft, welche weder zur Vermengung beider Wirklichkeiten in einer «Christenheit» noch zu einer absoluten Trennung führen, wodurch die Kirche als eine Wirklichkeit «anderer Ordnung» einer dämonisierten «Welt» entgegengesetzt würde. Wenn die Kirche sich mit der Gesellschaft zu einer unterschiedslosen Einheit zusammenfügt, so wird die messianische Hoffnung in die Basis der Gesellschaft hineingetragen, um diese so zu verabsolutieren. Der gleiche Effekt tritt ein in revolutionären Gesellschaften, wenn die revolutionäre «Partei» sich mit ihrer Machtübernahme selbst als die Erfüllung oder einzige Quelle für die Erreichung «*der* Revolution» etabliert. Das ist der Grund für jene besondere Ähnlichkeit zwischen konstantinischen Staaten katholischer oder marxistischer Spielart, die so oft festgestellt worden ist. Wenn andererseits die Kirche erklärt, ihre Zukunftshoffnung sei völlig «weltjenseitig» und irrelevant für die Gesellschaftsordnung, so gibt sie ihre kritische Funktion gegenüber dieser Gesell-

schaft auf. Dies wirkt sich dann entweder dahin aus, daß der status quo bekräftigt wird, oder aber als eine Dämonisierung der Gesellschaft, welche zu ihrem Gegenteil umschlägt in eine neue sakrale Gesellschaft, wenn die messianische Gegenkultur die derzeitige Gesellschaft überwindet und eine neue an ihre Stelle einsetzt. Die Kirche wahrt die ihr zukommende Rolle gegenüber der Gesellschaft nicht dadurch, daß sie sich selbst definiert als «ausgesondertes Volk» mit einer Hoffnung, die keine Beziehung hat zu den Anforderungen an die Gesellschaft und zu den Erwartungen gegenüber der Schöpfung, aber auch nicht, indem sie sich dazu hergibt, die Bomben des politischen status quo zu segnen. Eher hält die Kirche den messianischen Horizont in seinem richtigen Bezug zur Gesellschaft, indem sie in kritischer Distanz bleibt zu jeder Art von Gesellschaft, um so als der ständig erneuerte prophetische Vorposten der Gesellschaft selbst zu wirken, der als Symbol steht für die Spannung zwischen dem Werk des Menschen und dem Anspruch Gottes. Dies aber tut sie, damit dieser messianische Horizont als Richtmaß dienen kann sowohl für eine kritische Beurteilung wie auch für die ständige Erneuerung der in der Gesellschaft selbst vorhandenen Zukunftshoffnungen.

Dieser «doppelte Horizont» von zeitlicher und endgültiger Zukunftshoffnung, der in den Blick kommt, sobald jemand versucht, von «Heil» zu sprechen, verweist auf jene unbekannte Grenzlinie zwischen den derzeitigen Möglichkeiten des Menschen und jener transzendenten Möglichkeit Gottes, die «jenseits der Natur des Menschen» zu liegen scheint und wonach dennoch «in seiner Natur» etwas verlangt als nach dem «Darüber-hinaus» seiner Erfüllung. Dies ist jene unbekannte Grenze, die wir nicht definieren können, weil wir nicht wissen, was möglich ist. Dies ist der Horizont der Welt, wo die Wirklichkeit unvollendet und ihr Wesen nicht endgültig bestimmt ist, sondern sich noch im Prozeß des Geschaffenwerdens befindet. Hier ist die Stelle, an der der Messianismus das geschlossene ontokratische Verständnis vom Werden durchbrach in Richtung auf das Werden eines universalen Durchbruchs in die Zukunft. Dieses «Darüber-hinaus» kann jedoch nicht einfach verstanden werden als etwas, das gegen die Schöpfung gerichtet ist, sondern muß vielmehr selbst die Verwirklichung eines Anspruchs sein, den Gott von urher der Schöpfung einpflanzte. Andernfalls würde der erlöste Mensch sich selbst unerkennbar sein, statt in seinem tiefsten und wahrsten Sein bestätigt zu werden. Dies sicherzustellen war das Ziel der klassischen christlichen Christologie, welche den Christus des Eschaton identifizierte mit dem Logos, durch den die Welt geschaffen wurde.

Die Unfähigkeit jeder Theologie oder Kosmologie oder politischen Ideologie, diesen Zirkel ohne Widerspruch zu vollenden, ist das Maß, in dem auch unser eigenes Denken unzureichend bleiben muß, so wie die Welt selbst noch unvollendet ist. Die paradoxe Spannung zwischen dem «ursprunghaften» und dem «eschatologischen» Pol des messianischen Mythos wird illustriert durch die Entwicklung des alten hebräischen Mythos vom Exodus zum späteren apokalyptischen Mythos vom «Ende der Welt» und von der engelgleichen «neuen Schöpfung». Der Mythos vom Exodus könnte wohl verstanden werden als ein antieschatologischer Mythos. Dieser Mythos ist die Geschichte von der Flucht aus jenem Ägypten, welches das wirkliche tägliche Leben des Menschen der Erbauung von Pyramiden für mumifizierte Tote unterordnete. Die entronnenen Sklaven entfliehen einem thanatokratischen Absolutismus, um zurückzukehren zur Endlichkeit in Raum und Zeit, wo der Mensch «ein Heim und Land, das sein eigen sei», finden kann.

Waren Philo und die Kirchenväter im Recht, wenn sie diesen Mythos mit den Kategorien des Unendlichen auslegten, so daß er zur Geschichte von der Flucht der Seele aus dem Leib in den ewigen, unveränderlichen Himmel wurde? Oder widersprach dies nicht vielmehr der befreienden Intention des ursprünglichen Mythos, welcher von der Selbstverewigung weg wies zurück in eine wirkliche geschichtliche Existenz? Antiutopische Mythen von einer Heimkehr in einen lokalisierbaren Raum, in eine reale Zeit und geschichtliche Identität müssen befreiend erscheinen, wenn der Mensch sich zu lange in verabsolutierenden Erwartungen ergangen hat, die sich alle als Enttäuschungen erwiesen haben. Doch das Heimatland, das gewonnen wird, kann nie alle Bedürfnisse zufriedenstellen. Selbst das jüdische Osterfest lehrt uns, daß wir, «auch wenn wir in Jerusalem wären, immer noch sagen müßten ‹ nächstes Jahr in Jerusalem›», denn das gegenwärtige Jerusalem ist nicht die Fülle der Hoffnung.

Der Widerspruch menschlicher Hoffnung besteht also darin: Die Bestimmung, zu welcher der Mensch gerufen ist, ist nicht etwas, das ihn zunichte macht, sondern sie versöhnt ihn mit seinem tiefsten Wesen; er kann aber keinen Ansatzpunkt dazu finden, indem er einfach zurückkehrt zu ir-

gendeinem ursprünglichen Ausgangspunkt, der schon einmal in der Geschichte bestanden hätte. Das hat seinen Grund darin, daß «Natur» nicht ein «datum», eine Vorgegebenheit ist, sondern ein Prozeß, der noch im Gange ist und sich immer wieder aus einem Chaos heraus in Bewegung setzt. Aber es rührt auch daher, daß die Mitwirkung des Menschen an diesem Prozeß diesen so mißgestaltet geraten lassen hat, daß er nun ebensosehr teilhat an der Entfremdung des Menschen von seiner Bestimmung, wie er teilhat an dem eigentlichen Wesen dieser Bestimmung. Aus diesem Grunde geschieht die Flucht des Menschen von den Pyramiden der Macht in einer Symbiose mit jener Selbstverabsolutierung, welche die Pyramiden der Macht entstehen läßt, so daß imperiale Unterdrückung und apokalyptische Revolte zur Oszillation als zwei Seiten ein und derselben Notsituation neigen.

Die Geschichte moderner Utopien, Kakotopien und Science-fiction-Nachtmahre ist ein Ausdruck desselben Widerspruchs in der Sprache dieser von der Technologie erzeugten Hoffnung. Moderne Fortschritts- und Revolutionsideologien suggerieren den Mythos eines endlosen Exodus in Richtung auf die endgültige Verschmelzung des Menschen mit dem Telos der Geschichte. Marxistische Apokalyptik ebenso wie Hegelianischer Fortschrittsoptimismus nahmen an, daß es einen «Endpunkt» in der Geschichte gebe, welcher zugleich das «Ende *der* Geschichte» und die Verschmelzung dieser Geschichte mit einem transzendenten Ziel sei. Teilhard de Chardins Punkt Omega für die kosmische Evolution versetzt diese Idee in den größeren Rahmen der Evolution der Natur. Die Theologie der Hoffnung erklärt kühn: Gott ist die Zukunft des Menschen. Das heißt, daß das Wort «Gott» das unendliche Zukunftspotential des Menschen bedeutet. Aber diese Verabsolutierungsträume werden unversehens zu Alpträumen, wenn wir erleben, wie aus diesen Erwartungen heraus schon jetzt Megamaschinen mit absoluter Macht gebaut werden. Woran erinnert da noch Teilhard de Chardins «Noosphäre», wenn nicht an den Großen Computer von 1984, in welchem individuelles Denken und Kreativität einer zentralisierten «Chefintelligenz» des totalitären Staates unterworfen worden sind? Diese Anfälligkeit der messianischen menschlichen Vorstellungskraft für Totalitarismen läßt die alte Ontokratie wieder auftauchen im Weltpentagon der Macht, wie Lewis Mumford es in einem zweibändigen Werk über das antike Gottkönigtum und die modernen totalitären Staaten entworfen hat (The Myth of the Machine and the Pentagon of Power).

Gegenüber diesen Mythen von einem Exodus in die Unendlichkeit haben wir die antiutopischen Mythen des Anarchismus, des Liberalismus und der Krisis-Theologie und schließlich auch noch Camus' Philosophie der Rebellion. Sie alle rebellieren je auf ihre Weise gegen die Tyrannei des Absoluten als der bestimmenden Identität des Menschen und weisen zurück in die endliche Begrenztheit als den geschöpflichen Rahmen für ein authentisches Leben des Menschen. Der Anarchismus tut dies, indem er gegen den absoluten Staat aufbegehrt und zurückverweist auf das idealisierte, sich selbst regierende, bäuerliche Dorf. Der Liberalismus verwirft ebenso den absoluten Staat zugunsten begrenzter und geteilter öffentlicher Macht. Die Krisis-Theologie sah das eigentliche Wesen der Sündhaftigkeit des Menschen im Nichtwahrhabenwollen seiner eigenen Endlichkeit, was einer Selbstvergöttlichung gleichkomme. Das Wort vom «ganz anderen Gott» wurde zur Waffe gegen den himmelstürmenden Elan des Menschen und zur Aufforderung, sich Tag für Tag in bußfertiger Gesinnung wieder dem irdischen Leben zuzuwenden. Camus wies den Menschen auch weg von seiner revolutionären Flucht in die absolute Zukunft zurück zu seinem wirklichen Seinsgrund in der Gegenwart, zu einem Leben in nie zu vollendender Solidarität mit seinen Mitmenschen und mit seiner endlichen Mutter, der Erde. Diese antiutopischen Mythen haben aber eine befreiende Wirkung nur in ihrem Widerspruch gegen den Absolutismus, aber sie finden keinen wirklichen Ruheplatz in dieser Gegenwart. Sie neigen daher dazu, verdummend zu wirken, was so weit geht, daß sie den status quo als «das beste, was wir erwarten können», ideologisieren.

So bleibt das Ziel des Menschen ein Geheimnis, weil dem Menschen sein eigenes Wesen unbekannt ist. Die klassische Christologie vom Logos-Messias verfolgte die Absicht, diese Situation durchschaubar zu machen, indem sie unsere Augen über das existentielle Paradox hinaus auf eine umfassendere Grundlage zu richten suchte, auf welcher der Mensch Stand fassen kann, welche ihm allein die Gewißheit geben kann, daß seine Zukunft sinnvoll ist. Einzig und allein der Eine, welcher «sein wird», weil er «ist» und weil er «im Anfang war», kann uns von dem tyrannischen Zwang befreien, uns am eigenen Schopf zum Himmel zu erheben; er allein kann uns den Mut verleihen, nicht nur immer wieder den Exodus zu wagen aus erniedri-

genden Situationen, sondern auch Tag für Tag ohne schlüssige Beweise und überzeugende Zeichen zu leben und dennoch nicht Glaube, Hoffnung und Liebe zu verlieren.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROSEMARY RUETHER

ist Doktor der Theologie, Professorin für historische Theologie an der Howard Universität (Washington), nimmt seit zehn Jahren an der Bürgerrechts- und Friedensbewegung teil, veröffentlichte u.a.: The Radical Kingdom, The Western Experiences of Messianic Hope.

René Laurentin

Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit

Ist die traditionelle Frömmigkeit in der «säkularen Welt» zum Untergang verurteilt entsprechend den Perspektiven eines Dietrich Bonhoeffer und eines Rudolf Bultmann? Oder gewinnt sie vielmehr neue Chancen zu diesem Zeitpunkt, da der Gedanke des Festes und der unverdienten Gnade – auf der Linie von Harvey Cox[1] oder der Clowns in «Godspell»[2] – sein Recht beansprucht?

Dieser Beitrag hat sich nicht die Aufgabe gestellt, eine theoretische Antwort auf diese Frage zu geben,[3] sondern sie an einem typischen Fall zu illustrieren: an der Wallfahrt von Lourdes, die zurückgeht auf Erscheinungen der Mutter Gottes vor Bernadette (11. Februar bis 16. Juli 1858). Wir haben diesen beispielhaften Fall aus den folgenden Gründen gewählt:

1. Es handelt sich hier wohl um *religiöse* und *traditionelle* Frömmigkeit, welchen Sinn man auch immer diesen vieldeutigen Worten beilegen mag.

2. Lourdes bedeutet einen ganzen Fächer von bezeichnenden religiösen Phänomenen: Erscheinungen, heiliger Ort und Heiligtum, Wallfahrt, Feier der Sakramente (Eucharistie, Buße, Krankensalbung), Gebet und verschiedene Riten, entweder klassischer Art oder solche, die Lourdes besonders eignen: Rosenkranz, Gesänge, Prozession, Votivgaben und Kerzen, Anwendung von Wasser zum Trinken, zur Waschung oder zum Tauchbad in einer Form, die von der «Bußtaufe» Johannes des Täufers herrührt.[4]

3. Der letzte Grund unserer Wahl: die Vitalität von Lourdes. Die bloße Ebene der Statistik zeigt, daß die Zahl der Pilger unaufhörlich zugenommen hat. Im Jahre 1908 war die jährliche Zahl von einer Million Besucher erreicht, also ein halbes Jahrhundert nach den Erscheinungen. Die Marke von 2 Millionen (gelegentlich überschritten, und zwar bei zwei außergewöhnlichen Anlässen: 1954 im Marianischen Jahr und 1958 zur Jahrhundertfeier der Erscheinungen von Lourdes) konnte sich halten. Die Dreimillionengrenze wurde 1964 überschritten, um schließlich im Jahre 1971 bei 3 362 525 Pilgern anzulangen. (Statistische Tafel in «Recherches sur Lourdes», Januar 1972, Nr. 37, S. 48; vgl. Anhang zu diesem Beitrag, S. 84)

Dies ist kein isolierter Fall. Man könnte einen ähnlichen Zulauf feststellen bei den Wallfahrten von Guadalupe in Mexiko, Aparecida in Brasilien, Fatima in Portugal usw. Und man könnte wohl um die tausend Wallfahrtsorte aufzählen, die alljährlich mehr als 100 000 Pilger anziehen.

In Anbetracht der weiten Verbreitung dieses Phänomens hat der Verfasser dieses Artikels ein erhebliches Maß an Mühe an dieses Thema gewandt, das von den Theologen oft vernachlässigt oder nur von oben herab behandelt wird.[5]

Wir werden nacheinander zwei Schlüsselfragen behandeln:

1. Die Einwände, mit denen dies Phänomen der traditionellen Frömmigkeit abgewertet wird.

2. Die in Lourdes angestrebten und erreichten Fortschritte im Sinne einer evangelischen Authentizität.

I. Die Kritik

Die christliche Authentizität von Lourdes ist in verschiedenem Grade nicht nur von Protestanten, sondern auch von engagierten Katholiken bestritten worden, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Verrät das Suchen von Gnaden und Heilungen in Lourdes nicht eine magische (zentripetale) Haltung, die der (zentrifugalen) Hingabebewegung der echten Religion widerspricht?

2. Ist diese Form von Frömmigkeit nicht sentimental und emotional? Handelt es sich dabei nicht um eine Art kollektiver Erregung oder auch ganz einfach um den Herdentrieb, welcher die Menschen dort zusammenströmen läßt, wo sie mehr

von der Welt erleben, mag es sich dabei nun um sportliche Großveranstaltungen, um Badestrände oder Supermärkte handeln?

3. Kultiviert man nicht mit diesen Wallfahrten Rituale, die eine in sich geschlossene Welt darstellen? Die Statistik über einen Pilgerzug aus dem Norden Frankreichs im Jahre 1967 zeigte, daß 65% der Pilger Nichtpraktizierende waren![6] Diese Pilger scheinen in Lourdes einen regelrechten Marathonlauf von religiösen Übungen persolvieren zu wollen: Messen, Prozessionen, Rosenkränze vom Morgen bis zum Abend. Sie sagen dann gern: Wir haben alles mitgemacht! Aber zu Hause angekommen, fallen sie wieder in ihre frühere Nachlässigkeit zurück. Erfüllt in solchen Fällen die Wallfahrt nicht eine Flucht- oder Alibifunktion? Und ist der Wallfahrtsort mit seinem Heiligtum dann nicht ein schlimmer Platz, wo die religiöse Unruhe, die es bis zu einer wirksamen und dauerhaften Bekehrung lebendig zu halten gälte, gedämpft wird?

4. Wendet nicht die Polarisierung auf den Himmel hin, der sich für Bernadette in den Erscheinungen «geöffnet» hatte, die Pilger weg von den irdischen Wirklichkeiten und ihren Verpflichtungen, in denen sich die Entscheidung über ihr Heil vollzieht: weg von den Beziehungen von Gerechtigkeit und Liebe, mit deren Verwirklichung Gott anwesend wird?

Theoretisch gesehen wäre die Antwort auf diese Bedenken einfach: *An sich* gibt es keine Möglichkeit, Interesse gegen Desinteresse, Gefühl gegen Glauben, Ritus gegen Nächstenliebe oder Himmel gegen Erde auszuspielen. Das echte Christentum ist gekennzeichnet durch die Verwirklichung eines Gleichgewichtszustandes, in dem religiöses Verlangen sich in Selbsthingabe wandelt, in dem der Glaube alle Kräfte des Sinnenhaften harmonisch in sich integriert, in dem die eschatologischen Erwartungen zum Antrieb werden für das irdische Engagement, in dem die sakramentalen Riten die Nächstenliebe nähren.

Tatsache ist jedoch, daß dieses Gleichgewicht eine seltene Erscheinung und überdies bedroht ist. Ich bin nicht stolz auf die Seelsorge, die ich hier treibe, sagte mir ein Ordenspriester aus Lateinamerika. Er war zum Rektor einer Wallfahrtskirche der Gottesmutter von Lourdes ernannt worden, an der es ganz nach dem in diesen Gegenden üblichen Muster herging: ungeheurer Zustrom jeweils an einem Tag in der Woche, Menschen, die kommen, um eine Statue zu berühren oder zu umarmen und eine Spende zu entrichten...

Die Klagen über übernatürliche, pietistische, formalistische ja selbst magische und abergläubische Verirrungen sind kein leeres Gerede. Schon die Propheten Israels haben den religiösen Eifer gegeißelt, der es versäumt, «ungerechte Ketten zu zerbrechen», und der Witwen und Waisen im Stich läßt (Jes 58,6–8; vgl. 1,10–17 und Zach 7, 6–11).

Auf Angriffe hatte Lourdes lange Zeit mit einer empfindlichen und streitbaren Apologetik reagiert. Seit einigen Jahren gehen die Verantwortlichen an den Wallfahrtsstätten auf die Kritik ein, welche «aus gewissen Kreisen von Gläubigen, welche in der apostolischen Aktion engagiert sind, geübt wird». Diese werfen dem Wallfahrtsbetrieb vor,
– eine Randerscheinung im Leben der Kirche darzustellen,
– sich in Widerspruch zu bringen zur heutigen Seelsorge, dadurch, daß ein spezifisch religiöser Rahmen geschaffen werde, mit dessen Hilfe die Christen ihrem eigentlichen Lebensmilieu entrissen würden,
– eine bloß vorübergehende und künstliche Gemeinde außerhalb des konkreten Lebens zu bilden. (Schlußbericht des Kongresses von Wallfahrtsleitern 1967 in Rom: Recherches sur Lourdes, Januar 1968, Nr. 21, S. 41.)

Sicherlich ließen sie die radikale Kritik nicht gelten, welche jedes rituelle oder liturgische Tun in Frage stellt: die einzig gültige «Liturgie» sei das politische Engagement in der weltlichen Wirklichkeit. Aber sie erkannten das berechtigte Interesse der Kritiker an einer gesunden Fortentwicklung an.

Auf dieser Linie nahmen sie auch ein Programm der pastoralen Erneuerung in Angriff, das sich auf eine genaue Beachtung der Vorgegebenheiten des Glaubens und der Wirklichkeiten des Lebens gründen soll:

1. Seit etwa 15 Jahren ist die Seelsorge in Lourdes und an vielen anderen Wallfahrtsorten nach folgenden zentralen Grundsätzen ausgerichtet worden: Erscheinungen und Privatoffenbarungen sind auf den ihnen zukommenden bescheidenen Platz verwiesen worden. Sie können der Offenbarung in Christus nichts objektiv Neues hinzufügen. Was sie beisteuern können, liegt mehr in der Ebene der Hoffnung als in der Ebene des Glaubens. Sie sind dazu da, in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum vernachlässigte Aspekte des Evangeliums zu aktualisieren. So müssen die mehr partikulären «Botschaften» der Erscheinungen also im Rahmen und nach Maßgabe der we-

sentlichen Botschaft von Christus ausgelegt werden.[7] Sie haben also die Aufgabe, diese wesentliche Botschaft zu aktualisieren und dorthin zurückzuführen.

Diese traditionellen Prinzipien, die von Benedikt XIV. herrühren, haben den Partikularismen, welche das hochspielten, was an den Wallfahrten zum Lokalkolorit gehört, was an Besonderheiten und Außergewöhnlichem dabei mitspielte, einen schweren Schlag versetzt.

Diese doktrinäre Neuorientierung hat völlig Schluß gemacht mit der kämpferischen Mythologie, welche die Erscheinung der Unbefleckten in Lourdes als Symbol des Kampfes gegen die dunklen Mächte der Freimaurerei, des Freidenkertums und sogar gegen den «protestantischen Germanismus» aufgerichtet hatte.[8] Lourdes ist in keiner Weise mehr der Schlupfwinkel eines nationalen Chauvinismus.

2. Es handelt sich bei der Neubesinnung nicht um eine vorfabrizierte Seelsorgeplanung, sondern um eine Beachtung der Wirklichkeit eines Lebens, die sich wiederum in eine konkrete Geschichte einfügt. Nach der Hundertjahrfeier durchschaut man auch diese Geschichte deutlicher und kritischer als bisher: Am Anfang steht das gnadenhafte Phänomen der Erscheinungen von 1858, die Heiligkeit Bernadettes, die bald wieder zurückkehrt in die Normalbedingungen eines gewöhnlichen und dunklen Lebens aus dem Glauben, um so die eigentliche Botschaft von Lourdes im Dienst des Evangeliums zu verwirklichen: Armut, Gebet und Buße. Man kann auch genau erkennen, was das arme Volk von Lourdes unternahm, wie dieses Volk mit den Wallfahrten begann, bevor noch die Hierarchie diese in ihre Verantwortung übernahm. Man erkennt nun besser, wie nicht nur Großherzigkeit, Gebet und Glaube stets in Lourdes lebendig waren, sondern wie sich auch die Irrtümer und die großen und kleinen Exzesse bemerkbar machten: eine Epidemie von Visionären, deren Fieberhitze die Zeit der Erscheinungen, welche für Bernadette mit dem 10. April bzw. dem 12. Juli 1858 beendet war, zu verlängern suchte; eine Sucht nach Zeichen und Wundern: im letzten Jahrhundert ließ Pater Picard, der Begründer der Nationalwallfahrten, einen Toten in das Tauchbecken versenken und forderte die Menge zum Gebet um seine Auferstehung auf, eine Szene, die im Jahre 1892 Zola faszinierte, als man ihm davon berichtete.[9]

Noch mehr Aufmerksamkeit als den Lehren der Geschichte widmen die Vereinigung der Pilgerleiter und der Pastoralrat von Lourdes der aktuellen Wirklichkeit der Massen, die in Lourdes zusammenkommen. Die Statistiken werden genauer. Sie geben nicht nur die Gesamtzahlen an, sondern auch die verschiedenen Kategorien der Besucher, die mit Bahn, mit Auto oder Flugzeug anreisen; ebenso die soziale Zusammensetzung (54% Landbevölkerung unter den organisierten Pilgergruppen!), Altersschichten usw.[10] Bedürfnissen, die man ausmachen kann, versucht man zu entsprechen. Junge Leute sind ziemlich wenig vertreten, wie man festgestellt hat: 12% im Alter von 15 bis 30 Jahre bei den organisierten Pilgergruppen. Und sie hatten auch nicht den ihnen gemäßen Platz in Lourdes. Man hat für sie einen Lagerplatz und ein Begegnungszentrum eingerichtet.[11] Die Einzelwallfahrer, die man lange Zeit sich selbst überlassen hatte, sind heute besser aufgenommen: Um 60000 von ihnen hat man sich 1971 wirksam gekümmert.

II. Pastorale Fortschritte

Da das Problem nicht darin besteht, Einwände zu widerlegen, sondern augenscheinlich klarzumachen, daß eine Bewegung in Gang gekommen ist, muß die entscheidende Frage so lauten: Welchen wirklichen Fortschritt kann die Wallfahrt von Lourdes in Richtung auf eine authentische Bezeugung des Evangeliums aufweisen?

Das Beten und die Liturgie sind in Lourdes entsprechend dem Geist des Konzils und noch darüber hinaus erneuert worden. Von 1967 an haben die Lourdeswallfahrten eine bahnbrechende Rolle für die Erneuerung der «Krankensalbung» im Sinne einer Gemeinschaftsfrömmigkeit und im Sinne einer Frömmigkeit der Hoffnung gespielt (Jak 5,15). Die gemeinsamen Feiern dieses Sakramentes haben die alteingefleischten Vorstellungen von einer «*letzten* Ölung» gebrochen: das Mißverständnis von einem letzten Akt, der dann fällig wird, wenn das Koma herannaht und nichts mehr zu hoffen ist. 1970, zwei Jahre, nachdem Rom grünes Licht für erste Experimente in dieser Richtung gegeben hatte, reihte sich der 88jährige Kardinal Feltin unter die alten Leute ein, die dieses Sakrament bei der Grotte von Lourdes empfingen.

Seit 1971 bemüht man sich, den Festcharakter der Wallfahrt hervorzuheben, ganz auf der Linie, die Harvey Cox propagiert hat. Dies war eine der Folgerungen aus dem letzten Kongreß der Pilgerleiter.

Bei diesen Bemühungen handelt es sich um erste tastende Versuche. So fand zum Beispiel 1971 eine erste Vigilfeier, die mit John Littletown organi-

siert wurde, um den «Stil des Festes» zum Zuge zu bringen, einmütige Zustimmung, weil sie nach der traditionellen Lichterprozession stattgefunden hatte und weil man den Übergang mit einer entsprechenden Lebendigkeit gestaltet hatte. Dagegen wurde die Ersetzung des «traditionellen» Abschlusses des Rosenkranzgebets durch ein Fest in Form eines Gesangvortrags in englischer Sprache, ohne jede Einführung von demselben Sänger gestaltet, ein Fehlschlag, aus dem man bald Konsequenzen zog.

Lourdes ist ein Ort der Kreativität, in erster Linie was die Aufnahme der Leidenden, der Randexistenzen angeht. An erster Stelle kommen hier die Kranken. Sie kamen von den ersten Anfängen an aus freiem Antrieb. Im Jahre 1874 ergriff die Leitung des Pilgerzugs von Langres, später auch die Leitung der Nationalwallfahrten die Initiative, die Kranken in den primitiven Eisenbahnzügen jener Zeit von weit her zu holen. Die Herausforderung des berühmten «weißen Zuges» hat sich wohl auch über die in Lourdes geschehenden Heilungen hinaus als Wohltat erwiesen. Die Pilgerfahrt bricht die Isolierung, die Einsamkeit und Monotonie auf im Leben jener Menschen, die ständig mit dem Leiden konfrontiert sind. Die kranken Pilger, die auf ihren Bahren anreisen, finden in Lourdes das Beispiel der heiligen Bernadette, die es verstand, ihren «Auftrag als Kranke» anzunehmen im Blick auf das Kreuz und auf die Erlösung in Christus. Ihre Anwesenheit läßt auch die Gesunden die Frage nach dem Sinn ihres Lebens und ihres Todes stellen. Und vor allem mobilisiert sie die Bereitschaft zu dienender Hilfe, in der sich eine tätige Brüderlichkeit bewähren kann im Sinne von Mt 25,39 und 44: «Ich war krank, und ihr habt mir geholfen...» Die Eucharistie, die in Lourdes stets im Mittelpunkt gestanden hat, gewinnt ihr ganzes Gewicht und ihren Nachhall dank dieser gegenseitigen Hilfe und dieser Gemeinschaft mit denen, die an ihrem Leibe vollenden, was an den Leiden Christi noch fehlt.

In diesen letzten Jahren wurden diese Pilgerreisen nicht nur geistlich und technisch vervollkommnet, sondern es wurden auch neue Kategorien von Kranken einbezogen:
– Eine alljährliche Pilgerfahrt der Blinden (3000).
– Eine Pilgerfahrt der an Kinderlähmung Leidenden seit dem Jahre 1963. Man bringt dazu auch solche Kranke, die eine Eiserne Lunge brauchen. Ihr Transport mitsamt allen Apparaturen hat erstaunliche Leistungen der Technik erforderlich gemacht.
– Neuestens haben auch die ersten Wallfahrten für geistig Behinderte stattgefunden mit Zeremonien, die eigens auf ihre besonderen Bedürfnisse abgestimmt waren.

Andere Initiativen erweitern das Angebot an Gruppen, die unter verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Randsituation leiden:
– Die in Lourdes versammelten Eltern der Behinderten wurden im Beisammensein mit denen, die die gleiche Prüfung zu bestehen haben, aus ihrer aufreibenden Vereinsamung herausgeführt, im Sinne von Jes 53.
– Die Wallfahrt der Zigeuner bringt diesem Nomadenvolk, das immer wieder Gegenstand des allgemeinen Mißtrauens ist, die brüderliche Aufnahme und Unterstützung durch die Kirche und gleichzeitig Hilfe zur geistlichen Erneuerung.

Was die Soldatenwallfahrten betrifft, deren Grundgedanke schockierend wirken könnte in einer Zeit, in der der ethisch-qualitative Wandel des Krieges den Gewissenseinspruch gegen den Kriegsdienst immer mehr zunehmen läßt, so ist zu betonen, daß es sich dabei durchaus nicht um Demonstrationen des Militarismus handelt. Sie haben ihren Ursprung in den Zeiten nach den blutigen französisch-deutschen Kriegen, als man Soldaten der verfeindeten Nationen zusammenführte. Ihr Sinn ist eine Begegnung des Friedens in Gebet und innerer Erneuerung im Kreise von 20 Nationen, deren verschiedene Uniformen einmal einander als Zielscheiben gedient haben.

Seit etwa zwanzig Jahren sind auch dauernde Bemühungen im Gange, Lourdes von all dem häßlichen Kitsch zu befreien, der diese Stadt überwuchert hatte. Bischof Théas gab den Anstoß zu einer großen Säuberungsaktion, um so den beredten Symbolen, wie sie die Grotte und das Quellwasser darstellen, ihren Wert zurückzugeben. Die Ausstellung «Lourdes '64» hat versucht, wenn schon keine Brücke, so doch einen schmalen Steg zu bauen zwischen den zeitgenössischen Künstlern und den Pilgern. Maler und Bildhauer wurden eingeladen, in freier Form wiederzugeben, wozu sie der Bericht Bernadettes über die Erscheinung anregte, welche Bernadette selbst lange Zeit mit dem Wort «Aquero» («Das») umschrieb: eine suggestive Benennung für die abstrakte Kunst. Die in Lourdes ausgestellten Werke wurden dann zum Gegenstand einer Abstimmung gemacht, wobei auch die Gründe für die jeweilige Entscheidung erfaßt wurden. Interessant ist, daß das Werk eines der hervorragendsten abstrakten Maler unserer

Zeit, Hartung, ein großes Echo bei diesem von überall her kommenden Publikum gefunden hat.

Die Hauptachse jeder Seelsorge ist die Bekehrung. Bekehrung ist auch von den Anfängen an das Hauptthema von Lourdes. In dieser Linie liegt es, wenn die Katholische Aktion im Jahre 1958, dem Jahr der Jahrhundertfeier, den «Seepavillon» errichtete, welcher dem Zweck dienen soll, die Bereitschaft der Wallfahrer zu einer «Revision des Lebens» zu nützen. [12] Dasselbe Bestreben beherrscht heute die Gestaltung des gesamten Wallfahrtsbetriebs. «Auf die Zeit nach der Wallfahrt vorbereiten» – das ist einer der vom Ortsordinarius Bischof Donze am stärksten betonten Orientierungspunkte.

Auch die materiellen und weltlichen Aspekte des Wallfahrtsbetriebs in Lourdes sind von dieser Erneuerung berührt. Der ökonomische Bereich war lange Zeit ein Dschungel, in dem der Kampf ums Überleben tobte, bestimmt vom Ausbeutungsstreben der Hoteliers einerseits und von den Bemühungen der Pilgerleiter um die Erreichung niedrigster Preise. Seit sechs Jahren treffen sie sich nun regelmäßig mit den Berufsverbänden der Hoteliers und der Angestellten, um diese Frage immer von neuem gemeinsam zu durchdenken, und zwar nicht mehr unter dem Blickwinkel des Profits, sondern des Wohls der Menschen, um die es dabei geht. Die Verbandsorganisationen wurden anerkannt, und im Jahre 1971 kam es in Lourdes zur Unterzeichnung der ersten Kollektivverträge (Recherches sur Lourdes, April 1972, Nr. 37, S. 38–40).

Der religiöse Aufschwung von Lourdes bewegt sich also nicht nur im geschlossenen Kreis eines trostspendenden Rituals. Er erfaßt auch die menschlichen Beziehungen, in denen sich jene Liebe und Gerechtigkeit verwirklicht, in denen Gott gegenwärtig wird.

Schlußbemerkungen

Das Beispiel der tatsächlichen Entwicklung in Lourdes, das durch ähnliche Entwicklungen an anderen Wallfahrtsorten auf dem Alten Kontinent und in Lateinamerika bestätigt werden könnte, läßt folgende Schlußfolgerungen zu:

1. Es ist nicht Magie, nicht der Andrang zu einem Mirakel, was die Menschen weiterhin nach Lourdes zieht, sondern ein im eigentlichen Sinne religiöser Aufschwung, bei dem die Werte der Hingabe und das Bestreben, dem menschlichen Leben einen Sinn zu verleihen, beherrschend sind, und zwar im Sinne dessen, was Tillich «ultimate concern» nennt, was jenseits der Zweckbestimmungen des Alltagslebens liegt.

Die Wallfahrt ist vor allem anderen ein Ausdruck für gnadenhafte Wirklichkeit im Sinne der biblischen Tradition.[13] Auf den Spuren Abrahams verläßt der Pilger sein Heim. Er legt eine Zeitlang seine Alltagsgewohnheiten ab, seine besondere soziale Rolle, und so findet er zur Freiheit des siebenten Schöpfungstages. Der Sinn für die eschatologische Wirklichkeit gewinnt neues Leben in ihm. Die Anwesenheit der Kranken verstärkt nur noch die Empfänglichkeit für letzte Perspektiven.

Folgende Tatsache ist besonders bezeichnend für diese beherrschende Rolle des Gnadenhaften: Obwohl die Zahl der amtlich anerkannten Heilungen in Lourdes äußerst niedrig ist – bloß 62 seit Beginn der Wallfahrten[14] –, strömen die Kranken weiterhin unvermindert und bis zur restlosen Ausnützung der Unterbringungsmöglichkeiten herbei: In den letzten Jahren waren es durchschnittlich 50000. Was sie suchen, ist etwas anderes, wie die Umfragen ausweisen, aus denen wir u. a. diese bezeichnenden Tatsachen entnehmen können:

– X..., der gekommen war, um seine Heilung zu erbitten, betet nun um die Heilung eines Kranken, der noch mehr behindert ist als er selbst.

– Ein anderer Kranker zieht eine noch radikalere Konsequenz: Wie kann man für sich selbst beten, wenn es so viel Elend, so viele Opfer grausamer Kriege gibt? (Zit. nach B. Billet: Recherches sur Lourdes, Januar 1972, Nr. 37, S. 7.)

Schon Emile Zola notierte am 22. August 1892: «Die Kranken, auch diejenigen, welche am schwersten betroffen sind, beten für ihre Leidensgenossen... Eine große Brüderlichkeit... Keine Spur von Eifersucht.» (Mes voyages, Paris 1958, 50.) Das eigentlich wichtige und beherrschende Thema in Lourdes ist die Bekehrung und nicht die Heilung.

2. Bedeutet die statistische Wachstumskurve von Lourdes eine Renaissance des religiösen Bedürfnisses? Das Problem stellt sich folgendermaßen: Einerseits sind die wenig entwickelten ländlichen Schichten, die das Durchschnittspublikum der organisierten Pilgerreisen bildeten, im Rückgang begriffen, ebenso das Interesse für die Wunder usw. Andererseits begünstigt die Reise- und Tourismuswelle auch die Wallfahrten. In welchen Proportionen wirken sich diese beiden entgegengesetzten Faktoren aus? Noch keine ernste Studie hat dies geklärt.

3. Das religiöse Gefühl, das die Menschen nach Lourdes führt, ist doppeldeutig. Es kann zum Bes-

seren oder auch zum Schlimmeren führen: Es kann ausgebeutet werden, herabgewürdigt werden im Sinne einer Verbilligung, einer Entfremdung oder Verleitung zum Aberglauben. Eine anspruchsvolle Seelsorge im Geiste des Evangeliums aber wird immer Anklang finden in dieser Menge von Pilgern, die einen an die «Armen Jahwes» denken lassen, in dieser «Mittelklasse der Heiligkeit», zu der auch die Bernadette vor der Zeit der Erscheinungen gehörte.

4. Das so oft frustrierte religiöse Bedürfnis findet in Lourdes eine Antwort durch beredte Zeichen: zunächst das geschichtliche Zeugnis der Großtaten Gottes in seinem Volk: Erscheinungen, Wunder, konkrete Symbole, die einen ungebrochenen Kontakt mit dieser Geschichte der Gnade herstellen: die Quelle, die Grotte, der Hügel; Gesten, welche die Gegenwart des lebendigen Gottes und die Gemeinschaft der Heiligen näher rücken. Daher rührt die volkstümliche Formulierung, die so oft wiederkehrt in den Antworten auf die Umfrage: «Lourdes, das ist ein Stück vom Paradies!» Oder: «Man hat den Eindruck, nicht mehr auf Erden zu sein» usw.

Der Pilger findet hier auch die tragende Kraft einer Gemeinschaft, welche geeint ist durch das gleiche Erlebnis der Reise und des gemeinsamen Tuns: Beten und Dienst an den Kranken. So findet der Glaube sich in eine Atmosphäre versetzt, die man mit der Atemluft aufnimmt: «In Lourdes kann man beten, ohne den Anschein zu erwecken, man sei ein Idiot», liest man in den Umfrageantworten (Überlegungen eines jungen Mannes, zit. in Recherches sur Lourdes, Januar 1972, Nr. 37, S. 8).

Diese Gemeinschaft ist von internationaler Weite: 43% der Teilnehmer organisierter Pilgerreisen kommen aus dem Ausland, das sind ungefähr 25% der Gesamtzahl von alljährlich 3 Millionen. Die Begegnungen, die man so in Lourdes erlebt, werden dadurch zu einer wirksamen Bestärkung im Geist der Brüderlichkeit und der Katholizität. Lourdes hat sogar eine ökumenische Dimension gewonnen mit seinen orthodoxen, anglikanischen und selbst muselmanischen Pilgergruppen.

Die Pilger finden in Lourdes einen Hauch des Prophetischen im Sinne einer aktuellen Gotteserfahrung zu einer bestimmten Zeit und an einem festumrissenen Ort.[15]

5. Wenn Zeichen dieser Art nicht existierten in der Kirche von heute, so müßte man sie erfinden. Die Frustrationen, die eine vorkonziliare oftmals abstrakte und von Verwaltungsdenken bestimmte Seelsorge ausgelöst hat, haben als Gegenwirkung eine Fülle von wilden Erscheinungen ausgelöst, die nicht von der Kirche anerkannt und oftmals verworfen wurden. Nichts von diesen kirchlichen Maßnahmen aber scheint ihre Anhänger entmutigt zu haben. Was sie dort suchen, ist Gegenwart, Transparenz, prophetischer Hauch.[16]

6. In Lourdes sucht das religiöse Empfinden sein Ventil in Richtung auf das Evangelium hin, wenn auch mit jener doppelgesichtigen Mischung von Mißlingen und Gelingen, die Kennzeichen jeder menschlichen Unternehmung ist. Was hier aber wichtig ist, das ist die lebendige Kraft kritischen Gespürs und christlichen Anspruchs und vor allem auch die Kreativität, nicht nur in der Ebene der Riten und Zeichen, sondern auch im Blick auf deren Bedeutung für das menschliche Leben in allen seinen Bezügen. Die Zeichen von Lourdes erfüllen ihre ganz dienende Funktion, die darin besteht, die noch doppeldeutigen Antriebe der spontanen Religiosität zur Agape hinzuführen. Auch in diesem Bereich bleibt die Regel des Evangeliums gültig: Nach seinen Früchten wird ein Baum beurteilt (Mt 7,7–20; vgl. 3,10; 12,33; 13, 22–23; Apg 5,30–39).

[1] Harvey Cox, Das Fest der Narren (Stuttgart-Berlin 1970).

[2] Dieses originelle Spiel, in dem das Evangelium durch unendlich ernstzunehmende Clownsgestalten festlich dramatisiert wird, stellt eine gute Verwirklichung dessen dar, was in dem oben (Anm. 1) zitierten Buch entworfen ist.

[3] Die Worte der Frage, die uns vorgelegt wurde, enthalten nach dem landläufigen Sprachgebrauch eine gewisse Doppeldeutigkeit:
– «Traditionell» bedeutet demnach gewöhnlich eine *traditionalistische* Anhänglichkeit an neuere und dekadente Formen, die aus der jüngsten Vergangenheit der gegenreformatorischen Zeit stammen. Eigentlich jedoch ist damit Tradition im besten Sinne des Wortes gemeint: die lebendige Weitergabe des Evangeliums. Auf Lourdes trifft zunächst die erstgenannte Bedeutung zu, da es ein marianischer Wallfahrtsort ist, der sein Entstehen ganz dem vorigen Jahrhundert verdankt. Genauso aber kann es den zweiten Bedeutungsgehalt für sich in Anspruch nehmen: Hier vollzieht sich ein wirkliches Wiederaufleben der großen Themen, die sozusagen die Einleitung zum Evangelium darstellen: Armut, Buße, Gebet und die gesamte freudige Atmosphäre der Perikope von der Verkündigung an Maria.
– «Religion» kann verstanden werden im Sinne der Religiosität, die Karl Barth in Gegensatz bringt zum *Glauben*, und in diesem Sinne wäre das Christentum keine Religion. Ebenso aber kann dieses Wort auch die Beziehung auf den Sinn und das Heil, welche wesentlich sind für das menschliche Leben, bedeuten, also das, was Tillich das Interesse für das «ultimate concern» nennt.

Wir wollen uns nicht weiter aufhalten mit dieser Auseinandersetzung über Worte, weil es entscheidend nur auf die lebendige Wirklichkeit ankommt.

[4] 1971 haben 107229 Männer und 260821 Frauen in den eiskalten Tauchbädern von Lourdes gebadet (Recherches sur Lourdes, Januar 1972, Nr. 37, S. 30). Dieser Ritus gewinnt eine neue Aktualität zu einem Zeitpunkt, da die Jesusbewegung und ihre Ableger mehr und mehr Massentaufen veranstalten.

[5] R. Laurentin, Lourdes. Documents authentiques, 7 Bände (in Zusammenarbeit mit B. Billet von Band 3 an), Paris 1958–1966. Dieses Werk zeichnet die Geschichte der Wallfahrt nach auf der Grundlage der Veröffentlichung der Dokumente. – Ders., Lourdes. Histoire authentique des apparitions. 6 Bände, Paris 1961–1964. Eine kritische Darstellung der 18 Erscheinungen der «Immaculata» vor Bernadette. – Ders., Logia de Bernadette (Paris 1971): eine kritische Studie ihrer Aussagen. – Ders., Bernadette vous parle (Paris 1972): eine zweibändige Biographie. – Pontmain, histoire authentique, 33 Bände (Paris 1971): eine historische und theologische Studie zur Hundertjahrfeier des Wallfahrtsortes.

[6] Rapport Dumesnil, veröffentlicht 1967 in Rom; außerdem Recherches sur Lourdes, Januar 1968, Nr. 21, 40.

[7] Diese Grundsätze wurden aufgestellt in R. Laurentin, Sens de Lourdes (Paris 1955), 89–97. Dieses Buch fand ein Echo in den römischen Dokumenten zur Hundertjahrfeier von Lourdes. Die Grundsätze wurden wiederaufgenommen in: Lourdes. Histoire authentique des apparitions, Bd. 6 (1965) 259–260.

[8] Ein Florilegium dieser abgetanen Themen findet sich in Recherches sur Lourdes, Januar 1972, Nr. 37, 12. Hier ist vor allem jenes Lied an die Muttergottes zu nennen, das während des Ersten Weltkrieges von Abbé Berger, dem Militärpfarrer des 18. Corps, geschrieben und im Journal de la grotte (Nr. 11, 14. März 1915, S. 3) veröffentlicht wurde:

Ein Volk voll Wahnsinn — Gottlose Horden
Wagt' es, *dir* zu trotzen, — Haben über deine Macht gelacht,
O Königin von Frankreich, — Doch unsre ganze Hoffnung
Komm und rette uns! — Bist du allein, Maria.

[9] Statistiques des pèlerinages pour les années 1951–1970: Recherches sur Lourdes, Januar 1972, Nr. 37, 48. Wir geben diese Statistik mit einer Schautafel auf S. 866 wieder.

[10] Diese spontane Entwicklung der Wallfahrt mit all ihren Fehlleistungen ist Schritt für Schritt beschrieben in Lourdes, Documents authentiques, vgl. Anm. 5.

[11] Dieses Zentrum für den Dialog (zu unterscheiden vom Lagerplatz) ist einer Initiativgruppe von einsatzfreudigen jungen Männern und Mädchen anvertraut worden, ohne alle vorgegebenen Strukturen. Ein Rechenschaftsbericht über die Tätigkeit dieses Zentrums ist erschienen in Recherches sur Lourdes, Januar 1972, S. 39–40. Diese Zeitschrift berichtet regelmäßig über alle Aspekte der Seelsorge in Lourdes.

[12] Michèle Lesœur, Le pavillon du Lac et la pastorale de Lourdes, Januar 1972, Nr. 37, 31–38. Vgl. H. Joulia, Pastorale de Lourdes. Rapport sur la vie des sanctuaires, ebd. 19–30.

[13] C. Spicq, Vie chrétienne et péregrination selon le Nouveau Testament (Paris 1972).

[14] Der Slogan, nach dem die Zahl der Wunder in Lourdes regelmäßig immer mehr abgenommen habe, wurde durch das Pamphlet von T. und G. Valot, Lourdes et l'illusion (Paris 1956), wirksam in die öffentliche Meinung eingeschleust. Aber diese These ist bloß die Frucht einer teilweise wertlosen Manipulation mit Zahlen, die ohne jedes andere Kriterium verwendet wurden als unter dem Gesichtspunkt, wie weit sie geeignet sind, diese These zu beweisen. Die Statistiken dagegen zeigen im Gegenteil eine ausgesprochene Stabilität an, wenn man nur wirklich vergleichbare Zahlen zum Vergleich heranzieht: Von 1946 bis 1971 hat das ärztliche Büro alljährlich zwischen 17 und 71 Dossiers eröffnet (das Minimum liegt im Jahre 1957, das Maximum im Jahre 1949). Leichte Abweichungen rühren zum Teil her von den immer rigoroseren Kriterien des Internationalen Komitees von Lourdes. Während dieser Periode (1946 bis 1971) wurden 22 «Wunder» amtlich anerkannt, das sind von Jahr zu Jahr wechselnd 0, 1 oder 2 «Wunder». Vor 1946 gab es keine offfzielle Feststellung, außer im Jahre 1862 (7 anerkannte Heilungen) und von 1905 bis 1913 (40 anerkannte Heilungen), wobei damals aber die geforderten Kriterien weniger streng waren als heute. (Siehe A. Olivieri und B. Billet, Y a-t-il encore des miracles à Lourdes? Paris, 2. Auflage 1971.)

[15] «Man ist mißtrauisch gegenüber dieser prophetischen Mystik, die sich auf eine Art... himmlischer Orakel beruft, um sich dadurch eine Sendung... in der Kirche zuzulegen und so Einfluß geltend zu machen...» Karl Rahner, Les révélations privées: Revue d'ascétique et de mystique 25 (1949) 506–514, vor allem 507–508.

[16] Dossier des apparitions non reconnues: Cahiers marials, 1. April 1971, Nr. 77. Dort findet sich vor allem ein Verzeichnis dieser religiösen Phänomene in den Jahren von 1931 bis 1971. Eine tiefergehende Prüfung dieser Frage mit vervollständigtem Dossier (nicht mehr nur 105, sondern 160 Fälle) ist erschienen in Etudes mariales 28 (Paris 1971). Ein weiteres Verzeichnis mit 185 Erscheinungen und ähnlichen Phänomenen ist enthalten in der Broschüre von W. C. M. Groos, Vertig Jaar uit de Mariale Apocalyps. Een orientering. Beiheft zu «Op Doortocht», Oktober–Dezember 1971, 43 hektographierte Seiten (Una communitas, postbus 5207, Amsterdam).

RENÉ LAURENTIN

geboren am 19. Oktober 1917 in Tours, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Theologie an der Katholischen Universität Angers und Gastprofessor an vielen Universitäten. Er war Konsultor der vorbereitenden theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie Peritus des Konzils. Er ist Vizepräsident der französischen Gesellschaft für mariologische Studien und in der Nähe von Paris seelsorglich tätig. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze und Bücher über mariologische Fragen und über das Zweite Vatikanische Konzil, schreibt für «Le Figaro» die religiöse und für «La Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» die mariologische Chronik.

Anhang:

Die Lourdes-Wallfahrten der Jahre 1951–1970 im Spiegel der Statistik

Jahr	Sonderzüge Gesamtzahl	Sonderzüge Ausland	Flugzeuge	Pilger in Sonderzügen	Pilger in gewöhnl. Zügen	Pilger mit Straßenfahrzeugen	Pilger mit Flugzeugen	Pilger außerhalb der Saison	Gesamtzahl Pilger und Touristen	Im «Hospital 7 Douleurs» untergebrachte Kranke
1951	416		140	249.600	630.000	650.000	1.051	101.349	1.632.000	24.224
1952	520	224	172	293.324	674.651	700.000	4.395	141.901	1.814.811	28.284
1953	345		224	216.909	399.224	500.000	6.250	210.480	1.332.863	25.725
*1954	670		854	392.229	907.390	900.000	25.527	350.921	2.596.891	33.580
1955	440	179	836	255.229	786.502	700.000	20.000	155.200	1.790.020	32.852
1956	472	184	811	279.239	651.692	700.000	19.600	150.500	1.801.031	33.065
1957	485	175	920	286.904	702.796	650.000	27.000	160.000	1.826.700	34.405
*1958	1.050	502	3.936	650.100	1.134.842	2.900.000	127.458		4.812.400	47.547
1959	535	247	1.595	303.004	697.020	1.147.757	52.219		2.200.000	36.737
1960	538	249	1.795	292.000	609.000	1.100.000	43.338	150.000	2.207.394	37.807
1961	558	256	2.931	331.877	848.308	1.260.000	62.698	170.000	2.672.883	40.826
1962	563	267	1.920	351.532	850.102	1.320.000	71.132	170.000	2.762.766	41.200
1963	597	281	1.935	407.387	887.460	1.350.000	84.585	170.000	2.899.442	49.250
1964	621	297	2.295	430.956	907.965	1.400.000	99.397	170.000	3.008.308	50.980
1965	608	275	2.573	434.853	907.510	1.420.000	108.221	170.000	3.040.584	51.802
1966	613	292	2.636	428.297	965.259	1.520.000	124.477	182.000	3.220.033	55.173
1967	625	295	2.671	387.087	969.539	1.420.000	149.859	170.000	3.096.478	53.135
*1968	533	239	2.270	321.135	1.043.335	1.150.000	112.382	120.000	2.746.853	48.119
*1969	574	261	3.167	354.762	354.762	1.500.000	152.541	185.000	3.013.627	49.821
1970	586	269	3.199	346.293	805.803	1.600.000	170.760	192.000	3.114.856	49.036
1971	616	297	3.636	394.002	802.458	1.750.000	218.065	198.000	3.362.525	44.731

* 1954: Marianisches Jahr; 1958: Hundertjahrfeier der Erscheinungen; 1968: Streiks im Mai und Juni; 1969: Volksabstimmung, Präsidentenwahl, Streiks in Italien.

Diese Statistik stützt sich auf den jährlichen «Bilan touristique» der Stadt Lourdes und den Jahresbericht des Präsidenten der «Hospitalité de N.-D. de Lourdes» (Recherches sur Lourdes, Januar 1972, Nr. 37).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Vorwort

Das liturgische Handeln der Kirche ist Fortsetzung des Gottesdienstes und zugleich Teilnahme an diesem Dienst, den Christus als Sohn Gottes und Haupt des menschlichen Geschlechtes seinem Vater dargebracht hat und noch darbringt. In seiner Liturgie bringt Christus sein Sohn-des-Vaters-Sein vor uns zum Ausdruck und zwar auf sakramentale Weise. Seine Liturgie ist nicht nur Abbildung seiner Sohnschaft, sondern teilt die Gnade der Kindschaft Gottes auch mit. Weil die Kirche in Christus an Seiner Liturgie teilnimmt, wird sie auch Teilhaber der Sohnschaft Jesu, nimmt sie Seine Haltung an und macht sie sich Seine Gefühle zu eigen. Also ist die Liturgie der Kirche Sichtbarwerdung und Aktivierung der im und durch den Heiligen Geist bewirkten Kindschaft Gottes. Weil Glaube eine zentrale Lebensäußerung der Gnade ist, kommt er in der Liturgie zur Sichtbarkeit und höchsten Entwicklung. Mit andern Worten: Der Glaube kommt in der liturgischen Feier zu seinem höchsten Ausdruck und wird auf die intensivste Weise erfahren. Zusammen mit Hoffnung und Liebe und Bekehrung ist Glaube die Seele der Liturgie und ihr Inhalt.[1]

In diesem Heft wird dargestellt, wie der Glaube in der Liturgie zum Ausdruck kommt und von den Gläubigen erfahren wird. Die ersten drei Artikel beschreiben, wie die liturgische Gemeinschaft auf einzigartige Weise an ihren Vater glaubt, an ihren höchsten Mitbruder Jesus Christus und an ihren lebendigmachenden Geist, und zwar auf die intimste persönliche Weise (Gerard Lukken). Die Entwicklung des Glaubensausdrucks wird zunächst am Neuen Testament (Bruce Vawter) aufgezeigt, sodann an den jungen nachapostolischen Kirchen (Evangelista Vilanova).

Die drei folgenden Artikel bilden den Kern des Heftes, weil sie eine ausführliche Analyse der eigenen Glaubenssprache in der liturgischen Gemeinschaft geben: sie ist eine poetische Sprache (Pierre Manigne), sie ist eine performative Sprache (Jean Ladrière), sie ist die Sprache von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott (Langdon Gilkey). Diese drei Artikel müssen mit den Fachausdrücken der Sprachwissenschaft arbeiten. Aber das soll den Leser nicht abschrecken; denn die Autoren erklären ihre Fachausdrücke sehr sorgfältig und schreiben mit einer Klarheit, die in diesem Zweig der Wissenschaft auffällig ist.

Die letzten Artikel gehen auf einige wichtige Punkte tiefer ein. Liturgie wird auch durch die verschiedenen Milieus beeinflußt, in denen die Gläubigen leben; Ausdruck und Erfahrung werden ja durch Zeit und Ort differenziert; dafür wird ein ausgezeichnetes Beispiel gegeben: der Glaubensausdruck im syropolästinensischen Ritus (I. H. Dalmais). Glaubensbekenntnis muß begleitet sein von Sündenbekenntnis (A. C. Honders). Es gibt einen Unterschied zwischen den Sprachspielen der Liturgie und der theologischen Wissenschaft oder (mit andern Worten) von Glaubensleben und Glaubenslehre (David Power).

In einem Bericht wird aufgezeigt, wie der Hinduismus einen Beitrag zu Ausdruck und Erfahrung des christlichen Glaubens in der Liturgie geben kann (Mariasusai Dhavamony). Zu unserm Bedauern ist es uns nicht gelungen, einen Bericht über den Buddhismus zu erhalten. Es besteht nun eine Lücke; denn neben dem Hinduismus erwartet man mit Recht den Buddhismus. Unser Verantwortungsgefühl gegenüber den Lesern hat uns im letzten Augenblick gezwungen, besser nichts vorzulegen als einen Beitrag, der nur die Seiten füllt.

Eine Dokumentation über Glauben und Bekennen in einer areligiösen Welt beschließt das Heft.

HERMANN SCHMIDT
DAVID POWER

[1] Siehe den Artikel «Geloof»: Liturgisch Woordenboek (Roermond/Maaslik 1958–1962) 819–826

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Gerhard Lukken

In der Liturgie wird der Glaube auf unersetzbare Weise Wirklichkeit

1. Ein Kernproblem

In der heutigen Kultur des Westens wird das Menschliche stark betont. Gleichzeitig zeigt sich die seltsame Erscheinung, daß die menschlichen Erfahrungen in dieser Kultur stark reduziert sind. Dem westlichen Menschen fällt die unbefangene Erfahrung der Wirklichkeit schwer. Mit seinen Gefühlen weiß er nicht immer das Rechte anzufangen; seine Sinneswerkzeuge sind verstopft, und die Fenster seiner Wahrnehmung sind trübe geworden. Auge und Ohr, Nase und Mund, Hände und Füße, das Herz, der Körper spielen in der Wirklichkeitserfahrung eine geringe Rolle. Fortmann bezeichnet dies als das Kernproblem der westlichen Kultur.[1]

Die Ursachen für dieses Problem lassen sich nicht so leicht aufspüren. Aber vielleicht ist die am meisten an den Kern rührende Diagnose, daß die menschliche Vernunft stets mehr «desinkarniert» wird, was dann zu affektiven Störungen und zur Verarmung der Wahrnehmung führt. Die Wirklichkeit wird mit einem rationalen System von Namen und Begriffen wahrgenommen, die aus der Vergangenheit stammen, und wird stets mehr in die Kategorie des Nutzens für die Zukunft eingepaßt.[2]

Man stößt hier auf ein Problem, das nicht nur ein kulturelles Problem ist. Fortmann nennt es auch ein religiöses Kernproblem, weil die ungetrübte Wahrnehmung und Erfahrung der Wirklichkeit wenigstens *eine* Bedingung und Vorbereitung für die Gottesbegegnung ist.[3]

Diese Entwicklung der westlichen Kultur ist an den christlichen Kirchen nicht vorbeigegangen; sie ist tief in sie eingedrungen. Der «aus dem Fleische geratene» (desinkarnierte, entkarnierte) Verstand spielt auch in den christlichen Kirchen eine beherrschende Rolle. Den Sinneswerkzeugen und Gefühlen wird mißtraut und man spricht von einem überzogenen Interesse für die Glaubens- und Sitten*lehre*. Anscheinend nimmt diese Neigung in den letzten Jahren sogar wieder zu: Die Orthodoxie wird emotional verteidigt, und es gibt heftige theologische Diskussionen. Wer versucht, dem Sitz im Leben des christlichen Glaubens Gestalt zu geben, wird doch wieder gezwungen, die Wahrheitsfragen in den Mittelpunkt zu stellen. Die vollwertige Glaubenserfahrung wird dadurch in die Enge gedrängt.

2. Kerygma als Aufruf zum Glauben

Die kirchliche Verkündigung ist stark von der griechischen Vorstellung beeinflußt, nach welcher das Wort Einsicht geben will. Nun hat die Verkündigung tatsächlich ein noetisches Moment, das man nicht vernachlässigen darf. Aber dieser Aspekt steht in der christlichen Verkündigung nicht voran. Die Schrift legt den Akzent vor allem auf die dynamischen Dimensionen des Wortes; es ist auf ein Geschehen gerichtet. Was verkündet wird, geschieht. Das Kerygma ist die lebendige und geschichtlich bestimmte Verkündigung des Heilswerks in Christus, in dem und durch das Gott wirkt. Diese lebendige Verkündigung in Gottes Namen, inspiriert durch den Geist, ist auf eine echte Begegnung von Gott und Mensch ausgerichtet. Sie weckt den Zuhörer auf, sich zur gläubigen Hingabe an den Gott des Heils zu bekehren. In und durch das Kerygma wird das Heil proklamiert *und* bewirkt. Die Verkündigung ist also mehr als lehrhafte Aussagen, die alle zusammen das Dogma der Kirche bilden. Sie ist auch mehr als das Wort der dogmatischen Theologie und der Moraltheologie. Das Kerygma ist sogar wahrer als das Dogma und die Theologie, weil es die Wahrheit geschehen und im Menschen sich vollziehen läßt.[4] Das Kerygma verlangt denn auch eine eigene Art des Sprechens, indem es sich an den Zuhörer in seiner persönlichen Art und Lage richtet. Es knüpft bei der Tradition an und bleibt dennoch nicht in einem vergangenen kulturellen Zusammenhang stecken. Es wendet sich an die ganze menschliche Person mit ihren eigenen Erfahrungen und Gefühlen. Es wird, gelegen oder ungelegen (2 Tim 4,2), so klingen müssen, daß es eine ursprüngliche und überraschende Antwort auf die letzten Fragen des Menschen gibt, der heute lebt.[5]

Gerade weil die verarmte Wahrnehmung in unserer Zeit ein kulturelles und religiöses Kernproblem ist, versagt die Verkündigung mehr denn je, wenn sie sich auf den Appell beschränken würde, Wahrheiten anzunehmen. Sie wird vielmehr an

den ganzen Menschen appellieren müssen, seine Augen und Ohren für die Wahrnehmung der Schöpfungs- und Offenbarungsdimensionen zu öffnen. Als solche ist die Verkündigung ein kritischer Ruf an den Menschen, «Gott wiederzuentdecken als Antwort auf *alle* Fragen und als Schöpfer *aller* Dinge» (Fortmann), und sich mit all seinen Kräften zu Christus als dem Licht der Welt hinzuwenden.[6] Es geht nicht zunächst um das Glauben an eine Lehre, sondern an jemanden. Das Kerygma will den Menschen zur gläubigen Annahme bringen, daß Gott in und durch Christus hier und jetzt der Erlöser ist: dieses Menschen in dieser Welt und in dieser Geschichte.

Dieses Kerygma wendet sich nicht nur an die ganze Person des Zuhörers, sondern auch an die ganze Person des Verkünders. Es kann keine Rede von zwei Parteien sein, von denen die eine spricht und die andere zuhört, sondern eher von gemeinsamem Abtasten und Suchen eines gemeinsamen Glaubens. Das Kerygma fällt nämlich auch als ein Aufruf an den Verkünder selbst zurück.[7] Obwohl es der Herr selbst ist, der durch seinen Geist in der Verkündigung (und auf verdichtete Weise in der amtlichen Verkündigung) wirksam ist, spielt es trotzdem eine Rolle, ob der Verkünder das Kerygma wahrhaft, mit seiner ganzen Person erfährt. In Predigtbesprechungen versucht man immer wieder abzuschätzen, an welchem Punkt der Predigt sich der Zuhörer stößt. Das scheint vor allem dort der Fall zu sein, wo der Verkünder nicht imstande ist, die Botschaft in seine Person zu integrieren. Wenn der Verkünder dieses Nicht-integriert-Sein in die Botschaft verdrängt, kann die Botschaft sogar eher Verwirrung als Heil stiften: Der Verkünder kleidet die Botschaft dann unbewußt so ein, daß sie zum Deckmantel für seine eigene Problematik wird, was dann natürlich zu Kommunikationsstörungen zwischen ihm und den Zuhörern führen muß. Auf diese Weise kann das Kerygma für die Zuhörer sogar zu einem negativen Gesamtbericht werden.[8]

3. Der Glaube vollzieht sich in der Liturgie und durch sie

Unter dem Ein-druck des Kerygmas kommt der Mensch zur existentiellen Glaubensentscheidung. Er macht sich los aus Trägkeit und Selbstgenügsamkeit und übergibt sich dem Geschehen, das im Kerygma verkündet wird. Diese Bewegung des Umdenkens *(metanoia)* zur Hingabe ist ein Prozeß, der ihn bis in die Tiefe seines Herzens berührt.

Trotzdem ist diese innere Erfahrung noch nicht der volle Glaube. Die innere Erfahrung wird erst wirklich etwas vom Menschen selbst, wenn er dieser Erfahrung Gestalt gibt. Der Glaube muß zum Ausdruck kommen; anders wird die Glaubenserfahrung nicht zu einem vitalen Teil der ganzen Person. Und erst in diesem und durch diesen Ausdruck kann der Mensch auch wirklich am Heilsgeschehen teilnehmen, auf das der Glaube ausgerichtet ist.

Nun könnte man an die Notwendigkeit denken, den christlichen Glauben in einem echt christlichen Verhalten zum Ausdruck zu bringen. So wichtig dieses Verhalten auch sein mag, es genügt nicht und ist sogar, um die Glaubenserfahrung zu sich selbst kommen zu lassen, nicht primär notwendig. Jede menschliche Erfahrung kommt zunächst auf dem Weg des symbolischen Ausdrucks zu sich selbst: indem innere Gefühle und Dispositionen körperliche Gestalt und Form bekommen, so daß der Mensch sie für sich selbst erkennt und gegenwärtig macht, indem er sie vor andern offenbart und sie zur Gemeinschaftsbindung macht. Dieser Ausdruck, in den der Mensch mit all seinen Kräften einbezogen ist, bringt die Verbindung auch wirklich zustande. Das gilt auch für den Glauben; wenn er eine Sache der ganzen Person sein will, die in Kontakt mit dem Gott des Heils treten will, muß er sich in Worten, Symbolen und Symbolhandlungen ausdrücken. Und das geschieht eben in der Liturgie.[9]

Nun könnte man den liturgischen Ausdruck als Äußerung des schon gegenwärtigen Glaubens betrachten. Dann geht man von dem Gedanken aus, daß der Glaube eine innere Disposition ist, die in einer äußeren Manifestation nach außen tritt. Dabei sieht man den Glauben nur als Voraussetzung für eine fruchtbare Teilnahme an der Liturgie, und die Liturgie wird dann als eine Besiegelung und Bekräftigung des schon gegenwärtigen Glaubens betrachtet. Diese Vorstellungen sind uns aus der klassischen Sakramententheologie bekannt. Aber sie sind zu mager. Der Glaube ist nämlich mehr als eine Voraussetzung für die Liturgie, und die Liturgie ist mehr als eine Besiegelung des schon vorhandenen Glaubens, weil der Glaube erst wirklich zu sich selbst kommt, indem er sich in symbolischer Weise ausdrückt. Erst in den Worten, Symbolen und Symbolhandlungen der Liturgie und durch sie kann sich der Glaube als *mein* Glaube vollziehen.[10]

Der Glaubensausdruck in der Liturgie ist also nichts Hinzukommendes, kein Akzidenz. Im Gegenteil ist es für den Glauben von wesentlicher

Wichtigkeit, daß er zum «Akt» wird. Wie ja auch ein Gedanke oder eine Liebesgesinnung erst Wirklichkeit wird, wenn wir sie ausdrücken, so wird auch der Glaube erst zur Wirklichkeit, wenn er ausgedrückt wird. Solange sich das Denken oder die Liebe nicht ausdrücken, bleiben sie vage, undeutlich, suchend. Dasselbe gilt für den Glauben: er bleibt vage, undeutlich, suchend, bis er zum Ausdruck kommt. Im Ausdruck der Liturgie bekommt der vorläufige Glaube seine volle Gestalt und wird zur echten Hingabe.

Man könnte fragen, ob die Liturgie so nicht zu einem rein menschlichen Geschehen wird. Wenn sie als Selbstausdruck des menschlichen Glaubens gekennzeichnet wird – wie kann sie dann noch ein Handeln Gottes sein? Ich möchte antworten: Im Christentum gibt es keine Konkurrenz zwischen Gott und Mensch. Es liegt in der Fortsetzung der Fleischwerdung, daß menschliche Handlungen und Bilder die Wege sind, auf denen sich uns der Gott des Heils offenbart und mitteilt. Der Glaubensausdruck in der Liturgie wendet den Menschen ganz auf das wirkliche Heilsgeschehen in Jesus hin und zugleich tritt dieses Heilsgeschehen gerade auf diesem Weg in die menschliche Glaubenserfahrung ein. Der Gott des Heils ist nur im Menschen und durch den Menschen handelnd gegenwärtig, der sich vor Gott ausdrückt. In der Liturgie und durch die Liturgie richtet sich der Mensch mit seiner ganzen Person an Gott (Trans-*as*-zendenz) *und* überkommt derselbe Gott den Menschen als *die* Gabe und Gnade, die ihn erlöst (Trans-*des*-zendenz). Liturgie ist deshalb die treffsichere Kommunikation des gläubigen Menschen mit Gott und Gottes mit dem gläubigen Menschen. Daß Gott in dieser Kommunikation die Initiative hat, ist kein Streitpunkt. Weil die Rede ist von einem aktiven Moment (Symbol als Ausdruck des Menschen) und einem passiven Moment (dasselbe Symbol als Ausdruck Gottes), kann man wohl sagen, daß sich der Glaube in und durch die Liturgie selbst vollzieht, wie auch, daß er in der Liturgie und durch die Liturgie an uns vollzogen wird. Das ist z. B. der Fall bei der Taufe im Glaubensbekenntnis und in der Untertauchung. Das Glaubensbekenntnis ist der Glaubensausdruck dieses Menschen und der Kirchengemeinschaft, aber gleichzeitig ist es das Symbol *(Symbolum)*, in welchem und durch welches das Ereignis der Taufe durch Gott diesem Menschen offenbart und geschenkt wird. Sodann steigt der Täufling in das Wasser, um seinen Glauben in einer Untertauchung und durch sie zu verwirklichen; aber diese selbe Untertauchung *wird* auch an dem Täufling als Akt der Kirchengemeinschaft im Namen Jesu vollzogen: der Herr selbst ist's, der tauft. Der Täufling *empfängt* also auch das Sakrament, er *wird* untergetaucht, und das Passahmysterium *wird* an ihm im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen. Gewiß könnte man im Taufgeschehen auf Akzentunterschiede hinweisen: Beim Glaubensbekenntnis liegt der Hauptakzent offenbar auf der aktiven Rolle des Gläubigen, der seinen Glauben verwirklicht, während bei der Untertauchung stärker zum Ausdruck kommt, daß das Glaubensgeschehen an ihm vollzogen *wird*. Aber nochmals: Das sind Akzentunterschiede.

Der Glaube ist also mehr als eine Vorbedingung der Liturgie und die Liturgie ist mehr als eine Bestätigung und Besiegelung des Glaubens. Man kann sagen, der Glaube sei ein integrierender Teil der Liturgie, und auch umgekehrt, die Liturgie sei ein integrierender Teil des Glaubens. Anders gesagt: *ex opere operato* und *ex opere operantis* sind wesentliche Elemente der Liturgie selbst.

Das hat außerordentlich wichtige Konsequenzen. Manche sind geneigt, eine objektive Liturgie zu verteidigen und sehen diese dann im Gegensatz zu einer subjektiven Liturgie, die bei der Erfahrung und beim Erlebnis der Gläubigen anknüpft. Geht es hier nicht um einem falschen Gegensatz? Denn in derselben Liturgie, durch die das Heil von Gott her verwirklicht wird, verwirklicht sich auch der lebendige Glaube des Menschen. Wenn sich der Glaube nicht durch die Liturgie wahrhaft verwirklichen kann, hat die Liturgie wesentliche Mängel. Die Liturgie darf unter keiner Bedingung zur Entfremdung führen; sie wird eine erlebensfähige Gestalt haben müssen, so daß der Gläubige sie zu *seinem* Glaubensvollzug machen kann. Dazu gehört auch, daß sie den *ganzen* Menschen ansprechen muß. Es geht ja nicht nur um eine Verstandeserfahrung; Auge und Ohr, Herz und Mund, Hände und Füße, alle Kräfte der Leiblichkeit sind in den Vollzug des Glaubens einbezogen.

Eine erlebensfähige Liturgie ist für die Kirche eine Sache von Leben und Tod. Wenn sie fehlt, kann wohl vom Glauben die Rede sein – aber, kommt dieser Glaube nicht wirklich zum «Akt», kann die volle Begegnung mit Gott nicht stattfinden.

4. Bekehrung und Lobpreis als Dimensionen des Glaubensvollzugs

a. Bekehrung. Das Kerygma ruft den Menschen zur Bekehrung auf. «Metanoia» ist eine wesentliche

Dimension, nicht nur des beginnenden, sondern auch des schon vorhandenen Glaubens. Bekehrung dauert ein Leben lang.

Bekehrung ist ein tief eingreifender und konkreter Prozeß, der nicht einfach nach dem Bild einer Vergangenheit imitiert werden kann. Obwohl die Grundzüge der Metanoia immer wieder dieselben sind, wird sie in jeder Zeit auf eine neue und ursprüngliche Weise erlebt. Heute kann von Metanoia kaum die Rede sein, wenn sich der Mensch keine Rechenschaft von der Makrosphäre gibt, der wir uns bewußt geworden sind.[11] Es hat nun einmal in unserer Kultur eine Maßstabveränderung des Bösen stattgefunden, aus dem wir uns bekehren müssen. Erst wenn auch dieses Element eine Rolle spielt, kann von einer echten Bekehrung zum Gott des Heils die Rede sein, der in Jesus in unsere Geschichte eingetreten ist und sie durch seinen Geist zur Vollendung bringt.

Diese Metanoia muß auch zum Ausdruck kommen; sonst kann sie nicht Wirklichkeit werden. Dabei kann man an das christliche Verhalten denken; aber auch hier steht primär der symbolische Ausdruck der Metanoia als Ausdruck der ganzen Person. Für eine integrale Erfahrung der Metanoia ist dieser symbolische Ausdruck unersetzbar. Die Metanoia hat also in der Liturgie einen Platz, der nicht anders besetzt werden kann.

Selbstverständlich darf der Aspekt der Bekehrung aus persönlichen Sünden nicht übersehen werden. Aber wenn sich die Liturgie darauf beschränkte, träte in unserer Zeit notwendigerweise Entfremdung auf. So ist es denn wichtig, nach liturgischen Ausdrucksformen für das Sündenbewußtsein und die Metanoia in der Makrosphäre zu suchen. In diesem Zusammenhang darf man nicht voreilig den liturgischen Ausdruck des politischen und kosmopolitischen Moments anklagen. Wenn auch nicht immer von vollwertigen und ausgeglichenen Äußerungen die Rede ist, trotzdem muß man anerkennen, daß der Eintritt dieser Elemente in die Liturgie für einen authentischen Weg zur Metanoia von vitaler Bedeutung ist. Von alters her hat die Kirche die Bekehrung in ihrer Liturgie auf reale und konkrete Weise zum Ausdruck gebracht. Bei der Taufe fand die Abschwörung von Satan statt. Der Täufling kehrte sich vom Westen ab und spie das Reich Satans an; die *pompa diaboli*, der er abschwor, wies auf eine konkrete Welt hin: auf den Götzenkult, der sich in den kultischen Zeremonien, den Schauspielen, den öffentlichen Ehrenbezeugungen, im Theater, kurz im ganzen Leben des Heidentums manifestierte. Es ging um die Ablehnung heidnischer Strukturen und ihres Inhalts. Und in der Didaskalia liest man, daß der Bischof seine Kathedra dem Armen, der in die Gemeinde hereinkommt, abtreten muß.[12] So muß auch in unsrer Kultur die Metanoia auf ihre Art liturgische Gestalt erhalten; anders kann sie nicht zum «Akt» kommen. Ein großes Manko ist vielleicht, wenn noch zu wenig erfahren wird, daß der Ausdruck der Metanoia auch ein passives Moment, ein Moment der Gnade enthält. In der Realisierung und durch die Realisierung der Metanoia in Wort, Symbol und Symbolhandlung wird die Gemeinde wirklich mit Gott und der Welt versöhnt. Liturgie ist auch Feier dieser Versöhnung. Der liturgische Ausdruck, in dem und durch den sich die Bekehrung vollzieht, bringt auch Versöhnung mit dem Gott des Heils zustande. Dabei darf man dann wieder nicht nur an die persönliche Versöhnung denken, sondern auch an die Versöhnung der Gesellschaft in ihren Makrodimensionen. Wenn auch dieser Aspekt in den Vordergrund tritt, wird sich der Ausdruck der Metanoia in unserer Kultur mit mehr Gleichgewicht vollziehen. Daß die Makrodimensionen der Bekehrung heute manchmal etwas überzogen zum Ausdruck kommen (wie der Wille, morgen die ganze Welt zu verwandeln und allen Schmerz und alle Leiden zu verbannen), hängt vielleicht mit der Tatsache zusammen, daß eine Theologie der Gesunden die Theologie der Versöhnung durch das Kreuz verdrängt hat.[13] Man muß sich vom Bösen in dieser Welt abkehren und es aufs äußerste bekämpfen; aber dieses Böse hat auch Abgründe, aus denen der Mensch nur durch das Kreuz gerettet werden kann. Der Knecht Jahwes wurde zum Martyrer der Mächte der Finsternis, aber durch seinen Tod überwand er diese Mächte; so versöhnte er die Welt. Wer sich bekehrt, muß sich auch des Kreuzes des Herrn rühmen.

b. Lobpreis. Lobpreis ist unleugbar der Höhepunkt jeden Glaubensvollzugs. Gerade hier stößt man aber auf eine große Schwierigkeit; es sieht danach aus, als ob in unserer Kultur der Gläubige nicht so leicht zum Vollzug dieses Lobpreises kommt.

Das hängt bestimmt zunächst mit der Verarmung der Wahrnehmung in unserer westlichen Kultur zusammen, wo die Gefühle versteckt werden und man seiner Umgebung mit fest umschriebenen Kategorien «zu Leibe geht». Aber die anthropologische Basis des Lobpreises ist gerade die unbefangene Wahrnehmung mit der ganzen Person. Es geht um den ganzheitlichen Umgang

mit der Welt und der Geschichte, in einer spontanen Ursprünglichkeit. Diese Teilhabe, in die der ganze Mensch mit all seinen Kräften und Sinneswerkzeugen einbezogen ist, führt zum Staunen. Erst wenn sich der Gläubige zu einer primären Erfahrung der Wirklichkeit bekehrt, kann er die *mirabilia Dei* entdecken und zum Lobpreis für Ihn kommen, der war, der ist und der kommen wird. In diesem Lobpreis kommt also der ganze Mensch in Bewegung. Er äußert sich ebenso in Gesang und Tanz wie im Wort.

Dieser Lobpreis hat ein noetisches Moment; aber dies ist nicht der Hauptakzent. Das gilt sogar für das Glaubensbekenntnis in der Liturgie. Das Glaubensbekenntnis hat von seinem Ursprung her hymnischen Charakter. Das Charakteristische der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse ist gerade, daß sie die Gestalt einer Doxologie haben: Sie sind ein Lobpreis *(logos)* auf Gottes Herrlichkeit *(doxa)*. Der Hauptakzent liegt also nicht auf dem Lehrinhalt, den sie zweifellos enthalten. In dieser Hinsicht trat allmählich eine Akzentverschiebung ein. Seit dem Konzil von Chalkedon zeichnet sich eine Entwicklung ab, die vom liturgischen doxologischen Glaubensbekenntnis zum Glaubensbekenntnis als *der* Lehrformulierung geht. Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt in der «Professio Fidei Tridentina» (Dz. 1862, 1870) und im Antimodernisteneid (Dz. 3537–50). Auch die Professio Fidei, die im Jahre 1968 von Papst Paul formuliert wurde, trägt diesen Stempel. Selbstverständlich kann man diese letzteren Glaubensbekenntnisse unmöglich als Lobpreisung sprechen. Deshalb ist es von größter Wichtigkeit, gerade um der Liturgie als Glaubensverwirklichung willen, daß man nach Glaubensbekenntnissen sucht, in denen das bekennende und preisende Wort wieder den Hauptakzent bekommt. Glücklicherweise kann man in dieser Hinsicht von einer wachsenden schöpferischen Situation reden.[14]

Ein zweiter Faktor, der den Lobpreis als Glaubensrealisierung erschwert, ist die Bewußtwerdung des Bösen in der Makrosphäre. Das führt zu der Frage: «Wie können wir in der Fremde von unserm Gott singen?» (Ps 137,4) – oder wie ein altes Spiritual klagt: «How can I play, when I'm in a strange land?» Wie kann ein Mensch tanzen, wenn in Brasilien Menschen gefoltert werden? Kann man das Lob Gottes verkünden, während die Schöpfung seufzt und stöhnt?[15] Und doch ist es möglich! Aber der Weg zur Verkündigung des Gotteslobs wird erst auf erlebbare Weise frei, wenn man den Weg der Metanoia gegangen ist, wie sie oben beschrieben wurde. Dann ist es möglich, Gott mit Herz und Seele zu preisen, weil Jesus den Tod besiegt hat. Die Liturgie ist voll von der Erfahrung des Kreuzes, aber ebensosehr voll von der heilsamen Versöhnung und vom Durchzug zum Leben der Auferstehung. Den Glauben an das Passah verwirklichen, will deshalb auch sagen, daß man den Durchzug verwirklicht zum Lobpreis und zum Lachen der Erlösten, zum Tanz der Befreiten, sogar unter Umständen, in denen es sonst wenig zu lachen gibt. Wer seinen Glauben bis auf diesen Punkt erfüllt, für den hat eine Umkehr der Werte stattgefunden. Sogar der Tod, mit dem die Mächte immer wieder drohen, ist nicht, was sich Menschen darunter vorstellen; denn der Gestorbene lebt. Das bedeutet, daß die Mächtigen und die Mächte eigentlich schwach sind; daß die Letzten die Ersten werden; daß der Verlierer gewinnt und der Verlorene gerettet wird. Von diesem Lobpreis wegen des Passah kann man unerschrocken in die Solidarität mit den Schmerzen der Welt eingehen.[16]

5. Die ekklesiale Dimension des Glaubensausdrucks

Der Ausdruck des Glaubens ist kein rein privates Geschehen. Er vollzieht sich in und durch die Gemeinschaft der Kirche, das Gottesvolk. Wer seinen Glauben bekennt, bringt seinen Glauben zum Ausdruck, aber gleichzeitig tritt er in den Glaubensausdruck der Kirche selbst ein.

Dabei geht es um den Glaubensausdruck der universalen Kirche. Aber «universale Kirche» ist kein abstrakter Begriff, ist nicht bloß eine Idee. Die universale Kirche wird konkret erfahren, erlebt und verwirklicht in der örtlichen Gemeinde. Gerade in der Ortsgemeinde *als* Ortsgemeinde erscheint die universale Kirche. Der Glaubensausdruck trägt also die Züge der Ortsgemeinde und ist mit dem gesellschaftlich-kulturellen Milieu verwoben, in dem die Gemeinde lebt. Gerade weil es um den konkreten Glaubensvollzug der Ortskirche geht, sind in der alten Kirche verschiedene Liturgien entstanden; sie hängen mit den verschiedenen Kulturgebieten zusammen. Außerdem lebt die Ortsgemeinde in der Geschichte, so daß sich der Glaubensausdruck in der Liturgie auch in den verschiedenen Kulturperioden wandelt. Durch Zeit und Raum gibt es also Pluriformität im Glaubensausdruck.

Diese Pluriformität wächst heute besonders stark, weil die gesellschaftlich-kulturelle Differenzierung in unsrer Welt beträchtlich zugenommen

hat. Das gilt sogar in ein und demselben Gebiet und in ein und derselben Gemeinde; schon dort können große Unterschiede auftreten, die den liturgischen Glaubensausdruck beeinflussen.

Gerade im Hinblick auf die ekklesiale Dimension des Glaubensausdrucks treten zur Zeit in der Kirche Spannungen auf, denen man unbefangen ins Auge sehen muß. Eine Ekklesiologie, die die Ursprünglichkeit der Ortsgemeinde unterstreicht, ist vielen nicht vertraut. Im Lauf der Jahrhunderte hat sich ja das Kollegialverhältnis der Ortsgemeinden, in dem Rom unbestritten den Vorsitz hatte, in Richtung einer zentralisierten Kirche verschoben. Diese Kirchensicht, die ihren Höhepunkt vor allem nach dem ersten Vatikanischen Konzil erreichte, sieht die Kirche als eine uniforme Gemeinschaft von Gläubigen unter Leitung des Papstes. In solcher Sicht ist Liturgie der uniforme Glaubensausdruck, der von der zentralen Autorität des Heiligen Stuhls festgesetzt und überwacht wird. In dieser Auffassung könnte man den liturgischen Ausdruck als eine Art offizieller «Staatskunst» der Societas perfecta Kirche betrachten.[17] Die Ortsgemeinde hatte für diese Liturgie keinen eigenen Beitrag. Ihre aktive Teilnahme bestand darin, möglichst genau die vorgegebene Liturgie zu vollziehen und den Glaubensausdruck der universalen Kirche in sich aufzunehmen. Diese Entwicklung hat zu einer Entfremdung zwischen dem lebendigen Glauben und der Liturgie geführt. Es entstand ein Gegensatz zwischen der sog. objektiven Liturgie und dem subjektiven Glaubensausdruck, der andere Wege suchte. Die Folge war, daß man vieles Paraliturgie nannte, was bei einer rechten Einschätzung des Ursprungscharakters der Ortsgemeinde durchaus echte Liturgie hätte genannt werden können oder in ihr einen Platz hätte haben müssen. Weil die universale Kirche oft – als ob es selbstverständlich wäre – mit der römischen Kirche identifiziert wurde, hatte man sogar Schwierigkeiten, die Vollwertigkeit der östlichen Liturgien anzuerkennen.

Die Entfremdung zwischen Glaubenserfahrung und liturgischem Glaubensausdruck kann nur aufgehoben werden, indem man (im Sinne und Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils) die Ortsgemeinde stärker betont.[18] Bei «Ortsgemeinde» kann man an die Bischofskonferenzen denken, an die Diözese, aber auch an die Territorialgemeinde, die Klostergemeinde und die christlichen Lebensgemeinschaften. Man kann dabei sogar an die Familie als Urzelle der christlichen Gemeinschaft denken; die Liturgie tritt dort mit eigenem Gesicht auf. Auch der Glaubensausdruck der Familien- und Hausliturgie ist in unserer Kultur von wesentlicher Bedeutung.

Natürlich kann von dieser Sicht aus keine Rede mehr sein von einem bloßen Konservieren bestehender Liturgie. Ohne die Kontinuität mit der Kirche der Tradition zu verlieren, wird ein lebendiger und pluriformer Gestaltungsprozeß stattfinden – ein Prozeß, den man auch in der Tradition wiederfindet. Den Akzent auf der Ortskirche, der zu Verschiedenheiten im Glaubensausdruck führt, braucht man nicht als Bedrohung der Einheit und Universalität anzusehen, wenn man die Eigenverantwortlichkeit des Priester- und Bischofamtes in der Liturgie der Ortskirchen wieder richtig einschätzt. Sie haben über die allgemeine Offenheit der Liturgie zu wachen: der Priester in seiner Gemeinde über die Offenheit gegenüber andern Gemeinden; der Bischof in seiner Diözese über die Offenheit gegenüber andern Diözesen; die Kirchenprovinz über die Offenheit gegenüber andern Kirchenprovinzen, wobei Rom für alle das Zentrum bildet. Im Zentrum der Kirche müßte man Kriterien entwickeln, nach denen Grundstrukturen und Rahmengesetze so vorgelegt werden, daß der Beitrag der Ortsgemeinden möglichst optimal berücksichtigt wird.

Je mehr sich diese Sicht verwirklicht, wird man die Kirche bei der Glaubensverwirklichung weniger als «etwas» erfahren, das sich zwischen Gott und Mensch stellt: als fremden Faktor und akzidentelle juridische Struktur. Von der Familie läßt sich nicht sagen, daß sie sich zwischen Eltern und Kinder stellt; gerade Zusammengehörigkeit und Zusammenleben machen die Familie. So ist die Kirche die Gegenwart des Herrn, insofern er in der konkreten Zusammenkunft der Gemeinden sichtbar wird, die sich unter Vorsitz des Petrusnachfolgers miteinander verbunden fühlen. Wenn der liturgische Glaubensausdruck die konkrete Zusammenkunft der Gemeinden respektiert, kann die ekklesiale Dimension nicht mehr als Umweg für die Gottesbegegnung erlebt werden.[19]

6. Die Liturgie als «theologia prima» und «orthodoxia prima»

Vornehmlich im Osten spricht die frühe Kirche von der Liturgie als «theologia prima» und von der dogmatischen Reflexion als «theologia secunda»; und das Wort «Orthodoxie» hat zunächst die Bedeutung von rechtem Lobpreis *(orthodoxia)* in der Liturgie, während es erst im abgeleiteten Sinn die Bedeutung von rechter Lehre hat.[20]

Man könnte also auch von einer «orthodoxia prima» und einer «orthodoxia secunda» sprechen.

Die Ausdrücke «theologia prima» und «orthodoxia prima» bezeichnen die Liturgie als den primären Ort, wo der echte Glaube Wirklichkeit wird. Und als solcher ist die Liturgie denn auch die erste Quelle und Norm der Lehre. In der Liturgie der Kirche realisiert sich der Glaube auf ursprünglichste, eindringlichste und vertrauenswürdigste Weise. In und durch die Gesamtheit der Worte, Symbole und Riten, die sich an den Menschen mit all seinen Kräften wenden, findet in Jesus und durch seinen Geist die wirkliche Übergabe Gottes an den Menschen und des Menschen an Gott statt. Weil diese angreifende und treffsichere Begegnung gerade in und durch den ganzheitlichen Ausdruck der Liturgie stattfindet und sich so nicht auf andern Wegen realisieren kann, ist der liturgische Ausdruck bedeutend reicher als jede theoretische Verantwortung des Glaubens oder jeder intellektuelle Glaubensausdruck in Dogmen und Wahrheiten. Das reflektierende theologische Denken und die Formulierung der Lehre werden deshalb ihren vitalen Nährboden in dem totalen Glaubensausdruck der Liturgie finden.

In der Kirche ist dieses Bewußtsein nach und nach verdunkelt worden. Vor allem seit dem Konzil von Trient haben sich Liturgie und Theologie immer mehr entfremdet.[21] Diese Entfremdung ging sogar so weit, daß die Theologen rein spekulativ über die Sakramente nachdachten, ohne die Texte und Riten der Liturgie als erste Quelle ihrer Reflexion zu betrachten.

Auf analoge Weise setzte sich die zweite Bedeutung von Orthodoxie exklusiv durch. Rechtgläubiges und echtes Glauben bekam die Bedeutung von Bejahung der kirchlichen Dogmen, so daß das Christentum mehr und mehr als eine Gnosis erlebt wurde. Aus dieser Auffassung von Orthodoxie wird über den Glaubensausdruck der Liturgie gewacht. Diese Entwicklung trat besonders zutage, als die Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Bewegung kam: Der liturgische Glaubensausdruck wird in letzter Instanz der Kongregation für die Glaubenslehre vorgelegt, die mit ihrem einseitigen Orthodoxieverständnis leicht geneigt ist, dem lebendigen liturgischen Ausdruck zu mißtrauen und ihn abzubremsen. Wenn man aber der «orthodoxia prima» den Vorrang geben muß, kann man dann nicht mit ebensoviel Recht sagen, daß die Kongregation für den Gottesdienst über die Orthodoxie der Kongregation für die Glaubenslehre zu wachen hat? Das Herz der Kirche schlägt in ihrer Liturgie. Das gilt nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Gegenwart, in der die Liturgie von neuem lebendig wird. Diese lebendige Liturgie ist ohne die kritische Instanz der «orthodoxia secunda» und der «theologia secunda» nicht möglich. Sie muß stets mit ihr im Gespräch sein. Aber wenn diese lebendige Liturgie ganz von einer isolierten und desinkarnierenden *orthodoxia* und *theologia secunda* abhängig würde, wäre die Gefahr nicht eingebildet, daß der Geist gerade da bald ausgelöscht wird, wo solche orthodoxia und theologia auf die erfaßbarste Weise wirksam ist: in der Liturgie. Will man vermeiden, daß die Liturgie von neuem fixiert und vom lebendigen Glauben isoliert wird, ist eine tiefgehende Besinnung über die Beziehung zwischen orthodoxia und theologia prima und secunda unentbehrlich.[22]

Schlußfrage

Wird sich die Kirche – inmitten verschärfter theologischer Diskussionen und eines zunehmenden Kampfes für die orthodoxia secunda – zum Primat der theologia und orthodoxia prima zu bekehren wagen? Die Bekehrung zur authentischen Liturgie könnte wohl einmal der Weg sein, der die Christen in *einer* Kirche zusammenhält und zusammenführt. Auf unersetzliche Weise wird die Communio der Gläubigen untereinander und mit dem einen Herrn in der Liturgie erfahren und verwirklicht. Ihre ökumenische Bedeutung darf man nicht unterschätzen.

[1] H. Fortmann, Wat is er met de mens gebeurd? (Bilthoven 1971); Ders., Oosterse Renaissance (Bilthoven 1970) 9–18.

[2] Ebd. 13–14.

[3] Ebd.

[4] Handboek van de Pastoraaltheologie (Hilversum 1966–1968) II, 35–38 und III, 110–119 und die entsprechenden Artikel im Handbuch der Pastoraltheologie (Freiburg i. Br. 1964–1966).

[5] W. Bless, Wichtigste Richtlinien für die Abfassung eines Katechismus: Concilium 6 (1970) 3, 192ff.

[6] H. Fortmann, Als ziende de Onzienlijke (Hilversum 1964) I, 304.

[7] Bless aaO. 92; A. Bosse, Wat vereist verkondiging?: Ons Geestelijk Leven 49 (1972) 71–80.

[8] J. Piper, Klinische Seelsorge-Ausbildung = Berliner Hefte für evangelische Krankenseelsorge 30 (1972) 30–44.

[9] A. Vergote, Expressie als ervaring en als handeling: Tijdschr. voor Liturgie 56 (1972) 15–28.

[10] H. Manders, Diaphaneitas – Die Durchsichtigkeit der Taufe: Concilium 3 (1967) 2, 82ff.

[11] Concilium 7 (1971) Nr. 1.

[12] A. Hamman, Vie liturgique et vie sociale (Paris 1968) 297.

[13] J. Ratzinger, Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit: Internationale Katholische Zeitschrift 1 (1972) 81.

[14] Unruhe um das Glaubensbekenntnis: Concilium 6 (1970) 1,63; A. Brekelmans, Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche – Entstehung und Funktion: Concilium 6 (1970) 1,14ff; J. Lescrauwaet, Konfessionelle Momente in der Liturgie: Concilium 6 (1970) 287ff; E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem: Kerygma und Dogma 3 (1957) 265ff.

[15] J. Moltmann, Het spel van de vrijheid (Bilthoven 1971) 9–10.

[16] aaO. 29–37.

[17] J. Peters, Die Vielgestaltigkeit des einen Gebets: Concilium 6 (1970) 2,85.

[18] Liturgische Orientatie na Vaticanum II: Supplement Liturgisch Woordenboek (Roermond 1970) 13–17 und 20 bis 21; H. Reifenberg, Die Liturgiewissenschaft und die Liturgie der Teilkirchen: Archiv für Liturgiewissenschaft 11 (1969) 179–181 und 208–213.

[19] Handbuch der Pastoraltheologie (Freiburg i. Br. 1964–1966).

[20] E. Griese, Perspektiven einer liturgischen Theologie: Una Sancta 24 (1969) 102 ff; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965) 33; J. Lescrauwaet, zit. Artikel; R. Stählin, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes: Leitourgia/Handbuch des evangelischen Gottesdienstes (Kassel 1954) I, 29.

[21] C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia (Rom [2]1958) 416–429.

[22] D. von Allmen, Das Problem einer «einheimischen» Theologie im Lichte des Neuen Testaments: Evangelische Missionszeitschrift 27 (1970) 57–71 und 160–175.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

GERARD LUKKEN

geboren am 8. Februar 1933 in Den Haag (Niederlande), studierte Theologie und Liturgik am Priesterseminar zu Haaren, an der Universität Gregoriana und am Liturgischen Institut zu Paris, ist Doktor der Theologie und Lektor an der Theologischen Fakultät Tilburg. Er veröffentlichte zahlreiche Beiträge, namentlich in: Liturgisch Woordenboek, Questions Liturgiques, Tijdschrift voor Liturgie.

Bruce Vawter

Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde

Im Neuen Testament

Vor ungefähr sechzig Jahren hat Eduard Norden die form-kritischen Instrumente geschmiedet, deren man sich nun bedient, um in das Neue Testament hineinverarbeitetes liturgisch-hymnisches Quellenmaterial zu erheben.[1] Selbstverständlich hat nicht erst Norden entdeckt, daß das Neue Testament von der Liturgie beeinflußt ist und daß sich in ihm Hymnen finden. Auch abgesehen von den offensichtlichen, ausdrücklichen Hinweisen auf die Liturgie, die sich in der Apostelgeschichte und in den Briefen finden, und den vielen Stellen im Evangelium, die das Gepräge von Anspielungen an die Liturgie tragen, hat kaum ein ernsthafter Zweifel daran bestanden, daß beispielsweise die «Jesus ist Herr»-Formel von Röm 10,9 und 1 Kor 12,3 von Paulus geradewegs der Liturgie der Christengemeinden von Rom und Korinth entnommen worden ist. Was die Hymnen betrifft, so sind die bei Lukas und in der Apokalypse stets als klassisch angesehen worden. Das Verdienst der Formkritik ist es, beide – die Liturgie und die Hymnen – miteinander in Zusammenhang gebracht oder, besser gesagt, den Blick dafür geöffnet zu haben, wie beide an der Bildung einer der frühesten christlichen Theologien mitbeteiligt waren, deren Schicksalsbestimmung es war, den neutestamentlichen Kanon schaffen zu helfen und gleichzeitig von ihm absorbiert zu werden.

Wir wissen nicht, ob die Hymnen, die in den Schriften des Neuen Testaments deutlich als solche zutage treten und vollständig wiedergegeben sind, eigenständige Schöpfungen der betreffenden biblischen Schriftsteller waren und ob sie schon bei ihrer Entstehung, so wie später bei ihrer Verwendung, von der Liturgie beeinflußt waren oder nicht; in beiden Fragen sind die Ansichten ziemlich gleichmäßig geteilt. Die Lobgesänge bei Lukas, die in ihrer Art ebenso exemplarisch sind wie die Predigten der Apostelgeschichte, sind wesentliche Bestandteile der Struktur des dritten Evangeliums, des Werks eines vollendeten Künstlers, der sie sich so sehr zu eigen gemacht hat, daß sich ihr vorkanonischer Charakter, wenn überhaupt ein solcher vorliegt, bloß vermuten und kaum beweisen läßt.[2] Etwas ganz Entsprechendes ist von den Hymnen der Apokalypse zu sagen, die sehr einer formkritischen Erforschung bedürfen. In diesen «himmlischen Liturgien» finden sich Doxologien, Würdig-Rufe und weitere Formen von kultischem Einschlag, welche beweisen, daß der Autor im liturgischen Denken daheim war, die sich aber nicht mit Gewißheit mit irgendeiner damals bestehenden Praxis der Kirche in Zusammenhang bringen lassen.[3] Eher handelt es sich bei den Hym-

nen oder Hymnenfragmenten, über die uns die Formkritik in Kenntnis gesetzt hat, um Stücke, welche die neutestamentlichen Schriftsteller im Bekenntnis und in der Liturgie ihrer Kirchen bereits vorfanden und von denen deshalb im Verlauf ihrer redaktionellen Umgestaltung und Überprüfung ihre Theologie beeinflußt wurde. Nordens Kriterien für die Ausgrenzung dieser Stellen waren hauptsächlich zunächst ihr offensichtlich poetischer Charakter und das eigentümliche Vokabular und sodann die häufige Verwendung von Partizipien und Relativsätzen,[4] also Züge, die sich zu Ausweitungen von Lob- und Dankgebeten treffend eigneten. Selbstverständlich kannte Norden noch nicht alle Schlüsse, die sich schließlich aus seinen Einsichten ziehen ließen; seine Kriterien mußten durch eine andauernde Literarkritik einer weitern Generation präzisiert werden. Dennoch bietet er uns volle Gewähr dafür, daß wir heute imstande sind, mit zurückhaltender Gewißheit auf die Überbleibsel eines ansehnlichen, hauptsächlich in die Briefteile des Neuen Testaments eingebetteten Bestandes frühchristlicher Hymnodie hinzuweisen, die uns irgendwie mit der Sprechweise in Kontakt bringt, deren sich die Kirche in ihrem christologischen Gebet zuerst bedient hat.

Die Stellen, mit denen wir uns hier zu befassen haben, wenn wir uns auf diejenigen beschränken, die außer Diskussion stehen (die meisten davon wurden schon von Norden ausfindig gemacht), sind Phil 2,6–11; Kol 1, (12–14) 15–20 + 2,10; Eph 2,14–16, 5,14 + (?); 1 Tim 3,16; Hebr 1,3; 1 Petr 3,18–22 und Joh 1,1–5 + 9–11. Alle diese Texte weisen, mit Ausnahme des Hymnus bei Johannes, die literarischen Eigenarten auf, die wir eben erwähnt haben. Für die meisten von ihnen ist der Ausdruck «Homologie» für passend befunden worden, d.h. es handelt sich dabei – im Unterschied zum «Credo», das der Welt die Heilstaten Gottes als Glaubensgegenstand proklamiert – um Akklamationen, worin die Kirche dem Herrn, der die Rettung vollbracht hat, huldigt. Diese Unterscheidung ist dienlich, darf aber nicht gepreßt werden. Offenbar waren es die darin enthaltenenen Glaubenswerte, die Paulus und die andern Autoren des Neuen Testaments dazu veranlaßten, sie ihren Werken einzuverleiben, und um dieser Glaubensgehalte willen befassen wir uns hier mit ihnen.

Welcher Art ist die Christologie, auf denen diese Bekenntnisse fußen? Wir dürfen das Folgende als Elemente eines zusammengesetzten Ganzen vorlegen.[5] Obwohl nicht alle in einem einzelnen Beispiel vorkommen, sind sie doch manchmal einschlußweise enthalten und kehren in solcher Verteilung wieder, daß dies mehr auf eine Doktrin als auf Zufälligkeiten und unzusammenhängende Andachtsfloskeln schließen läßt (wobei wir daran erinnern, daß unsere Beispiele bestenfalls fragmentarisch sind):

1. Der Erlöser ist mit Gott eins oder Gott ebenbürtig: (Phil, Kol, Hebr, Joh).
2. Er ist bei der Erschaffung mittätig (Kol, Joh).
3. Er erhält die Schöpfung am Dasein (Kol, Hebr, Joh).
4. Er steigt vom himmlischen in den irdischen Bereich hinab (Phil, Joh).
5. Er stirbt (Phil, Kol, 1 Tim, 1 Petr).
6. Er wird wieder zum Leben erweckt (Kol, 1 Tim, 1 Petr).
7. Er ist der Versöhner (Kol, Eph, 1 Tim, 1 Petr, Hebr).
8. Er wird über die kosmischen Mächte erhöht und inthronisiert (Phil, 1 Tim, 1 Petr, Hebr).

Es genügt jedoch nicht, diese Elemente bloß zu vermerken; wir müssen sie auch bewerten. Der Tod des Erlösers z.B. ist in dieser Christologie nicht ein Äquivalent für die Paulinische Kreuzeslehre, sondern wurde bloß an diese Lehre angepaßt durch redaktionelle Hinzufügungen, die in Phil und Kol offensichtlich vorgenommen wurden. Im übrigen bleibt er mehr ein irgendwie statistisches Faktum als ein Heilsereignis: er war schicksalsbestimmt, er ereignete sich, er war ein *sine qua non*, die unumgängliche Folge eines Lebens im Fleische, der Höhepunkt einer Selbsterniedrigung und einer Selbstauslieferung an das Wirken der Mächte dieser Welt. Wir haben darin einen Widerhall des Urkerygmas, wie es in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte wiedergegeben wird, worin die Kreuzigung hauptsächlich als ein negatives Ereignis gewertet wird, das durch die Ehrenrettung in der Auferstehung den Makel verliert. In den genannten Hymnen wird jedoch die Auferstehung, so zentral und universal sie auch ihren Wirkungen nach ist, nicht im Detail geschildert. Was zum Ausdruck gebracht wird, ist vielmehr das erhöhte Dasein des Erlösers, sein geisterfülltes Leben, worin er hier und jetzt Heil schafft, nachdem er eine kosmische Versöhnung vollbracht hat. Die Auferstehung ist nicht eine Ehrenrettung, sondern höchstens das implizite Mittel, das zu einer Ehrenrettung geführt hat. In Wirklichkeit ist mit dieser Erhöhung weniger eine Ehrenrettung gemeint, sondern vielmehr einfach eine andere

Daseinssphäre in der göttlichen Heilsökonomie. Es versteht sich von selbst, daß die Auferstehung ebenfalls nicht die gleiche Rolle spielt wie bei Paulus, für den sie Grund und Ziel der christlichen eschatologischen Hoffnung ist. Die Eschatologie dieser Hymnen ist «realisiert».

Selbst in Eph 5,14 – nach einigen ein Bestandteil eines in 1 Tim 3,16 weitergeführten Hymnus –, worin allein von der Auferstehung (des Gläubigen, nicht Christi) die Rede ist, nimmt die Ermahnung auf ein gegenwärtiges, nicht auf ein künftiges Aufwachen Bezug. Das Wort *epiphausko* in diesem Vers ist im Neuen Testament ein *hapax legoumenon*, doch der Gedanke der «Erleuchtung» sowie der weitere Inhalt weisen nachdrücklich darauf hin, daß wahrscheinlich die Taufliturgie den Kompositionsrahmen bildete. Obwohl Paulus, für den «Licht» ein Ausdruck für die jetzige Wirklichkeit des Christenlebens ist (Röm 13,12; 2 Kor 4,6; 6,14; 1 Thess 5,5), stets an seiner eschatologischen Heilsperspektive festhält, denkt er in seinen Anspielungen an die Sakramente stark an die proleptische Verwirklichung: «lebend für Gott» (Röm 6,11), «der ißt und trinkt sich das Gericht» (1 Kor 11,29). Wir können uns in der Tat fragen, ob nicht anzunehmen ist, daß solche theologische Aussagen, die ursprünglich ihren Sitz in der Liturgie hatten, welche sowohl das vergangene Ereignis als auch die künftige Erfüllung zu «vergegenwärtigen» sucht, hier und an andern Stellen des Neuen Testaments eine «realisierte Eschatologie» aus sich hervorgehen ließen.[6] In dieser Vermutung werden wir umso mehr bestärkt, wenn wir – wie dies heute die meisten Autoren zu tun scheinen – innewerden, daß sich die realisierte Eschatologie nicht aus der Endeschatologie zu ergeben brauchte, selbst wenn diese Entwicklung tatsächlich erfolgte, sondern daß die beiden Eschatologien koexistieren und gleichaltrig sein konnten. (Damit sind wir der Mühe enthoben, uns mit neueren Hypothesen wie z. B. der von John A. T. Robinson auseinanderzusetzen, wonach die Eschatologie, die im Urchristentum vorherrschte, eine apokalyptisierte Version einer ursprünglich in Jesus «realisierten» Eschatologie war.) Als ein weiterer Faktor ist die Geisteshaltung des Christentums selbst zu veranschlagen, die sich unwillkürlich in seiner Liturgie als der Glaubens- und Dankensantwort auf die Heilstaten Gottes auswirkt. Das Christentum denkt an ein kosmisches Ereignis, das den Lauf der Welt verändert hat, und dieser Gedanke färbt natürlich auf das Bild ab, das es sich von Christus als dem universalen Retter macht.[7]

Während man sich allgemein darüber einig ist, daß diese Hymnen der Liturgie entstammen, schrecken die meisten Exegeten davor zurück, einen Entscheid über die Frage zu fällen, um welche Art von Liturgie es sich dabei gehandelt hat.[8] Praktisch werden in jedem Werk, mit dem wir uns befaßt haben, sowohl für die Vermutung, daß es sich dabei um die Taufliturgie gehandelt habe, als auch für die Annahme, daß es sich um die Eucharistiefeier gehandelt habe, gleich plausible Gründe vorgebracht. Diese Doppeldeutigkeit gehört ebenfalls zu der Phänomenologie dieser Hymnen und muß folglich mitberücksichtigt werden. Sie weist auf eine Denk- und Sprechform hin, die den Liturgien, worin die Hymnen verwendet werden, vorausliegt. Diese Form hat somit ihre präkanonische Christologie sowie die Liturgiesprache geprägt.

Es scheint kein Zweifel darüber zu bestehen, daß der prägende Einfluß, den wir ausfindig machen wollen, eine Art Spruchüberlieferung war. Man hat somit die Spruchüberlieferung des Alten Testaments, einschließlich ihrer Weiterentwicklung im alexandrinischen Judentum, wie sie in der Weisheit Salomos vorliegt, nach ihrem Wörter- und Themenbestand durchsucht, um über das Geistesklima Aufschluß zu erhalten, worin diese Art des christlichen Denkens Gestalt annahm. Einige Exegeten neigen zu der Ansicht, man brauche eigentlich nicht über das Alte Testament hinaus zu suchen, doch diese Ansicht läßt sich immer weniger gut verteidigen. Ausdrücke wie «Ebenbild Gottes», «Erstgeborener von allem Erschaffenen», Hypostase schöpferischer Weisheit und dergleichen lassen sich zwar von der alttestamentlichen Überlieferung ableiten, aber wahrscheinlich nicht in eben dem Sinn, den sie im Neuen Testament erhalten haben. Zwischentestamentliche Studien haben die Auffassung, wonach ein monolithischer, streng sich an das Alte Testament haltender Judaismus den Mutterboden gebildet hätte, aus dem die Kirche herausgewachsen wäre, als veraltet erscheinen lassen. Aus dem gleichen Grund braucht man auch nicht, wie viele dies tun, Rudolf Bultmann zu folgen und nach einem nichtjüdischen oder abartig jüdischen[9] Ursprung dieser Christologie in einer ebenfalls geschlossenen Welt gnostischen oder vorgnostischen Denkens zu fahnden. Einzelne Begriffe wie «Haupt des Leibes», «Fleisch und Geist», Logos, feindliche Mächte usw. entsprechen diesem Denken, während die engsten Parallelen, die zu Eph 2,14 bis anhin gefunden worden sind, in der hermetischen und mandäischen Literatur

vorliegen. Diese Christologie enthält aber auch vieles, das sich mit dem gnostischen Denken keineswegs verträgt, einschließlich ihrer grundlegenden Aussagen, die von viel größerem Gewicht sind als alles, was sich an linguistischen Entsprechungen zusammentragen läßt. Am nächsten scheint der Wahrheit immer noch die Auffassung zu kommen, wonach diese Hymnen im Licht des Christusereignisses verfaßt worden sind und nicht eine christliche Adaptation einer schon vorher existierenden Erlösungstheologie darstellen. Sie wurden jedoch verfaßt innerhalb des ganzen Komplexes der Spekulation und der Stichwörter, die in jenem synkretistischen Zeitalter als Philosophie galten und sich als für die Verwendung in der Liturgie besonders geeignet angeboten haben.

Es erscheint auch als ganz angemessen, daß die früheste Liturgiesprache übernommen wurde und nicht eine Schöpfung der Liturgie selbst darstellt. Wenn der Grundsatz «Lex orandi lex credendi» zu Recht gilt, wenn also die Liturgie den Glauben der Gemeinschaft zum Ausdruck bringt und nicht, wie dies heute oft der Fall ist, einen Glauben zu bilden sucht, indem sie die liturgischen Ausdrucksweisen ändert, dann muß die Sprache, die sich die Liturgie wählt, bereits als eine Möglichkeit unter anderen vorgelegen haben und auch für den außerliturgischen Gebrauch geeignet gewesen sein. Ganz angemessen war es auch, daß man nach der Sprache der Spruchweisheit gegriffen hat. Die Partizipien und Relativsätze, die die erste christliche Liturgie größtenteils charakterisieren, waren Wendungen des Lobpreises und Dankes, die an Akklamationen zum Herrn der Kirche angefügt wurden. Vor und nach der Entstehung des Christentums war der Dankeshymnus besonders in Weisheitskreisen daheim (wie wir das beispielsweise den Oden Salomos entnehmen können), und diese Kreise zeigten sich auch am aufgeschlossensten für die Spekulation in der Sphäre, worin für Gottes Heilswirken in der Natur, in der Schöpfung, am Menschen und am Kosmos im Kult feierlich dankgesagt wurde.

Überdies ist es sicher nicht bedeutungslos, daß wahrscheinlich kein einziger der liturgischen Hymnen, von denen wir gesprochen haben, im Neuen Testament in genau der gleichen Sprache auf uns gekommen ist, in der er zuerst verfaßt worden war. Die redaktionellen Änderungen, die von den biblischen Schriftstellern angebracht worden sind, bestehen in beinahe jedem Fall nicht bloß in Herausgeberkorrekturen, die von neuen Kontexten verlangt wurden, sondern betreffen auch die eigentliche Substanz des Materials. Hängt diese Erscheinung mit der Unangepaßtheit der Sprache als ganzer zusammen, mit dem Grundsatz, daß «Sprechen zu schweigen verpflichtet ist»,[10] so daß theologische Formulierungen in jeder späteren Epoche einer Neuübersetzung und Neuartikulierung bedürfen? Oder verrät sich in ihr eine innere Unangepaßtheit der in diese Hymnen gefaßten Theologie, ihre Untauglichkeit für die Verkündigung? Von Phil 2,6–11 hat ja Hans Conzelmann gesagt: «Von dieser Christologie aus läßt sich kein Evangelium schreiben, weil die Taten des Inkarnierten keine Rolle spielen. Dagegen kann man von hier aus leicht eine mythische Christologie entfalten.»[11] Wahrscheinlich ist auf beide Fragen mit ja zu antworten.

Die Theologie der Hymnen wurde von den Autoren des Neuen Testaments nicht bloß adaptiert, sondern auch abgeändert. Man mag vielleicht «Tod am Kreuz» in Phil 2,8 als eine geringfügige Erweiterung ansehen, doch die Hinzufügung «der Kirche» in Kol 1,18 sicherlich nicht. Das, was bei der Redaktion vorgenommen wurde, sollte nicht zu einer Berichtigung heterodoxer Wendungen übersteigert werden. Wenn dies nötig gewesen wäre, so wären uns sicherlich nicht in erster Linie die Hymnen erhalten geblieben; sie blieben uns erhalten dank der Wertschätzung, die man ihnen entgegenbrachte, wenn dies auch eine kritische Wertschätzung war.[12] Die Christologie, die sie bekannten, war überzeitlich und übergeschichtlich, obwohl sie sich auf eine minime Zahl ausgewählter Ereignisse stützte. Die Diskrepanzen zwischen den präkanonischen und den kanonischen Texten erklären sich hauptsächlich von daher, daß das Gebet andere Anforderungen stellt als die Artikulierung des Glaubensbekenntnisses. Zudem drängte man in den Paulinischen Kirchen unbestreitbar von außen her auf den «standardgemäßen» theologischen Ausdruck, an den man sich gewöhnt hatte, und dazu kam zweifellos ein wachsendes Mißtrauen gegenüber Spruchformeln, weil diese gnostischem und doketischem Denken leichter Einlaß boten.

Die liturgische Praxis des Urchristentums, wie sie im Hervorbringen der Christushymnen und in der Geschichte, die diese in der Folge durchmachten, zum Vorschein tritt, stellt einen Sonderfall dar und es wäre gefährlich, wollte man daraus Schlüsse ziehen auf spätere liturgische Praktiken, die vielleicht zum Teil ähnliche Züge aufweisen. Wir können die Stadien dieser Praxis nur insofern rekapitulieren, als sie uns aufzeigen, von welchen Überzeugungen das Neue Testament sich leiten

ließ. Die Liturgie adoptierte eine Sprache, in der sie sich auszudrücken entschloß, statt daß sie eine solche neu zu formulieren versucht hätte, und langte aus nach Begriffen, die ihren Bedürfnissen und Neigungen am besten zu entsprechen schienen, und einige davon paßten besonders gut in den liturgischen Lebensrahmen. Aus Absicht oder natürlicher Affinität legte man mehr auf den existentiellen als auf den eschatologischen Aspekt dieses Rahmens Wert. Die Abkunft der Liturgiesprache sowie die unbeschwerte Redaktion der Texte vor und nach ihrer Eingliederung in die kanonischen Schriften fordern uns wenigstens zur Anerkenntnis auf, daß aufgrund dieses Präzedenzfalls nicht die Sprache selbst sakral ist, sondern nur, was mit der Sprache getan wird.

[1] Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede (Leipzig/Berlin 1913).

[2] Vgl. die Aufsätze von P. Minear, C. F. D. Moule, E. Schweizer u.a. in: Studies in Luke-Acts (Paul Schubert Festschrift) (Abingdon, Nashville/New York 1966).

[3] Vgl. Gerhard Delling, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse: Nov. Test. 3 (1959) 107–137. Über die Rolle der Doxologien in der Struktur der Apokalypse vgl. Ugo Vanni, La struttuta letteraria dell'Apocalisse (Herder, Roma 1971) 149–167.

[4] aaO. 166–176, 254–263, 380–387.

[5] Wir verwenden die achtgliedrige Einteilung von J. T. Sanders, The New Testament Christological Hymns (Cambridge University Press 1971) 24–25. Er nimmt Kol 2,10 und Eph 5,14 nicht in sein Verzeichnis auf.

[6] Die These von D. E. Aune, The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity = Suppl. to Nov. Test. 28 (Brill, Leiden 1972).

[7] Vgl. Reinhard Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (Göttingen 1967) 208–214. Er datiert alle Hymnen in die hellenistische Periode der Kirche.

[8] Ebd. 131–133, 137, 140, 154–155.

[9] Der Schluß, zu dem schließlich Sanders gelangt.

[10] Sanders aaO. 140–141; vgl. auch Deichgräber aaO. 206.

[11] Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 99.

[12] Vgl. unsere Darlegungen in: The Colossians Hymn and the Principle of Redaction: Cath. Bibl. Quart. 33 (1971) 62–81.

Übersetzt von Dr. August Berz

BRUCE VAWTER

geboren am 11. August 1921 in Fort Worth (Texas), CM, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität St. Thomas und am Päpstlichen Bibelinstitut, promovierte 1958 in Bibelwissenschaft, ist Professor und Vorstand der theologischen Abteilung der De Paul Universität zu Chicago. Er war an verschiedenen Universitäten als Gastprofessor tätig, 1967/68 auch in Tübingen. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher und Artikel, namentlich in: The Catholic Biblical Quarterly, Journal of Biblical Literature.

Evangelista Vilanova

Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde

In der nachapostolischen Zeit

Da ich die verschiedenen Aspekte dieses Themas nicht von Grund auf erforschen kann, schien es mir richtig zu sein, mich auf das Feld der Interpretation zweier Formeln zu beschränken, in denen sich der Glaube der Urgemeinde am stärksten aussagt: das Glaubensbekenntnis im Taufritus und die Anaphora in der Eucharistiefeier – zwei Formeln, die den vitalen Charakter dieser Sakramente nicht erschöpfend wiedergeben und die Gegenstand zahlreicher historischer und textkritischer Untersuchungen gewesen sind, die ich in diesen knappen Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Glaube und Liturgie voraussetze. In der Urtradition stellen Taufe und Eucharistie Glaubenssakramente dar: die Eucharistie kann keinen andern Glauben bekennen als den, der in der Taufe feierlich bekannt wurde und den sie in Lobpreis und Danksagung übersetzt. Die Geschichte der Liturgie ermöglicht es uns, eine sozusagen symmetrische Entsprechung zwischen der Taufkatechese, die in das Glaubensbekenntnis ausläuft, und den Themen des eucharistischen Hochgebets zu entdecken.[1]

1. Von der Entstehung zur Strukturierung des Symbolums

Das Erfordernis, an der Lehre der Apostel treu festzuhalten, führte in der Urkirche zur Bildung der Taufsymbola, die bereits in Frage- und Antwortform, bereits in Form eines vom Neophyten abgelegten Glaubensbekenntnisses auftreten.

Bekanntlich bezeichnete das Wort «Symbolum» ursprünglich nicht nur das Glaubensbekenntnis bei der Taufe, sondern es benannte unter den lateinischen Christen eine viel umfassendere Wirklich-

keit, der Etymologie des griechischen Wortes entsprechend, das «Erkennungszeichen» zu bedeuten scheint. Das Symbolum ist die sichtbare Seite des Mysteriums Gottes, eine Ausdrucksgestalt. Die Formulierung des Glaubens ist eigentlich von seiner Wesensstruktur her gegeben. Dieser Glaube stellt ja nicht ein streng geheimzuhaltendes Geheimnis dar, sondern er muß mitgeteilt werden, damit er zum Band brüderlicher Gemeinschaft wird, denn es gehört wesensgemäß zum christlichen Glauben, daß er in der Kirche entgegengenommen und gelebt wird und somit in mitteilbare Formeln übersetzt werden muß, an denen man einander erkennt und durch die man sich zur Einheit in Christus zusammenschließt.

Dennoch ist zu sagen, daß der Wortlaut des Symbolums aus einer durch die Liturgie im ursprünglichen Sinn des Wortes gegebenen Sprachsituation stammt. Es stellt ein Glaubensbekenntnis dar, das innerhalb einer Glaubensgemeinde abgelegt wird. Hier tritt eine bestimmte, langsam erarbeitete Sprache ins Spiel, die bei ihrer Entfaltung den Sinn des Wortes «Glauben» präzisiert. Da ja, statisch gesprochen, das semantische Gewebe des Symbolums sich größtenteils an die Sprache der Bibel hält (deshalb die ganze Spannung in bezug auf das neu tönende *homo-ousios*), begreift man seinen christologischen, theologalen Charakter.

Bei aller Geschmeidigkeit, die die liturgischen Formeln in dieser Epoche aufweisen, bildet der Text, der seit dem vierten Jahrhundert «Symbolum apostolicum» genannt wird, den Abschluß eines langen Reifungsprozesses. Nach Ansicht der Historiker entstammt er einer Kombination zweier Glaubensbekenntnisse, eines trinitarischen und eines christologischen, das in das trinitarische eingefügt wurde. Es überrascht nicht, daß der Glaubensakt, den das Symbolum voraussetzt, in erster Linie den Charakter einer Anrufung hat und daß der Wortlaut erst in zweiter Linie einen theologischen Sinn erhält. Vielleicht würde man besser sagen, die theologische Sprache des Symbolums sei christologisch. Der zentrale Artikel des christlichen Bekenntnisses ist im Grunde die Aussage: «Jesus ist der Herr.» Doch selbst Paulus, der bekennt: «Jesus ist der Herr», hat bereits an Gott geglaubt, bevor er zum Glauben gelangte, daß Jesus der Herr ist. Und Jesus steht in Verbindung mit Gott, seinem Vater, dem Schöpfergott.

Das Symbolum apostolicum stellt ein nüchternes Glaubensbekenntnis dar. Es bewahrt eine große Schlichtheit; es bewegt sich in der Glaubenssicherheit der Gläubigen. Kein Wunder also, daß der erste Versuch, das Gespräch mit den Häretikern aufzunehmen und auf deren Lehren zu entgegnen, unter Berufung auf das Glaubensbekenntnis erfolgt ist. Die Kontroverse führt zu einer neuen Verwendung des Symbolums: es wird von der Taufliturgie abgetrennt und sein Wortlaut wird zu einem Mittel, die Glaubensreinheit zu verteidigen. Man nimmt für gewöhnlich an, daß es das Konzil von Nikäa war, das zum ersten Mal den übernommenen Glauben in Form eines Symbolums vorgelegt und dieses zum Rang einer «Glaubensregel» erhoben hat. Die Form, in der die Autorität des Glaubens von Nikäa zum Ausdruck gebracht wird, ist bezeichnend. Die Konzilsväter haben sich für befugt gehalten, ihren Glauben in den Worten eines Taufbekenntnisses zu artikulieren. Es liegt wohl ein Körnchen Wahrheit in der Behauptung des Eusebius, daß das Taufbekenntnis einer bestimmten Kirche zur Grundlage des Glaubensbekenntnisses genommen worden ist, mag nun auch dieses oder jenes Symbolum tatsächlich verwendet worden sein.

Somit kommt es zu einem neuen Typus von Symbola: sie sind mehr Tests für die Orthodoxie als Taufbekenntnisse, wenn auch der enge Zusammenhang, der zwischen beidem besteht, es uns verwehrt, sie gänzlich voneinander zu trennen. Das Neue dabei ist, daß solchen Ausfaltungen eine theologische Arbeit vorangehen muß, daß sie eine Reflexion über die Sprache, ein Forschen nach den Grundlagen des Glaubens erheischen und daß sich die Bischöfe mit ihnen auseinandersetzen müssen. Das nicht sehr glücklich als «Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum» bezeichnete (vom Ersten Konzil von Konstantinopel promulgierte) Glaubensbekenntnis stellt den Endpunkt der Entwicklung dar. Obwohl dieses Symbolum außerbiblische Ausdrücke enthält, bringt es den ursprünglichen Glauben zum Ausdruck – den einzigen Glauben, der von allen Bekenntnissen der Kirche bekannt wird.

Die innere Struktur der beiden Formeln läßt ihre verschiedene Ausrichtung klarer zutage treten: Während das Symbolum apostolicum den ewigen Hervorgang des Logos mit einem einzigen Ausdruck bekennt: «und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn» und darauf zu seiner Menschwerdung übergeht: «empfangen durch den Heiligen Geist...», betont das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum im Hinblick auf die Polemik der Glaubenskontroverse die Natur des Sohnes und seinen geheimnisvollen Ursprung im Schoß des Vaters: «Licht vom Licht, wahrer Gott

vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.» Die beiden Bekenntnisse unterscheiden sich zudem durch weitere bezeichnende Einzelheiten, die bemerkenswert sind: das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ersetzt «Auferstehung des Fleisches» durch «Auferstehung der Toten» und «das ewige Leben» durch «das Leben der kommenden Welt.» In diesen Auswechslungen verrät sich der Übergang von einer semitischen zu einer mehr hellenistischen Geisteshaltung. Außer diesen Elementen gewahrt man ohne weiteres eine Reihe von Zusätzen zu «an den Heiligen Geist», die sich in keinem der bis heute bekannten andern Bekenntnisse finden mit Ausnahme des Zusatzes: «der gesprochen hat durch die Propheten», der im Glaubensbekenntnis von Jerusalem vorkommt, das Cyrill von Jerusalem um das Jahr 350 ausgelegt hat. Diese Aussagen über den Heiligen Geist sind Elemente, die dem Nicaeno-konstantinopolitanischen Symbolum eigentümlich sind, während das Symbolum apostolicum eine erst keimhafte Lehre über den Heiligen Geist enthält.[2]

Somit ist das Symbolum apostolicum ein liturgisches Glaubensbekenntnis, während das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum theologisch im technischen Sinn des Wortes ist. Die alte Formel macht einen friedlichen Eindruck: der Glaube wird ausgesagt; die andere ist deutlich polemisch: die Orthodoxie wird definiert.

Aus dieser kurzen Gegenüberstellung ergibt sich ein Zusammenhang zwischen der Entstehung und der Struktur der Glaubensformulierung, der vielleicht mit dem Zusammenhang zwischen der Phänomenologie und der Logik dieser Formulierung identisch ist. In fachtechnischen Begriffen könnten wir erstens vom Übergang von einem Regime von Appositionen zu einem logischen Regime theologischer Sätze sprechen, und zweitens vom Übergang von einer Glaubensbewegung zu ihrer appositionellen Struktur.

Wie aus dieser Erörterung erhellt, münden die Analysen des Wortlauts der Symbola in theologische Probleme: Erstens wird deutlich, daß der christliche Glaube bis in seinen ursprünglichsten und elementarsten Kern hinein sorglich eine dogmatische Wahrheit mit sich führt, die er in eine genaue Formel zu fassen sucht, damit sie vor möglichen Entstellungen bewahrt wird. Zwischen dem Gebet und der Theologie, die über den objektiven Glaubensinhalt wacht, liegen mehrere Etappen vor, und eine dieser Etappen ist das Glaubensbekenntnis. Deswegen kann das Bekenntnis als autoritative Formel, als «Glaubensregel» auftreten. Zweitens sind die Umstände, die zur Entstehung und Ausfaltung dieser Bekenntnisformeln führen konnten, sehr mannigfaltig. Cullmann kommt das Verdienst zu, dies dargetan zu haben; man muß sich aber nicht mit einer Vereinfachung einverstanden erklären, wonach sich behaupten ließe, das Ursymbolum in seiner vor allem christologischen («heilsgeschichtlichen») Form entspreche der Verkündigung an die Juden und der Polemik mit ihnen, während das ausführlichere Symbolum in seiner trinitarischen («theologischen») Form der Verkündigung an die Heiden entspräche.

2. Der liturgische Kontext und die theologale Bedeutung des Symbolums

Das Nicaeno-konstantinopolitanische Symbolum wurde allmählich in die Liturgien des Orients und des Okzidents eingeführt und gewann so wiederum seinen kultischen Kontext zurück. So ersetzte es nach und nach die besonderen Bekenntnisformeln der verschiedenen Kirchen und fand allgemeine Verbreitung. Infolge seiner liturgischen Verwendung erlangte es seinen Anrufungs- und Preisungscharakter wieder, der zum Glaubensleben gehört.[3] Nur aus moderner Voreingenommenheit wird man seine Eigenart als Glaubensdeklaration zu diesen beiden Charakterzügen, die in den urtümlicheren Formen vorliegen, in Gegensatz stellen können. In den ersten christlichen Jahrhunderten steht zwar das Glaubensbekenntnis in seinem liturgischen Rahmen über dem dogmatischen Anliegen, schließt dieses aber nicht aus. Mit andern Worten: Damit die objektive Aussageweise des Symbolums legitim ist, muß sich in ihm die existentielle Sprache des Glaubensaktes des Gläubigen äußern. Dies ist das, was Bouillard treffend den «theologalen Elan» des Symbolums genannt hat,[4] der am meisten im Kultambiente der bekennenden Gemeinde zutage tritt. In diesem Kontext geht die Bewegung vom dritten Glaubensartikel aus: Wir glauben an Christus innerhalb der im Geist versammelten Gemeinde, und daraufhin begegnen wir dem ersten Glaubensartikel: der allmächtigen Vaterschaft Gottes. Da die Bewegung im Kreise verläuft, kann man irgendwie jeden der Glaubensartikel zum Mittelpunkt nehmen, analog dem Vorgehen bei Paulus, der in seiner Doxologie von der Gnade in Christus ausgeht, der die Liebe des Vaters offenbart, die sich in der Gemeinschaft mit dem Geist verwirklicht.

Erst wenn wir auf diese Bewegung achten,

schließt der Glaubensakt ein Itinerar in sich, so daß, wie Lavinas dies ausdrückt, «der Sinngehalt uns nicht vom Zugang trennt, der zu ihm führt; der Zugang bildet einen Bestandteil des Sinngehaltes selbst.»[5] Das Symbolum stellt nicht in erster Linie die Annahme einiger Aussagen dar (daß Gott existiert, daß Jesus sein Sohn ist usw. sondern es liegt in der Linie der auf den Vater ausgerichteten Geistesdynamik. Bouillard wagt sogar zu behaupten, daß «schon kraft der grammatikalischen Semantik der Lehraspekt des Symbolums dem theologalen Dynamismus untergeordnet» ist,[6] der im Antrieb durch den Geist, ja sogar in der Hinbewegung des Seins auf den absoluten Andern hin besteht, der von allem, was wir in unserem Erfahrungsbereich kennen, unendlich verschieden ist. Gemäß dem geschichtlichen und spruchhaften Aspekt der Sprache des Symbolums ist Gott nicht lediglich ein Objekt, sondern er offenbart sich als göttliche Präsenz in der Gemeinde. Man begreift, daß es notwendig war, diese Präsenz theologisch zu objektivieren, wenn dies auch äußerst gewagt war infolge der Verarmungsgefahr, in die eine vorwiegend begriffliche Schau geraten konnte. Die Ausfaltung des Glaubens ist nicht einfach eine Entfaltung der Logik, sondern vielmehr eine das Leben einfordernde Bewegung des Sich-Öffnens für das Mysterium. Trotzdem müssen alle Sätze, durch die diese Bewegung reguliert wird, den Regeln der Logik entsprechend durchdacht werden. Vermittels der Kontingenz erwacht in uns der Sinn für den Schöpfergott, so wie durch das Nachsinnen über das Schicksal Jesu, des Mittlers, uns der Sinn für unser auf den Vater hin orientiertes Schicksal aufgeht; und in der durch den Geist belebten menschlichen Gemeinschaft geht die theologale Bewegung vor sich, welche die Glaubenden vereint. Es handelt sich also um eine Bewegung, welche bestimmt wird durch das, was uns unsere beschränkte Erfahrung vermittelt, und durch das, was uns eine Geschichte vermittelt, die ihre Mitte im Christusereignis hat und durch den in der Kirche gegenwärtigen Geist gegenwärtig verwirklicht wird. Auf dem Weg über diese vermittelnden Elemente, die wir im Symbolum bekennen, gelangen wir zu Gott. Die theologisch genaue Sprache des Symbolums erhält im kultischen Kontext einen religiösen Sinn und einen dynamischen Zug der Anrufung und der Lobpreisung. Sie geht nicht bloß darauf aus, uns für den Sinngehalt eines begrifflichen Inhalts aufzuschließen, sondern sie will uns den Weg zum Vater erfahren lassen. Der «lehrhafte» Glaube erhält seine Identität nur auf der Basis einer Kontingenzerfahrung, von der uns das Christusereignis befreit (vitale vermittelnde Elemente). Ohne die wenigstens konfuse Wahrnehmung der menschlichen Armut wird das Glaubensbekenntnis auf den Lippen des Christen, selbst wenn es begrifflich erfaßt wird, ihn nicht mit Gott vereinigen; es bliebe ein verbales Aufsagen, das mit der Gleichgültigkeit eines Schülers gleich einer Geschichtslektion abgehaspelt würde. Die Sprache des Symbolums ist nicht didaktisch (diese Sprechweise, die der katechetischen Auslegung des Kerygmas eignet, geht der der Glaubensverkündigung voraus), sondern sie ist eine Bekenntnissprache, welche die Glaubenspraxis, die zu der menschlichen Interpretation korrelativ ist, einschließt und ihr Auftrieb gibt in einer gemeinschaftlichen Beteiligung, welche die wahre Beziehung zwischen Gott und den Menschen von Mal zu Mal mehr herstellt.

3. Vom Symbolum zur Anaphora

Bezeichnenderweise unterscheidet die Terminologie des christlichen Altertums nicht hinreichend zwischen Eucharistie und Symbolum: zuweilen wird die Eucharistiefeier als Glaubensbekenntnis (lat. *contestatio*) bezeichnet, während das Glaubensbekenntnis den Namen Eucharistie erhält.

Trotzdem unterscheiden sich die Sprechweisen in der Eucharistiefeier – konkret im Wortlaut der Anaphora – und im Symbolum erheblich, da sie zu zwei verschiedenen Sakramenten gehören. Es sind Sprechweisen, die zwar durch die *Situation* dessen, der diese Sakramente feiert, bestimmt werden, sich aber doch nach einigen Ausdrucksgesetzen richten, die nicht nur den Bekenntnisaspekt, sondern das ganze Leben des Gläubigen betreffen. Die Sprache der Taufe ist vorwiegend die eines Zeugnisablegens, während die der Eucharistie Feiercharakter besitzt und mit allen Arten von Zeichen (sinnbildlichen und rituellen, begrifflichen und poetischen) bereichert ist. Obwohl es sich in beiden Fällen um den gleichen Glaubensgegenstand handelt, die Formulierung miteinander übereinstimmt und die Identität des Mysteriums, an dem man teilhat, behauptet wird, weisen das Symbolum und die Anaphora einen verschiedenen Ton auf.

Die christliche Eucharistiefeier, die der jüdischen Segnung und dem Beispiel Jesu nachgebildet ist,[7] stellt ein sehr charakteristisches Gebilde oder genus literarium dar: ihre Sprachgestalt ist die einer «Kultrede». In den ältesten eucharistischen

Texten hat diese besondere Redeweise das zum Gegenstand, was die religiöse Überlieferung Israels als «Machttaten Jahwes» bezeichnete. In der christlichen Eucharistiefeier figuriert unter diesen Machttaten in erster Linie die Gesamtheit der Evangelienberichte, insbesondere der Tod und die Auferstehung Jesu. Die neuen Machttaten, die Gott in Jesus Christus vollbracht hat, werden dem Glauben der Christen vor die Augen gestellt als krönender Abschluß der Machttaten von einst, d. h. der Wundertaten in der Schöpfung und in der Geschichte. Aus diesem Grund fordert die christliche Eucharistie zu einer freudigen Feier auf, vor allem im Gedanken daran, daß die Beschränktheiten, Unklarheiten, Unzulänglichkeiten im Leben des Geschöpfes, ja selbst der Tod durch das Christusereignis anfangshaft bereits überwunden sind. Das rituell wiederholte Gedenken an dieses Ereignis[8] erhält eine Dimension der Hoffnung und ist auf eine Zukunft hin offen, die den Sieg bringt.

Anhand der ältesten eucharistischen Gebete fällt es nicht schwer, diese Ausrichtungen zu präzisieren, obwohl erst seit dem dritten Jahrhundert Texte vorliegen und obwohl die geschichtliche Analyse sich nur auf fragmentarische Anspielungen stützen kann. Die Gebete in der Didache (9–10) werden nicht einhellig als eucharistisch angesehen; die erste Apologie Justins bietet uns keinen Wortlaut, sondern nur ein Schema. Der erste Text, die Anaphora der «Traditio apostolica» Hippolyts, wurde in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verfaßt. Erst aus dem vierten und fünften Jahrhundert sind uns zahlreiche, bereits differenzierte Texte der wichtigsten Anaphoren im Orient und im Okzident erhalten.[9]

Nach dem in der ersten Apologie Justins vorliegenden Schema redete das Eucharistiegebet «den Vater an im Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes.» Die christliche Eucharistie erhält ihr arteigenes Gepräge durch diesen dreifachen Bezug, der nach dem Ausweis einiger Dokumente eine große Vielfalt von Lösungen zuläßt (einige Male sind die Texte umfänglicher, die Themen kehren wieder, der Rhythmus weitet sich aus, die Segensformeln wechseln) und grammatikalische Unterbrechungen aufweist, welche die Klarheit des Schemas beeinträchtigen. Doch unschwer lassen sich die Grundlinien in den altertümlichsten Anaphoratexten entdecken. Man braucht bloß an die Anaphora von Addai und Mari (syrisch-orientalisch) mit ihrem altertümlichen Gepräge zu erinnern, oder an die (römische) des Hippolyt mit ihrem altertümlichen Ton. Diese zwei konvergierenden Zeugnisse, die bemerkenswerterweise zwei verschiedenen Quellen entstammen, zeigen uns, wie das eucharistische Hochgebet in seinem ersten Stadium ausgesehen haben mag. Der Text der «Traditio apostolica» weist keine oder sozusagen keine wörtliche Übereinstimmung mit der Anaphora von Addai und Mari auf, doch läßt sich leicht ersehen, daß sie in der Struktur und den Themen mit ihr übereinstimmt und daß beide Hochgebete vom bereits christianisierten jüdischen Schema des Tischgebetes abhängen. In beiden geht man von der Danksagung für die Schöpfung zur Danksagung für die Erlösung über; in beiden findet sich das gleiche Anamnese-Verständnis, wenn auch der Wortlaut voneinander abweicht. Das noch semitisch gefärbte Christentum der Anaphora von Addai und Mari konnte sich weiterhin in der gleichen Terminologie ausdrücken. Als aber eine Anaphora dieses Typus für Christen griechischer Sprache übersetzt wurde, mußte man diesen klarmachen, daß das Christusgedächtnis in der Eucharistie nicht rein subjektiv, nicht ein bloßes Sich-in-Erinnerung-Rufen, sondern ein «Vergegenwärtigen» des Tuns Christi ist. Damit war es gegeben, daß die Opferterminologie aufkam; sie wurde aufgebracht, um den Inhalt des jüdischen «Gedächtnisses» in eine hellenistische «Anamnese» zu übersetzen.

Stets auf die Gefahr hin, zu verallgemeinern, läßt sich sagen, daß das Neue an diesen eucharistischen Texten gegenüber dem jüdischen Tischgebet sich aus dem treuen Festhalten am Gebet Jesu und an seiner Offenbarung ergibt. Die Eucharistie erhält ein spezifischeres Gepräge. In der späteren Entwicklung, wie beispielsweise in der Anaphora von Addai und Mari, wird das liturgische Thema durch ein mehr theologisches Thema verstärkt: Lobpreis (Schöpfung), Danksagung (Heilsgeschichte), Bitte (Epiklese und Doxologie). Trotz all dem wäre es falsch, den Fortschritt darin zu sehen, daß die Elemente innerhalb der allgemeinen Struktur immer gleichförmiger werden. Er tritt ebensogut darin zutage, daß ein zugleich monotheistischer und trinitarischer Gebetsrhythmus aufkommt. Dieser Rhythmus nimmt die ganze Anaphora in seine Bewegung hinein, ähnlich, wie wir das beim Taufsymbolum festgestellt haben. In dieser Dynamik der Heilsökonomie, des gemeinsamen Werks der göttlichen Personen äußert sich ein mehr existentielles als theologisches Verständnis des trinitarischen Wirkens. Es handelt sich dabei nicht um eine Gedankenkonstruktion, sondern um ein geoffenbartes Mysterium, das von der

eucharistischen Handlung weiterhin geoffenbart wird.

Die liturgische Glaubensformulierung in der Anaphora setzt somit in erster Linie einen mit der menschlichen Erfahrung zusammenhängenden Reichtum voraus. Gott wird als Schöpfer gepriesen. Die Schöpfung als «Voraussetzung des Bundes» gipfelt im Mysterium Christi: die Anaphora, die von der Erfahrung des Menschen, des Mitarbeiters Gottes beim Schöpfungswerk, ausgeht, gedenkt des Mysteriums der Liebe, an dem der Christ in der durch den Heiligen Geist versammelten Gemeinde teilhat (die Vollendung der Kirche in der Einheit ist das Anliegen der meisten Epiklesen). Jede Eucharistiefeier ist eine Art Sprache, die sich in die Glaubensbiographie der in der Gemeinschaft der Kirche lebenden Menschen einschreibt. Wenn diese Gemeinschaft sich zur Eucharistiefeier versammelt, stellt sie ein Zeichen dar, durch das die Kirche in Treue zu dem von Christus erhaltenen Auftrag sich unzweideutig als Kirche kundtun will.

Ein letzter Aspekt der Glaubensvitalität, die in der Anaphora zum Ausdruck kommt: Man darf aus dem Gesagten nicht schließen, die urchristliche Eucharistiefeier habe bloß im Lob auf den Schöpfer und im Gedenken an den Erlöser bestanden. Im Schlußteil des Schemas, der aus der dritten und letzten *berakah* des jüdischen Abendmahls erwuchs, ging diese urtümliche Eucharistie beim Erinnern an die Machttaten Gottes vom Lobpreis zur Bitte über. Und so lief wie in der dritten jüdischen *berakah* das dem Lobpreis entstammende Gebet auf die Schlußdoxologie hinaus.

4. Einheit des Glaubens und Pluralität der liturgischen Formen

Die vorausgehenden Bemerkungen fußen auf der Vielfalt, in der die Formeln der Glaubensbekenntnisse und die Anaphoratexte (die uns seit dem dritten Jahrhundert vorliegen) gehalten sind. Analysiert man diese Formulierungen – wovon wir hier absehen mußten –, so drängen sich zwei wichtige Schlußfolgerungen auf.

Erstens: Obschon wir nicht viele Dokumente über die Liturgie der Urgemeinde besitzen, ist zu sagen, daß der unmittelbare Kontakt mit der Zeit der Apostel dieser Liturgie innerhalb der Geschichte der Liturgie einen einzigartigen Stellenwert verleiht. Man gewahrt, daß der tiefe *Sinn* des Glaubensbekenntnisses oder der eucharistischen Danksagung festgehalten wird, obwohl er in Formulierungen gefaßt wird, die von einer Kirche zur andern verschieden sind. Die Urgemeinde war nicht an Formen gebunden, sondern an eine innere Konzeption, die zwar nicht erforderte, sich in den äußeren Einzelheiten einander anzugleichen, aber doch für die liturgischen Feiern einen Geist und ein Ambiente erheischte, die überall einander gleichen, ja sozusagen miteinander identisch waren. In der ganzen Kirche, von Syrien bis Rom, begegnen wir einigen sehr festen, allgemein geltenden Grundlinien, die stets auf die Apostel zurückgeführt werden. In Verbindung mit diesen festen Linien gibt es aber eine Ausdrucksform, die den verschiedenen Geisteshaltungen angepaßt ist. In heutigen Begriffen hieße das: Der Inhalt der Liturgie ist überall der gleiche, doch die Rubriken sind freigestellt. Da die Liturgiefeier noch sehr einfach ist und fast keine nebensächlichen Elemente aufweist, weichen die Ausdrucksformen dennoch nicht sehr stark voneinander ab. Es galt also der Grundsatz: Im Grundlegenden Einheit, in der Ausdrucksform Freiheit.[10]

Diese Dualität von Inhalt und Ausdruck stellt uns im Hinblick auf eines der tiefen Gesetze, welche die geschichtliche Entwicklung des religiösen Phänomens bestimmen, vor eine ernste Schwierigkeit. Dieses Gesetz besagt: Jede einigermaßen wichtige Änderung im kultischen Ausdruck wirkt sich mit der Zeit auf das Glaubensverständnis aus und bringt in dieses eine entsprechend wichtige Änderung hinein. Das gleiche gilt vom umgekehrten Vorgang: Jede Änderung, die im Glaubensleben vorgenommen wird, wird sich früher oder später in eine entsprechende Änderung des kultischen Ausdrucks dieses Glaubens umzusetzen suchen. Kein Glaube wird je im Reinzustand übermittelt. Die Geschichtsforschung und die anthropologische Forschung kennen nur eine einzige Situation, nämlich die, daß der Glaube in einer religiösen Überlieferung übermittelt wird, die bereits das unterscheidende Modell ihres Kultes mit sich führt. Vielleicht findet sich die Antwort auf das Problem, das sich in unserem Fall stellt, in der Einfachheit und im «konzentrierten» (d.h. auf das Zentrum, Christus, hingeordneten) Charakter, die der Glaube und der Kult in der Urgemeinde aufwiesen.

Eine zweite Schlußfolgerung: In der Liturgie bringt die Kirche ihren Glauben nicht bloß zum Ausdruck; wie der Reichtum und die Vielfalt ihrer Zeichen und Gesänge zeigt, lebt sie ihn in einer festlichen Feier. Die Liturgie besteht nicht bloß in einer theoretischen, begrifflichen Aussage, son-

dern ist eine Handlung. Und diese Handlung ist synthetisch, schließt eine Überzeugung in sich, äußert sie, entfaltet sie und teilt sie andern mit. Die sinnbildliche Handlung hat den Vorzug, daß sie eine Wirklichkeit in ihrer Totalität übermittelt, weit über das hinaus, was der Verstand von ihr zu erkennen vermag. Die im Glauben vollzogene Feier hat den Vorzug, ein Erbe in seiner Gesamtheit zu erkennen und übermitteln zu können, selbst wenn man nur Bruchstücke seines Inhalts im Bewußtsein trägt. Die mehr oder weniger lebendige persönliche Glaubenserfahrung nimmt in einer gemeinschaftlichen Handlung Gestalt an, die in einem gesellschaftlichen Kontext vollzogen wird.

Auf diesem Weg führt die Liturgie in die christlichen Glaubenswahrheiten vermittels der Gemeinschaft mit einer Person ein, durch das Tun und das Beten nach Art eines vertrauten Gestus, der von Menschen vollzogen wird, die aus der Treue und Liebe heraus leben. Sie führt in diese Wahrheiten nicht durch Diskurse und Argumente ein, sondern durch die Intimität der lebendigen Feier, durch die wir die Präsenz dessen wahrzunehmen vermögen, den wir kennen und anerkennen möchten. Ihre vielstimmige Sprache spricht alle kommunikativen Zonen des Menschen an.

Diese Überlegungen können uns behilflich sein, den geschichtlichen Sinn des bekannten Axioms «legem credendi statuit lex orandi» wieder zurückzugewinnen. Die «lex orandi» ist nicht einfachhin die Liturgie, sondern die Aufforderung des Evangeliums und der Apostel, unablässig zu beten, was erfordert, daß man an die Notwendigkeit der Gnadengabe glaubt, und darin besteht die «lex credendi». Eine «lex credendi», die zwar die Ungewißheit und Gefährdetheit des Glaubens in sich schließt, aber über die dogmatische Gewißheit hinausgeht, da sie im tieferen Bereich der Erfahrung der Anwesenheit-Abwesenheit Gottes angesiedelt ist. Wir nehmen viele Dinge wahr, weil wir sie bei unserem stammelnden Beten erfahren haben. Dies ist der Fall, wenn Gott im Symbolum angerufen oder Christus in der Eucharistie vergegenwärtigt wird. Es sollte uns deshalb nicht überraschen, daß die ältesten Tauf- und Eucharistietexte, wenn sie im Sinn dieser Ausführungen interpretiert werden, einen sehr konkreten Ausgangspunkt zu Studien über die aktuellen Probleme bieten, die mit der Glaubenserfahrung und -äußerung auf dem Gebiet der Liturgie und der Theologie zusammenhängen.

[1] A. Hamman, Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique: Kyriakon. Festschrift J. Quasten II (Münster 1970) 835–843.

[2] Vgl. P. Nautin, Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair = Unam Sanctam 17 (Paris 1947).

[3] In bezug auf Nikäa hat Thomas Camelot aufgezeigt, daß man im vierten Jahrhundert vom «Glauben» von Nikäa, nie aber vom «Symbolum» von Nikäa sprach. Läßt sich in diesem Sprachgebrauch ein Hinweis darauf erblicken, daß eine dogmatische Formel zu einem Taufsymbolum umgestaltet worden ist? («Symbole de Nicée» ou «foi de Nicée»?: Orient. Christ. Period. 13 (1947) 425–433).

[4] H. Bouillard, Le nom de Dieu dans le Credo: L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu (Paris 1969) 326–340.

[5] La signification et le sens: Revue de Métaphysique et de Morale 69 (1964) 135.

[6] aaO. 328.

[7] Vgl. L. Ligier, De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise: La Maison-Dieu 87 (1966) 7–51.

[8] Heute kann uns Heideggers Begriff der «Wiederholung» eine Verständnishilfe sein, da ja – nach Heidegger – die Wiederholung zur Aktualisierung der Möglichkeiten der wiederholten Wirklichkeit führt und infolgedessen zur Erlangung ihres authentischen Inhalts. Die Kraft des wiederholten «Gedächtnisses» führt zur Entdeckung des verborgenen, nie ausgeschöpften Sinns, indem es zu einer hinterfragenden, kritischen Hermeneutik des Ritus wird.

[9] A. Hänggi; I. Pahl, Prex eucharitisca. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti (Fribourg 1968).

[10] In bezug auf die Eucharistie vgl. L. Ligier, La struttura della preghiera eucharistica: diversità e unità: Ephem. liturg. 82 (1968) 191–215.

Übersetzt von Dr. August Berz

EVANGELISTA VILANOVA

geboren am 19. November 1927 in Rubí (Spanien), OSB, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Hochschule Sant'Anselmo und am Institut Catholique zu Paris, promovierte 1957 in Theologie, ist Professor für dogmatische Theologie an der theologischen Fakultät Barcelona. Er ist Direktor der Zeitschrift «Qüestions de vida cristiana» und veröffentlichte mehrere Bücher und Aufsätze.

Jean-Pierre Manigne

Die Sprache des Gottesdienstes

Die Poetik des Glaubens in der Liturgie

In diesem Beitrag soll es um das Thema Liturgie gehen, insofern diese einer «Poetik des Glaubens» Ausdruck verleiht. Das heißt zunächst, daß wir das Thema Gottesdienst in einen weiter geöffneten Horizont der Frage nach den vielen Ausdrucksmöglichkeiten des Glaubens, von denen die Liturgie nur *eine* bestimmte Erscheinungsweise ist, hineinstellen. Zugleich bedeutet es aber auch dies: wir werden andererseits nicht umhinkommen, einige Bruchlinien zu markieren hinsichtlich der verschiedenen angrenzenden Sprachebenen, die sicherlich jeder Weise des Feierns Kolorit und Nahrung geben, ohne daß aber irgendeine vom Glauben inspirierte Liturgiefeier sich einfach mit ihnen verquicken lassen könnte.

Wir können hier nicht mehr tun als diesen doppelten Ansatz andeuten. Aber zweifellos sollte diese Aufgabe zum Gegenstand vermehrter und gezielter Bemühungen gemacht werden. Wir glauben in der Tat, daß eine Menge der heutigen Schwierigkeiten und selbst offenkundiger Sackgassen dem Umstand zuzuschreiben sind, daß sowohl die offene Grenze der Liturgie (in Richtung dessen, was außerhalb ihrer Zuständigkeit liegt) wie auch ihre Sonderstellung im geschlossenen Innenraum einer bestimmten Sprachatmosphäre in Vergessenheit geraten sind.

Wir wollen daher hier versuchen, der Liturgie einen Platz anzuweisen, indem wir ausgehen von solchen theologischen und kulturellen Beziehungen, die ihre Stelle im Gesamtzusammenhang bestimmen und ihre Grenze zu den jeweils benachbarten Bereichen anzeigen.

In der Liturgie spielt sich ein Sinnvollzug ab. Wenn wir das Vokabular der Semiotik aufgreifen, könnte man jede Art von Kult sogar definieren als das zusammenhängende Ganze von *Zeichen*, durch die eine bestimmte Anzahl von *bezeichneten Inhalten*, die aus einem gemeinsamen Glauben hervorgehen, mit Hilfe einer bestimmten Anzahl von *bezeichnenden Ausdrucksmitteln* einer bestimmten religiösen oder kulturellen Gemeinschaft mitgeteilt oder doch wenigstens vor ihr dargestellt werden.

Es ist leicht zu vermuten, daß die Annahme einer solchen Definition uns vor einer allzu approximativen und anpassungsfreudigen Sicht vom Wesen der liturgischen Feier bewahren kann. Sie ermächtigt und ermutigt uns aber, Kriterien dafür zu suchen und zu finden. Freilich ist unser Erbe in dieser Sache eine schwere Belastung. Wir sind hier von einer Geschichte geprägt, in der jene fast ausnahmslose Neigung gewütet hat, die Formen, Gebärden und Regeln gottesdienstlichen Feierns nach den Normen zu gestalten, die von einer Kaste von Eingeweihten dekretiert wurden, welche die Weisheit der ganzen Gruppe in ihre Verwaltung genommen hatte. Es gibt tatsächlich eine solche verwünschte Paarung von Ritus und klerikalem Imperialismus. Wenn das Wort (verstanden als Verkündigung, Kommunikation, Dialog) seiner Art nach progressiv ist, so ist der Ritus seinem tiefsten Wesen nach konservativ.

Da der christliche Gottesdienst gleicherweise Ritus wie Wort ist, darf man sich nicht wundern, wenn wir gerade hier den Ort der stärksten Spannung zwischen Bewahrung und Fortschritt entdecken. Der Gottesdienst bildet tatsächlich heute einen bevorzugten Ort heftigster Konfrontation, eines der letzten Foren, wo sich Christen entgegengesetzter politischer Überzeugungen treffen und im übrigen einander völlig ignorieren können.

Überdies ist der Ritus in der Ebene des Individuellen der Ort größter Doppeldeutigkeit: Der Mensch kann nie den Gegenstand seiner Gläubigkeit feiern, ohne sich selbst ins Spiel zu bringen. Er legt hier seine Maske ab. Und dennoch kann diese Enthüllung gerade vor dem Anspruch der Transzendenz, die zu feiern man hier vorgibt, unzulänglich bleiben und daher verworfen werden müssen. Der Ritus ist jener paradoxe Akt, durch den das «Offenbarte» immer Gefahr läuft, wieder «abgeblendet» zu werden.

Dabei wollen wir noch außer acht lassen, daß in der christlichen Liturgie (und zwar entsprechend den Fragen, die sich heute diesbezüglich aufdrängen) die Widersprüche sowohl innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen als ganzer wie für jeden einzelnen von ihnen ebenso wie jene fundamentale Doppelbödigkeit (die dazu führt, daß dem Konto des Absoluten im Glaubensbekenntnis ständig die Vorurteile und Ideologien angelastet werden, welche sich durch den Stil der Feier als tatsächlich vorhanden verraten) sich natürlich in verschärfter

Weise zeigen, und zwar aufgrund der Schwächung der kanonischen Normativität, die es bisher gestattete, die Krise dadurch zu überspielen, daß man eine doppelte Reihe von Kriterien zum Maßstab machte: zunächst Kriterien der *Orthodoxie*, welche die Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Gruppe festlegten (was etwa mit Hilfe der Exkommunikation samt allen ihren nuancierten Spielarten durchgesetzt wurde); sodann Kriterien der *Orthopraxie*, welche festlegten, nach welchen Regeln die Feier ablaufen mußte.

Der künstliche, ja willkürliche Charakter dieser doppelten Kriteriologie steht heute unter dem Verdacht, sein Irrtum bestehe darin, daß hier in ein und derselben Aussage Tatsache und Recht miteinander vermengt wurden. Sicherlich können die Kriterien (sowohl der Orthodoxie wie der Orthopraxie) nicht mehr so abstrakt dekretiert werden, aber keine gläubige Gemeinschaft kann sich – wenn sie nicht auf ihren eigenen Zusammenhalt verzichten will – ein Minimum an ausdrücklichen Normen ersparen.

Die Kriterien der Orthodoxie, welche die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bestimmen, hängen nicht – wenigstens nicht unmittelbar – von unseren Beschlüssen ab. So wollen wir hier versuchen, die Bedingungen einer Orthopraxie zu klären.

Wenn wir einmal voraussetzen, daß über die Bedingungen der Zugehörigkeit Übereinstimmung besteht, so bleibt noch die Notwendigkeit, diese Zugehörigkeit in der rechten Weise zu bekunden. Anders gesagt: Wir müssen uns der Frage stellen, welche Liturgie der Gemeinschaft der Gläubigen *angemessen* ist.

In einem ersten Ansatz wollen wir versuchen zu erhellen, was der Bedeutungsgehalt dessen ist, was bei einer solchen Fragestellung zur Debatte steht: nichts weniger nämlich als die Gemeinschaft der Gläubigen selbst, insofern sie aufgerufen ist, sich in aller Offenheit ihren Gliedern zu erschließen (pastoraler Aspekt) und insofern sie für die draußen zur sichtbaren Frage wird. In einem zweiten Schritt wollen wir von der Liturgie als ritueller Darstellung, welche dem bezeichneten Inhalt zeichenhaften Ausdruck verleiht, sprechen.

I. Die Kirche als Wohnung der Gläubigen und Zeichen unter den Völkern

Die Kirche als «Wohnung» und «Zeichen» zu definieren bedeutet, von ihrer Sichtbarkeit zu reden und außerdem diese Sichtbarkeit von den Verfälschungen des ursprünglichen Wesensbildes zu unterscheiden, in welche die Kirche unablässig durch Unglaube und naturhafte Neigung zurückfällt. Eine Wohnung und ein Zeichen lassen sich aber weder mit einem Staat noch mit einer Gesellschaft noch mit einer Hierarchie noch mit einem Gesetzesessystem verwechseln.

«*Wohnung*» ist der Ort, wo diejenigen, welche sich dort zuhause wissen, miteinander leben können. «*Zeichen*» ist das, was sich anbietet als mögliches Verständigungsmittel, wenn Menschen, denen diese Wohnung noch fremd ist, sich nach dem letzten Sinn dessen fragen, wozu sie bestimmt sind. Wenn diese Frage auch de iure eine allen Menschen gemeinsame sein mag, so ist sie dies deswegen nicht auch schon de facto. Ebenso gilt: Wenn das von der Kirche gebotene Zeichen de iure offen ist für die Gesamtheit der Menschen, so kann und muß es damit hier und jetzt noch nicht eine tatsächliche Allgemeingültigkeit erreichen. Der Unterschied zwischen Anspruch und Tatsächlichkeit zeigt an, daß wir es hier mit einer geschichtlichen Wirklichkeit zu tun haben. Die Kirche ist keineswegs im Besitz einer übergeordneten Aussicht auf diese Geschichte, sie ist vielmehr selbst mitten in ihr engagiert, bloß – aber auch ganz und gar! – verantwortlich gegenüber den Menschen, die aus dem Glauben zu leben suchen und gegenüber jenen, die einen Glauben suchen, um damit leben zu können. Sie kann keinen Anspruch darauf erheben, der tatsächliche Sachwalter für die anderen zu sein. Diese Präzisierung drängt sich auf in unserer Frage. Indem die Kirche sich bemüht, sich in einer angestrebten Universalität darzubieten, verliert sie tatsächlich die Möglichkeit, hier und jetzt denen eine Wohnung zu geben, die aus dem Glauben zu leben versuchen; und überdies richtet sie so auch kein Zeichen mehr auf für diejenigen, welche einen Glauben suchen, um daraus zu leben.

Diese Wohnung und dieses Zeichen werden konstituiert durch die Poetik des Glaubens, und zwar nach den Regeln der Lyrik, welche der irreduktibel-historisch-einmaligen Erscheinung des Reiches Gottes zu eigen ist.

Wir wollen uns auf vier verschiedenen Wegen dieser Erscheinung zuwenden, indem wir das Geheimnis der Menschwerdung, den Sinn des Wortes und des Sakramentes und schließlich den offenen Raum der Gemeinschaft der Gläubigen betrachten.

a) Die Menschwerdung als Grundlage des Wohnung- und Zeichenseins der Kirche

Wenn die Menschwerdung jenes Geheimnis ist, welches besagt, daß «Der, der von Anbeginn war», «Wohnung unter uns genommen» hat, so kann man es als eines der Hauptkennzeichen dieses Geheimnisses bezeichnen, daß es eine Vermittlerfunktion erfüllt zwischen der höchsten Transzendenz und der allernächsten Vertrautheit. Diese Vermittlung geschieht aber nicht im Sinne der Wahrnehmung einer dritten Position, die im gleichen Abstand zu den Extremen läge, sondern als der ursprüngliche Ort einer *Koexistenz* der Extreme selbst. Diese Koexistenz ist sichtbar und berührbar. Man erinnere sich an den Prolog zum Johannesevangelium. Was unsere Verkündigung, unser Zeugnis begründet, ist nicht eine bloße Intuition, eine Erleuchtung, ein allgemeiner Geist, eine Gottesvorstellung oder eine weltliche Ideologie, sondern ein Leben, das sich berühren, hören und sehen läßt, gesichtgewordenes ewiges Leben, der sterbliche und auferstandene Leib Jesu von Nazareth.

Diese Aussage enthält die Behauptung in sich, daß derjenige, welcher der Kirche die Möglichkeit gab, zu sein und Zeugnis zu geben, eine geschichtliche, persönliche Gestalt ist. Demzufolge kann der «Stil», in welchem die Kirche ihre Gläubigen sammelt, genausowenig gleichgültig sein wie der Stil, in dem sie ihre Sendung «ad extra» wahrnimmt. Die Menschwerdung bestimmt nicht bloß den Gehalt oder die wesentliche Grundlage dieser Sammlung und Sendung, sondern auch ihre *Weise*.

So hat also die Reflexion über eine Ästhetik ihren Platz unter den theologischen Disziplinen, über eine Ästhetik, die erhellen soll, welchen Status die «Gestalt» der Inkarnation dem Auftreten, den Gebärden und Worten der Gemeinschaft der Glaubenden verleiht. Welche Wohnung gestattet sie ihnen zu beziehen, welches Zeichen empfiehlt sie ihnen aufzurichten? Wir betrachten die Sprache des Gleichnisses und die Einrichtung des Sakramentes als zwei wichtige Züge des Glaubensausdrucks, durch welche der Sinn und der Stil der Inkarnation sich als weiterhin wirksam erweisen, und wir werden von der Gemeinde als dem besonderen Ort dieser Wirksamkeit sprechen.

b) Das Gleichnis als Ausdrucksmittel

Im Gleichnis wird eine bestimmte Wirklichkeit in einer bestimmten Weise dargeboten... Die Wirklichkeit ist das Reich Gottes, also die Wirklichkeit eines «ganz anderen» Gottes («Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, meine Wege sind nicht eure Wege»), der sich zum nahen Gott macht. Die Darstellungsweise ist die Erzählung im herkömmlichen Stil (wodurch diese Nähe zum Ausdruck gebracht wird), aber in paradoxer Form (wodurch jene Andersartigkeit zum Ausdruck kommt). Es handelt sich wohl um den Besitzer eines Weinbergs, *aber* er zahlt den zuletzt gekommenen Arbeitern ihren Lohn wie den ersten und entsendet seinen Sohn dorthin, wo alle seine Leute ums Leben gekommen sind; es geht wohl um einen Hirten, *aber* dieser läßt seine Herde in der Wüste um des einen Schafes willen; es geht um einen reichen Mann, der zu einem Festmahl einlädt, *aber* er holt alle Vagabunden von den Hecken und Zäunen.

Die Atmosphäre des Gleichnisses eröffnet allen Bewohnern des Hauses den Horizont der Gnade und läßt sie im Bewußtsein einer absoluten Freiheit leben nach dem Wort «Alles, was mein ist, ist auch dein...» Für die anderen richtet das Gleichnis «Zeichen» dieser Gnadenhaftigkeit auf, es bietet ihnen die reale Möglichkeit an, auch ihrerseits in eine Gemeinschaft einzutreten, in welcher dieses seltsame Verfahren mit seinen Initiativen und seiner Außerkraftsetzung der gewohnten Umgangsregeln gerade *das Übliche* ist.

c) Das Sakrament als Ausdrucksmittel

Im Sakrament kommt eine bestimmte Wirklichkeit in einer bestimmten Weise zur Darstellung. Die hier gemeinte Wirklichkeit ist der Bund, das soll heißen: eine Versöhnung, zu welcher die Initiative von oben kommt. Die Darstellungsweise besteht in der Übernahme von Elementen (Brot, Wein, Wasser, Öl), von Gebärden und Handlungen (Begegnung von Mann und Frau, Mahl, Bekenntnis und Vergebung) aus dem gewöhnlichen Leben. Die Kirche als «Urbs sacramentum» versetzt die Bewohner des Hauses in die Wirklichkeit und das Bewußtsein dieser Versöhnung.

Indem sie dies tut, eröffnet sie ihnen die Möglichkeit eines neuen Umgangs mit der Welt, der Nahrung, der Geschlechtlichkeit, mit dem Heranwachsen, der Krankheit und dem Tod. Und für die anderen errichtet sie so das Zeichen dieser Versöhnung.

d) Die Gemeinschaft als Lebensraum

Die Gemeinschaft, um die es hier geht, ist nicht autonom. Sie hat ihre Wirklichkeit nicht in sich

selbst, sondern in dem, der sie versammelt. Sie ist die Gemeinschaft derer, welche sich auf den vom Gleichnis gewiesenen Weg des Paradoxes locken lassen. Sie ist sakramentale Gemeinschaft. Dennoch hat sie ihre eigentümliche Weise, sich zu sammeln und zu wirken. Die Weise oder der Stil des Sakramentes sowohl wie des Gleichnisses entwickeln und behaupten sich, indem sie Eingang finden in den Prozeß der Gemeindebildung, welcher ihren natürlichen Nährboden bildet und dessen Sinn es ist, der Verkündigung und der Verheißung unaufhörlich zu ihrer konkreten Verwirklichung zu verhelfen.

Die Weise dieser Darstellung durch die Gemeinde ist also spezifisch und kann daher nicht mit anderen Gesellungsformen verwechselt werden, die alle eine andere Zielsetzung haben als die soeben hier besprochene. Die gläubige Gemeinde erbaut die Mauern ihrer eigenen Wohnung aus lebendigen Steinen. Und in dem Maße, wie sie diesen Bau zu errichten versteht, ist sie missionarisch, das heißt: hat sie Zeichenfunktion für den Fremden, der eine Wohnung sucht.

Aber sicherlich würde man uns falsch verstehen, wenn man meinte, wir wollten das «Zeichen» und die «Wohnung» in Gegensatz zueinander stellen, denn derjenige, der wohnt, wohnt immer im Zeichen, und das Zeichen bezeichnet nie etwas anderes als eine Wohnung.

II. Die Liturgie als Verwirklichung durch das Symbol

Menschwerdung, Verkündigung des Lebens nach den Leitlinien des Gleichnisses, sakramentale Institution, Gemeinschaft...: lauter Instanzen der Manifestation des Glaubens, die weitere Vertiefung ihrer konstitutiven Wirklichkeit verlangen würden. Aber wir haben sie hier nur erwähnt, insofern uns scheint, daß mit ihnen die Grundlinien einer Poetik des Glaubens gegeben sind, das heißt die Grundlinien des Glaubens unter dem Gesichtspunkt, wie er aus seinem eigenen Ursprung die Gestalten, Worte, Gebärden und Orte seines leibhaftigen Ausdrucks ableitet. In diesem Zusammenhang ist auch die Liturgie zu sehen. Sie ist Gestalt, Wort und Gebärde, sie eröffnet einen Raum und erfüllt ihn mit Leben. Mit anderen Worten: sie setzt das Sein der Kirche symbolisch ins Werk, insofern dieses seine Wurzeln im Glauben hat und sich verleiblicht in seinem Verhältnis zum Menschen.

Wenn man von der Liturgie sagt, sie sei wesentlich symbolischer Natur, so sind mit diesem einen Wort sowohl ihre Vorrangstellung wie ihre Grenzen ausgesagt. Das besondere Vorrecht des Symbols: Es erfüllt die Aufgabe einer Initiation, es eröffnet denjenigen, die sich auf es einlassen, eine Möglichkeit, deren bildhafte Verwirklichung *schon* in ihnen selbst enthalten ist, das heißt in diesem Falle die Wirklichkeit der Versöhnung der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander... Die Grenzen des Symbols: Die Erfüllung, die es darbietet, kommt in ihrer ganzen *Wirklichkeit* nicht im symbolischen Geschehen zum Abschluß, nicht weil es von sich selbst her nicht realistisch und wirkmächtig wäre, sondern weil seine eigene Wirkweise nach der Totalität des Lebens – einschließlich seiner prosaischsten Bereiche – verlangt, um seine ganze Wirkkraft darin entfalten zu können. Die Liturgie vollbringt auf symbolische Weise, was uns noch zu *tun* bleibt. Wenn dies nicht verstanden wird, so wird damit das Wesen der liturgischen Feier selbst verfälscht.

Wenn man von der Liturgie sagt, sie sei ein «Ins-Werk-Setzen», so ist damit aber genauso angedeutet, daß das Bezeichnete, das in ihr zum Ausdruck kommen muß, sich nie verleiblichen kann ohne die uns aufgegebene Anstrengung der Intelligenz und der Vorstellungskraft. Wir wollen hier drei Beispiele für dieses Ins-Werk-Setzen anführen: die Sprache, das Schauspiel und das Fest. Diese drei Zugänge verdeutlichen zugleich auf dreifache Weise, worin unseres Erachtens die (gleichzeitig durch Andersartigkeit und Konvergenz bestimmte) Originalität der Liturgie des Glaubens gegenüber Sprache, Schauspiel und Fest – im «weltlichen» Verständnis – liegt.

a) Die liturgische Sprache

Drei Sprachen oder besser drei Funktionen der Sprache stehen hier zur Debatte: Mitteilung, Ausdruck und Stiftung von Gemeinschaft.

Wenn man eine strikte Unterscheidung zwischen Ausdruck und Kommunikation aufstellen wollte, würde man einem reichlich leeren Formalismus zum Opfer fallen. Es handelt sich hier nicht darum, Bereiche gegeneinander abzugrenzen, sondern auf Polaritäten hinzuweisen, an denen Sprache sich tatsächlich orientiert, wenn es ihr vor allem darum geht, eine Information weiterzugeben und des weiteren, dies mit Genauigkeit zu tun, oder auch eine bestimmte Beziehung zur Welt auf den neuesten Stand zu bringen, eine Beziehung zur Welt,

die sich in unserem Inneren in einer Tiefe abspielt, die nicht leicht zu erreichen ist, und wenn es erst in zweiter Linie um die Mitteilung dieser wahrgenommenen Wirklichkeit geht... Die erste Funktion nimmt den ersten Platz ein in der Sprache des täglichen Umgangs, in der geschriebenen, gesprochenen und durch Fernsehen vermittelten Information. Im zweiten, selteneren Falle haben wir die Sprache des vertrauensvollen Sichöffnens am Rande des Monologs und die Sprache im Sinne der zeitgenössischen Dichtung.

Allzu häufig schwankt die heutige Gottesdienstsprache zwischen diesen beiden Aussageweisen hin und her, die beide gleich unfähig sind, ihr wirklich gültigen Ausdruck zu verleihen. Es müßte gelingen, das «Heimweh», das jede dieser beiden Sprachen auf je ihre eigene Weise an sich trägt, erkennbar zu machen und dann zu sehen, wie dieses Heimweh uns hinführt zu einer dritten Art von Sprache, die ihre eigene Aufgabe und ihren eigenen Stil hat und die man die gemeinschaftsstiftende Sprache (langage de communion) nennen könnte.

«Kommunizieren» ist mehr als Austausch von Kommunikationen, von Mitteilungen, aber es ist auch mehr als sich bloß ausdrücken. Miteinander in Gemeinschaft leben bedeutet nicht bloß, dafür zu sorgen, daß man über die gleichen Informationen verfügt, sondern daß man sich in der gleichen Erfahrung und Existenz trifft; daß man nichts von dem verlorengehen läßt, wohin man mittels der dichterischen Sprache auf einzigartige Weise gelangt (nämlich zu dem dreifachen Wirklichkeitsbezug – zur Welt, zu den Menschen und zum Sinn des Daseins –, welcher in einer Sprache von schöpferischem Ausdruck aufscheint). Dies bedeutet aber gleichzeitig, daß man diesen dreifachen Wirklichkeitsbezug und die hierin angedeutete Bindung in Beziehung bringt zu der Bindung, welche unsere Glaubensbrüder in gleicher Weise leben. Was wir über die Widersprüche und Doppeldeutigkeiten heutiger Liturgiefeier gesagt haben, wie wir sie heute erfahren, genügt, um begreiflich zu machen, daß ein solches Vorhaben heute nur schwer zu verwirklichen ist. Aber man hat schon einen großen Schritt in diese Richtung getan, wenn man erkennt, daß es hier um ein Vorhaben von eigenständiger Bedeutung geht; daß zwischen der Sprache der Kommunikation, der Sprache des an die Subjektivität gebundenen Ausdrucks und der Sprache, die Gemeinschaft begründet, ein wirklicher Kontinuitätsbruch wirksam ist. Nun wird aber dieser Kontinuitätsbruch heute nicht erkannt und nicht zugegeben. Man will nicht einsehen, daß diese drei Sprachen nicht auf der jeweiligen Verlängerung einer gleichgerichteten Linie liegen. Tatsächlich aber muß man, wenn man jede dieser drei Sprachen verwenden will und wenn man dabei der einen oder anderen dieser drei Sprachfunktionen den Vorzug geben will, jedesmal von einem anderen Quellort ausgehen. Bei einer Sprache, die vor allem auf Kommunikation gerichtet ist, ist dieser Ort die Sprachgemeinschaft, in welcher der Informationsfluß stattfindet. Die genaue Bestimmung dieses Ortes ist dann Sache der Soziologie. In einer Sprache, die vor allem dem Ausdruck dient, ist dieser Ort die einsame Existenz des Urhebers, in der sich andere einsame Existenzen wiederspiegeln. Die genaue Bestimmung dieses Ortes ist Sache der Literaturkritik. Bei einer gemeinschaftsstiftenden Sprache ist dieser Ort die betreffende Gemeinschaft. Und wenn es sich dabei um eine *gläubige* Gemeinschaft handelt, ist die genaue Bestimmung dieses Ortes eine Aufgabe der Theologie. Wir stoßen hier auf eine untrennbare Verknüpfung zwischen der Frage der Orthodoxie, welche den Ort für die Gemeinschaft zu erkennen sucht, und andererseits der Frage der Orthopraxie, welche Sprache dem so erkannten Ort zuzuordnen sei.

Die Unterscheidung zwischen den drei genanngen Funktionen zielt aber gewiß in keiner Weise auf irgendeine Ausschließlichkeit (da ja die gläubige Gemeinschaft sich zwangsläufig auch einen Ausdruck verschaffen und auf Mitteilung bedacht sein muß). Es geht also darum, der Welt des Glaubens zu einer zwar eigenen, aber doch nicht von allem anderen getrennten Wirklichkeit zu verhelfen.

b) Die Liturgie als Schauspiel

Wenn wir von dem Gedanken ausgehen, Liturgie könnte vielleicht als Schauspiel verstanden werden, so konnte dies insofern Überraschung auslösen, als die Wiederentdeckung der aktiven Rolle aller Beteiligten bei der liturgischen Feier eigentlich die Kategorie von Zuschauern ausschließt. Aber wenn wir Liturgie hier als Schauspiel bezeichnen, so wollen wir damit nichts anderes sagen als dies: *In der Liturgie gibt es etwas zu sehen.* Nachdem wir schon zu sagen versucht haben, wie sich der ursprüngliche Ort des liturgischen *Wortes* darstellt, müssen wir jetzt zu zeigen versuchen, worum es ursprünglich geht bei dem, was die Liturgie zu sehen gibt.

Wenn wir den Bedeutungsgehalt dessen, was in der Liturgie symbolisch «ins Werk gesetzt» wird,

noch im Gedächtnis haben, so werden wir verstehen, daß das Schauspiel, von dem hier die Rede ist, die Nähe eines Ereignisses sichtbar machen soll, das im übrigen nicht vergleichbar ist mit unserer Alltagserfahrung. Die Vertrautheit des liturgischen Schauspiels, welches die einfachsten Grundzüge des Mahles, der Waschung oder von Versöhnungsgesten aufnimmt, steht ganz und gar im Dienst einer Botschaft, welche diese Vertrautheit wieder zunichte macht. Diese beiden Wesenszüge der liturgischen Feier, die man für gewöhnlich als Gegensätze versteht, nämlich Feierlichkeit und Alltäglichkeit, müssen tatsächlich als zusammengehörige Grundelemente der liturgischen Darstellung gesehen werden. Die richtige Feier ist diejenige, welche die Feierlichkeit des Ereignisses gerade in der Vertrautheit der Verhaltensweisen und der Dinge sichtbar macht. Sicherlich ist es leichter, diese Spannung zwischen dem Feierlichen und dem Alltäglichen zu zerstören als sie zum Ausdruck zu bringen, aber nur im Respekt gegenüber dieser Spannung läßt sich verhüten, daß die liturgischen Zeichen den Bezug zu ihrem Bedeutungsgehalt verlieren.

Die beste Analogie für eine solche Darstellungsweise ist das Gesicht als ein «Schauspiel», das keinen indifferenten Zuschauer duldet, weil *es sich weniger betrachten läßt als vielmehr selbst aktiv betrachtet*. So wird in einer wirklichen Liturgie der Charakter des Schauspiels zerstört, sobald man ein solches Schauspiel arrangieren wollte. Die Liturgie entzieht sich dem Raum des Beliebigen, indem sie die Aufmerksamkeit auf das Ereignis richtet, dessen Gedächtnis sie begeht. In diesem geistlichen Vorgang läßt sie selbst die materiellen Dinge hinter sich, von welchen sie getragen wird und in denen sie ihren Ausdruck findet, wenigstens wird sie nicht völlig von ihnen eingefangen. Und schließlich wird man eben in dem Augenblick, in welchem man betrachtet, selbst zum Gegenstand der Betrachtung, das Zuschauen kehrt sich um in eine Begegnung und in eine an uns gerichtete Frage. Wir müssen uns ständig aufs neue fragen, ob die Feier, wie wir sie gestalten, auch wirklich diese dreifache Darstellung leistet. Nimmt sie wirklich die Aufmerksamkeit und den Blick des Betrachters gefangen? Vermag sie sich von einer bloßen Selbstdarstellung zu befreien, indem sie uns in einen Raum geistlicher Freiheit eintreten läßt, der nicht identisch ist mit dem geschlossenen Raum, in welchem sich der Ritus abwickelt? Und schließlich: Gelingt es ihr, das Schauspiel umzuwandeln in Begegnung?

c) Die Liturgie als Fest

Schließlich und endlich ist die Liturgie ein Fest. Das bedeutet, daß sie uns nicht nur etwas hören und etwas sehen, sondern auch etwas erleben läßt.

Ein Fest ist immer das Aufwallen von etwas, das der Mensch schon in sich trägt, das die Gesellschaft in sich trägt. Darin liegt die Kraft und die Doppelbödigkeit des Festes. Die Kraft des Festes: indem es nicht nur *etwas*, das wir zu sein glauben, sondern *alles*, was wir sind, in einen höheren Hitzegrad versetzt, bringt es Beziehungen wieder ins Spiel, die den geheimsten Teil unseres Herzens ausmachen, welcher sogar dem betroffenen Menschen selbst unbekannt ist. Die Doppelbödigkeit des Festes: Diese verhält sich immer proportional zu jener Kraft und Mächtigkeit des Festes. Wenn das, was im Fest zum Aufwallen gebracht wird, *schon da* ist vor dem Fest, so muß man gut darauf achten, zu sehen, wie in jeder Festfeier das Schlechtere zusammen mit dem Besseren zutage tritt. Nun genügt es nicht, daß eine persönliche oder kollektive Entfremdung nur sichtbar gemacht wird, um damit schon geheilt zu sein, sie muß vielmehr in einen Raum eingebracht werden, der Befreiung bewirkt. Das christliche Fest kann also seine Wirkung nur unter der Bedingung entfalten, daß es aus dem Geist der Buße entspringt und in eine Bekehrung einmündet. Dies sind zwei Forderungen, die soweit wie nur denkbar entfernt sind von einem Moralismus, der gerade ablehnt, die dunklen Tiefen des Herzens und die geheimen Wünsche ans Tageslicht und zur Freiheit gelangen zu lassen; zugleich aber auch zwei Forderungen, die ebensowenig die weltlichen Abirrungen verkennen, in denen die gläubigen Gemeinden nur allzuoft ein Modell für ihre eigenen Feste zu finden meinen.

Ein Fest des Glaubens wird auch Platz haben für die Sünde der Gläubigen. Da es sich an den *ganzen* Menschen wendet, wird es vor allem solche Weisen der Feier bevorzugen, die den Menschen derart als ganzen in den Blick bringen. Das Thema Sünde wird es aber nur insoweit aufnehmen können wie es dem Menschen seine Befreiung von der Sünde und den Preis für diese Befreiung anzeigt.

Schlußbemerkung

Wir haben hier nur den allerersten Einstieg in eine Überlegung markiert, die noch weitergehen müßte in diese beiden einander ergänzenden Blickrichtungen: in die Richtung des Glaubens, in welchem der liturgische Bedeutungsgehalt wurzelt, einer-

seits; und andererseits in die Richtung der Gemeinschaft, die diesen Glauben feiert, indem sie zu ihrem eigenen Nutzen aus den Zeichen, die Träger dieses Bedeutungsgehaltes sind, diesen Glauben wiedererkennt. Die Übereinstimmung zwischen dem bezeichneten Bedeutungsgehalt und den Zeichen, die ihm Ausdruck verleihen sollen, gehört zu dem, was jede Gemeinschaft anstrebt; sie stellt sozusagen das erkennbare Gesicht einer solchen Gemeinschaft dar. Ohne sie zu verwechseln mit der gottgewirkten und vollkommen transparenten Gemeinschaft jedes Gläubigen mit Gott und der Gläubigen untereinander, darf man wohl annehmen, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß eine solche Übereinstimmung jemals zu verwirklichen wäre ohne ein außergewöhnliches Gelingen der gottgewirkten Gemeinschaft. Unter den üblichen Bedingungen ist immer nur eine Annäherung an dieses Ziel möglich.

Andererseits kann eine authentische Gemeinschaft zusammenbestehen mit einer liturgischen Darstellung, die in schwerwiegender Weise unangemessen ist. Das hat man immer wieder sehen können und kann es auch heute noch feststellen. Aber diese Situation ist an sich ein Skandal... Die Vertiefung dessen, was in unseren Liturgien zum Ausdruck kommen sollte und die Anpassung der Ausdrucksmittel an diese Bedeutungsgehalte bilden also miteinander eine grundlegende pastorale und missionarische Aufgabe.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JEAN-PIERRE MANIGNE

geboren am 28. November 1935 in Paris, OP, 1966 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, Redaktor an den «Informations Catholiques Internationales». Seine Lektoratsarbeit erschien unter dem Titel «Pour une Poétique de la foi».

Jean Ladrière

Die Sprache des Gottesdienstes

Die Performativität der Liturgiesprache

Der Ausdruck des Glaubens im Kult bedient sich verschiedener Register. Es handelt sich dabei im wesentlichen um drei Ausdrucksgestalten: um den Ausdruck durch die Stimme, um den Ausdruck im Gestus, um den Ausdruck im Symbol. Der stimmhafte Ausdruck besteht in einer bestimmten, eventuell von Gesang begleiteten Verwendung der Sprache. Der gebärdenhafte Ausdruck besteht darin, daß der Leib auf eine bestimmte Weise zeichenmächtig anwesend ist. Der sinnbildliche Ausdruck besteht in einer bestimmten Verwendung der Dinge (Orte, Gewänder, Leuchten usw.), die diese mit einer Hinweiskraft auflädt, die zu ihrer unmittelbaren Bedeutung hinzukommt. Diese drei Ausdrucksformen stützen einander, und eine vollständige Analyse des kultischen Ausdrucks müßte selbstverständlich über die komplexen Modalitäten ihrer Einwirkungen aufeinander Aufschluß geben. Wir werden uns hier auf das beschränken, was die Sprache im strengen Sinn des Wortes betrifft. Genauer gesprochen werden wir uns fragen, was die Sprachanalyse zum Verständnis des Glaubensausdrucks in der Liturgie beizutragen vermag.

I. EINIGE SPRACHANALYSTISCHE ELEMENTE

Das grundlegende Problem, das sich stellt, ist die Frage, wie die Liturgiesprache wirkt. Selbstverständlich läßt sich diese Sprache nicht als Information analysieren. Sie will nicht von Ereignissen berichten, Gegenstände beschreiben, Hypothesen und Theorien formulieren, von Forschungsergebnissen Kunde geben, Informationsinhalte übermitteln. Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie eine bestimmte Tätigkeitsform ist, daß sie etwas verwirklicht, kurz, daß sie Wirkkraft besitzt. Sie ist nicht bloß ein verbaler Kommentar zu einem außer ihr liegenden Tun, sondern schon in sich selbst und durch sich selbst ein Tun.

1. Konstatierende Sätze und performative Sätze

Zur Charakterisierung der Liturgiesprache kann man sich somit Austins berühmter Unterschei-

dung zwischen konstatierenden und performativen Sätzen bedienen.[1] Ein konstatierender Satz berichtet einfach von einem gewissen Stand der Dinge, teilt einen bestimmten Erkenntnisinhalt mit, sagt aus, daß sich diese oder jene Gegenstände auf diese oder jene Weise verhalten, daß dieses oder jenes Ereignis auf diese oder jene Art verlaufen ist, daß ein bestimmtes Experiment ein bestimmtes Ergebnis gezeitigt hat usw. Ein performativer Satz hingegen vollzieht schon allein dadurch, daß er ausgesprochen wird, eine bestimmte Tat. Wenn beispielsweise X. zu Y. sagt: «Ich verspreche Ihnen, Sie bei Ihrem Vorhaben zu unterstützen», so verpflichtet sich X., inskünftig tatsächlich die notwendigen Schritte zu unternehmen, um Y. bei seinem Vorhaben behilflich zu sein. Damit schafft X. eine neue Situation, die vor dem Zeitpunkt, da er sein Versprechen abgab, noch nicht bestand und die nur kraft dieses Versprechens besteht. X. ist nun durch die Verpflichtung, die er sich selbst auferlegt hat, gebunden. Desgleichen, wenn X. zu Y. sagt: «Ich danke Ihnen für Ihre Unterstützung», so setzt er Y. davon in Kenntnis, daß er ihm gegenüber dankbar eingestellt ist; er macht diese Haltung sozusagen wirksam, indem er Y. gegenüber die Haltung eines zu Dank Verpflichteten einnimmt. Schon allein das Aussprechen dieses Satzes läßt zwischen X. und Y. eine gewisse Beziehung entstehen. Indem X. diesen Satz ausspricht, äußert er nicht einen innern Zustand, unterrichtet nicht einfach Y. über das Gefühl, das er ihm gegenüber empfindet, sondern verpflichtet sich Y. gegenüber auf eine charakteristische Art. Das Aussprechen dieses Satzes ist somit wirklich ein Tun. Wir könnten also zum Ausdruck des operativen (nicht bloß beschreibenden) Charakters der Liturgiesprache den Ausdruck «Performativität» verwenden, den uns die Arbeiten Austins anbieten. Es stellt sich nun das Problem, den besonderen performativen Charakter zu bestimmen, der der Liturgiesprache eignet.

2. *Syntax, Semantik, Pragmatik*

Dieses Problem muß genauer bestimmt werden mit Hilfe dessen, was wir heute als gesichertes Ergebnis im Bereich der Sprachanalyse ansehen können. Es ist Brauch geworden, nach dem von Charles Morris gemachten Vorschlag[2] in der Sprachforschung drei Teile zu unterscheiden: die Syntax, die Semantik und die Pragmatik. Die Syntax untersucht die Strukturationsweisen der Sprache, d.h. die Weisen, wie sich die konstitutiven Einheiten miteinander verbinden, um komplexe Einheiten zu bilden, und die Beziehungen, die zwischen den Einheiten bestehen (z.B. die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat). Die Semantik untersucht die Bedeutungsmodalitäten und -mechanismen. Und die Pragmatik untersucht die Beziehung zwischen den Spracheinheiten und deren Benutzern. Die Frage nach der Performativität des Sprechens gehört in das Gebiet der Pragmatik, da sie die Sprachbenutzer ins Spiel bringt. Doch geht sie, insofern sie die Bedeutung der performativen Verben betrifft, auch die Semantik an. So bestimmt z.B. die charakteristische Tätigkeitsweise des Zeitwortes «versprechen» die Bedeutung dieses Verbs. Die Unterscheidung zwischen Semantik und Pragmatik besagt also nicht eine absolute Scheidung, und die neueren Entwicklungen der Pragmatik tendieren übrigens nach einer Vereinigung der beiden Gesichtspunkte in einem allgemeineren Rahmen. Auf alle Fälle steht fest, daß die performativen Sprachaspekte die Sprecher und die Angesprochenen als wesentliche Elemente auftreten lassen.

3. *Die Theorie der «Sprechakte»*

Der Performativitätsbegriff muß übrigens präzisiert werden. Austin selbst hat sich veranlaßt gesehen, die Unterscheidung zwischen konstatierend und performativ zu lockern; er hat darauf aufmerksam gemacht, daß jeder Satz einen performativen Aspekt aufweist. (In einem Satz, der lediglich eine Feststellung ausspricht, ist in Wirklichkeit ein Behauptungsakt enthalten. Indem man einen solchen Satz ausspricht, vollzieht man eine spezifische Tat, die darin besteht, daß man diesen Satz als Behauptung, die man für wahr hält, aufstellt.) Dies hat ihn dazu geführt, den Begriff «*illokutionäre Kraft*» einzuführen: Jeder Satz vollzieht außer seinem Bedeutungsinhalt einen bestimmten Operationstypus; er entfaltet sozusagen eine spezifische linguistische Wirksamkeit. Indem er sich von diesem Begriff inspirieren ließ, hat John R. Searle eine Theorie der «Sprechakte» (*speech acts*) ausgearbeitet, die in bezug auf den operativen Charakter des Sprechens äußerst aufschlußreich ist.[3] Searle geht es darum, nicht die Sprache als Gegenstand für sich, der von ihren Benutzern unabhängig wäre, zu studieren, sondern die Verwendung der Sprache. Sein Grundgedanke ist folgender: Eine Sprache sprechen heißt sich in eine Verhaltensform einlassen, die von Regeln bestimmt wird, mit andern Worten:

bestimmten Regeln entsprechend bestimmte Akte vollziehen. Er unterscheidet vier Arten von Sprechakten: *Äußerungsakte* (die im Aussprechen von Wörtern und Sätzen bestehen), *satzhafte Akte* (die in Prädikationsakten bestehen, welche Objekten, von denen man spricht, Eigenschaften beilegen, und in Referenzakten, die Angaben vermitteln, welche die Objekte, von denen man spricht, mehr oder weniger genau zu identifizieren ermöglichen), *illokutionäre Akte* (die darin bestehen, daß sie eine bestimmte linguistische Operation vollziehen wie z. B. behaupten, beschreiben, fragen, danken, befehlen, bitten, gutheißen, wertschätzen usw.), und *perlokutionäre Akte* (die darin bestehen, daß sie auf die Angesprochenen eine bestimmte Wirkung ausüben wie z. B. überzeugen, aufklären, inspirieren usw.). Der entscheidende Punkt ist der, daß ein satzhafter Akt nicht in isoliertem Zustand vorkommen kann; er wird notwendigerweise durch einen illokutionären Akt getragen. (Übrigens werden diese Akte nur dank eines Äußerungsaktes explizit, und der illokutionäre Akt ist mit einem perlokutionären Akt verbunden, insofern er beim Zuhörer eine spezifische Wirkung hervorbringt.) Illokutionäre Akte werden auf der Aussageebene durch «Indikatoren von illokutionärer Kraft» expliziert. Es handelt sich dabei um Wendungen, welche performative Verben verwenden wie z. B. «Ich behaupte, daß...», «Ich wünsche, daß...», usw. Sehr oft bleiben diese Indikatoren stillschweigend mitverstanden, doch ist es immer möglich, sie zum Vorschein treten zu lassen. So muß ein konstatierender Satz wie z. B. «Das Wetter ist regnerisch», falls man ihn vollständig aussprechen will, lauten: «Ich behaupte, daß das Wetter regnerisch ist.» Ein illokutionärer Akt hat somit die allgemeine Form F (p), worin das Zeichen F durch einen Indikator von illokutionärer Kraft und das Zeichen p durch einen Satz (im gewöhnlichen Sinn des Wortes) ersetzt werden kann. Der Satz zieht Prädikate (die in den Prädikationsakten verwendet werden) und Bezugsbegriffe (die in den Referenzakten verwendet werden) bei. Er drückt so einen gewissen Stand der Dinge aus. Der Indikator von illokutionärer Kraft läßt ersehen, welches der Tätigkeitstyp ist, der den im Satz ausgesprochenen Inhalt betrifft. Nehmen wir den Satz: «Würden Sie mir bitte Ihre Füllfeder leihen?». Dieser Satz ließe sich wie folgt ausformen: «Ich bitte Sie, mir Ihre Füllfeder zu leihen.» Wir finden hier einerseits den Indikator von illokutionärer Kraft «Ich bitte», der anzeigt, welches der Performativitätsmodus des Satzes ist, und anderseits den Satz: «X. leiht seine Füllfeder Y.», worin X. und Y. die Bezugsbegriffe sind, die auf den Angesprochenen bzw. auf den Sprecher verweisen, und worin «seine Füllfeder leihen» ein Beziehungsprädikat ist (das eine spezifische Beziehung zwischen X. und Y. ausdrückt).

II. DIE ILLOKUTIONÄRE KRAFT DER LITURGIESPRACHE

Gestützt auf diese Theorie über die Sprechakte können wir unser Problem wie folgt genauer umformulieren: Welches ist die charakteristische illokutionäre Kraft der Sätze, die in der Liturgiesprache vorkommen? Man sieht ohne weiteres ein, daß auf diese Frage keine einfache Antwort gegeben werden kann (sofern man dem Begriff «illokutionäre Kraft» den genauen Sinn läßt, den er in der Theorie Searles hat).

A. Die spezifische Komplexität der Liturgiesprache und ihr Einheitsprinzip

Die Liturgiesprache ist eben sehr komplex. Es finden sich darin Sätze, welche die Form einer Ermahnung aufweisen, andere haben die Form eines Bekenntnisses («Ich bekenne...»), andere die Form einer Bitte, andere die Form des Lobes, andere die Form einer Glaubensaussage, andere die Form eines Wunsches und wieder andere die Form einer Aufforderung. Eine genauere Analyse könnte diese Liste noch erweitern und innerhalb dieser Kategorien noch Unterscheidungen anbringen. So erhielte man eine mehr oder weniger adäquate Charakteristik der illokutionären Modalitäten der Liturgiesprache. Doch damit hätten wir erst einen ersten Hinweis. Wir müssen ausfindig machen, wie diese verschiedenen illokutionären Formen einander zugehören, wie sie dazu beitragen, eine einzige Sprache, das, was schlußendlich die Einheit der Liturgiesprache ausmacht, zu bilden. Es macht den Anschein, diese Einheit sei weder syntaktischer noch semantischer, sondern pragmatischer Art: es ist der eigentümliche Wirkungsmodus der Liturgiesprache, der ihre Besonderheit ausmacht und ihre verschiedenen Komponenten eint. Man könnte somit die weiter oben gestellte Frage von neuem aufnehmen und dabei dieses Mal dem Begriff «Performativität» einen verallgemeinerten Sinn geben: Welches ist die charakteristische Performativität der Liturgiesprache? Diese Frage ist nicht auf die einzelnen Sätze zu beziehen, welche

die Liturgiesprache konstituieren, sondern auf die Sprache selbst, auf ihr allgemeines Funktionsprinzip. Der Begriff «Performativität» darf somit nicht mehr im Sinn einer «bestimmten illokutionären Kraft» genommen werden, sondern ist im Sinn eines «allgemeinen Operativitätsprinzips» zu verstehen. Nur von diesem Prinzip aus wird man nicht bloß ersehen können, wie sich die einzelnen illokutionären Akte, die in der Liturgiesprache vorkommen, zu einer Einheit zusammenfügen, sondern man wird auch wissen, welche charakteristischen Modalitäten im Kontext dieser Sprache auf sie wirken. (Beispielsweise bringen Bittsätze nicht irgendwelche Bittakte ins Spiel. Es handelt sich dabei um Gebete, und man muß spezifizieren, was eine Bitte zum Gebet macht.) Man hat sich somit zu bemühen, die Liturgiesprache als eine Totalität zu nehmen und auch als den allgemeinen Kontext, innerhalb dessen die Sätze funktionieren, deren spezifische illokutionäre Kräfte in einer ersten Phase der Analyse ans Licht gehoben werden könnten.

B. Die dreifache Performativität der Liturgiesprache

Wir werden uns hier mit einer ersten Anregung begnügen, die selbstverständlich noch mehr veranschaulicht und vertieft werden muß. Wenn man die Liturgiesprache in ihrer Einheit besieht, so kann man ihr, wie es scheint, eine dreifache Performativität zuschreiben: die einer existentiellen Induktion, die einer Institution und die einer Vergegenwärtigung. Diese drei Performativitätsweisen sind einander zugehörig; das Entscheidendste, das, was die Einheit der Liturgiesprache ausmacht, ist die Vergegenwärtigung.

1. Existentielle Induktion

Unter «existentieller Induktion» verstehen wir hier den Vorgang, daß eine ausdrucksvolle Form in demjenigen, der sie auf sich wirken läßt, eine gewisse affektive Bereitschaft weckt, die das Dasein auf ein spezifisches Wirklichkeitsfeld hin öffnet. Wohlverstanden, es handelt sich dabei um eine Wirkung, und somit um den «perlokutionären» Sprachaspekt, doch ist zu prüfen, wie diese Wirkung erfolgt, welches die Funktionsweise der Sprache ist, die diese geeignet macht, eine solche Wirkung hervorzubringen, und diese Frage betrifft eben ihre Performativität. Um diese Frage zu klären, muß man sein Augenmerk einerseits auf die Rolle der Personalpronomen und anderseits auf die Intervention gewisser performativer Verben richten.

Die *Personalpronomen* haben in der Sprache eine ganz charakteristische Funktion: sie weisen sozusagen die Plätze an, die von den Sprachbenutzern gegenüber dem, was gesagt wird, eingenommen werden können. Sie sind also weder prädikative Begriffe noch Bezugsbegriffe (wie die Dingwörter), sondern vielmehr eine Art unbestimmter Indikatoren, die es erlauben, die linguistischen Operationen mit ihren Vollziehern in Verbindung zu bringen, und die somit das effektive Funktionieren der Sprache als ein Verhalten, als einen Vollzug spezifischer Akte ermöglichen. Die Personalpronomen der ersten Person verweisen auf die Träger der Sprechakte. So weist das «ich» den Platz an, den in einer Rede ein einzelner Sprecher einnimmt. Indem er das Wort «ich» ausspricht, nimmt der Sprecher irgendwie die Tätigkeiten auf sich, die in dem Satz, den er sagt, impliziert sind; er bezieht die verschiedenen Sprechakte auf sich, denen es zu verdanken ist, daß der betreffende Satz als ein sinnvolles Ganzes funktionieren kann. Diese Akte sind nicht willkürlich, sondern von genauen Regeln bestimmt, die von der Sprachanalyse erhoben werden. Es ist gerade das Vorhandensein dieser Regeln, das der Sprache ihren objektiven Charakter gibt und sie zu einem Ausdrucks- und Kommunikationsinstrument von universaler Bedeutung macht. Doch müssen diese Akte, damit sie effektiv sind, von jemandem übernommen werden. Indem er in der ersten Person spricht, verwendet der Sprecher die konstitutiven Sprechregeln; einerseits unterzieht er sich diesen Regeln, anderseits aber gibt er ihnen Leben. Für sich allein genommen, können die Regeln keine Rede erzeugen. Erst kraft des Sprechers werden sie wirksam, werden die Akte hervorgebracht, in denen und durch die sie ihre konstituierende Funktion effektiv ausüben. Die Pronomen der zweiten Person geben den Platz der Angeredeten an. So hat das «du» in der Wendung «Ich bitte dich» zur Funktion, darauf hinzuweisen, daß die Bitte sich an die Person richtet, an die der Sprecher sich wendet. Die gleiche Formel läßt sich selbstverständlich für irgendwelche Angesprochene verwenden; einzig der (zugleich linguistische und nichtlinguistische) Kontext bestimmt, welches die Person ist, den das Wort «du» bezeichnet. Vermittels dieses Ausdrucks wird die Rede effektiv ein Kommunikationsmittel, ein Ort des Zwiegesprächs. Durch die Pronomen der ersten Person wird die Rede zur Rede von jemandem und ist sie sozusagen in einem

konkreten Akt verwurzelt, in den ein Sprecher sich engagiert (der charakteristischen illokutionären Kraft dessen, was er sagt, entsprechend); durch die Pronomen der zweiten Person wird die Rede zu einem Wort an jemand, zu einem Element einer dialogalen Beziehung.

Die Liturgiesprache verwendet vor allem das «wir» und das «du». Der Plural «wir» zeigt an, daß mehrere Sprecher vorhanden sind, daß sie aber kollektiv handeln, so, als ob sie bloß einen einzigen Sprecher ausmachten. Wir haben es hier bereits mit dem zweiten Performativitätsmodus der Liturgiesprache zu tun, mit der Institution: diese Sprache stellt, namentlich durch die Beiziehung von «wir», eine Gemeinschaft her. Diese Gemeinschaft ist es, die die in den ausgesprochenen Worten vollzogenen Sprechakte sich zu eigen macht. Was das «du» betrifft, so handelt es sich dabei nicht um eine Person, die unter den Gottesdienstbesuchern physisch gegenwärtig ist. Die Liturgiesprache wendet sich an Gott. Dies tritt schon auf der Sprachebene durch den Kontext zum Vorschein, worin dieses «du» figuriert, sowie durch die Verwendung des Begriffs «Herr», aber auch darin, daß die Liturgiesprache das Wort, worin Gott sich dem Gläubigen kundgibt, wiederaufnimmt. Dies verweist uns auf die Vergegenwärtigungsfunktion und auf den Glauben, der dieser Operation – wie im folgenden aufgezeigt wird – ihre ganze Wirksamkeit gibt.

Übrigens verwendet die Liturgiesprache gewisse *performative Verben* wie «bitten», «beten», «danksagen». Oft werden diese Verben stillschweigend mitverstanden: im Imperativ formulierte Sätze enthalten ein nicht ausgesprochenes performatives Wort. (So lautet ein Satz wie «Herr, erhöre uns!», wenn er weiter ausgeformt wird: «Herr, wir flehen dich an, uns zu erhören».) Solche Verben drücken illokutionäre Akte aus, die bestimmte Haltungen voraussetzen: Vertrauen, Verehrung, Dankbarkeit, Ergebung, Reue usw. Das performative Verbum dient nicht zur Beschreibung der Haltung, die vorausgesetzt wird, wenn man es ausspricht; es hat nicht die Funktion, auf das Vorhandensein dieser Haltung hinzuweisen, sondern es ist sozusagen diese Haltung selbst, es läßt sie kraft des illokutionären Aktes, auf den gestützt man es ausspricht, effektiv vorhanden sein.

Anhand dieser paar Hinweise können wir verstehen, wie *die Liturgiesprache ein existentieller Induktor* ist. Vermittels des «wir» machen sich die Glieder der Liturgiegemeinde bestimmte illokutionäre Akte zu eigen und nehmen gleichsam die Haltungen an, die von diesen vorausgesetzt werden. Anderseits nehmen sie durch die Verwendung des Pronomens der zweiten Person «du» denjenigen zum Gesprächspartner, der in den von der Liturgie wiederaufgenommenen Texten zu ihnen spricht, und der mit «Herr» und «Vater» angeredet wird. Die Haltungen tragen dazu bei, diesen Begriffen ihren Sinn zu geben, und durch die affektiven Töne, die in ihnen mitschwingen, spezifizieren diese Begriffe in umgekehrter Richtung die Tragweite der Haltungen. Nun aber bilden diese Haltungen ein System; sie verstärken einander und fügen sich zu einer Grunddisposition zusammen, die der Ordnung der Affektivität, nicht der der Vorstellung angehört. Es liegt eine Induktion vor in dem Sinn, daß diese Disposition durch die ausgesprochenen Worte hervorgebracht wird. Wie wir gesehen haben, beschreiben diese nicht einen Zustand, sondern bringen ein Verhalten mit sich. Allein schon durch ihr Funktionieren vollzieht die Liturgiesprache bestimmte spezifische Akte, die auf die Affektivität der Sprecher zurückwirken. Der Begriff «Affektivität» wird hier in einem ganz elementaren Sinn verwendet. Wir verstehen darunter nicht die Rührung, ja eigentlich nicht einmal das Gefühl, sondern in einem viel urtümlicheren Sinn das konstitutive Aufnahmevermögen, das uns instandsetzt, uns ins Einvernehmen mit der Wirklichkeit in ihren verschiedenen Äußerungen zu setzen. Die Liturgiesprache bringt uns in Einklang mit der von ihr vergegenwärtigten Wirklichkeit, d.h. mit der Heilswirklichkeit, die uns von Gott durch Jesus Christus geschenkt wird; sie bringt uns in Einklang mit dem, was in der Lesung der Schrifttexte verkündet wird, mit dem, was man in den Worten der Lobpreisung feiert, mit dem, was sich in den Worten des Hochgebetes vollzieht, mit dem, was man in den Worten der Danksagung entgegennimmt. Alle diese Worte bereiten die Seele vor, auf das zu hören, was sie vorlegen und vollziehen. Man könnte sagen, daß kraft dieser Worte das, was im ersten Augenblick nur eine noch ungestaltete und undifferenzierte Bereitschaft war (und lediglich darin zum Ausdruck kam, daß man sich zur Liturgiefeier begab), nach und nach bestimmtere, konkretere Gestalt annimmt und gleichsam zu einem Zustand des Übereinklangs der Seele und des Mysteriums wird, das sich vollzieht. In diesem Einklang wird das Mysterium für diejenigen, die darin teilnehmen, gegenwärtig. So präfiguriert und verwirklicht er irgendwie bereits das, was dieses Mysterium in seinem jetzigen Vollzug schon vorausnimmt.

2. Die Institution

Die Ausführungen über die Rolle des «wir» haben bereits ersehen lassen, in welchem Sinn die Liturgiesprache Institution ist. Sie hat nicht bloß die Kraft, die Seelen auf den Empfang dessen, was sie vorlegt, einzustimmen, sondern auch, und zwar durch die gleichen Mittel, eine Gemeinschaft herzustellen. Indem er «wir» sagt, macht sich jeder Teilnehmer irgendwie die Akte zu eigen, die im betreffenden Augenblick kraft der gleichen Worte von allen andern vollzogen werden. Wie wir gesehen haben, richten sich diese Akte nach genauen Regeln; sie weisen spezifische Charakterzüge auf und hängen somit nicht vom Belieben dieses oder jenes Sprechers ab. Indem alle Teilnehmer miteinander die Gesamtheit der Akte sich zu eigen machen, begegnen sie einander gewissermaßen in einem objektiven Raum, der durch ihre Sprechakte umrissen wird. In dieser Begegnung kommt die Gemeinschaft zustande. Auch hier könnte man von einer Induktionswirkung sprechen. Die Sprache ist hier nicht Ausdruck einer Gemeinschaft, die schon vor ihr und außer ihr konstituiert wäre, und sie ist nicht eine Beschreibung einer solchen Gemeinschaft, sondern sie ist der Ort, wo die Gemeinschaft zustandekommt, und das Mittel, wodurch sie zustandekommt. In dem Maß, als sie allen Teilnehmern als am Gespräch Mitbeteiligten die Möglichkeit gibt, sich die gleichen Akte zu eigen zu machen, stellt sie zwischen ihnen diese tätige Bezogenheit aufeinander her, welche die Wirklichkeit einer Gemeinschaft ausmacht.

Wir müssen jedoch noch weiter gehen. Es gibt nicht bloß die illokutionären Akte, sondern auch die Inhalte, auf die sie sich beziehen und denen – wir haben darauf hingewiesen – ganz bestimmte satzhafte Akte entsprechen. Die Liturgiesprache besteht nicht bloß in Akten der Bitte und der Dankbarkeit. Sie bittet um bestimmte Dinge (z. B. «Dein Reich komme!»); sie dankt für bestimmte Wohltaten (beispielsweise dafür, daß Gott «uns Anteil gegeben hat an diesen heiligen Mysterien»). Dadurch macht sie, wie wir das gleich präzisieren werden, eine bestimmte Wirklichkeit gegenwärtig. Letztlich ist es diese Wirklichkeit, das Werk, das sich in und durch die Liturgie vollzieht, worin die Gemeinschaft grundgelegt wird. Denn die faktische Gemeinschaft, welche die Worte der Liturgie ausspricht und von diesen Worten ihren Zusammenhang, ihre Einheit, ihren Gemeinschaftscharakter erhält, ist nur eine Zelle, die zum Grundbestand einer unendlich umfassenderen Gemeinschaft gehört, auf die der Liturgieakt hinweist und die sich übrigens zum Teil von ihm her aufbaut. Indem die Teilnehmer die Sprechakte, worin die Liturgie ihre Effektivität erhält, sich zu eigen machen, machen sie sich das Mysterium der Vereinigung zu eigen, das sie in der Gemeinschaft der Heiligen versammelt. Dieses Mysterium ist das des Leibes Christi. Durch die Teilnahme am liturgischen Mahl, worin Christus seinen Leib zur Nahrung gibt, werden die Teilnehmer ihm eingegliedert und so wahrhaft zu Gliedern seines Leibes. Zweifellos gehört diese letzte Realität der Gemeinschaft eigentlich nicht mehr der Ordnung der Sprache an. Sie wird jedoch durch die Sprache angedeutet und somit können wir ersehen, durch welche Mechanismen diese Sprache das, wovon sie Zeichen ist, ankündigt. Die vorstehenden Ausführungen sind nur ein erster Hinweis in dieser Richtung.

3. Die Vergegenwärtigung

Wir führen jedoch diesen Hinweis nicht weiter aus, sondern müssen nun zu dem kommen, was den fundamentalsten Aspekt der Performativität der Liturgiesprache ausmacht: die Vergegenwärtigung. Durch alle Akte, die sie ins Spiel bringt, macht diese Sprache für die Anwesenden nicht ein Schauspiel gegenwärtig, sondern eine Wirklichkeit, deren Effektivität sie in ihr Leben aufnehmen. Es handelt sich um das, wovon die Liturgiesprache spricht und was sie auf verschiedene Weise ins Spiel bringt, nämlich das Mysterium Christi, sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung, die in ihm geschehene Offenbarung des Mysteriums Gottes, das In-Erfüllung-Gehen des ewigen Plans, kraft dessen wir berufen sind, Kinder Gottes, Miterben Christi im ewigen Leben zu werden. Dieses Mysterium wird von der Liturgiesprache nicht nach Art einer beschreibenden Sprache vergegenwärtigt, die das, wovon sie spricht, anschaulich darstellt, sondern dadurch, daß sie es effektiv vor sich gehen läßt, indem sie ihm sozusagen ihre eigene Wirkkraft (nämlich die der Akte, die sie konstituieren) leiht, um ihm zu ermöglichen, für die Gemeinschaft, welche die Liturgie schafft, wirksam zu werden. Sie bringt diese Wirkung auf mehrere Weisen hervor. Hier vermerken wir vor allem die Wiederaufnahme, die Proklamation und die Sakramentalität.

a) Die Wiederaufnahme

In gewissen Partien nimmt die Liturgie Texte wieder auf, die das Heilsmysterium entweder als

künftiges Ereignis oder als in Jesus Christus bereits eingetretenes Ereignis verkünden. Die Wiederaufnahme besteht nicht bloß darin, daß man diese Texte zitiert oder von neuem dem Gedächtnis einprägt. Sie besteht darin, daß Worte, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit geschrieben oder gesprochen wurden, wieder in Akte von heute übernommen werden. Was übermittelt wird, ist irgendwie bloß ein Sprechschema: Angaben, die zu vollziehende Akte vorschreiben. Wenn ein Sprecher diese Angaben übernimmt, vollzieht er die Akte, die sie vorschreiben, und das Wort, das in den Texten gesprochen hat, wird dann in seinem Wort wiederum lebendig. Es überlagern sich gleichsam zwei Effektivitäten: diejenige, die dem Sprecher zukommt, und diejenige, die dem Text selbst oder besser gesagt dem Wort zukommt, an dessen Schema er sich hält. Indem er dieses Schema wieder in seine eigenen Akte einträgt, läßt der Sprecher in diesen die Offenbarungsmacht auftauchen, die dem ursprünglichen Wort zu eigen ist; er läßt dieses sozusagen von neuem reden. Damit versieht er sich mit dem, was dieses Wort ankündigt, er macht es eigentlich zu seiner Nahrung und gestaltet sich in das um, was es ihn erahnen läßt. Anders gesagt: Indem die Liturgiegemeinde ein Wort übernimmt, welches das Heilsmysterium verkündet, fügt sie sich aktiv in dieses Mysterium ein, das so in ihr seine Effektivität findet. Durch das Wort der Gemeinschaft übernommen, fügt das Mysterium die Liturgiegemeinde in die große Heilsgemeinde ein und gliedert sie dem Leibe Christi an, der in Bildung begriffen ist. Dies trifft sich mit dem, was von der existentiellen Induktion gesagt worden ist: sofern die Teilnehmer für das, was das Wort ausdrückt, aufnahmebereit sind, werden sie auf reale Weise in das Mysterium eingegliedert, das sie in ihre Worte übernehmen.

b) Die Proklamation

Diese Übernahme gipfelt irgendwie im Bekenntnis des Glaubens. Dieses nimmt die Form einer Proklamationsrede an, deren illokutionäre Kraft die einer Bezeugung, einer Bestätigung und eines Engagements ist. Was das Bekenntnis ausspricht, ist eben das Heilsmysterium. Indem es dieses Mysterium ausspricht, macht es dieses gegenwärtig und aktiv; es läßt es sozusagen im Raum seines Wortes zutage treten; durch seine satzhaften Akte läßt es eine diskursive Artikulation vorhanden sein, worin der Inhalt des Mysteriums manifest wird.

c) Die Sakramentalität

Selbstverständlich aber ist es ihr sakramentaler Aspekt, worin die Liturgiesprache im höchsten Maße vergegenwärtigend ist. Indem er die Abendmahlsworte wiederholt, vollzieht der Zelebrant etwas, das weit über eine bloße Kommemoration hinausgeht; er macht von neuem das, was Christus getan hat, indem er den Worten, die Christus gebraucht hat, von neuem die Wirkkraft gibt, die dieser ihnen gegeben hat, und ihnen von neuem die Kraft verleiht, das, was sie bezeichnen, zu vollbringen. Es liegt hier gleichsam eine Performativität zweiten Grades vor. Zunächst gibt es die Performativität, die man als ursprünglich bezeichnen könnte; durch sie hat Christus seinem Wort die Kraft gegeben, das, was es bedeutet, zu vollziehen. Und sodann gibt es die eigentlich sakramentale Performativität, in deren Kraft der Zelebrant dadurch, daß er diese Worte in den Kontext des Hochgebetes übernimmt, ihnen sozusagen ihre ursprüngliche Performativität zurückgibt. Wohlverstanden, die bloße Sprachanalyse ist nicht imstande, diesen Typus der Performativität zu erheben. Sie kann bloß zeigen, daß das, was auf den ersten Blick als ein Bericht erscheint, nicht nach Art eines Berichts funktioniert, sondern eben auf die Weise einer vollziehenden Wiederaufnahme (es ist die Analyse des Kontexts, die das ersichtlich machen könnte). Es braucht jedoch das Ohr des Glaubens, um in dieser Wiederaufnahme den Neuvollzug des Eucharistiemysteriums zu erblicken, so wie es den Aposteln bei seiner Einsetzung zu leben gegeben wurde, so wie es auf ursprüngliche Weise ihrem Glauben gegeben worden ist.

Diese Vergegenwärtigung läßt sich selbstverständlich nur der Struktur der Heilszeit entsprechend verstehen. Die Gegenwart, in der die Liturgiesprache spricht, ist ein Augenblick, der hineingenommen ist in ein grundlegendes Ereignis, das sie wiederum aktualisiert, und in einen Erfüllungshorizont, den sie vorwegnimmt. Er ist gleichzeitig eine Neuaufnahme dessen, was schon stattgefunden hat, und eine Verheißung dessen, was noch aussteht. Die Zeit, der die Liturgiesprache angehört, hat somit eine eschatologische Struktur. Eine detailliertere Analyse müßte versuchen, das Wirken dieser Struktur in der innern Organisation der Liturgiesprache zum Vorschein zu bringen. Nur so könnte man präzisieren, in welchem Sinn sie das, wovon sie spricht, eigentlich «gegenwärtig macht». Letztlich ist es ihr Hineingenom-

mensein in eine eschatologische Perspektive, die ihr ihre charakteristische Performativität gibt.

Auf jeden Fall aber ist zu betonen, daß die Liturgiesprache diesen Bezug auf das, was ihr diese Performativität verleiht, nur vom Glauben her hat, der sie in Aktion versetzt. Dieser Glaube ist es, der dem «du», an das sich das Gebet richtet, seinen wahren Sinn gibt; er ist es, der eine Berichtssprache in eine sakramentale Sprache verwandelt; er ist es, der das «Credo» zur Proklamation dessen macht, an dem es festhält. Doch der Glaube ist nicht gleichsam eine an und für sich stumme Erfahrung, der gegenüber die Liturgiesprache bloß die Funktion hätte, sie zu beschreiben. Zwischen dem Glauben und der Liturgiesprache liegt eine Art doppelter Annahme vor. Einerseits nimmt der Glaube diese Sprache in sich auf und gibt ihr so ihre Wirksamkeit, indem er die eigentlich linguistischen Akte übernimmt, die für diese Sprache konstitutiv sind in der Öffnung, die sie selbst konstituiert, sofern sie als solche Wiederaufnahme des Mysteriums Christi, Entgegennahme des Heils, Hoffnung auf die künftigen Güter ist. Anderseits gibt die Sprache dem Glauben gleichsam ein Strukturationsfeld, das es ihm ermöglicht, sich gemäß den Forderungen der Realität, auf die er sich abstimmt, zu artikulieren. Wie wir sahen, versetzt diese Sprache die Worte, in denen die Frohbotschaft vom Heil erfolgt ist, wieder in die Gegenwart; sie ist Proklamation des Inhalts, worin der Glaube wirklich Gestalt annimmt, und vor allem ist sie sakramentale Verwirklichung des so verkündigten und bezeugten Mysteriums. Somit läßt die Liturgiesprache in ihrer dreifachen Performativität den Glauben sich artikulieren. Der Glaube besteht nicht außerhalb des Wortes, sondern er geht gerade aus dem Sprechen des Wortes hervor.

Wenn sich dies so verhält, dann nicht aufgrund der Natur der Sprache, sondern aufgrund der Natur des Glaubens, der im Hören auf das Wort und in dessen Umsetzung in die Tat im konkreten Leben besteht. Wenn auch der Glaube Entgegennahme des Wortes ist und wenn auch die Liturgiesprache vom Glauben ihre charakteristische Performativität erhält, so ist zu sagen, daß er selbst letzten Endes der Widerhall des WORTES ist. In der Liturgiefeier ist es das WORT, für das uns der Glaube aufschließt, das in unsern Worten gegenwärtig und wirksam wird. Das WORT ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt; die Liturgiesprache ist der Ort seiner Gegenwart für uns im Heute der Liturgiefeier. Vom WORT erhält sie ihre Wirkkraft, durch die sie wirksam wird und das, was sie auf dem Feld ihrer Zeichenhaftigkeiten in Erscheinung treten läßt, effektiv gegenwärtig macht. In dem Maß, als wir im Glauben und durch den Glauben des Mysteriums der Inkarnation teilhaftig geworden sind, werden unsere Sprechakte in der Liturgie zum aktuellen Träger der Selbstkundgabe des WORTES. Die Grundlage der Performativität der Liturgiesprache ist eben das Mysterium dieser Selbstkundgabe, die sie feiert und vollzieht.

[1] V. J. L. Austin, Philosophical Papers, edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock (Clarendon Press, Oxford 1961) 242 S. und How to do things with words, edited by J. O. Urmson (Clarendon Press, Oxford 1962) VII + 162 S.

[2] C. W. Morris, Foundations of the Theory of Signs = International Encyclopedia of Unified Science Bd. I, Nr. 2 (University of Chicago Press, Chicago 1938).

[3] John R. Searle, Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language (University Press, Cambridge 1970) VII + 203 S.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN LADRIÈRE

geboren am 7. September 1921 in Nivelles (Belgien). Er studierte Mathematik und Philosophie, ist Lizentiat in Mathematik, Doktor der Philosophie, habilitierte am Institut Supérieur de philosophie zu Löwen, ist seit 1959 Professor an der Universität Löwen und ist für das interdisziplinäre Zentrum für Wissenschaftstheorie der Universität Löwen verantwortlich, war als Gastprofessor an verschiedenen Hochschulen tätig. Er veröffentlichte mehrere Bücher und Aufsätze, übersetzt wurde: Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens (München 1972).

Langdon Gilkey

Die Sprache des Gottesdienstes

Gott im Glauben ansprechen

Was wir die «gegenwärtige Krise des Glaubens» nennen, zeigt sich auf verschiedene Weise. Am fundamentalsten, so scheint mir, ist für uns alle heute das Entschwinden des Heiligen, die Abwesenheit eines lebendigen Empfindens für die Gegenwart des Göttlichen für zahllose Menschen, eine Abwesenheit, die nicht nur in unserem alltäglichen Leben in der Welt empfunden wird, sondern (und dies ist noch verheerender) eine Abwesenheit, die aus der Welt in unsere heiligen Orte eindringt und auch wo Christen sich zum Gottesdienst versammeln, erfahren wird. Diese Abwesenheit der Gottheit in unserem gewöhnlichen Gottesdienst kommt zu unseren anderen religiösen und theologischen Problemen hinzu und begründet sie sogar. Wäre die Anwesenheit Gottes für uns wenigstens hier real, so wären die gegenwärtigen Probleme des Glaubens und des Redens mit Gott minimal und lediglich eine Angelegenheit der Übersetzung in gegenwärtige weltliche Weisen gültigen Ausdrucks und heute üblicher Formen der Verständigung. Daß aber im Gegenteil Fragen der Möglichkeit des Glaubens und der Bedeutung des Redens über Gott auch für die gottesdienstliche Gemeinde tiefreichende und bedeutsame Themen sind – was sicherlich der Fall ist –, zeigt an, daß im Herzen dieses Gemeinschaftslebens, im gewöhnlichen Gottesdienst, diese bedrängende Abwesenheit erfahren wird. Denn die Bestärkung im Glauben an Gottes Wirklichkeit und das Reden über ihn hängen in gleicher Weise von der Erfahrung seiner lebendigen Gegenwart ab. So ist die Wirklichkeit des gemeinsamen Gottesdienstes das Zentrum, von dem sowohl die christliche gläubige Existenz wie auch die christliche Theologie abhängen. Wir können diese Wirklichkeit nicht durch theologische Reflexion hervorrufen – denn hier ist, wie bei den Gottesbeweisen, die Abhängigkeit eine umgekehrte – aber wir wissen, daß wir uns in solchen Reflexionen nicht auf die Peripherie des uns zutiefst Betreffenden hin bewegen, sondern näher an seine Quelle und seinen Ursprung.

Wenn es, wie ich glaube, Probleme des christlichen Gottesdienstes gibt, die unserem Zeitalter eigen sind, und solche, die es zu allen Zeiten gegeben hat, so kommen die erstgenannten Probleme aus der kulturellen und geschichtlichen Welt, die uns durchdringt und die wir mit uns in die Kirche bringen. In unseren gottesdienstlichen Stätten findet sich noch mehr an Modernität als Lautsprecher, raffinierte Beleuchtung und Klimaanlagen. Auch die Menschen, die hier hören, knien und die göttliche Gegenwart in Wort und Sakrament suchen, sind «modern», durchdrungen von einem säkularen Bewußtsein, das dazu tendiert, den Sinn für das Heilige aufzulösen, wo immer dieses Bewußtsein beherrschend geworden ist. So kommunizieren sie über das, was sie hören, eher mit dem priesterlichen Vorsteher und seinen Begriffen, als mit dem Göttlichen Wort. Die Elemente, die sie empfangen, sind für viele, wenn nicht für die meisten, bloße Zeichen einer traditionellen Sakralität, nicht lebendige Symbole der göttlichen Gegenwart. Und die Erfahrungen, die sie machen, sind für sie bestenfalls ihre persönlichen subjektiven Reaktionen und nicht das Wirken des Heiligen Geistes.[1] Das Heilige ist in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes in einer Verschiedenheit der Formen erschienen, als Sakrament, als Wort, als geistlicher Besitz. In jedem Fall erschien das Heilige nicht allein oder direkt, sondern durch das Medium des Irdischen: Elemente, Worte und Gefühle. Nun wird die Abwesenheit des Transzendenten in und durch diese Medien allgemein empfunden, auch wenn die kulturellen Gründe für diese gegenwärtige Abwesenheit des Heiligen in diesen traditionellen Medien nicht bewußt gewußt oder reflektierend erwogen werden (beispielsweise mittels einer historischen Betrachtungsweise aller Worte, auch der heiligen, oder einer psychologischen Sicht hinsichtlich aller inneren Erfahrungen), und darum ist unser Gottesdienst problematisch.

Denn Gottesdienst ist keine selbstgemachte Aktivität. Er ist vielmehr eine Antwort auf die Gegenwart des Heiligen, das objektiv in unserer Mitte erfahren wird. Er ist nicht etwas, das von uns gemacht oder hervorgerufen werden könnte. Wie in der Offenbarung, so muß ihm auch hier im Medium geantwortet werden (und diese Antwort ist Gottesdienst), oder es ist eben überhaupt nicht gegenwärtig. Wenn es darum für uns nicht objektiv anwesend ist, so kann es auch keinen Gottesdienst als Antwort auf seine Gegenwart geben. Es ist daher auch folgerichtig unmöglich, wie jeder Litur-

giker, konservativ oder progressiv, weiß, «ein Verständnis für Gottesdienst zu wecken» durch die Veränderung von Körperbewegungen, Worten, Beleuchtung oder Musik. Noch können wir durch bloße Modernisierung unserer Formen des Gottesdienstes «Gottesdienst real machen». Es kann für die Möglichkeit unserer menschlichen Antwort durchaus von Bedeutung sein, daß solche Veränderungen in der Liturgie gemacht werden. Aber die erste und fundamentalere Problematik der Gegenwart des Heiligen ist eine andere Sache, denn weder die Wiederholung traditioneller Bräuche noch die Einführung von neuen kann diese Gegenwart herstellen.[2] Alles, was wir tun können, ist, unsere Formen freier zu machen und ihre Relevanz zu vergrößern, so daß sich in ihnen das Heilige uns mitteilen kann. Es ist die Anwesenheit Gottes, die Gottesdienst hervorruft, es ist nicht unser gottesdienstliches Tun, das Gott auf den Plan bringen könnte.

Wenn dies so ist, so müssen Überlegungen zum Problem des Gottesdienstes, sofern sie für uns überhaupt eine Hilfe sein sollen, sich in erster Linie nicht so sehr mit geeigneteren Formen des Gottesdienstes befassen als vielmehr die Weisen der Gegenwart des Heiligen in unserer Tradition neu bedenken und neu bestimmen, zutiefst erwägen, wie Gott in unserer Gemeinschaft und in unserem Glauben zu uns kommt, müssen die fundamentalste Frage der Theologie erforschen: Wie verhält sich Gott zum Menschen und wie kommt das Bewußtsein des Menschen von der göttlichen Gegenwart zustande und zur Blüte? So sind die Geschichte des Gottesdienstes, die Geschichte der Frömmigkeit und die Geschichte der Theologie wohl unterschiedene, aber nicht getrennte Historien. Jede dieser Historien reflektiert auf ihre Weise die verschiedenen Arten der göttlichen Gegenwart. Wann immer der Gottesdienst lebenskräftig und stark war, waren seine Formen, ebenso wie die der Frömmigkeit und der Theologie durch eine lebendige Weise der göttlichen Gegenwart geprägt – wie beispielsweise der Gottesdienst der Reformation die gleiche Manifestation des Heiligen durch das Wort widerspiegelte, das auch Mittelpunkt des religiösen Lebens und der Theologie der Reformation war. Überlegungen zum Gottesdienst sind im innersten Kern daher Überlegungen zur Gegenwart Gottes für den Menschen. Sie schließen daher alle grundlegenden theologischen Lehren über das Wirken Gottes an uns, in uns und an unserer Welt ein. Wenn wir das Wirken Gottes in all unserem Sein und Leben erwägen, können wir befähigt werden, unseren Geist und uns selbst für besondere und konzentrierte Formen des Bewußtseins seiner Gegenwart zu öffnen – denn Gottesdienst ist Feier und Antwort der Gemeinde auf diese Gegenwart. Wir werden daher im folgenden (auf eine sehr vorläufige und nicht streng fachwissenschaftliche Weise) das Wesen des christlichen Gottesdienstes auf dieser fundamentalen Ebene im Licht unseres theologischen Verständnisses von der Gegenwart Gottes in der menschlichen Erfahrung herauszufinden versuchen.

Wie wird das Heilige in der christlichen Existenz erfahren? Oder, etwas objektiver ausgedrückt, wie verhält Gott sich zum Menschen im christlichen Glauben? Diese zweifache Frage dürfte wohl die fundamentalste Frage der Theologie überhaupt sein. Sie ist es sicher, wenn wir versuchen, die theologische Grundlage des Gottesdienstes herauszufinden. Wir werden diese Frage nun formal und inhaltlich überlegen, sowohl im Hinblick auf unsere Erfahrung des Heiligen als auch auf ihren inneren Gehalt, oder deutlicher, in Hinblick auf die Bereiche unseres Lebens, in denen sich diese Erfahrung manifestiert. Solch eine Untersuchung könnte die Weisen des christlichen Gottesdienstes wieder in Beziehung zu unseren realen Erfahrungen von Sakralität setzen und uns so an die fortgesetzte Gegenwart des Heiligen in unserer Existenz erinnern und uns öffnen für die konzentrierte Gegenwart im gemeinsamen Gottesdienst.

Wir machen in diesem Leben keine direkte Gotteserfahrung.[3] Wir sind in die geschöpfliche und geschichtliche Welt, die Gott geschaffen hat, eingetaucht, und wenn wir uns seiner Gegenwart überhaupt bewußt werden, so geschieht es in und durch sein Wirken in dieser Welt, in und durch das, was wir Natur, Geschichte und ihre Ereignisse nennen, durch unsere Mitmenschen und uns selbst. So ist Gottes Gegenwart immer irgendwie «verborgen», verborgen in einem begrenzten endlichen Medium, das zugleich seine eigene geschöpfliche Unversehrtheit, Kräfte, Möglichkeiten und Schwächen behält und dennoch in sich selbst die Gegenwart und das Wirken des Göttlichen manifestiert. Dieses fundamentale Verhalten der göttlichen Gegenwart im Geschöpflichen ist am umfassendsten im Begriff der Schöpfung ausgedrückt: Jedes Sein ist nur und bleibt fortgesetzt in seiner Integrität und Autonomie aufgrund des göttlichen Wirkens in ihm durch Schöpfung und Erhaltung. Es ist weiter ausgedrückt in der Lehre von der Vorsehung: Die Weisen des geschichtlichen Wandels aufgrund

geschöpflichen Handelns bezeugen ebenso das Wirken und damit die Absichten Gottes. Aber dieses «sakramentale» oder «theonome» Prinzip findet seinen stärksten und klarsten Ausdruck in der Inkarnation: die Gegenwart Gottes erscheint für den christlichen Glauben beispielhaft in der vollmenschlichen Person Jesu. In jedem Fall ist das Heilige oder Göttliche in und durch das Endliche gegenwärtig. Andererseits wird so das Endliche selbst ein Vehikel oder Medium für diese innere Gnade. Denn das bedeutet für das Geschöpf, sich selbst und sein Geschick wahrhaftig als endlich zu verstehen und so seine eigene wahre oder «natürliche» Integrität und Autonomie zu erlangen; es heißt zugleich, sich als gehalten, geleitet, gerufen und geheilt von der göttlichen Macht zu begreifen. In diesem Sinn kann man sagen, daß die Natur in ihrem wahren Wesen nicht von der Gnade getrennt ist. Im Gegenteil, jedes Geschöpf ist in seinem wesentlichen oder natürlichen Sein ein Symbol für die Gegenwart des Heiligen und es verwirklicht sein wahres Sein, wenn die Abläufe seines Lebens innerlich und äußerlich diesen Status und die Rolle des Geschöpflichen reflektieren.[4] Aber diese göttliche Gegenwart und darum auch die Rolle oder der Status des Geschöpfes als «Symbol» ist verborgen – verborgen in der Integrität der Endlichkeit selbst und verschleiert durch unsere Entfremdung von der geheiligten Quelle und dem Urgrund unseres Lebens. Das muß in uns allen durch besondere Manifestationen des Heiligen wiedererweckt und neu erworben werden. Wir müssen als Gattung und als Individuen zweimal geboren werden, denn wir sind durch unsere gemeinsame Sünde von unseren eigenen und eigentlichen Naturen getrennt und darum auch vom Bewußtsein und vom Leben in dieser ständigen göttlichen Gegenwart. In diesen besonderen Manifestationen des Heiligen haben die verschiedenen religiösen Traditionen ihre religiösen oder theologischen (im Gegensatz zu ihren historischen oder kulturellen) Wurzeln und Unterschiede. Hier tritt nun das Wort Symbol in einer zweiten Bedeutung auf, nämlich für die speziellen und einmaligen Medien, durch die eine besondere Offenbarung des Letzten und Heiligen, universell gegenwärtig und universell verdunkelt zugleich, sich in einer besonderen Form einer historischen Gemeinschaft manifestiert und durch die diese Gruppe sich ihres eigenen Symbolstatus (im ersten Sinn) bewußt wird, indem sie in und durch die Kraft des Göttlichen existiert. In unserer christlichen Tradition sind die bedeutenden «Symbole» in dieser zweiten Bedeutung die Geschichte des Volkes Israel und die Person Jesu.

Schließlich teilt sich in jeder Tradition – und gewiß besonders in unserer eigenen – diese Gegenwart des Göttlichen in und durch besondere Ereignisse und Personen über die Zeit der Gemeinschaft mit, die auf diese besondere Gegenwart begründet ist. Diese Kommunikation über die Zeit hinweg wird wiederum durch «Symbole» im dritten Verständnis dieses Wortes erreicht. Wiederum werden endliche Wesen zu Medien, die durch Hinweis, Erinnerung und so erreichte Wiederbringung die ursprungschaffende Gegenwart des Heiligen in den Symbolen, welche diese Tradition schaffen, vergegenwärtigen. Solche tertiäre Symbole sind in der Religion in unbegrenzter Vielfalt vorhanden. In unserer Tradition bestehen sie vor allem aus gemeinsamen Akten und Elementen (Sakramente) auf der einen Seite und gesprochenen und reflektierten Worten auf der anderen (Kerygma, Didache und die theologischen Symbole, die aus weiterer Reflexion resultieren, wie Schöpfung, Vorsehung, Inkarnation, Versöhnung usw.). Wenn unser Verständnis von der göttlichen Gegenwart richtig sein soll, so sind beide (Sakrament und Wort) wesentlich. Endgültigkeit ist in unserem Leben und Menschsein gegenwärtig in der Totalität unserer Existenz – nicht nur in unserem Geist und Gewissen. Diese ontologische Gegenwart des Heiligen kann nur durch Medien, die wie wir sind und uns anlog unser Sein mitteilen, bewußt gemacht und uns mitgeteilt werden: durch Wasser, Brot und Wein. Andererseits ist die Gegenwart des Heiligen verborgen im Endlichen – in uns selbst und in besonderen Medien. Seine Gegenwart muß für uns durch ein Wort, das das kreatürliche Vehikel zum Transzentenden hin durchdringt, das in ihm erscheint, hervorgerufen werden, durch ein solches Wort, das diese transzendente Dimension zu unserem persönlichen Bewußtsein bringt – ob dabei das Transzendente in einem historischen Ereignis, in einem sakramentalen Element oder in unserer eigenen Existenz am Werk ist.[5] Sakrament und Wort, ontologische Gegenwart und Kerygma sind wesentlich und dennoch dialektisch aufeinander bezogen in der Vermittlung der göttlichen Gegenwart. Diese dialektische Interrelation der ontologischen und der personalen oder reflektierenden Ebene soll im folgenden noch vertieft werden.

Umgekehrt verbindet unser Bewußtsein und unsere Antwort auf die Gegenwart des Heiligen – der Kern des Problems des Gottesdienstes als

Antwort auf das Heilige – diese drei Bedeutungen des Wortes Symbol. Jeder christliche Gottesdienst findet seinen Mittelpunkt in den Ereignissen oder «Symbolen», die von dieser Tradition hervorgebracht wurden, und er verweist auf sie, auf das Wort in der Prophetie und auf das Wort, das Fleisch geworden ist. Entsprechend ist die Rolle der tertiären Symbole, um diesen Hinweis, dieses Zentrieren zu erreichen: die Sakramente der Taufe und Eucharistie mit all ihrer vielfältigen Symbolkraft vergegenwärtigen uns und in uns diese ursprungschaffenden Ereignisse; und das Kerygma oder die Verkündigung eröffnen uns die transzendente Bedeutung dieser Ereignisse und rufen uns so zur Entscheidung und zum Engagement in bezug auf sie auf. Die klassischen Formen des christlichen Gottesdienstes, des katholischen und des protestantischen, haben die eine oder die andere dieser beiden Formen der tertiären Symbole betont, ja oft bis zum Ausschluß des einen überbetont. Gewiß ist eine umfassendere Neuinterpretation beider Medien für die Erneuerung dieser beiden Formen der christlichen Gemeinschaft entscheidend.

Ich habe allerdings den Verdacht, daß die gegenwärtige Schwäche der beiden klassischen Formen des christlichen Gottesdienstes weniger von dieser Überbetonung herkommt als von ihrer gemeinsamen Indifferenz gegenüber der ersten Bedeutung des «Symbols», wie wir sie abgeleitet haben, daß nämlich das Göttliche in und an uns als Geschöpfen ebenfalls am Werk ist und daß das Bewußtsein von dieser unserer Rolle als «Symbole» – in unserem Sein, unseren Ansichten, unseren Entscheidungen und unseren Hoffnungen – das Herzstück jeder Erfahrung des Heiligen sein muß, wenn es für uns relevant und effektiv sein soll. Kirchengeschichtlich ausgedrückt könnte dies ein Plädoyer für ein erneuertes «spiritualistisches» Prinzip im Gottesdienst, nach dem die Beziehung im Bewußtsein des Anbetenden zu Gott primär ist, genannt werden. Oder in Begriffen der zeitgenössischen Philosophie ausgedrückt, ein Plädoyer für eine «existentiale» Beziehung von unserer Seite zu Wort und Sakrament zugleich. Im Anschluß an unsere vorangegangenen theologischen Erwägungen hier und anderswo vertreten wir die Überzeugung, daß es keine Erfahrung des Heiligen geben kann, wenn nicht die Symbole unserer Tradition, Wort und Sakrament, in Beziehung gesetzt werden zur Endgültigkeit, die unser normales Leben durchdringt, d.h. solange die traditionellen Symbole in uns nicht das Bewußtsein unserer Rolle als Symbole göttlichen Wirkens erwecken. Sakramentale und kerygmatische Symbole bleiben bedeutungslos und unwirksam, solange sie uns nicht das Heilige vermitteln, und das heißt, solange sie uns nicht das Bewußtsein der Gegenwart des Heiligen durch die Totalität unserer eigenen Existenz vermitteln. So werden sakramentale Symbole in einer säkularisierten Epoche, in der das Verständnis vom alltäglichen Leben sich vom eigenen transzendenten Grund gelöst hat, wenn sie nicht mehr zur transzendenten Dimension unserer eigenen Existenz in Beziehung stehen, zur Magie oder bloßen Tradition, und kerygmatische Symbole wandeln sich in leere Theologismen oder anachronistische Zeichen unserer moralischen und intellektuellen Autonomie. Der Gottesdienst, der auf die christliche Darstellung des Heiligen in Wort und Sakrament antwortet, muß so zur lebendigen Erfahrung in Beziehung gebracht werden, daß diese traditionellen Symbole uns das Bewußtsein unserer eigenen wesentlichen Beziehung zum Heiligen vermitteln. Um lebendig zu sein, müssen religiöse Symbole Gestalt und Thema den Abläufen unseres alltäglichen Lebens entnehmen. Dementsprechend muß auch das natürliche, «säkulare» Leben von diesen Symbolen grundlegend gestaltet werden, wenn es zu seiner eigenen Vollkommenheit gelangen will. Gott ist in unserer Existenz bereits anwesend als ihr letzter Grund und letztes Ziel. Die Rolle von Sakrament und Wort ist es nicht so sehr, diese Gegenwart in der Natur zu schaffen oder einzuführen, sondern diese ursprüngliche Beziehung ins Bewußtsein zu heben und ihr die Gestalt, die Kraft und die Form Jesu Christi zu geben. Der Schlüssel zur Erneuerung des Gottesdienstes wie zu einer erneuerten christlichen Existenz und Theologie ist, soweit dies Sache unserer Reflexion sein kann, die Gegenwart des Heiligen in der Totalität der gewöhnlichen Existenz durch die Formen des christlichen Symbolismus wieder ins Bewußtsein zu bringen.

Wenn das Ziel des Gottesdienstes die Erwekkung des Bewußtseins von der Endgültigkeit, die unsere ganze Existenz begründet und durchdringt, durch konzentrierten Ausdruck ist (ein Ausdruck, der von Jesus geformt ist), dann könnte unsere nächste Frage die nach den Weisen sein, in denen sich das Heilige in unserer Existenz manifestiert, wie es denn kommt, daß auch wir Symbole der Gegenwart des göttlichen Wirkens sein können.[6] Denn relevante, bedeutungsvolle und wirksame Weisen des Gottesdienstes können nur jene sein, die – außer daß sie gläubig «christlich» sind – uns die Weisen unserer eigenen Teilnahme am

Heiligen und unserer Beziehung zu ihm zu Bewußtsein bringen. Unsere Erwägung über die Weisen der Manifestation des Heiligen in der Totalität unserer Existenz könnte uns auch Einsichten in die ewigen Fragen nach unserem Gottesverständnis und in die ewigen Probleme der Beziehung zwischen dem Ontologischen und dem Moralischen, dem Unpersönlichen und dem Personalen im Gottesdienst erschließen.

Wenn Gott, wie Christen glauben, die Quelle und der Urgrund unseres ganzen Seins ist, dann ist das Heilige auf jeder Ebene unserer Existenz gegenwärtig und bildet so die Basis für jede unserer wesentlichen oder «ontologischen» Kräfte. Diese aktive Gegenwart der Endgültigkeit, die unserer menschlichen Natur ihre Möglichkeiten und ihre Form gibt, muß von uns nicht direkt erkannt werden, obgleich wir als Menschen alle ein sublimes Wissen von der letzten Dimension haben, in der wir leben, wie wir schon an anderer Stelle dargelegt haben.[7] Jedoch ist dies die Weise, auf die wir mit Gott in Beziehung stehen, und darum wird jedes Empfinden für die Gegenwart Gottes im Gottesdienst, während es einerseits für uns von den Symbolen unserer spezifischen christlichen Tradition hervorgerufen wird, teilweise auch von den Weisen, wie Gott in und durch uns in unserem gewöhnlichen Sein und Leben wirkt, gestaltet.

Unsere Existenz hat viele Ebenen. Und es gibt unzählige Weisen, nach denen diese unterschiedlichen Ebenen unterschieden und benannt werden können. Grundlegend für alle ist unser Sein als solches, unsere Existenz, unser Leben. Kontingent, partiell und vorübergehend, wie es nun einmal ist, bildet unser endliches Sein den Grund für all unsere Aktivitäten und Werte und so von allem, was uns unbedingt angeht. Wir erfahren Endgültigkeit vor allem in bezug zur Frage nach unserem Sein oder Nichtsein als kontingente Geschöpfe. So kann sich uns das Bewußtsein des Heiligen durch die Feier des Geschenks unseres eigenen Seins mitteilen. Durch das Verständnis der Erschaffung unseres eigenen kontingenten Seins kann uns persönlich die lebendige Bedeutung des Symbols Erschaffung aufgehen und somit die Gegenwart des Heiligen auf dieser ontologischen Ebene.

Zweitens ist für unser Empfinden für Wert und Sinn dessen, was wir sind und was wir tun, ein Kontext letztgültiger Maßstäbe, innerhalb derer wir handeln, maßgebend. Dieser letztgültige Zusammenhang von sozialen und geschichtlichen Beziehungen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überspannt, ist für unser menschliches Sein ebenso wesentlich wie unsere Existenz. Und so ist das Bewußtsein von diesem Zusammenhang als Ausdruck der göttlichen Endgültigkeit eine zweite Möglichkeit, die Manifestation des Heiligen in uns zu erfassen, eine Manifestation, die symbolisch mit Gottes vorausschauendem Urteil und seiner Sorge für uns und unsere Geschichte ausgedrückt wird.

Wenn wir als rationale Wesen uns und unsere Welt zu verstehen suchen, so suchen wir Endgültigkeit und Sakralität ebenfalls in Form der Wahrheit zu erfassen. Wenn wir die Endgültigkeit in unserer gewöhnlichen Existenz erfassen, so kann uns auch die Gegenwart des Heiligen im Gottesdienst unter den christlichen Symbolen des göttlichen Wortes und der göttlichen Wahrheit aufgehen. Schließlich begegnen wir als autonome Wesen dem Heiligen als moralischer Norm und so als Verpflichtung und Verantwortung, und dies ist vielleicht unsere erste und direkteste Begegnung mit der Gottheit in unserer sich entwickelnden Erfahrung. Nach dieser Erfahrung des Heiligen als Norm folgt in unserer gefallenen Existenz die Erfahrung des Heiligen, das als Verurteilung gegen uns steht, als Schuld und Entfremdung. Eine Fülle christlicher Symbole korrespondiert mit diesen säkularen Erfahrungen des Gewissens, des Urteils und der Suche nach Versöhnung und den Wirklichkeiten, die sie inspirieren: Gesetz, Zorn und Gnade. Dies sind ganz gewöhnliche Erfahrungen, die unsere tägliche Existenz durchdringen. Sie stammen aus der Endgültigkeit und verweisen auf sie und auf die Weise ihres Wirkens in und an unserem Sein. Glauben erfahren heißt, diese Endgültigkeit in ihren Formen, sei es der Existenz und des Sinns, der Norm, des Zornes und der Gnade, die Gott ist, ins Bewußtsein zu bringen und zum Engagement, wie Christus es uns gezeigt hat. Und Gottesdienst zu feiern heißt, auf diese so erfahrene Endgültigkeit in und durch diese christlichen Symbole und damit in der Form Jesu Christi zu antworten. Wort und Sakrament stellen die Symbole dar, durch die diese Begegnung mit dem Heiligen Gestalt erhält und hergestellt wird. Aber es ist das Heilige, das unser tägliches Sein begründet, durchdringt und wiederherstellt, das diesen Symbolen Leben, Wirklichkeit und Bedeutung gibt und das die Gegenwart herstellt, auf die im Gottesdienst geantwortet wird.

Für die hier dargestellte Sicht[8] ist die Bestärkung eines Parallelismus oder einer Korrelation ebenso wie eine kritische Unterscheidung zwischen dem Wirken des Heiligen in und an uns in unserem

täglichen «säkularen» Leben und der tieferen Bedeutung der christlichen Symbole oder Lehren wesentlich – und ebenso zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung, Natur und Gnade, Gott als schöpferischer Vorsehung und Gott als Erlöser. So manifestieren uns die Symbole (im zweiten und dritten Sinn) unseres Glaubens unseren eigenen Status und unsere Rolle als Symbole von Natur aus (im ersten Sinn) oder als Geschöpfe. Und ebenso gibt unsere gewöhnliche Erfahrung, wenn sie in ihrer letzten Dimension erfaßt wird, unserem christlichen Gottesdienst Leben, Bedeutung und Kraft.

Für diese Sicht ist die Feststellung wesentlich, daß die Gnade, in und durch Jesus Christus (was wir ein Symbol auf zweiter Ebene genannt haben) etwas radikal Neues und völlig Unverdientes in unsere gewöhnliche Existenz hineinbringt, und zwar nur wegen unseres gefallenen Zustands, unserer Trennung von Gott und von unserer eigenen Natur im ausschließlich autonomen anstatt theonomen Charakter unserer Existenz. Nicht wegen eines Mangels in unserer geschaffenen Natur wird uns die unverdiente und überraschende Gnade zuteil, die sich uns durch die besondere Offenbarung in Jesus Christus mitteilt, sondern um die Zerstörung zu überwinden, die wir in unserer Natur und damit in unserer Geschichte angerichtet haben. Die Erlösung vollendet die Schöpfung. Sie verwandelt sie nicht in irgend etwas anderes oder «höheres», so als ob die Erfüllung unserer menschlichen Natur kein ausreichend hohes Ziel für die menschliche Existenz wäre, und als ob das menschliche Ziel nicht seine eigene genuine Herrlichkeit enthielte, indem es zugleich ein schöpferisches Geschöpf und ein Symbol für das göttliche Wirken in der Geschichte ist. Wir müssen jedoch hinzufügen, daß, indem wir unser menschliches Sein neugestalten als solch ein Symbol in seiner geschöpflichen Struktur und Bestimmung, die Gnade uns dadurch eine neue Zukunft eröffnet – für uns selbst und für die Geschichte –, die selbst ein ganz anderes Ziel hat als die bloße Wiederholung oder gar Restauration der zeitlichen Vergangenheit. Die wesentliche Natur des göttlichen und menschlichen Seins ist die Ausgerichtetheit auf ein eschatologisches Ziel, und so übersteigt die Gnade wiederum in keiner Weise die Natur, sondern macht eher ihre Verwirklichung und Erfüllung möglich.

Wenn diese Analyse stimmt, so ergeben sich daraus verschiedene Folgerungen für Gott und unsere Beziehung zu ihm im Gottesdienst. Die erste ist die Vielfalt der Kategorien, die in der Beziehung Gottes zu uns eine Rolle spielen, ontologische und moralische, unpersönliche und personale Kategorien, eine Tatsache, die uns vor einer Überbetonung entweder des Ontologischen oder des nur Personalen im Verständnis Gottes oder in der Strukturierung des Gottesdienstes bewahren sollte (wozu sowohl Katholiken wie Protestanten neigen). Diese Fülle von Kategorien tritt sozusagen zweifach in Erscheinung. Erstens weil das Heilige in und an uns wirkt und sich so für uns auf allen Ebenen unserer Existenz manifestieren kann, von der Ebene unseres Seins oder unserer Existenz bis zur Ebene unserer rationalen und moralischen Autonomie, d.h. von der unpersonalen organischen Basis unseres Lebens bis zu seinen personalen Höhen. Zweitens besteht auf jeder dieser Ebenen eine Dialektik zwischen der aktiven göttlichen Gegenwart, die anwesend ist, ob wir persönlich davon wissen oder nicht (beispielsweise ausgedrückt in den Symbolen der göttlichen Schöpfung, Vorsehung: Urteil und Sorge) und unserem persönlichen Verständnis und unserer Antwort auf diese Gegenwart. Wir haben bereits festgestellt, daß die Integration dieser fortgesetzten «ontologischen» Gegenwart des Heiligen mit unserer eigegenen persönlichen Zustimmung und Antwort das Herz des Gottesdienstes ist. So spannt unser Verständnis von unserer Beziehung zu Gott und unsere Teilnahme an dieser Beziehung im Gottesdienst ontologische und moralische, unbewußte und reflektierte, unpersönliche und personale Kategorien zusammen. Gott ist sowohl ontologisch in uns und ebenso eine letzte Macht, deren wir uns bewußt werden und wiederum uns gegenüber als Person, auf die wir durch moralische Verpflichtungen und religiöses Engagement eingehen und an die wir uns im Dialog wenden können. Keine dieser beiden Arten von Kategorien kann exklusiv oder einlinig in der Theologie oder im Gottesdienst gebraucht werden. Es ist kein willkürlicher Zufall, daß Gottesdienst im Vollsinn, ebenso wie volle theologische Reflexion, ontologische, intentionale, moralische und personale Ebenen einschließt und daß auf jeder dieser Ebenen die sakramentale Gegenwart und das personale Wort zusammenkommen müssen. Ohne das Element der sakramentalen Gegenwart würde dem Gottesdienst, der nur aus einem reflektierenden und moralischen Konzept besteht, die Feier des göttlichen Grundes unseres fundamentalen Seins und unseres tiefsten Sinns fehlen (wie dies im liberalen Protestantismus der Fall ist); es würde der ontologische Kontext, inner-

halb dessen wir denken und handeln, fehlen und er würde so Gefahr laufen, seine religiöse Dimension zu verlieren und eine Feier unserer personalen Autonomie allein werden. Andererseits würde das Element der sakramentalen Gegenwart ohne die fortgesetzte Gegenwart des Wortes, das personale Reflexion, Entscheidung, Annahme und Engagement ermöglicht, unser personales Sein nicht erreichen und so Gefahr laufen, zum bloßen Traditionalismus einzuschrumpfen, der an Routine oder sogar an Magie grenzt.

Eine zweite Implikation dieses Verständnisses vom Heiligen und seiner Gegenwart für uns in und durch Symbole bildet die Grundlage für den sozialen oder gemeinschaftlichen Charakter des Gottesdienstes. Die sekundären und tertiären Symbole, durch die das Heilige wieder zum Bewußtsein gebracht und wieder angeeignet werden kann (schöpferische Offenbarung und ihr symbolisches Zeugnis in Wort und Sakrament) kommen in der Geschichte durch eine Tradition, d.h. durch eine Gemeinschaft, die durch diese Symbole strukturiert ist, zu uns. In dieser Gemeinschaft und durch diese Symbole kann das Heilige unser gewöhnliches Leben durchdringen und uns zum Bewußtsein kommen, und so ist unser Leben im Glauben nun begründet, ausgerichtet, gerufen und geheilt. So ist unsere eigene Erfahrung des Heiligen – und ebenfalls unsere gottesdienstliche Antwort darauf – in ihrem Ursprung und ihrer Aktualisierung wesentlich gemeinschaftlich. Es ist nicht und kann nicht etwas sein, das man allein tun kann, als bloßes Individuum in Raum und Zeit. Zweitens ist der Mensch als Mensch ontologisch und personal gemeinschaftlich. Unsere Existenz und unser Leben, unser personales Sein, die Möglichkeiten und Weisen unserer Rede, unserer Reflexionen und unserer Aktivitäten kommen uns aus der Gemeinschaft zu und nehmen die Gestalt unseres eigenen gemeinschaftlichen Ursprungs an. Wir können als menschliche Wesen ohne Gemeinschaft nicht sein. So gipfelt unser Verständnis unseres letzten Geheimnisses, das unser menschliches Sein begründet und erhält, unvermeidlich in einem sozialen Verständnis, denn wir sind als Mitmenschen und nicht als Individuen. Drittens ist der christliche Mensch ein Sozial- und Gemeinschaftswesen: Er feiert seine Schöpfung durch das Leben und die Liebe zu anderen menschlichen Wesen und er wird vom Evangelium aufgerufen, den anderen zu dienen, um zur eigenen Fülle zu gelangen. Er geht aus menschlicher und göttlicher Liebe hervor, und er ist ausgesandt in die Liebe und die Gemeinschaft als die tiefste personale Bedeutung seines menschlichen Seins. So ist das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen jedenfalls immer sowohl personal wie sozial. Wie sich ontologische und personale Ebene im Gottesdienst auf jeder Ebene gegenseitig durchdringen, so kann kein individueller Mensch und besonders kein Christ das Heilige erfassen, es feiern und ihm gehorchen, außer in der Gemeinschaft.

Schließlich hat der Gottesdienst, wenn dies so ist, ein historisches und letztlich ein eschatologisches Ziel und fundamentale Bedeutung. Weil wir ontologisch und moralisch Gemeinschaftswesen sind, die von- und füreinander gemacht sind, und weil wir in der Zeit existieren, so daß das, was wir ontologisch und moralisch sind, eine Projektion auf ein bestimmtes Ziel hin ist, darum führt das Heilige in seinem schöpferischen, providentiellen, normativen und erlösenden Wirken an uns von uns selbst weg hinaus in die Geschichte und vorwärts in die Zukunft. Diese ontologische Tatsache hinsichtlich unseres Seins erhält ihren vollsten symbolischen Ausdruck im Reich Gottes, zu dem wir in diesem Leben und darüber hinaus in der Ewigkeit berufen sind und dessen Kommen der Schlüssel ist für das Verständnis der göttlichen Intentionalität, die alles, was wir über das Heilige wissen können, strukturiert. Die göttliche Endgültigkeit, die uns in der Gegenwart gründet und erhält und uns in die soziale und geschichtliche Welt hinausruft und ebenso in die Zukunft dieser Welt, ist selbst auf ihr eigenes göttliches Ziel ausgerichtet. Unser Verständnis von Gott und unsere Antwort an ihn sind daher (wie unser Verständnis von uns selbst und unsere Aktualisierung und unsere Geschichte) zeitlich und endzeitlich in die Zukunft gerichtet, deren Geheimnis zwar bleibt, aber deren letzte Gestalt von der gleichen Liebe und Macht bestimmt sein wird, die bereits den gegenwärtigen Stand unserer christlichen Existenz ausmacht.

[1] Die zeitgenössischen Phänomene der pfingstlichen Erfahrungen ("In Zungen sprechen") scheint diese Bemerkung über die Modernität zu widerlegen. Denn diese Gruppen, die fest an diese Arten des Wirkens des Geistes glauben, gedeihen in vielen unserer Kirchen, in protestantischen ebenso wie in katholischen. Vielleicht zeigen diese Gruppen die Auflösung der Modernität als «säkular» im hier beschriebenen Sinn an, wie es möglicherweise auch die Gegenkultur tut. Meine Vermutung spricht jedoch dagegen. Ich vermute eher, daß diese Gruppen nur teilweise geistlich von der Moderne beherrscht sind (so wie die fundamentalistischen Protestanten) und daß der Eifer, mit dem sie sich nach dem Heiligen Geist ausstrecken, nur anzeigt., wie wenig an Endgültigkeit und Sakralität im Rest ihrer Welt noch vorhanden

ist. Die übliche Antwort ihrer Pastoren oder Priester (von Unverständnis, grollender Bewunderung und Hilflosigkeit) ist das beste Zeichen (oder Folge) dessen, was ich mit Säkularität und damit mit Modernität meine. Ihr Einwand besteht nicht darin, daß diese «Sprecher» in ihrer Frömmigkeit keine rechtgläubigenKatholiken wären, sondern daß man als moderner Mann einfach diesen Erfahrungen nicht trauen kann, sie nicht versteht und nicht teilnehmen kann – obwohl man schwerlich ihre Kraft leugnen kann.

[2] Dieses Problem ist in diesem Sinn ein ähnliches wie das des Redens von Gott. Es ist wichtig, alte, anachronistische Formen des theologischen Redens aufzugeben, einfach weil sie sinnlos und darum irrelevant für uns geworden sind. Aber die Einführung neuer Formen garantiert nicht schon eine neue Fähigkeit, sinnvoll über Gott zu sprechen. Es ist sozusagen eine Notwendigkeit, aber keine ausreichende Bedingung, da auch hier ein Sinn für das Heilige erste Voraussetzung für die Bedeutung jeder Form von Theologie ist.

[3] Diese Behauptung, das ist offenkundig, schließt ein, daß für mich die mystische Befähigung eine spezielle Berufung oder Gabe in der christlichen Gemeinde darstellt, aber nicht normativ für sie ist. Für die meisten von uns kommt Gott, wenn überhaupt, durch endliche Medien und nicht direkt, das heißt in unserem Leben und in der Geschichte, nicht jenseits davon. Diese Erscheinung des Göttlichen in und durch das Geschöpfliche und das Geschichtliche scheint mir normativ für die christliche Tradition zu sein und ebenso für die wichtigsten Formen des Gottesdienstes. Hierin scheine ich mich in Nichtübereinstimmung mit meinem Freund Louis Dupré zu befinden, vgl. sein interessantes Buch The Other Dimension (Garden City 1972, bes. Kapitel 12). Dieses thomistische Prinzip, nach dem das Denken auf den Erfahrungsbereich begrenzt ist, bedeutet nebenbei, jedenfalls im modernen Kontext, daß die Theologie nur über Gott in seiner Beziehung zu uns und nicht über ihn, wie er in sich selbst ist, sprechen kann.

[4] Aus diesem Grund kann jedes Geschöpf, wie die Geschichte der Religionen zeigt, Vehikel für irgendeine Offenbarung des Heiligen werden, und umgekehrt kann jede Art von Offenbarung als von universeller Reichweite bezeichnet werden. Offensichtlich kommen viele Unterschiede zwischen den Religionen von der großen Vielfalt der Medien her, die als wesentliche Schlüssel zum Göttlichen, das in allen Geschöpfen gegenwärtig ist, verstanden werden.

[5] Dies ist nur eine der Grundlagen für das Vorhandensein sowohl des Wortes als auch des Sakramentes in der christlichen Existenz. Andere werden noch später in unserer Erörterung erwähnt.

[6] Üblicherweise erreichen Diskussionen um den «legitimen» Gottesdienst den Begriff der Interrelation von der anderen Seite, indem nämlich gefragt wird: «Welche Formen des Gottesdienstes sind tatsächlich genuiner Ausdruck Jesu Christi?» – das heißt, indem sie nach «gültigen» Formen des Worts und Sakraments fragen. Da ich meine, daß diese Frage zwar wichtig, jedoch nicht der hilfreichste Schlüssel zu den Problemen um den Gottesdienst ist, sondern daß der Kern des Problems in der Beziehung auch von «gültigen» Formen zur gewöhnlichen, säkularen Erfahrung besteht, darum werden wir diese schwierige Festung sozusagen von rückwärts angreifen und die Weisen der Erscheinung des Heiligen in der gewöhnlichen Erfahrung erläutern.

[7] Zur umfassenderen Diskussion der Abhängigkeit aller Ebenen unserer Natur von der Gegenwart der göttlichen Endgültigkeit und zur Weise unseres «Bewußtwerdens» dieser Dimension unserer Existenz im gewöhnlichen Leben vgl. die Schrift des Vf. Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language (Indianapolis 1969) Teil II, Kapitel 3 und 4.

[8] Eine Verteidigung dieser «augustinischen» Sicht gegenüber Wissen und Wahrheit in Begriffen der modernen wissenschaftlichen Forschung findet sich in der Schrift des Vf. Religion and the Scientific Future (New York 1970) Kapitel 2.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LANGDON GILKEY

geboren 1919 in Chicago. Er studierte am Harvard College, an der Columbia Universität und am Union Theological Seminary, promovierte 1954 in Philosophie, war Lektor für Religion am Vassar College und Professor für Theologie an der Vanderbilt Divinity School zu Nashville, seit 1963 ist er Professor für Theologie an der Universität Chicago. 1965 erhielt er den Preis Guggenheim, um in Rom katholische Theologie studieren zu können. Er veröffentlichte mehrere Bücher und Aufsätze, unter anderen: Religion and the Scientific Future (New York 1970).

Irénée-Henri Dalmais

Der Ausdruck des Glaubens in den orientalischen Liturgien

Die höchst unerfreuliche Spaltung zwischen einer im katechetischen Unterricht vermittelten Schultheologie und einem gefühlvollen oder moralisierenden Pietismus, der sich am Rand einer im Schutz einer klerikalen Kultur künstlich konservierten und restaurierten Liturgie entwickelte, wie wir sie in den westlichen Gruppen der Christenheit lateinischer Prägung vorfinden, verursacht ungeheure Schwierigkeiten, die man als fast unüberwindliche Schranken für das vom Zweiten Vatikanum angestrebte liturgische Erneuerungswerk ansehen muß. Die Christen orientalischer Traditionen – so unterschiedlich auch ihre Ausdrucksformen je nach den Völkern und Kulturen sein mögen – begreifen kaum, daß man, um diese Erneuerung zuwege zu bringen, abrupt mit den überkommenen Riten und Formularen einer langen Tradition brechen muß, die trotz innerer Verarmung und mancher Sklerosen ohne allzu tiefgreifenden Bruch ihre

Wurzeln bis zu dem Mutterboden des kirchlichen Lebens der ersten christlichen Gemeinden hinabsenken. Ja zum guten Teil hatte diese Tradition sich kontinuierlich aus den Formen und Ausdrucksweisen des Gebetes der Synagoge entwickelt, durchtränkt von biblischen Bezugnahmen, welche die aus dem Heidentum kommenden Christen von Anfang an assimiliert hatten. Dennoch muß anerkannt werden, daß die Liturgie der römischen Kirche, die den dem gesamten lateinischen Abendland gemeinsamen Kern liturgischen Ausdruckes bilden sollte, sich durch die Stilisierung ihrer Formeln und die äußerste Nüchternheit ihres Rituals von dem Hintergrund abhob, den man ökumenisch nennen könnte und den man in den verschiedenen orientalischen Liturgien wiederfindet, wie auch in einem großen Teil der alten lateinischen Liturgien – der mailändischen, der spanischen und der gallischen.

Zweifellos ist es nicht uninteressant für das gegenwärtige Suchen nach einer neuen Sprache des Glaubens, namentlich in dem privilegierten Raum seines liturgischen Ausdruckes, seine Aufmerksamkeit für eine Weile dieser Tradition zu widmen und sich vornehmlich ihrem allgemein anerkannten Kern zuzuwenden, dabei aber kurz die unterschiedlichen Formen zu registrieren, die sie in den verschiedenen Kulturen angenommen hat und die in dem liturgischen Ausdruck der verschiedenen «Riten»[1] fixiert sind. Dieser gemeinsame Kern scheint sich im wesentlichen im syro-palästinensischen Raum herauskristallisiert zu haben, vornehmlich in der kosmopolitischen Stadt Antiochien, in der eine zahlenstarke, recht aktive jüdische Gemeinde Vertretern anderer semitischer Kulturen begegnete – namentlich jener, die von dem christlichen Brennpunkt Edessa (Urfa) in Obermesopotamien ausstrahlte, der seinerseits in ständigem Austausch stand mit den «Christenheiten» jenseits des Euphrat und den Einflußbereichen der griechisch-römischen Welt. Antiochien selbst ist ein keineswegs geringeres Zentrum des Hellenismus; hier werden die Ausdrücke des Glaubens aufgenommen, die in den Christengemeinden Anatoliens Gestalt gewinnen, namentlich in Kappadozien, vor allem von dem Zeitpunkt der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an, zu dem durch die Gruppe der «kappadozischen Kirchenväter» (Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz) Kappadozien zu einem der bedeutendsten Zentren kirchlichen Glaubensausdruckes wird. Das gesamte reiche Erbe sollte durch die verschiedenen Gebiete der christlichen Welt des Orients wie des Abendlandes seine Ausstrahlung finden, zunächst dank den Pilgern zum Heiligen Grab und damit unter der eminent populären und konkreten Form, die es in den Feiern an den heiligen Stätten Jerusalems annimmt.[2] Doch Antiochiens eigener Einfluß sollte sich ebenfalls bemerkbar machen, vor allem in Ägypten und Alexandrien. Es sollte mehr als irgendein anderes Zentrum die Liturgie Konstantinopels und damit den byzantinischen Ritus – der entstanden ist aus dem Zusammentreffen der Traditionen von Konstantinopel, Antiochien und Palästina – gestalten, der zur gemeinsamen Liturgie aller orthodoxen Kirchen wurde und auf die man allzu oft die orientalischen Liturgien generell zurückgeführt hat.

Aus dem ungeheuren Schatz der auf diese Weise gebildeten Formeln und Riten können wir hier nur einige wenige Elemente herausgreifen, die uns zugleich als die wichtigsten und die für unsere aktuellen Anliegen bedeutungsvollsten erscheinen.

Den Namen Gottes verkünden und seine Herrlichkeit kundtun.

«Es ist würdig, daß jeder Mund verherrliche, daß jede Stimme bekenne, daß jegliches Geschöpf verehre und feiere den anbetungswürdigen und herrlichen Namen (der allerheiligsten Dreieinigkeit, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes),[3] die geschaffen hat die Welt in ihrer Gnade und ihre Bewohner in ihrer Güte, die die Menschen gerettet in ihrer Barmherzigkeit und den Sterblichen gewährt eine unermeßliche Wohltat...»

Dieser Anfang des uralten sogenannten «apostolischen» Eucharistischen Gebetes, das heute noch in der nestorianischen, der chaldäischen, der syro-malabarischen Kirche in Gebrauch ist, überliefert bis auf unsere Tage die Tradition der Gemeinden armenischer Sprache, die in direktem Zusammenhang steht mit den Ausdrucksformen des Gebetes der Synagoge. Diese bevorzugte Benediktionsformel (Beraka) wird hier als die angemessenste, wenn nicht gar einzig angemessene betrachtet, wenn es darum geht, Zeugnis zu geben für Gott, dessen Geheimnis unzugänglich bleibt, dessen Namen jedoch durch das Werk des Sohnes und die Kundgebungen des Heiligen Geistes offenbart worden ist. Daher fährt dasselbe Gebet auch fort, indem es «die unermeßliche Gnade» erwähnt, «die wir nicht erwerben können: Du hast unsre Menschheit angezogen, du bist mit deiner Gottheit herabgestiegen, du hast unsre Niedrigkeit emporgehoben, unsre Erniedrigung erhöht, unser sterbliches

Fleisch auferweckt...» Ein uraltes Euchologion, das in griechischer Sprache im dritten Buch der *Constitutiones Apostolicae* erhalten ist,[4] dessen Einfluß auf die charakteristischsten Ausdrucksformen der im byzantinischen Ritus erhaltenen antiochenischen Liturgie nachgewiesen werden konnte, häuft noch stärker die Adjektive, die – durch ihre negative Form – der Transzendenz und Unaussprechlichkeit des Mysteriums Gottes ihren Raum lassen. Sehr bald allerdings erschien es angesichts des Rationalismus, dessen verhängnisvoller Durchbruch das Leben der Kirche in den griechisch sprechenden Gebieten während der arianischen Krise ernstlich stören sollte, notwendig – namentlich in den liturgischen Feiern –, sowohl die Unerkennbarkeit Gottes, als auch seine Offenbarung und Bekundung in Schöpfung und Heilsgeschichte, die in Christus ihren Gipfel und ihre Erfüllung findet, nachdrücklich zu betonen. Zu diesem Zwecke brauchte man nur aus dem vom hellenisierten Judentum ererbten Ausdrucksschatz zu schöpfen. Doch mußte man zugleich die vom Konzil von Nizäa unter dem terminus technicus «*homoousios* (consubstantialis – wesensgleich)» kanonisierte, in allem der des Vaters gleiche Gottheit Christi ins helle Licht stellen. Der Begriff selbst sollte in die liturgische Sprache übergehen, vermutlich noch bevor das unter der Hoheit des Konzils formulierte Glaubenssymbol zum Bekenntnis des Glaubens wurde, das man von den Gläubigen verlangte, damit sie an der eucharistischen Feier teilnehmen konnten, dem Zeugnis, dessen feierlicher Charakter in der Folgezeit von der byzantinischen Liturgie hervorgehoben werden sollte durch den an die Diakone gerichteten Ruf zur Wachsamkeit: «Die Tore, die Tore!» Doch suchte man nach Formeln und Riten, die der Gesamtheit der Gläubigen zugänglicher waren. Es dürfte richtig sein, aus dieser Perspektive die vom Beginn dieser Feier an zu findende Einleitung der Akklamation des *Trishagion* zu sehen: «Heiliger Gott, starker Gott, unsterblicher Gott, erbarme dich unser», die in allen orientalischen Liturgien vorhanden ist. Zweifellos legt speziell der byzantinische Ritus einen besonders großen Nachdruck auf die Transzendenz und Unerkennbarkeit Gottes. Außer den vom Zelebrans während des Gesanges des *Trishagion* gesprochenen Gebeten sei zumindest die Strophe (Troparion) erwähnt, die während der Prozession mit den für die eucharistische Feier bestimmten Gaben von Brot und Wein durch die Kirche zum Altar (Großer Einzug) gesungen wird: «Wir, die wir hier im Mysterium das Abbild der Cherubim sind und der lebengebenden Dreieinigkeit die Hymne des Dreimal Heilig singen, legen ab alle Sorgen dieser Welt, um den König des Alls zu empfangen, der unsichtbar begleitet ist von Heeren von Engeln, Alleluja.» Auch hier betont das dem Gesang vorausgehende Gebet des Priesters den furchterregenden Charakter der Theophanie, welche diese Zeremonie symbolhaft darstellt. Während die byzantinische Liturgie nur eine Variante des Hymnus der Cherubim kennt, die in der Osternacht gesungen wird, hat die armenische eine Vielzahl verschiedener Texte aufzuweisen, die alle dieses eine Thema variieren.

Es geht hier darum, eine Theophanie gegenwärtig zu setzen, denn in Christus – und nur in ihm – ist das unerfaßbare Geheimnis der göttlichen Transzendenz offenbart worden. Gewiß war auch schon in der Schöpfung ein Widerschein davon wahrzunehmen; sagt doch die Anaphora des hl. Jakobus, das eucharistische Gebet der Kirche von Jerusalem, dessen Einfluß sich auf die verschiedensten orientalischen Liturgien ausgewirkt hat: «Die Himmel, die Himmel der Himmel, alle himmlischen Heere, die Sonne, der Mond, die Myriaden von Sternen, die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, das himmlische Jerusalem, die Kirche der Erstgeborenen, deren Namen im Himmel verzeichnet sind, die Engel...» lassen das Lob des hochheiligen Gottes erschallen.

Dieses Mysterium hat sich schrittweise enthüllt durch die Heilsgeschichte hindurch: deren große Etappen sind nun in den verschiedenen eucharistischen Gebeten in Erinnerung gebracht, namentlich in dem des hl. Jakobus und dem des hl. Basilius, die in zahlreichen Liturgien Verwendung finden. Aber ebenso in der eucharistischen Feier wie im Laufe der christlichen Initiation wird der Glaube an Christus als einzige Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit mit allem Nachdruck nahegebracht. Die christologischen Kontroversen, die über mehr als zwei Jahrhunderte hin die arianische Krise weitergeführt und bei mehreren orientalischen Kirchen einen bleibenden Bruch verursachen, haben eine Fülle von Texten entstehen lassen, die bestrebt sind, in der Verschiedenheit der Sprachen und Kulturen den orthodoxen Glauben zu wahren. Allein die archaische aramäische Liturgie der mesopotamischen Gemeinden, die durch ihre politische Lage innerhalb des sassanidischen Perserreiches schon früh von der übrigen christlichen Welt getrennt wurden, haben eine Akklamation erhalten, die sehr wohl bis auf die ältesten judenchristlichen Gemeinden zurückgehen kann: «Dir,

Herr *(Lakumara)* der Welt, unsere Lobgesänge, Dir, Jesus Christus, unser Lobpreis, denn Du bist es, der unseren Leib belebt und unsere Seelen rettet.» In allen anderen Liturgien ist sie – zweifellos im Laufe des 6. Jahrhunderts – durch eine Strophe ersetzt worden, die die byzantinische Tradition unter die Regierungszeit und Befürwortung des Kaisers Justinian verlegt; sie könnte sehr wohl das Werk des Severus von Antiochien oder doch zumindest von ihm in die Sonntagsliturgie eingeführt sein. Allein der koptische Ritus hat sie jedoch für einige besonders feierliche Zelebrationen beibehalten: «Eingeborener *(monogenes)* Sohn und Wort Gottes, der Du unsterblich warst und im Schoße der allzeit jungfräulichen Gottesmutter Maria Fleisch annehmen wolltest, um uns zu erlösen; der Du ohne Wandlung Mensch geworden und gekreuzigt worden bist; der Du Einer aus der heiligen Dreieinigkeit bist, verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist zusammen – Du rettest uns.» Es ist bemerkenswert, daß die Kirchen, die der chalzedonensischen Orthodoxie treu geblieben und so sehr darauf bedacht sind, alles zu meiden, was ihnen den Beigeschmack von Monophysitismus zu haben schien, keinerlei Bedenken trugen, sich diesen Text zu eigen zu machen. Was ihnen speziell wichtig erschien – ebenso wie der gesamten Tradition des orientalischen Christentums –, war die starke Betonung und nachdrückliche Einschärfung des Glaubens an die Gottheit Christi, in der das unzugängliche Geheimnis Gottes sich für uns kundgetan hat.

Um so konkret wie möglich das Paradox des christlichen Glaubens zum Ausdruck zu bringen, hat die von Antiochien und Jerusalem ausgehende liturgische Tradition mit Vorliebe zu dem Spiel der Antithesen gegriffen, die die unwandelbare Herrlichkeit des Schöpfer-Wortes und die Erniedrigung der Menschwerdung und des Leidens einander gegenüberstellen. Nehmen wir beispielsweise das Troparion der Vesper von Karfreitag im byzantinischen Ritus: «O furchterregendes und außerordentliches Mysterium, das wir an diesem Tage sich vollziehen sehen; das Unberührbare ist festgehalten; der Adam von dem Fluch befreit hat, ist in Ketten geschlagen; der die Herzen und Nieren durchforscht, ist einer ungerechten Untersuchung unterworfen; der den Abgrund schließt, ist ins Gefängnis eingeschlossen; man führt den vor Pilatus, vor dem die Mächte der Himmel zitternd stehen; Backenstreiche gibt man dem, der die Schöpfung gestaltet; der Richter der Lebenden und Toten ist zum Galgen verurteilt; ins Grab legt man den, der die Hölle um ihren Raub bringt. Dir, der Du alles aus Liebe leidest, der Du alle Menschen vom Fluch erlöst – Du so milder Herrscher, Dir sei Ruhm und Ehre.

Die Liturgie als Dichtung und Spiel

Aus solchen Texten tritt uns eine in der abendländisch-römischen Tradition sehr seltene liturgische Ausdrucksform entgegen. Diese ihrerseits hat euchologische Formulierungen von wunderbarer Gedrängtheit und einer Dichte hervorgebracht, die jede Übersetzung, ja selbst jede Adaptation, nahezu unmöglich macht. Es muß indessen anerkannt werden, daß im Gegensatz dazu die Euchologie im eigentlichen Sinne der orientalischen Liturgien außerhalb der eucharistischen Gebete (Anaphora) nur wenig Texte enthält, die den Vergleich aushalten. Die Genialität und den Geist dieser Traditionen hat man in anderen Formen zu suchen. In bedeutend konkreterer und lyrischerer Form bewegt sie sich mit Vorliebe auf dem Boden des Imaginären. Die liturgische Feier nimmt hier die Gestalt eines großen Spieles der ganzen versammelten Gemeinde an. Dabei werden alle Mittel eingesetzt, die auf dem Weg der Vorstellungs- und Empfindungsfähigkeit in eine Erfahrung der wirkenden Gegenwart des Geistes hineinführen können, der kommt, um in der Kirche das Heilsmysterium zu vollenden. Daher rührt auch der Platz und die Bedeutung, die der Bitte um Herabkunft des Geistes (Epiklese) zuerkannt wird. Bekanntlich haben die lateinischen Theologen lange Zeit in dieser Hinsicht einen ungeheuren Mangel an Verständnis an den Tag gelegt, vor allem was die Rolle der Epiklese bei der eucharistischen Feier anbetrifft. In der syrischen Tradition wird die Bedeutung dieses Momentes bei allen großen Konsekrationshandlungen, soweit sie als sakramental gelten, deutlich herausgearbeitet – so bei der Weihe des Taufwassers, des Salböles, des Chrysmation *(myron)*, des eucharistischen Brotes und Weines. Jedesmal, wenn dabei der Zelebrans, sich tief verneigend die Herabkunft des Geistes erfleht, verkündet der Diakon: «Geliebte, wie schrecklich und furchterregend ist doch diese Stunde, dieser Augenblick, in dem der Heilige Geist von den erhabenen Himmelssphären kommt, niedersteigt auf diese Gaben und sie weiht. Seid wachsam, betet still und voll Furcht, betet!»[5]

Um an diesen Höhepunkt heranzuführen und seine ganze Bedeutung herauszuarbeiten, haben die orientalischen Liturgien vorzugsweise aus

dem Schatz der biblischen Themen und Motive geschöpft. Aber sie haben auch auf die großen kosmischen Symbole Bezug genommen. Der Glaube an Christus, der die messianische Hoffnung erfüllt, das Siegel auf den Plan des Schöpfungswerkes setzt und die eschatologische Fülle einleitet, ist durch dieses Spiel von Bildern und Symbolen hindurch ausgedrückt. So hat sich auch in diesem syro-palästinensischen Raum zuerst jene reiche dichterische Sammlung gebildet, aus der alle orientalischen Liturgien geschöpft haben. Außer der Verteilung der Lesungen, der Gesänge von Psalmen und biblischen Hymnen, die das unauflösliche Grundgewebe jeglichen christlichen liturgischen Ausdruckes bilden, sind hier Hymnographie, Euchologie und Homiletik in Rhythmen gegossen worden, die derart geschmeidig sind, daß es nicht schwer war, sie in die verschiedensten Sprachen zu übertragen. Die Liturgie des Stundengebetes, die der eucharistischen und sonstigen sakramentalen Feiern, sowie alle übrigen kultischen Funktionen haben nur darin zu schöpfen und ihren Bedürfnissen wie dem eigenen Genius ihrer jeweiligen Sprachen und Kulturen gemäß diesen einen gemeinsamen Grund anzupassen brauchen. Daraus sind Liturgien in Gestalt gewaltiger Dichtungen entstanden, in denen Gesang, Entfaltung der Gestik, ja selbst die Ikonographie – namentlich in der byzantinischen Tradition – eine ebenso große Rolle spielen wie der verbale Ausdruck. Dieser kann, wie das noch in den meisten Fällen geschieht, sich weiter in einer archaischen oder gar völlig außer Gebrauch gekommenen Sprache formulieren. Man verspürt kaum das Bedürfnis zu übersetzen. Die liturgische Handlung wird gelebt und bildet zugleich eine Erfahrung und ein Glaubensbekenntnis. Dazu reichen einige Gesten, einige allen vertraute Formeln aus. So reich nicht selten der doktrinale Gehalt der Texte ist – was in der Liturgie den Ausschlag gibt, ist mehr ihr Charakter als Zeugnis kirchlichen Glaubens als die verschiedenen Einzelheiten.

Die eschatologische Perspektive

Auf viele Abendländer, die von einer vorwiegend konzeptuell bestimmten Kultur und entsprechenden Formen der Unterweisung geprägt sind, wirkt diese Art überraschend, ja schockierend. Und man begreift sie überhaupt nur dann recht, wenn man sich – neben ihrem tiefen Sinn für die Unerkennbarkeit Gottes und die Unaussprechlichkeit seines Mysteriums, wovon eben die Rede gewesen ist – die Atmosphäre eschatologischer Erwartung vor Augen hält, die die orientalischen Liturgien prägt. Der Akzent kann dabei je nach Kultur oder historischer Situation, in deren Rahmen sich die einzelnen Liturgien entwickelt haben, verschieden sein. Die byzantinische und – in einem etwas geringeren Grade – die armenische Tradition, die ihr nah verwandt ist, sind vor allem auf das Motiv der Vorwegnahme des endzeitlichen Reiches bedacht, welche die liturgische Feier bildet. Nach dem bekannten Wort des russischen Theologen P. Serge Bulgakow ist sie «Himmel auf Erden». Aus diesem Grunde sind auch die in dieser Tradition geformten Christen, namentlich die Slawen, der Auffassung, es komme vor allem darauf an, daß die Kirche die Möglichkeit habe, das Wesentliche ihres liturgischen Lebens zu wahren, durch das sie das kommende Gottesreich verkündet und vorwegnimmt und den Sieg Christi über die Mächte des Bösen und des Todes. Diese Auffassung findet ihren Ausdruck beispielsweise in dem «großen Einzug», der bei der Osternachtliturgie an die Stelle des «Hymnus der Cherubim» tritt: «Alles Fleisch schweige und verharre in Furcht und Zittern; es nähre in sich keinen irdischen Gedanken. Denn es naht der König der Könige, der Herr der Herren, um geopfert zu werden und sich als Nahrung den Gläubigen zu schenken. Die Chöre der Engel ziehen vor ihm her, zusammen mit allen Fürstentümern und Mächten. Die Cherubim mit den zahllosen Augen und die Seraphim mit ihren sechs Flügeln verhüllen ihr Antlitz und singen: Alleluja, Alleluja, Alleluja.»

Anders ist der Akzent in den eigentlichen syrischen Liturgien, das heißt in denen, die nie aufgehört haben, jene alte aramäische Sprache zu verwenden, von der Louis Massignon gesagt hat: «Das Aramäische ist die Sprache der Inkarnation in diese Welt, die gerichtet wird; die Sprache der besonderen Erwägung und Erforschung; die Sprache des Feuers, der inneren Prüfung; Sprache des Verhaltens der Gefangenen, jener geheimnisvollen Dinge der Buße: Fasten, Almosen als Zeichen der größten Liebe; denn sich entäußert haben um dessentwillen, den man liebt, bedeutet bereits erfüllt sein.»[6] Es ist mit einem gewissen Recht geschrieben worden, diese Liturgien bewegten sich «in einer dem Reinigungsort ähnlichen Welt; der theologische Moralismus der Reinigung und endzeitlichen Erwartung der Herrlichkeit der Parusie (sei) die eine ihrer beiden Leitlinien».[7] Hier ist der sprachliche Ausdruck der eines nie endenden Wachens, eines unaufhörlichen Erwägens der Texte der Schrift und ihres dichterischen Kommen-

tars, in der Erwartung des Erscheinens des Lichtes, das ein berühmter Hymnus der chaldäischen und maronitischen Liturgie besingt, der von beiden auf den großen syrischen Kirchenlehrer Ephräm zurückgeführt wird.

Zusammenfassung

Auf diesen wenigen Seiten konnten wir die Themen des Glaubensausdruckes, die für die orientalischen Liturgien die kennzeichnendsten sein dürften, nur ganz kurz in Erinnerung bringen. Sie beziehen sich auf das Fundamentalste und Spezifischste: die Manifestation des unerreichbaren Mysteriums des dreieinigen Gottes in der Heilsgeschichte, der Menschwerdung und dem Heilswerk Christi, dessen Auferstehung die Zeit der eschatologischen Erfüllung durch das Geschenk des Heiligen Geistes eröffnet. Um die Gläubigen – denn diese sind Subjekt christlicher Liturgie – in die Erfahrung dieser Wirklichkeiten einzuführen, schöpft man vorzugsweise, wenn nicht gar ausschließlich, aus den Gedanken der Schrift, in ihrer Interpretation durch die Väter, ohne den geringsten Versuch, sie an historische Wandlungen oder neue Situationen anzupassen. Mit anderen Worten: Bisher scheinen die liturgischen Traditionen des Ostens keinerlei Interesse an einem Suchen nach einem neuen Glaubensausdruck zu zeigen, da hinter ihnen die Auffassung steht, daß die Liturgie der Ort schlechthin ist, an dem jeder Christ zur Begegnung mit der von den Vätern überkommenen Tradition gerufen ist. Hier haben wir vielleicht einen der wichtigsten Punkte in dem schwierigen Dialog, der sich zwischen Abend- und Morgendland zu knüpfen beginnt – übrigens auch weit über die christliche Welt hinaus.

[1] Wir verwenden diesen Begriff, dessen Verständnis in seinem kanonisch-liturgischen Sinne stets recht unscharf gewesen ist: liturgischer Ausdruck des Glaubens im Rahmen einer autonomen kirchlichen Struktur. – Vgl. Antoine Joubeir, La notion canonique de Rite (Rom 1961).

[2] Unsere Kenntnis stammt vornehmlich aus der Peregrinatio Aetheriae (oder Egeriae), dem Reisetagebuch einer Pilgerin aus den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts (zweifellos 301–384), sowie aus dem in armenischer Übersetzung erhaltenen Lektionar (hrsg. von A. Renoux, P.O. 163 und 168).

[3] Dieser Ausdruck des Glaubens an die Trinität ist zweifellos nach dem 4. Jahrhundert eingeführt worden.

[4] Die Aufmerksamkeit wurde darauf gelenkt durch W. Bousset (Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1915, 435–485) und E.R. Goodenough, By Light, Light (New Haven 1935) Kap. 11.

[5] Zur Rolle des Heiligen Geistes in der syrischen Ekklesiologie siehe E.P. Siman, L'expérience du Saint-Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche (Théologie Hist. 15 – Paris 1971).

[6] Referat auf dem Kongreß der Etudes Carmélitaines 1948: Techniques de contemplation (Opera Minora II, 548 – Beirut 1964).

[7] Michel Hayek, Liturgie Maronite (Paris 1964), Einleitung XV.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

geboren am 19. Mai 1914 in Vienne, OP, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir, an der Universität Lyon und an der Sorbonne, ist Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, seit 1956 Professor für orientalische Liturgien am Liturgischen Institut zu Paris. Er veröffentlichte u.a.: Saints et Sanctuaires d'Orient (Paris 1968).

Casper Honders

Laßt uns unsere Sünden bekennen...

Orientierung

Wer für diese Concilium-Nummer gebeten wird, über Aspekte des Sünden- und Schuldbekenntnisses in der Zusammenkunft der Gemeinde zu schreiben, steht vor keiner leichten Aufgabe.[1] Er sieht sich in ein Kraftfeld, in ein Spannungsfeld hineingezogen, in dem er sich zwischen den vielen auf ihn zukommenden Überlegungen und Fakten, Fragen und Gedanken hin- und hergeschleudert fühlt. Denn in uns ist – in welcher Lage wir auch sind und in welchem Zusammenhang wir auch am Gottesdienst der Kirche teilnehmen – eine große Verwirrung, eine deutliche Unsicherheit, wenn nicht gar ein Gefühl von Scham, das unsre ganze Existenz zernagt, wenn wir die Aufgabe auf uns zukommen sehen: sich auf den überall und immer wiederholten Appell zu besinnen, uns in das Bekenntnis der Schuld einzufügen. Damit in der Zusammenkunft für den lebendigen Herrn Platz

wird! Und sie damit (ich möchte sagen: selbstverständlich! – denn wie könnte es anders sein?) in den Lichtkreis des Glaubens gestellt wird![2]

Was ist damit (in Lehre und Leben) nicht alles verbunden? Was ist dabei nicht alles verbunden: theologisch, liturgisch, ethisch, sozial, politisch? Wir kommen in unsren Überlegungen über ein erstes Stadium der Erkundung nicht hinaus. Nichtsdestoweniger ist uns geboten, gemeinsam den Weg zu beginnen, sei es auch nur deshalb, weil die Gemeinde des Christus berufen ist, sich jetzt wie auch in Zukunft vor Gott und Menschen über ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe auszusprechen. Dabei ist es für sie unerläßlich, kein Geheimnis daraus zu machen, wie sehr sie selbst, als Gemeinde und als Kirche, gebrochenen Herzens und zerschlagenen Gemütes ist... (vgl. Ps 34,19; 51,19).[3] Vornehmlich die Christusgemeinde ist es – und ihr Charakter ist damit ganz und gar bezeichnet –, die ihre Schuld bekennt; wie man wohl sagt: Gottes Heilige haben einen gebeugten Gang. Dieser Charakterisierung kann man nicht entkommen. «Angesichts der Wirklichkeit des Bösen ist der Mensch entweder schuldig oder tragisch. Zwischen beiden wird man wählen müssen. Man kann in diesen Abgrund des tragischen Lebensgefühls sogar über eine sog. mildere Evangeliumsverkündigung geraten, die nicht mehr viel Aufhebens macht von der Entdeckung des Sünders vor sich selbst. Wer die Schuld außer Betracht läßt, fällt unvermeidlich dem Schicksal in die Arme.»[4]

Hier könnte nun der Moment angebrochen sein – ist es nicht verführerisch, zumal für die Liturgiker, so zu Werke zu gehen? –, um ein Ausweichmanöver anzustellen und unsre Aufmerksamkeit auf die verschiedenen liturgischen Rubriken zu lenken, die dem Schuldbekenntnis gewidmet sind, und unsere spezielle Kenntnis in dieser Hinsicht zu fördern. Das Material, das aus Vergangenheit und Gegenwart auf den Tisch gelegt werden kann, spricht eine oft eindeutige Sprache. Eine solche Sprache, daß wir damit rechnen müssen, die bestehende Verwirrung unter uns werde noch größer, die Unsicherheit noch heftiger, die Scham noch brennender. Von neuem sollten wir davon durchdrungen werden, wie gefährlich und schmerzhaft wir mit dem Bekenntnis von Sünde und Schuld an die Herzschlagader der christlichen Gemeinde rühren. Mit andern Worten: Das Bekenntnis der Schuld ist in der Gemeinde stets zu gleicher Zeit sowohl ein Nach-Akt wie auch ein Vor-Akt gewesen, und wird das gewiß auch bleiben. Ein Nach-Akt, insofern zuerst der Glanz des Namens Gottes die Finsternis unsrer Werke und die Verletzlichkeit unsres Glaubens ans Licht bringt. So müssen wir denn auch sagen, daß das Schuldbekenntnis immer *nach* der Gnadenverkündigung kommt.[5] Das Alte Testament gehört auch deshalb zum Kanon, weil dadurch von Gott her heute gesagt wird: Um so zu klagen, so rebellisch zu sein, so zu zweifeln, muß ein Mensch schon durch den *Namen* berührt sein und an den Wohltaten des Bundes teilhaben.[6] Das gilt nicht nur vom Alten Testament, sondern vom ganzen Zeugnis, das in der Kirche Geltung hat. Und es gibt neben der Klage, der Rebellion und dem Zweifel auch das öffentliche Bekenntnis der Sünde.

Gleichzeitig müssen wir sagen, daß dieses Bekenntnis ein Vor-Akt ist, insofern er innerlich mit der Erwartung des gnädigen Spruchs Gottes und der Verwirklichung seiner Verheißungen verbunden ist. So kommt Schuldbekenntnis vor der Schriftlesung und vor der Predigt und vor der Feier des Abendmahls. Das Schuldbekenntnis hat Abhängigkeitscharakter – aufgrund der entscheidenden Beziehung zu Gottes Vergebung und Gnade.

Fragen

Wir sprachen von unsrer Verwirrung, Unsicherheit und Scham. Es gibt mehrere Fragen, die wir in diesem Zusammenhang stellen müssen. Zunächst: Sind wir im Verständnis (noch) darüber einig, daß Schuldbekenntnis an einer Abhängigkeit von Gottes Wort und Seiner Gegenwart orientiert ist? Des einen Gottes, der der Gott Israels ist, der Vater unsres Herrn Jesus Christus? Die Stimmen klingen laut, die kein Geheimnis daraus machen, daß Er verborgen ist, abwesend, tot, eine unverständliche, nichtssagende Vokabel. Oder daß er nur als eine Art «Geist» aus der Situation heraufzubeschwören ist, entweder aus einem allgemeinen religiösen Begriff oder aus der gesellschaftlichen und politischen Aktivität. Die Frage nach dem Sprechen Gottes ist die entscheidendste, die hier gestellt werden muß: «Das Insistieren auf dem Gottesbezug verleiht der Frage nach dem Sinn von Gottesdienst erst äußerste Schärfe.»[7]

Eine weitere, damit zusammenhängende Frage ist die nach der Bedeutung, die für uns das biblische Zeugnis hat. Wenn dieses Zeugnis an Relevanz eingebüßt und durch unser eigenes Zutun von vornherein an Aussagekraft verloren hat, müssen wir uns wohl fragen, welchen Sinn es hat, immer noch auf dieses Zeugnis zu verweisen. Nicht nur

wegen der Formulierungen, in denen das Schuldbekenntnis abgefaßt werden kann, möchte ich auf Jakob und Mose und David verweisen, auf Ijjob und Jeremia, auf die Bußpsalmen und Klagelieder, auf den Verlorenen Sohn und den Zöllner und auf 1 Johannes 1. Vielmehr möchte ich es deshalb, weil dort – wo Er Seine Stimme hören läßt – die Konturen des Zwiegesprächs sichtbar werden, das Gott mit seinem Volke führt. Wir können fragen, inwiefern uns die Sicht auf diese Konturen verlorengeht. Vielleicht durch eine allzu triumphalistische, jedenfalls allzu betonte Handhabung und Interpretation der Tradition (die protestantisch-kalvinische Tradition wird in diesem Artikel nicht unbezeugt bleiben!) oder unsres «Glaubensbesitzes», oder der Kultur, in der wir leben.[8]

Eine weitere, mit den erwähnten Fragen in Zusammenhang stehende Überlegung ist, inwieweit wir beim Schuldbekenntnis die Konfrontation mit dem «Gesetz» *(tora)*, den Geboten und den Einsetzungen Gottes wollen. Was wird uns von Sünde und Schuld überzeugen? Und wie wird die Schuld offenbar, wenn nicht durch das Gesetz, das geistig und gut ist? Es ist ja nicht am Stand der Sterne abzulesen, noch läßt es sich aus dem Gesellschaftsverhalten heraussieben, noch kann man es aus dem Gewissen des einzelnen oder der Gesellschaft, noch aus der kirchlichen Gesetzgebung herauslesen.

Der Dekalog

Was ich soeben behauptete, will ich noch einen Augenblick näher betrachten. Vor allem in der reformierten, aber auch z. B. in der anglikanischen Liturgietradition sind – im sonntäglichen Gottesdienst – noch deutlich Spuren von der Funktion des Dekalogs als entscheidendem Untersuchungsrahmen für das Schuldbekenntnis erkennbar (wenn ich es einmal so nennen soll). Und das auf eine solche Art und Weise und mit einer solch visionären Bedeutung – zur rechten Zeit wenigstens –, daß vor dem Angesicht Gottes, in Urteil und Freispruch, die persönliche Existenz getroffen wurde. Nicht unabhängig von dem totalen status ecclesiae Christi, nicht losgelöst von einem nachzustrebenden politischen und sozial-ökonomischen Aufbau der ganzen Gemeinschaft.

Auf eine exemplarische Weise findet man das im Vorbereitungsteil des Sonntagmorgendienstes ausgearbeitet, wie Valerandus Pollanus diesen, vor allem nach Straßburger Vorbild, in der Mitte des 16. Jahrhunderts öffentlich – zumal in England – zur Kenntnis brachte.[9] Die zusammengekommene Gemeinde begann, unter Leitung des Kantors, mit dem Singen der Verse 1 bis 5 des von Clément Marot gedichteten Zehn-Gebote-Liedes: Verse, die sich auf die erste Tafel des Dekalogs beziehen. Nach dem vom Vorbeter gesprochenen «Adiutorium» (vgl. Psalm 124,8) wird öffentlich bekannt, daß wir «arme Sünder» sind, die Gottes Gebote unaufhörlich übertreten haben. Damit können wir vor seinem gerechten Urteil nicht bestehen, bekennen wir unsre aufrichtige Reue und bitten um Gottes Gnade. Seine Erbarmung wird herabgefleht «im Namen Deines Sohnes Jesus Christus, unsres Herrn». Angesichts unsrer Sünden vertrauen wir uns der täglichen Erneuerung durch den Heiligen Geist an, durch den wir unsre Ungerechtigkeit erkennen und zum Tragen von Früchten der Gerechtigkeit und der Unschuld kommen, die Gott durch Jesus Christus angenehm sind.[10] Darauf werden vom Leiter des Gottesdienstes einige Worte von der Sündenvergebung aus der Schrift gelesen, und er verkündigt denen, die Glauben und Reue haben, die Nachlassung der Sünden «im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes». Alsbald werden die Verse 6 bis 8 des Zehn-Gebote-Liedes (die zweite Tafel) gesungen; danach bittet der Vorbeter mit der Gemeinde, daß Gott, der uns durch Mose Seine Gebote gegeben hat, uns durch Seinen Heiligen Geist Sein Gesetz in unsre Herzen schreiben will, durch welches uns nichts lieber ist als Ihm zu dienen und zu gehorchen in aller Heiligkeit und Gerechtigkeit. Der Vorbereitungsteil – danach soll die Schrift gelesen werden – wird geschlossen mit dem Gesang des letzten Verses des Zehn-Gebote-Liedes, in dem zusammenfassend um das herzliche Befolgen von Gottes Willen gebetet wird.

Wir haben hier einen Entwurf für die Zusammenkunft der Gemeinde, der meiner Meinung nach noch immer überzeugt und inspiriert. Die Vorbereitung ist ein Akt aus einem einzigen Guß, in dem das totale Dasein der Gemeinde und der Gläubigen beurteilt, begnadigt und durch eine klare Konfrontation (in Lied, Aufruf, Gebet und Zusage) mit Gottes Willen erneuert wird. Wenn ich behaupte, das Schuldbekenntnis in der Kirche des Christus werde hier auf eine Weise praktiziert, die sogar für uns noch exemplarisch sein kann, tue ich das im klaren Bewußtsein, daß die Situationen, in denen der Mensch des 16. Jahrhunderts lebte und in denen der Mensch des 20. Jahrhunderts lebt, in keiner Weise auszuwechseln sind. Nicht nur, daß wir uns in der Sprache äußern müssen, die *heute* gesprochen und *heute* verstanden wird. Wir stehen

als Gemeinde des Christus in einem alles fordernden Streit mit den knechtenden Mikro- und Makrostrukturen unserer Zeit. Aber auch heute können die (wie ich es sehe) zunächst gesellschaftspolitischen Öffnungen nur in der Richtung evangelischer Entscheidungen gesucht werden, die uns von Gott her jetzt, heute auferlegt werden. Das kann nur geschehen, wenn wir in der gottesdienstlichen Versammlung den Ort, die Gelegenheit und die Weite finden, sowohl individuell und persönlich wie auch als Gemeinde und kirchlich von unsren Sünden überzeugt und davon freigesprochen zu werden: auf hohen Befehl, dank seiner gnädigen Herrschaft. Dabei muß offenbar werden, daß die Maskerade menschlicher – eventuell und vielleicht gerade auch sogenannter «christlicher» – Projekte, Pläne und tatsächlicher Institutionen durchschaut wird. Niemals wird miteinander verrechnet werden dürfen: der Wille, sehr persönlich im Glauben standhaft zu bleiben, und die Aufgabe gemeinsam, den gesellschaftlichen Strukturen zu Leibe zu gehen.[11]

Verschiebungen

Vielleicht meint der Leser, er habe nun schon allzulange auf spezifischere liturgische Zuspitzungen gewartet. Zurückdenkend an das Schuldbekenntnis, können wir z. B. auf das Confiteor und die «Offene Schuld» hinweisen. Beide sind in der Liturgie an einen Anfang gesetzt, als eine Art Auftakt: der eine zu Beginn des Gottesdienstes überhaupt, der andere zu Beginn der Abendmahlsfeier. Beide können aber auch wieder unterschieden werden, nicht zuletzt auf Grund der Funktion, die sie in der Liturgie hatten. Wie sie sich in der Sprache unterscheiden (Latein und Volkssprache), so unterscheiden sie sich auch nach Charakter und Intention. Neben dem Ich, das seine Sünden bekennt – denkend vor allem an all das, wozu er als Amtsträger auch berufen ist –, ist es das gemeinschaftliche Schuldbekenntnis aller, die an den Tisch des Herrn treten. Was allerdings diesen ersten Bemerkungen über Confiteor und «Offene Schuld» sofort hinzugefügt werden muß: daß damit wenig gesagt ist und wir daran kaum einen Halt haben. Sobald wir an einem bestimmten Punkt beim Bekenntnis der Schuld als einem Akt der Kirche einzusetzen versuchen, spüren wir, wie sich etwas bewegt, wie Verschiebungen eintreten und Grenzüberschreitungen stattfinden. Das geschieht zweifellos – übrigens vor allem gegen den Sinn kirchlicher Gesetzgeber und Rubrikenhüter –, weil Liturgie und Pastoral je des anderen Dienst übernehmen und füreinander eintreten wollen. Es geschieht zweifellos auch, weil Kirche und Gesellschaft aufeinander einwirken und weil Sünden bis weit über die (Kirchen-)Mauern hinaus verfolgt werden sollen. So sehen wir die (nicht irregulären, sondern legitimen) Entwicklungen sich auch in der Liturgiegeschichte ergeben: daß (z. B.) das «Ich»-Bekenntnis ein «Wir»-Gebet wird; oder daß die Beichtpraxis das Hinterland der betreffenden liturgischen Rubrik ist. Was in einem Augenblick innerhalb des Gottesdienstes (bestens formuliert) angetroffen wird, finden wir in einem andern Augenblick außerhalb des Gottesdienstes bei einem andern, mehr situationsgebundenen Zusammenhang praktiziert wieder. Die Scheidewände zwischen Liturgie und Leben scheinen voller Öffnungen und Fluchtmöglichkeiten zu stecken. Mit Recht. Wenn wir an die – auch liturgische – Vorbereitung des Abendmahls denken, stoßen wir, wenigstens im reformierten Protestantismus, gleichzeitig auf die Wurzeln des Hausbesuchs. Und dieser Hausbesuch ist wiederum von großem Einfluß gewesen auf die sich stets stärker entwickelnde Seelsorgepraxis und (nicht zu vergessen) die Besinnung auf diese Praxis. Anderseits wird es sich zeigen können, daß die Wurzeln des liturgischen Schuldbekenntnisses zum nicht geringen Teil in den Äußerungen und Verhaltensweisen derer liegen, die in der menschlichen Gesellschaft leiblichen und geistigen Anfechtungen erliegen und vor «weltlichen» Versuchungen auf den Knien rutschen. So gibt es Übergänge hin und her zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft, zwischen Kirche und Welt, zwischen Liturgie und Pastoral, zwischen Amtsträger und Priestertum der Gläubigen, zwischen Bekenntnis und politischem Verhalten. Es wird, meine ich, für das Leben der Kirche von großer Wichtigkeit sein, daß diese Übergänge, Wechsel und beweglichen Beziehungen, wie sie hier angedeutet wurden, nicht gebremst, erschwert oder unmöglich gemacht werden. Im Gegenteil: Das Volk Gottes, das nur durch die immerwährende Konfrontation mit dem Wort Gottes im Glauben aufgebaut wird, muß dabei außerordentlich empfindlich sein für ein auf die spezielle Situation abgestimmtes Schuldbekenntnis.

Es könnte in diesem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung scheinen – ist es aber gewiß nicht –, daß die Spannungen zwischen dem, was ich die «Ich»-Schuld und die «Wir»-Schuld nenne, hoch aufgelaufen sein können. Viele von uns werden in die Enge getrieben von der geistigen ka-

tastrophalen Diskrepanz, die in der christlichen Gemeinde entsteht, wenn persönliche Bekehrung und kirchliche Bekehrung zum Großteil hintereinander zurückbleiben. So kann Aufrechterhaltung veralteter und vermorschter kirchlicher Strukturen die persönliche Frömmigkeit auf fatale Weise unterminieren. Die Komplexität unserer Schuld wird dadurch nicht geringer.

Bibel und Liturgie

Bei einer Überlegung zum Schuldbekenntnis ist es von primärem Interesse, auf das biblische Zeugnis zu achten. Der Ruf «Zurück zu den Quellen» wird gehört werden müssen – wie wir ihn übrigens auch in der Liturgiegeschichte ständig hören. Dann drängen sich gewiß die Psalmen auf, insbesondere die Bußpsalmen. Es wäre interessant (und bestimmt auch illustrativ), dem nachzugehen, wie betont in verschiedenen Zeiten und Kirchen Psalmen wie z. B. 6, 32, 51 und 130 in allerlei Varianten, Fassungen und Formen in der Liturgie verarbeitet wurden: sowohl im Gebet wie im Lied wie in der Ermahnung; sowohl bei der Spendung der Taufe wie bei der Abendmahlsfeier. Außer auf die Bußpsalmen und Psalmen werden wir – im weiteren Zusammenhang – nicht nachlassen dürfen, auf die einzigartige Bedeutung des sog. Alten Testaments für die christliche Kirche hinzuweisen. Da wird uns gezeigt, wer die «Armen» sind und woran sie sind. Dort klingt der Schmerz, dort wird geklagt und dort fließen die Tränen: durch unsere Schuld, durch unsere sehr große Schuld. «Das sog. Alte Testament steht in der *einen* Schrift auch, damit wir vor Gottes Angesicht unseren Schmerz menschlich bekennen und aussprechen lernen.»[12]

Es können mehrere Hinweise gemacht werden, wie auf Jeremia 17 und Ezechiel 18. Und aus dem Neuen Testament nenne ich nur Lukas 15 (der Verlorene Sohn, vgl. Vers 21), Lukas 18 (vgl. Vers 13), Röm 7. Nicht zu vergessen auch das für die rechte Vorbereitung und Feier des Abendmahls so wichtige Kapitel 1 Kor 11 (vgl. Vers 27–29). Die so eng mit dem Schuldbekenntnis verbundene Selbstprüfung und Selbstbefragung, sowohl des einzelnen wie der Gemeinde, wird gerade durch die von diesen und ähnlichen Perikopen inspirierten Ermahnungen aufgerufen, gefördert und aktualisiert. Auch müssen die Paraphrasen und ausgearbeiteten Erklärungen des Herrengebets genannt werden (vgl. Mt 6, 12), die in der Liturgie, aber auch darüberhinaus (z. B. im katechetischen Unterricht) immer ihren Platz hatten und starken Einfluß auf das Glaubensleben der Gemeinde ausgeübt haben.

Wenn wir uns noch einen Augenblick auf den Gottesdienst beschränken: Wie wird auch dort ohne Unterlaß der Ruf um Erbarmung und Vergebung hörbar, und wie offensichtlich geht das Bekenntnis von Sünde und Schuld durch die ganze Liturgie! Allein schon der Inhalt des Ordinarium ist dafür ein Wegweiser: Die Teilnahme am Gottesdienst bedeutet ein Sicheinfügen in die Reihen der Sünder und Bettler. Die Anfechtungen und Versuchungen, in die wir miteinander und mit der Welt verwickelt sind, werden aufgenommen, mitausgesprochen, mitbekannt, mitgesungen im Kyrie-eleison, mitten im «Gloria in excelsis» (vgl. «Domine... Jesu Christe... Qui tollis peccata mundi, miserere nobis»), im Credo (vgl. «Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum»), im Agnus Dei.

Wir – Heute

Inzwischen leben wir im Jahre 1973. Die Christenheit ist zerrissen. Der Fortbestand ist bedroht. Die Solidarität mit den Armen und Bedrückten ist überaus in Mißkredit und unglaubwürdig – wie man weiß.

Bekennen wir Schuld? Und ist das zugleich auch unsere Visitenkarte schlechthin in der nichtchristlichen Welt? So daß diese Welt daran sehen kann, wie echt unser Glaube ist? An diesem Punkt angekommen, sollten wir uns vor Irrtum hüten. Unser Fußen auf einem für jeden erkennbaren Basisbegriff – in diesem Fall auf dem Schuldbekenntnis als einem allgemein menschlichen Phänomen – könnte uns wohl einmal traurig ins Schlepptau nehmen. Als allgemein menschliches Phänomen ist Schuldbekenntnis schnell gleichgesetzt mit Streichung aus der Partei, Entlassung aus unsern Beziehungen, Degradierung in unserer Stellung, verdammt sein, in Zukunft als Anonymus zu leben. Als Akt innerhalb der Gemeinde ist das Schuldbekenntnis von ganz und gar anderer Ordnung. Es ist ein Akt sui generis, es besitzt einen unvergleichlichen Charakter, nur in Übereinstimmung mit der Unvergleichlichkeit dieses einen Gottes, der sich in seinem steten Bund mit den Menschen bewahrheitet. Der das Werk seiner Hände nicht verläßt. Der Glauben schenkt, wo er nicht aufgebracht wird. Der Christus, der keine Sünde gekannt hat, für uns zur Sünde gemacht hat, damit wir in Ihm Gerechtigkeit Gottes würden.[13] «Die

Predigt und die Liturgie sind eine Enthüllung, vor denen alle Psychoanalyse verblaßt.»[14] Wo aus pastoralen Überlegungen das eine oder andere für einen festen Platz des Schuldbekenntnisses und der Gnadenverkündigung in den kirchlichen Diensten zu sagen bleibt, kann vor allem aus theologischen und liturgischen Gründen, aber auch aus pastoralen Gründen gewiß so nachdrücklich für Verweisung dieser «Rubrik» *nach* der Verkündigung plädiert werden.[15] Das Herz des Evangeliums schlägt, wo die Verkündigung von Gottes freier Gnade verheißen wird. Die allzu rubrikale Anlage von Schuldbekenntnis und Gnadenverkündigung – mit ihrem regelmäßig wiederkehrenden, betonten, wiederholenden und kollektiven Charakter, ihrer konzentrierten Formulierung und festen Struktur – kann hinter der Verkündigung, die bestimmt nicht weniger direkt und zielsicher, aber doch freier, weiter, nuancierter, vielfarbiger ihren Weg gehen und finden will, zurückbleiben und ihr sogar schaden. Der Mund wird zerrissen, wenn die Zügel immer zu stark angezogen werden.

Wenn eine letzte, extreme Anmerkung gemacht werden soll, möchte ich nicht an der für die Kirche hoffnungslosen, wenn nicht unmöglichen Lage vorbeigehen wollen, die entsteht, wenn nach dem Schuldbekenntnis der «neue Gehorsam», zu dem wir gerufen sind, eine Fiktion bleibt. Wir müssen erwägen, ob nicht der Augenblick anbrechen kann, in dem die Ordnung beginnt und das rubrikale Schuldbekenntnis als unwahrhaftig an den Pranger gestellt werden muß. Es kann in dieser Hinsicht wohl das eine und andere genannt werden. Wenn die Schuld an der Zerrissenheit der Gemeinde des Christus bekannt wird und dieses Bekenntnis anhält, während der Wille zur Begegnung, zur Erneuerung und zur Vereinigung so tief unter dem Maß bleibt und vor den Augen von Freund und Feind kraftlos demonstriert wird, darf die Frage nicht unterdrückt werden, ob das liturgische Wort seine Glaubwürdigkeit nicht vollständig verloren hat und ob es nicht in einem verbalen Automatismus versandet ist. Wir können (und dürfen!) beim «Hören der Verheißungen des Evangeliums niemals über die Struktur von Glaube und Reue hinausspringen».[16] Ungehorsam kann nicht straflos den Platz von Gehorsam einnehmen.

Es ist eine der ernstesten Versuchungen, in die die Gemeinde des Christus fallen kann, wenn sie im Schuldbekenntnis verschweigt, was ausgesprochen werden muß, und den Mund öffnet zu dem, bei dem nur Schweigen passend wäre. Und was vom Wort gilt, gilt von der Tat.

Schluß

Indem ich für das Liturgieheft einer internationalen Zeitschrift über das Schuldbekenntnis schreibe, stelle ich die Frage, ob wir nicht – in einem Schuldbekenntnis – aussprechen müßten:

1. daß wir uns abgöttisch, wenn nicht abergläubisch in den sklavischen Dienst liturgischer Handlungen, Formeln und Gesetze begeben haben, so daß der freudvolle Dienst des einen Gottes, den wir herzlich lieben dürfen, dadurch angetastet wird.

2. daß wir auf den Knien gerutscht sind vor eigenbrötlerischen Versuchen, uns in liturgischen Worten, Werken und Gedanken Bilder von Gottes Wesen zu machen, und wir damit Ihm im Wege gestanden haben, als Er uns durch Sein Wort und Seinen Geist ermutigen und inspirieren wollte.

3. daß wir so sehr bei den Namen unsrer liturgischen Traditionen, Rubriken, Konstitutionen und Synodalbeschlüsse geschworen haben, daß die Anrufung von Gottes Namen dadurch verwischt, mißbraucht und belastet worden ist.

4. daß wir die liturgischen Strukturen, die uns für den Gottesdienst, die Christenlehre und die Feier gegeben wurden, wie eine Beute in die eigene Hand genommen haben, was in diesem Falle heißt: wie ein altes Kleid weggeworfen und damit den Vorgeschmack des Friedens und der Ruhe von Gottes Sabbat verdorben haben.

5. daß wir uns alle bemüht haben, den liturgischen Amtsträgern Merkmale zu verschaffen, Autorität und Würden zuzuerkennen, die der Verwirklichung von Gottes Willen unter den Menschen, von Christi Herrschaft über die Welt und von der Einwohnung des Heiligen Geistes in den Herzen abträglich waren.

6. daß wir durch liturgische Kasuistik und liturgische Gleichgültigkeit Menschen gehindert haben, frei und froh vor Gottes Angesicht zu leben.

7. daß wir auch durch die liturgische verkündende Feier von Gottes Liebe für die Menschen nicht erreicht haben, daß die Spannungen im Gesellschaftsleben der Menschen und Völker aufgehoben wurden, durch die die Ordnung des Evangeliums in ihrem Wesen angetastet wird.

8. daß wir, auch durch das bei der Liturgie Gesammelte und als Opfer Erbetene, Güter und Gelder zusammengebracht haben, die ihren Weg zu den Bedrückten und Armen nicht gefunden haben, so daß der Aufruf zur Verwirklichung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit oft im Keim erstickt wird.

9. daß wir in unsren liturgischen Zeugnissen, Hirtenschreiben und Ermahnungen so viel falsche Begriffe, wenn nicht sogar Laster eingeflochten haben, daß der gute Name des Nächsten nicht geschützt, sondern entehrt wird.

10. daß wir uns gegenüber unsrer Aufgabe in der Welt fortwährend durch das haben narren lassen, was uns vor Augen war, während wir hätten bezeugen müssen, was uns in der Liturgie gelehrt worden: daß wir Gott dem Herrn, dem Vater unsres Herrn Jesus Christus, in aufrichtigem Glauben, fester Hoffnung und heißer Liebe dienen sollen.

Kyrie eleison!

[1] In diesem Artikel benutze ich die Wörter «Sünde» und «Schuld», die für gewöhnlich streng zu unterscheiden sind, ohne Unterscheidung.

[2] Zur sachlichen Information und wegen der Literatur zum Schuldbekenntnis konsultiere man die liturgischen Handbücher und Lexika. Im Zusammenhang mit der speziellen Thematik dieses Heftes weise ich hin auf das Buch von Paul Surlis (Hrsg.), Faith/Studies in its Nature and Meaning (Gill and Macmillan, Dublin) und vor allem auf den darin aufgenommenen Artikel von H. Berkhof, The Reformation concept of faith and its development through history.

[3] Bei der Bezeichnung der Psalmen folge ich der hebräischen Numerierung.

[4] A. A. van Ruler, Waarom zou ik naar de kerk gaan? (Nijkerk) 67. – Es ist bedauerlich, daß dieses besondere «liturgische» Buch nur zugänglich ist für diejenigen, die die niederländische Sprache beherrschen. Es wäre einer Übersetzung wert!

[5] Vergl. die auf die Liturgie zugespitzten Anmerkungen von Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV/3–2, S. 1013 f, und seine breitere Behandlung von «Gottes Gericht» und «Des Menschen Freispruch», ebd. IV/1, S. 589–678.

[6] K. H. Miskotte, Als de goden zwijgen (Amsterdam 1956) 196. Deutsche Übersetzung «Wenn die Götter schweigen» (1963).

[7] Gerhard Ebeling, Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes: Zeitschr. f. Theol. und Kirche 2 (1970) 235.

[8] Als Beispiel weise ich auf den Artikel von Charles Davis, Ghetto or Desert/Liturgy in a cultural dilemma: Studia Liturgica 2 (1970) 10–27 = Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter (Kassel 1971) 21–48. Darin spielt der Begriff Kultur, d.h. hier «christliche Kultur», eine zu beherrschende Rolle. Die Zukunft des christlichen Gottesdienstes tritt dadurch unter ein krampfhaftes Vorzeichen.

[9] Siehe die von mir besorgte Ausgabe von Valerandus Pollanus, Liturgia sacra (1551–1555) bei E. J. Brill (Leiden 1970) 54–61.

[10] G. van der Leeuw hat dieses Schuldbekenntnis einmal «das schönste und kostbarste der ganzen reformierten Liturgie» genannt.

[11] In der Kirchengeschichte kommt immer wieder und in vielen Situationen, gerade wenn die Rede ist von Demütigung und Schuldbekenntnis, eine Dreizahl von Fragen vor, die an die Gläubigen gestellt werden: 1. ob wir unsere Sünden erkennen und bekennen, 2. ob wir an die Erlösung durch Jesus Christus glauben, und 3. ob wir in Dankbarkeit und in neuem Gehorsam leben wollen. Vor allem in der reformierten Tradition sind diese drei Fragen, die eine Einheit bilden, von großer Bedeutung für das Glaubensleben geworden. Sie spielen eine Rolle sowohl in der Liturgie wie auch in der Katechese und in der Seelsorge.

[12] K. H. Miskotte aaO. 67.

[13] 2 Kor 5, 21.

[14] A. A. van Ruler aaO. 67.

[15] Einen instruktiven Artikel über «Vragen rond de genadeverkondiging» schrieb J. T. Bakker im Jaarboek voor de Eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk (1960) 18–33.

[16] Ebd. 30.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CASPER HONDERS

geboren 1923 in den Niederlanden. Er studierte in Groningen, Leiden, Amsterdam, Basel und Zürich Theologie, war 1951 bis 1963 Pfarrer der Niederländischen Reformierten Kirche, promovierte 1963 in Amsterdam in Theologie und arbeitet seitdem am Liturgischen Institut der Universität Groningen. Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten über Kirchengeschichte, Liturgik, Kirchenmusik. Er ist Mitglied des Direktionskomitees der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie.

David Power

Zwei Ausdrücke des Glaubens: Gottesdienst und Theologie

Dieser Beitrag ist eine Überlegung über die Notwendigkeit, die Sprache der Theologie und die Sprache des Gottesdienstes auseinanderzuhalten; zugleich aber möchte sie auch den zwischen beiden bestehenden Korrelationen nachgehen.[1] Einleitend müssen wir zunächst drei Dinge unterscheiden: (a) eine spirituelle Erfahrung, die sich auf die Annahme des Lebenssinnes, wie er mit der christlichen Offenbarung gegeben ist, und auf die Einlassung auf diesen Sinn gründet; (b) den Ausdruck und die Kommunikation dieser Erfahrung in Gestalt von Symbolen und Frömmigkeitsformen, welche sie in lebendiger Weise interpretieren und vermitteln, das heißt in einer Weise, die den Bereich menschlichen Fühlens berücksichtigt und Gemeinschaft wie Individuum in die Lage versetzt, ihren Wirklichkeitsbezug total von ihrem Glauben her und in dessen Licht zu bestimmen; (c) die wissenschaftliche Interpretation dieser Erfahrung und ihres Symbolausdruckes, die deren Wahrheit untersucht, ihre Voraussetzungen und Kategorien erklärt und zu einer gewissen Tiefe des Verständnisses vordringt in Beantwortung vom Vernunftstandpunkt aus gestellter Fragen.

Im 12. und 13. Jahrhundert schienen scholastische und monastische Theologie bisweilen miteinander in Streit zu liegen. Die Mönche fürchteten eine theologische Sprache und Behandlungsweise, die sich als völlig menschlich herausstellen könnte, also eine dialektische, theoretisierende, die Gottes Wort den Werkzeugen menschlicher Kunstgriffe und der Spitzfindigkeit menschlichen Geistes unterwerfen, dabei aber den Kontakt mit Gott, der dieses Wort gesprochen hat, verlieren würde. Sie wollten Weisheit, nicht Grammatik und Philosophie. Sie strebten nach Gebet und Kontemplation, die mit Gott vereinen konnten, nicht nach einer Analyse menschlicher Begriffe von Gott. Die Scholastik dagegen scheute vor Auswüchsen des Allegorisierens und der Gefühlsseligkeit einer abwegigen Frömmigkeit. Sie suchte Wahrheit und wollte nichts wissen von dem Schweifen menschlicher Phantasie. Sie glaubte an eine Weisheit, die zugleich Verständnis bringen konnte.

Dieses Problem war so alt wie das Christentum selbst. Doch suchte die Scholastik in einer systematischeren Weise daran heranzutreten und es insgesamt zu lösen durch Festlegung einer Forschungsmethode. Frühere Jahrhunderte hatten das Bedürfnis einer theoretischen Erklärung von Realitäten wie Menschwerdung, Sünde und Gnade verspürt und befriedigt, soweit sie jeweils im Leben der Kirche aktuelle Bedeutung bekamen. Doch war niemals ein System ausgearbeitet und auf das gesamte Corpus der Schrift oder der christlichen Lehre angewandt worden. Dieses methodisch durchzuführen war das typische Merkmal des scholastischen Bemühens. Einem Bernard von Clairvaux mochte ebensogut wie einem Hugo von Sankt Victor oder wie einem Abälard oder einem Thomas von Aquin an der Wahrheit gelegen sein. Aber ihm war nicht klar, daß es nötig sein konnte, die gesamte christliche Wahrheit einer Grammatik, einer Dialektik und einer Analyse zu unterwerfen.

Andrerseits würde man der Scholastik bitter Unrecht tun und sie völlig mißverstehen, wollte man den lebendigen Kontext vergessen, aus dem sie entstand. Dieser ist für die Scholastik nicht minder bedeutsam als für die monastische Theologie. Mit dieser teilten die Scholastiker die lebendige Erfahrung der Kontemplation und der *vita evangelica*. Tatsächlich waren einige von ihnen selbst Mönche, wie die Gelehrten von Sankt Viktor – und einige waren ebenso bekannt durch ihre mystischen Schriften wie durch ihre systematischen theologischen Darstellungen. Viele andere hatten Gebet und Lebensführung aus dem Geist des Evangeliums auf eine neue Weise gelernt: als Bettelmönche und Prediger des Evangeliums. Wie es sich damit im Einzelfalle auch verhalten haben mag: es ist unverkennbar, daß bei den großen Scholastikern die Wurzeln ihres Denkens und Schaffens in der Liebe zur Schrift und ihrer Lektüre, in der Erfahrung des Gebetes und in einer aus dem Geist des Evangeliums entspringenden brüderlichen Freundschaft zu allen Geschöpfen Gottes zu suchen sind. Aber im Rahmen der Theologie sahen sie keinen Raum für Gefühl und Gefühlsansprüche. Hier ging es um Erfordernisse menschlicher Einsicht und ihre Fähigkeit, das Wort zu verstehen, das Gott an die Menschen gerichtet hatte.

Bemerkenswert in unserem Zusammenhang

ist jedoch für die Scholastiker, daß kaum etwas von ihrer lebendigen Erfahrung, aus der ihr verstandesmäßiges Forschen entsprang, aus der Liturgie in der damals praktizierten Form kam. Ihre Welt war die der Kontemplation und Bruderschaft im Geist des Evangeliums, die der Betrachtung der Schrift wie auch volkstümlicher Frömmigkeitsäußerungen wie etwa der Weihnachtskrippe, der Kreuzwegandacht, des Rosenkranzes und der Verehrung der Gottesmutter oder des im Sakrament der Eucharistie gegenwärtigen Christus. Soweit dabei die Liturgie in Erscheinung trat, ging es darum, sie diesen neuen Strömungen anzupassen: Es ging darum, Brüdern und Priestern Missale und Breviere zu verschaffen, die ihnen die tägliche private Feier der Messe und des Stundengebetes ermöglichen sollten – darum, neue Feste in den Kalender einzufügen, die die Verehrung der Menschheit Christi, der Mutter Gottes und des allerheiligsten Sakramentes hervorhoben. Auf diesen Wegen und durch diese Übungen wandten sich Theologen und Fromme Gott zu und gelangten zur Erfahrung der göttlichen Weisheit. Tatsächlich finden sich hier viele positive Elemente für einen guten Gottesdienst: christliche Brüderschaft, ein bleibender Sinn für die Gegenwart Gottes, eine Christusfrömmigkeit, eine Verehrung der Schrift als lebenspendende Wahrheit; dazu kamen Kirchenbauten, eine kirchliche Kunst und Frömmigkeitsformen, die auf ihre je eigene Weise das vorhandene Potential aktualisierten und den Bedürfnissen menschlichen Fühlens und menschlicher Vorstellungskraft gerecht wurden. Was wohl dabei gefehlt haben wird, ist der Sinn für die Geschichte, für die je augenblickliche Bedeutung von Leiden und Auferstehung Christi als heilswirkende Ereignisse, die den Strom der Geschichte bestimmten, und vor allem für die gemeinsame liturgische Handlung, in die das gesamte Gottesvolk tätig einbezogen ist, etwas, das eine Erfahrung vermittelt, die in einem einzigen System von Symbolen alle Elemente von Gottesdienst und Frömmigkeit zusammenträgt.

Diese Bemerkungen zur scholastischen Periode sollten die Tatsache herausstellen, daß die Forderungen der Frömmigkeitshingabe immer befriedigt wurden, auch wenn der Theorie eine solche Bedeutung beigemessen wurde. Tatsächlich ist Theologie ohne Frömmigkeit unmöglich oder doch steril: ein rein menschliches Unterfangen, gewiß aber keine göttliche Weisheit. Ferner muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß in der Zeit, von der wir sprechen, generell nicht die Liturgie die Quelle der Frömmigkeit und personalen Vertrautheit mit Gott und seinem Christus war und daß eben dieser Mangel ein derartiges Wuchern anderer Frömmigkeitsformen notwendig machte.

Wenn wir von der Liturgie als *theologia prima* sprechen und sie von einer anderen Theologie, der *theologia secunda*, unterscheiden, die stärker theoretisch und systematisch ist, so haben wir genau dieselben Fragen vor uns, die vorhanden sind in der Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Theorie, zwischen der Theorie der Scholastiker und der lebendigen Erfahrung, die für ihre Welt richtungweisend war, zwischen ihrem tief empfundenen Sinn für das Wort wie die Gegenwart Gottes und ihren systematischen Darlegungen der Theologie, zwischen der eigenen Gotthingabe in Kontemplation und Aktion und dem Verständnis der Wahrheit, die sie objektiv als Antwort auf die Fragen der menschlichen Vernunft und die Möglichkeiten menschlichen Verständnisses mit all dem Einsatz von Grammatik, Dialektik, philosophischer Analyse und logischer Darlegung aussagen konnten. Es besteht ein Unterschied zwischen der Kommunikation interpersonaler Erfahrung und der Darlegung dessen, worum es bei dieser Erfahrung geht.

Man kann diese Unterscheidung formulieren als die Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Symbolischen, sofern man das Symbolische als eine affektive Kommunikationsform versteht, die dem Menschen erlaubt, alle seine affektiven und kreativen Antriebe vorbehaltlos auf interpersonalen Austausch zu beziehen und sie in diese Bahnen zu lenken. Dem Symbolischen geht es um das Affektive; es ist nicht gleich dem wissenschaftlichen Geist distanziert und desinteressiert; es beurteilt alles bezogen auf das Selbst, es ist schöpferisch im ästhetischen und künstlerischen Ausdruck, hat aber auch eine Neigung zu Sentimentalität und Geschmacksverirrungen. Es umfaßt die Gesamtperson und nicht allein den Verstand, es ist stärker auf Fühlen bedacht als auf direktes Verstehen. Theorie ist das gerade Gegenteil von all dem. Ihre Tendenz geht auf ein desinteressiertes Forschen und Verstehen hinaus, auf eine Auseinandersetzung mit verstandesmäßigen Fragestellungen, auf ein möglichst weitgehendes Antwortgeben auf alle Fragen, die gestellt werden können, und ein Wissen um solche, auf die keine Antwort möglich ist; dies geschieht in der Entwicklung von Methoden des Fragens, der Reflexion und der Darlegung, mit dem Ziel, die Wahr-

heit so objektiv festzustellen wie nur möglich, so daß neue Forschungsmöglichkeiten sich eröffnen und bewältigt werden können.

Symboldenken und theoretisches Denken sind komplementär und aufeinander angewiesen. Das gilt für alle Bereiche des menschlichen Lebens, in denen es um für das Leben selbst erhebliche Wirklichkeiten geht. Es gilt ganz besonders im Bereich der christlichen Offenbarung, wo es um letzte Wirklichkeiten geht. Sagen wir es ganz einfach: Es muß Formen des Frömmigkeitsausdruckes geben, die es der christlichen Person ermöglichen, voll und ganz und als Person in die Glaubenserfahrung der Gemeinschaft mit Gott einzutreten; es muß andrerseits Formen theologischen Bemühens geben, die die Frömmigkeit leiten und ein auf Einsicht beruhendes Fragen und Forschen möglich machen ohne die Unwägbarkeiten des eigenen Interesses und des Gefühls.

Wie diese zwei Formen des Bemühens, die theologische und die «devotionale», aufeinander einwirken können, wenn man sie nicht gebührend auseinanderhält, wird an mehr als einem Beispiel klar. Fehlt eine befriedigende Form des Gottesdienstlichen, so kann der doktrinale Ausdruck nur zu leicht den Bedürfnissen des Affektiven und des Symbolischen dienstbar gemacht werden. Das geschieht auf mehr als eine Weise. Die deutlichste ist vermutlich die des Allegorisierens. Eine subtilere Form des gleichen Phänomens haben wir, wenn dogmatische Formulierungen sakralisiert und zu Symbolen gemacht werden, die Sicherheit im «Glauben» geben sollen, der seinerseits als etwas dargestellt wird, das in deutlich ausgedrückten Begriffen enthüllt werden kann. In einem solchen Falle tritt das Gefühl, gerettet zu sein durch Gehorsam einem System, einer Formel oder einer Autorität gegenüber, an die Stelle der personalen Einlassung auf eine interpersonale Begegnung mit Gott. Jüngste Diskussionen über Termini wie *Transsubstantiation* zeigen diese ständig drohende Gefahr ebenso wie die gesamten Diskussionen der letzten Jahrzehnte über katechetische Methoden und Formulierungen. Will man dieses dornige Problem mit der gebührenden Sorgfalt in den Griff bekommen, so muß man unbedingt zunächst darauf aufmerksam machen, daß eine und dieselbe Formulierung zugleich den ojektiven wie den subjektiven Bedürfnissen gerecht zu werden sucht. Das gilt speziell für Glaubensbekenntnisse, von denen angenommen wird, sie seien zugleich Sicherheit für den objektiven Charakter dessen, was wir glauben, und Träger oder Grundlage einer personalen Einlassung auf Gott im Glauben. Es besteht kein Zweifel, daß das Glaubensbekenntnis, das wir das *Apostolische* nennen, in eine symbolische Sprache eingebettet ist, das heißt, es geht ihm darum, auf kerygmatische Weise zum Ausdruck zu bringen, was Gott und sein erlösendes Wort für den Menschen bedeuten. Bei dieser Sicht fehlen die Subtilitäten von Fragen über das Wesen Gottes und seines Christus; ebensowenig geht es um eine Rechtfertigung der Voraussetzungen und Grundlagen des Glaubens. Das Nizänische Glaubensbekenntnis dagegen ist mit seiner Formulierung der Wesensgleichheit bereits etwas von dem Symbolcharakter und dem unmittelbar Heilswirksamen abgegangen, um einem Objektivitätsanliegen zu huldigen und – zumindest in den Ansätzen – einen mehr theoretischen Ausdruck von im Glauben enthaltenen Wirklichkeiten zu geben.

Die Erhaltung der Unterscheidung zwischen Theoretischem und Symbolischem ist keineswegs leichter geworden durch den letztlichen Fehlschlag sowohl der spirituellen Neuerweckung wie der theologischen Bemühung, die im Zeitalter der Scholastik eine Blüte erlebten. Bedauerlicherweise beherrschte die praktische Durchführung der begrifflichen Analyse als Selbstzweck die Theologie in der Zeit zwischen Thomas und der Reformation; und die subjektive Haltung des methodischen Forschens wurde zermalmt unter dem Gewicht von Konzeptualismus und einer Dialektik, die als um ihrer selbst willen durchgeführte Übung angestrebt wurde. Auf der anderen Seite wurde die lebendige Erfahrung geistlicher Brüderschaft und evangelischer Armut nicht in die Institutionen und die Liturgie der Kirche integriert. Während Klerus und Gläubige immer weiter auseinanderrückten, hatte die amtliche Kirche keines der genannten «devotionalen» Elemente, mit dessen Hilfe sie ihr Volk hätte anziehen oder die Theologen zu neuem Forschen anregen können. Soweit die Gläubigen – und es waren nicht wenige – sich von den Dingen Gottes betroffen wußten, suchten sie andere Wege; so entstanden Phänomene wie die Fratizellen, die Hussiten oder die *devotio moderna*. Eine vom Frömmigkeitsleben abgeschnittene Kirche, eine ebenfalls der Frömmigkeit entfremdete Theologie und eine Frömmigkeit ohne eine Theologie, die ihr Führung gab – diese Faktoren waren von größter Bedeutung für das Zustandekommen der verhängnisvollen Situation der Reformationszeit.

Nach der Reformation und dem Tridentinum war die lebendige Erfahrung der katholischen Kirche eine Erfahrung des Gehorsams; die Treue

zu Formeln war die neue Symbolik, die affektive Hingabe und personale Ausrichtung forderte und bestimmte. Natürlich hatte die nachtridentinische Ära ihre eigenen Zeugnisse von Frömmigkeit und Heiligkeit, und ein lebendiger Kontakt mit Christus wurde auf Arten und Weisen wie die ignatianischen Exerzitien aufrechterhalten. Aber das ist nicht unser Thema. Betont werden muß, daß sehr häufig Lehrformulierungen, anstatt als *Ausdruck* der Wahrheit und des Suchens nach ihr angenommen zu werden, ein *Symbol der Treue* zum Lehramt oder dem Stellvertreter Christi wurden. Daraus ergab sich folgerichtig eine Apologetik, die die Erhaltung des *status quo* der kirchlichen Lehre erstrebte; Institutionen traten an die Stelle der Theologie und gestatteten kein weiteres Fragen mehr. Diese Haltung beeinflußte auch die Liturgie: Sie wurde ein korrekt vollzogener Vorgang, ein Obödienzerweis den Rubriken gegenüber, eine Art, «das christliche Erbe intakt zu halten», eine Handlung, die die richtigen Gesten und die richtigen Worte erforderte als Zeichen der Unterwerfung unter Gott und die ihn vertretende Autorität auf Erden. Diese Haltung klingt noch immer nach, wenn das Anliegen der theologischen Exaktheit eines Gebetes über das Anliegen der lebendigen Einwirkung der verwendeten Worte die Oberhand hat. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß dies zu einer Aufspaltung in ein unkontrolliertes liturgisches Experimentieren und eine Theologie führt, die über keine Methode verfügt, zu einer solchen Kreativität in Verbindung zu gelangen.

Der Unterschied zwischen dem Theoretischen und dem «Devotionalen» oder Symbolischen ist vielleicht am besten zum Ausdruck gebracht, wenn wir sagen: Die christliche Gemeinschaft braucht eine Sprache zum Ausdruck des objektiven Studiums und Verständnisses der Offenbarung und eine andere, die sie antreiben kann, in interpersonaler Weise auf Gottes Ruf zu antworten und sich selbst Gott zu überantworten. Die Letztgenannte sollte eigentlich die Sprache der Liturgie sein. Wert und Bedeutung des Liturgischen liegen in seiner Fähigkeit, jene tief empfundene und fordernde christliche Erfahrung zu übermitteln, in der Gott seinen Anspruch auf uns erhebt. Die Liturgische Bewegung ist – sowohl in ihren amtlichen wie in ihren experimentellen Ausdrücken – der Brennpunkt der Neubelebung des Interesses an der Bibel als Gottes gesprochenem Wort, an einer spirituellen Erfahrung, an christlicher Brüderschaft, an einem Sinn für die vom Pascha Christi beherrschte Geschichte, für brüderliche Verbundenheit mit Gottes gesamter Schöpfung, aber auch der Brennpunkt der Schwierigkeit der Kirche, mit diesen Wirklichkeiten und dieser Sicht der Dinge fertig zu werden. Die Liturgie kann der Ort sein, an dem der Christ sich selbst Gott und seinem Mitmenschen überantwortet, vorausgesetzt, sie wird tatsächlich dem Bedürfnis nach echter Symbolik gerecht und faßt in sich die oben erwähnten Elemente zusammen.

Die Theologie kann vom Erfolg liturgischen Bemühens nur profitieren, ja sie braucht geradezu diesen Erfolg. Die neue Welt lebendiger Erfahrung, die das Liturgische schafft und interpretiert, gibt dem theologischen Forschen neuen Anstoß, eine neue Reihe von Fragen, die zu stellen sind, und den Kontext, in dem sie gestellt werden müssen. Sie gibt außerdem den Sinn für das Spirituelle, der den Theologen in seiner Arbeit leitet, und die Weisheit der Vereinigung mit Gott, die die Theologie teilt und zu formulieren trachtet. Sie dient der Umkehr wie dem Verharren in den Dingen des Herrn, die die Hauptstütze für das Leben eines Theologen sein müssen, die die Norm geben für sein Forschen, die Werte, an die er sich hält, und die eigentliche Zielidee, der er folgt.

Gibt nicht die Liturgie der christlichen Gemeinschaft und ihren Theologen ein Erlebnis der Umkehr, in der sie sich vollständig Christus und Gott überantworten, in der sie die Gottes- und Christuspräsenz in der Gemeinschaft selbst und in der Welt erfahren, dann müssen sie anderswo ihr Verlangen, zu «schmecken und zu sehen, wie süß der Herr ist», zu befriedigen suchen. Oder aber die Theologie wird, einer solchen Erfahrung beraubt, ein trockenes menschliches Tun, eine neue Dialektik, eine neue Grammatik, eine neue Phänomenologie, die kaum Sinn hat für das Transzendente. Wenn Gott bisweilen von der aktuellen Theologie übersehen und ausgeklammert zu sein scheint, dann vielleicht, weil in ihr kein Sinn mehr für Gott ist, kein Weg oder kein Raum, ihn zu erfahren. Eine derartige Theologie wird dann nur zu leicht eine Sammlung von Schlagworten oder ein neuer Allegorismus, der von Brüderschaft oder Befreiung spricht, aber ohne viel geistiges Verständnis.

Auf der anderen Seite muß die Theologie, um eine adäquate und objektive Wissenschaft zu sein, eine Methode entwickeln. Genau das aber hat die scholastische Theologie erstrebt und zuwege gebracht: Sie stellte sich den geistigen Forderungen ihrer eigenen Zeit und diente damit der Kirche auf eine Weise, die es ihr ermöglichte, sich ihrer eigenen Erfahrung bewußt zu werden, verbunden

mit der Genugtuung darüber, im Streben nach der Wahrheit gläubig geblieben zu sein. Eine neue Methode ist heute unumgänglich, wie viele unserer prominenten christlichen Theologen erkannt haben. Daraus folgt, daß das Suchen nach einer Methode eins der Hauptanliegen der heutigen Theologie ist.

Das anschließende Zitat faßt zusammen, was dieser Beitrag über die Notwendigkeit einer devotionalen oder symbolischen und einer theologischen Sprache sagen wollte:

«Nun ist das Streben nach Wahrheit eine im Subjekt liegende Dynamik, die sich nicht auf die symbolische Form beschränkt, sondern ihre volle Entfaltung in der theoretischen Form erreicht. Die Einheit des Subjektes und seiner Intentionalität läßt die dialektische Beziehung zwischen der theoretischen und der symbolischen Form erkennen. Denn wenn die symbolische Darstellung nicht mit der theoretischen Kenntnis in Einklang steht, dann hat die Spannung einen Grad erreicht, bei dem die Integrität des Subjektes die Zurückweisung des einen oder des anderen verlangt.»[2]

Dieses Prinzip, das sich auf jeden menschlichen Lebensbereich anwenden läßt, ist besonders anwendbar auf den religiösen Bereich, in dem es zugleich Unterscheidung und Konformität zwischen Symbolischem und Theologischem erfordert.

Die demnach erforderliche Theologie ist (a) eine Theologie, die es ermöglicht, die Wahrheit dessen, was der Mensch erfahren hat, zu bestätigen; (b) eine Untersuchung und Prüfung der Voraussetzungen und Kategorien des Glaubens, eine Thematisierung des Vorganges der Gottzuwendung und eine Prüfung der dabei implizierten Werte und Glaubensgehalte; (c) eine Theologie, die in der Lage ist, in der Glaubensaussage zwischen symbolischen und doktrinalen Elementen zu unterscheiden; (d) eine Theologie, welche die symbolische Ausdrucksform in der Gemeinschaft mit in Betracht zieht, aber andrerseits den Vorgang der Gottzuwendung und die Art und Weise, wie er sich Ausdruck gibt, einer Verifizierung und vernunftgemäßen Fragestellung unterwerfen kann; (e) eine Theologie, die in ihren Formulierungen offen genug ist, um sie nicht zu sakralisieren und damit theoretische und symbolische Ordnung zu verwechseln und zu vermischen.

Das «Devotionale» seinerseits darf nicht behandelt werden, als sei es Theologie. Das rein Objektive ist, wenngleich sachlich korrekt, inadäquat für sein Hauptanliegen, die subjektive Partizipation – im Gegensatz zur doktrinalen Exaktheit. Zugleich muß die christliche Gemeinschaft in ihrer Frömmigkeit, ihrem Gebet und ihrer Kontemplation eine Gewähr dafür haben, daß sie wirklich auf dem Weg zu Gott ist. Diese Gewähr aber kann sie durch die Führung einer reflektiven und systematischen Theologie bekommen.

[1] Die Überlegungen unseres Beitrages fußen vor allem auf folgenden Werken: G. Barden, Modalities of Consciousness: Philosophical Studies XIX (1970) 11–54; M. Chenu, La Théologie au Douzième Siécle (Paris 1957); D. Tracy, The Achievement of Bernard Lonergan (New York 1970) 45–81.

[2] Barden aaO. 54.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID POWER

geboren am 14. Dezember 1932 in Dublin, OMI, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Liturgischen Institut Sant'Anselmo zu Rom, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, seit 1972 Professor für Sakramententheologie an der Universität Gregoriana. Er veröffentlichte u. a.: Ministers of Christ and His Church (London 1969).

Bericht

Mariasusai Dhavamony

Orientalische Religionen und Gottesdienst: Hinduismus

Das tiefste und beharrlichste Trachten des Hinduismus dürfte das rastlose Suchen nach innerer Erfahrung und Erkenntnis des Göttlichen sein.[1] Diese Betonung der spirituellen Erkenntnis des Göttlichen im Menschen ist offenbar das Charakteristikum des Hinduismus unter den übrigen nichtchristlichen Religionen. Eine Phänomenologie des Hinduismus zeigt deutlich, daß die Hindus diesem tiefsten Trachten ihres religiösen Wesens oftmals durch eine Vielzahl verschiedener religiöser Erfahrungen entsprochen haben. Bekanntlich besteht der Hinduismus nachdrücklich auf einer oftmaligen Erfahrung des Göttlichen, innerem Streben nach Askese und Mystik. Für den Hindu ist es eine feste Überzeugung, daß alles Leben Ausdruck von Gottesdienst ist, daß jede Handlung Zeugnis gibt von der ständigen Kommunion des Menschen mit Gott; glaubt er doch, daß jede Form menschlicher Tätigkeit zu einer Erfahrung und einem Ausdruck des Göttlichen gemacht werden kann, das dem geistigen (spiritual) Selbst des Menschen immanent ist. Der Hindu glaubt, daß solche religiöse Erfahrung sich auf zwei Ebenen vollzieht, entsprechend der materiellen und geistigen Natur des Menschen. Daher unterscheidet er zwei Typen religiöser Erfahrung: empirische[2] und transzendentale.[3] Wir wollen im Folgenden beide darstellen und analysieren, um ihre religiöse Signifikanz herauszuarbeiten und zu zeigen, wie der gläubige Hindu seinen Glauben daran zum Ausdruck bringt.

1. Die Begegnung mit dem Göttlichen in empirischer Erfahrung

Die empirische religiöse Erfahrung besteht zum größten Teil aus Ritualen, Übung bestimmter Tugenden und allgemein in der Disziplin des Handelns *(karma-yoga)*. Für den Hindu kann das Leben in der Welt, im sozialen wie im individuellen Bereich, keinen Fortschritt bringen, wenn es nicht von Riten genährt und angeregt ist, die es auf das Göttliche eingestellt halten. Die Hindu-Sakramente werden allgemein praktiziert, denn sie konsekrieren die Krisen- und Randsituationen im individuellen und kollektiven Leben. Vorbereitungen vor der Geburt, Zeremonien, welche die Geburt begleiten, Namensgebung, Initiation in der Pubertät, Ehe, Krankheit und Begräbnisriten werden von den orthodoxen Hindus vorgenommen, um die Gefahren abzuwehren, die beim Übergang von einem Lebensstadium in ein anderes lauern, und den unbedingt notwendigen Kontakt mit der göttlichen Quelle des Lebens zu garantieren. Hindu-Legenden und -Mythen werden in den Wohnungen und auf öffentlichen Plätzen vorgetragen als exemplarische Modelle religiösen Lebens und der religiösen Verehrung. Ein bedeutsamer Weg, auf dem der populäre Hinduismus seine Religiosität ausdrückt, besteht in einem Leben, das den religiösen Riten und Mythen folgt. Der mythisch-rituelle Weg zur Erfassung letztgültiger Wahrheit wird zu einer «Macht zur Erlösung»; eine dynamische Kraft, deren Aufnahme die geheiligte Wirklichkeit im Alltagsleben hervorbringt. Auf dem mythischen Weg der Selbstverwirklichung bekundet sich die Wesensstruktur des Göttlichen in speziellen Einzelmomenten, die in Erinnerung gebracht und von Generation zu Generation wiederholt werden. In einem Mythos leben heißt: leben aus der schöpferischen Kraft, die die Basis jeglicher Existenz bildet. Die religiöse Absicht bei der Wiederholung von Mythen und Sakramenten besteht nicht einfach darin, eine Gesellschaft aufzubauen oder den Ursprung der Welt zu erklären, sondern darin offenbar zu machen, «was wirklich ist», nämlich das Sacrum (sacred).

Eine gottesdienstliche Handlung vermittels des rituellen Wortes *(mantra)* wird vollzogen durch die rhythmische Rezitation *(japa)* bestimmter Formeln oder Worte in der Absicht, sich auf die göttliche Natur des Wortes zu konzentrieren. Das am meisten geschätzte und gepriesene rituelle Wort ist *oṁ*; es wird angesehen als die lautliche Manifestation des Höchsten Wesens. Da die gesamte Manifestation der geschaffenen Ordnung aus Namen und Formen (nāma-rūpa) besteht, ist die Befreiung zu erlangen mit Hilfe von Formen oder Namen.[4] Im Falle der Namen werden mystische Diagramme (yantra) verwendet, die als Hilfe für die Meditation dienen, die in angespannter Kontemplation dessen besteht, was geistige Unruhe dämpft oder aufhebt.

Bei den Formen ruft das rituelle Wort (mantra) durch die Schallschwingungen psychische Umwandlungen hervor, die den Geist leer machen und ihn von der Gegenwart des Absoluten durchdringen lassen können.

Die Anbetung des uneigennützigen Gottesdienstes heißt die Disziplin des Handelns. Die Bhagavad-gītā lehrt, daß wahre Anbetung im Vollzug von Handlung unabhängig vom Ergebnis dieser Handlung besteht. Das ist ein Verzicht *im* Handeln und nicht ein Verzicht *auf* Handeln.[5] Der religiöse Mensch ist gedrängt, als einziges Motiv für alles Handeln die Anbetung Gottes mit reinem Herzen zu haben. Krishna sagt: «Tue Dein Werk als Opfer für mich.»[6] Werk ist als Anbetung, als Gottesdienst anzusehen. Der Mensch, der Gott als seinem Herrn folgt, folgt auch dem Gesetz des Herrn; und dieses lautet: Absehen von jeglicher Frucht des Handelns um seiner Verehrung willen. So wird eine meditative Ruhe erworben, voll von günstigem, freundlichem Gefühl; denn heitere Gelassenheit setzt einen gleichmütigen Geist voraus, der begünstigt wird durch innere Ruhe und stetige Konzentration auf das Göttliche. Indifferenz dem Erfolg des Handelns gegenüber bedeutet keineswegs Indifferenz den Folgen eines Handelns gegenüber. Wie recht eine Handlung in sich selbst sein mag – bedeutet sie für andere Beeinträchtigung oder Schaden, so soll sie nicht getan werden. Das Kennzeichen der religiösen Erfahrung des Hindu ist die Praxis der Gewaltlosigkeit, des Mitleidens, der Selbstverleugnung und der Selbsthingabe. Wenn Gott alles durchdringt, dann muß alles geheiligt sein, und keinem Lebewesen sollte daher ein Schaden zugefügt werden. Ist Gott Wahrheit, so ist Gewaltlosigkeit der Weg zu seiner Erkenntnis. Gandhi sagte: «Forderte man mich auf, das Glaubensbekenntnis des Hindu zu formulieren, so würde ich ganz einfach sagen: Suchen nach Wahrheit durch gewaltlose Mittel. Gewaltlosigkeit sollte aber nicht allein vom Menschen für sein Handeln akzeptiert und praktiziert werden, sondern vor allem für sein Denken und seine Haltung anderen gegenüber. Das aber bedeutet: Nichtschaden-wollen in Denken, Reden und Handeln, also eine alles umfassende, grenzenlose, universale Liebe. Wer nicht von amoralischem Verhalten abgelassen hat, kann Gott nicht durch die Einsicht erlangen. Der Mensch kann nicht zu Gott gelangen, wenn er nicht selbst-beherrscht (self-restrained) ist, ein Ausdruck, der in der indischen Spiritualität eine große ethische Bedeutung besitzt. Der Glaube, der dahinter steht, ist, daß der Weise frei wird von allen Begierden, die seinen Fortschritt zu jener höchsten Erkenntnis hemmen würden, die auf immer alle Bande löst und ihn eins werden läßt mit dem Absoluten oder dem persönlichen Gott.

2. Die Begegnung mit dem Göttlichen in transzendentaler Erfahrung

Empirische oder moralische Verehrung[7] allein reicht, wie wir oben gezeigt haben, nicht aus, um zur Erlösung zu gelangen, obwohl sie durchaus notwendig ist als vorbereitender Schritt. Meditation, Erkenntnis und Liebe sind die besten Mittel zur Erlangung der spirituellen Erfahrung, die für jede echte Gottesbegegnung und Anbetung zentral und wesentlich ist. Geistige Handlungen wie Meditation, Erkenntnis und Liebe bilden für den Hindu das, was er «innere Anbetung» nennt.[8] Die *Upanischaden* und die *Bhagavad-gītā* bezeichnen Meditation und Liebe als innere Anbetung und Verehrung, das bedeutet: innere, geistige Erfassung des Göttlichen, die allein den Kern der Religion bildet, während der äußere Akt der Gottesverehrung sekundär ist und nur insofern Gültigkeit und Wert besitzt, als er den inneren fördern hilft.

Zunächst die Meditation als innere Anbetung und Verehrung des Göttlichen. – Man muß sorgfältig nachsinnen über die Verse der *Bhagavad-gītā* (Ch-6-10-32), in denen es um das Lernen der Kunst der Meditation geht. Was von dem Anfänger verlangt wird, ist ethische Reinheit, zusammen mit Festigkeit der Absicht. Keinerlei schwierige Stellungen oder asketische Übungen sind vorgeschrieben. Man kann beginnen mit den niederen Ebenen des Gebetes; der einzelne kann die von ihm erwählte Gottheit anrufen um Erfolg in seinem Beginnen und dann zu dem Akt der Vereinigung mit Gott als im All Wohnendem übergehen. Er konzentriert seine Aufmerksamkeit auf den immanenten Gott, losgelöst von den Interessen des Alltagslebens. Diese beiden Schritte sind recht leicht. Doch beim folgenden Schritt des Eintretens in den Bereich des Absoluten, Gottes als des Transzendenten, beginnen die Schwierigkeiten und Hindernisse. Bis dahin konnte er sich auf die Führung des Verstandes verlassen – sowohl im ersten Stadium, der Formulierung des Gebetes mit den Lippen und im Herzen, als auch im zweiten, der Hineinnahme der Seele in die Tiefen der kosmischen Präsenz Gottes. Nun aber muß der Verstand von seiner Führerrolle abdanken, ja am

Ende sogar sich selbst auslöschen. In diesem Stadium treten alle verborgenen Widerstandskräfte auf die Bewußtseinsebene. Erinnerungen aus der Vergangenheit, Sorgen der Gegenwart, Pläne für die Zukunft bringen aus dem Unbewußten unheilige oder ablenkende Gedanken herauf. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sich von alldem freizumachen und das reine Subjekt zu erfahren ohne Objekt. Nach längerer Übung wird man den Geist gefügig und bereit finden, sich selbst auszulöschen, um in dem Absoluten, in Gott, zu wohnen. Das muß nun durch etwas mehr Übung zur Vollendung gebracht werden, so daß die Seele in den Heiligen alles Heiligen eintaucht. In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß der ausgelöschte und zur Ruhe gekommene menschliche Geist etwas ganz anderes ist als das, was wir einen abwesenden Geist (vacant mind) nennen. Er ist vielmehr gleich einem gespannten Bogen, der im Zustand höchster Spannung in der Hand des Schützen liegt, während ein abwesender Geist einem Bogen gleicht, der entspannt an einem Nagel an der Wand hängt. Wenn die Seele zu ihrer Quelle geht, in sie eintaucht und bewußt das Göttliche erfährt, wächst der Geist im spirituellen Erfassen des Lebenssinnes und gelangt von da aus zu einem tieferen und ganz neuen Eindringen in die Wirklichkeiten des Alltagslebens. Das ist es, was die *Upanischaden* unter Besiegen des Todes und Erreichen eines göttlichen Zustandes und Bewußtseins verstehen. Beharrlich in der Meditation verweilend, erblickt der religiöse Mensch sich selbst in allen Dingen und alle Dinge in sich selbst – und sieht in allem dasselbe.[9] Mit anderen Worten: Im Erkennen des Göttlichen sieht er alles in seiner Quelle. Das gibt ein Gefühl ungetrübten Friedens und ungetrübten Glückes, ein Erlebnis mythischen Einsseins aller Dinge in der Welt. Es führt von da aus zu einer moralischen und geistigen Umwälzung und bringt den religiösen Menschen einen Schritt näher zu Gott.

Diese höhere Ebene des Gebetes heißt bei den Hindus geistige Erkenntnis *(jñāna)*. Sie ist Erkenntnis der Einheit aller Dinge in Gott; die Vielfalt der Dinge, die wir um uns herum erblicken, ist nur eine Teilwahrheit. Um die ganze Wahrheit zu erreichen, müssen wir nicht allein die äußere Vielfalt sehen, sondern auch die innere Einheit. Mit anderen Worten: Unser Alltagsverstand (common sense) muß transzendiert werden von dem mystischen Verstehen (mystic sense). Die *Upanischaden* erklären, wer nur die Vielfalt der Dinge sehe, gehe von Tod zu Tod. Hat der Mensch einen Geschmack von mystischem Bewußtsein bekommen und wird der hinter der Vielfalt der Dinge liegenden göttlichen Einheit gewahr, so sehnt er sich ganz natürlich, in diesem Zustand zu bleiben. Diese Erfahrung zerstört allen Zweifel und alles Verlangen, alle Fehler und alle Furcht, alle Sünde und alle Sorge. Solche Mystiker leben nicht allein in Gott und genießen ein ungestörtes Glück, ihnen liegt auch zutiefst an dem Glück aller Wesen; sie sind bereit, ihren Brüdern zu dienen und ihr Leid von ihnen zu nehmen. Wenn sie an der Gottheit teilgenommen haben, werden sie nicht mehr wiedergeboren. Sie gelangen zur Befreiung.

Eine solche Erkenntnis Gottes führt stets zur Gottesliebe, ja schließt sie ein. Durch ihre Intensität gewinnt die liebende Betrachtung über Gott (meditation on God) den Charakter einer intuitiven Wahrnehmung und ist in Anbetracht der höchsten Liebenswürdigkeit ihres Gegenstandes der Seele unendlich wertvoll. Doch dieses intuitive, liebende Erfahren Gottes erwächst nicht aus der Meditation allein. Es beruht auf der Hilfe der Gnade, eines freien erlesenen Geschenkes Gottes. Es erfordert eine totale Überantwortung des Frommen an Gott. Denn der Gott der *Bhagavad-gītā* sagt: «Liebe mich; auf mich (sei gerichtet) Dein Geist, mir sei gewidmet Deine Liebe, mir sei dargebracht Dein Opfer, mir Deine Verehrung. Wenn Du so wahrhaft Dich in Zucht hältst, sollst Du zu mir kommen.»[10] Um diese Gnade der Liebe zu erlangen, wird in einer zielstrebigen Hingabe danach gestrebt. Verlassen und trostlos aus Liebe zu Gott betet Tukārim an seiner Türe: «Ich stehe als Bettler bittend an Deiner Türe. Gib mir ein Almosen, Gott, gib mir Liebe aus Deiner liebenden Hand.»[11] Manche Hindu-Heiligen setzen Gott und Liebe gleich. So sagt Tirumūlar: «Die Unwissenden sagen, daß Liebe und Gott zweierlei sind. Sie wissen nicht, daß Liebe selbst Gott ist. Wer immer weiß, daß Liebe selbst Gott ist, soll in der Liebe bleiben, eins mit Gott.»[12]

Die Gottesliebe *(bhakti)* zielt auf ein Einswerden in der Liebe mit einem persönlichen Gott. Die gewöhnliche oder niedere Erfahrung der Gottesliebe geschieht vermittels Ritualen, verschiedenen religiösen und asketischen Übungen und der Erfüllung der Pflichten als Erweis der Hingabe und Liebe des Menschen zu Gott. Eine höhere Form von Liebe erfährt der Mensch, wenn er, über diese Rituale, Gebote und Übungen hinausgehend, direkt das Einswerden mit Gott in Liebe und Selbstüberantwortung erfährt. Die Gottesliebe hat mehr eine erlebte Teilhabe der Seele am totalen Sein

Gottes zur Folge als die Erlangung eines transzendentalen Glückszustandes. Das letzte Ereignis dieser Liebe Gottes bestimmt auch das Ziel des theistischen Mystikers. In seiner Erfahrung der innigen Gemeinschaft mit Gott wird der Mystiker deutlich seiner totalen Abhängigkeit von ihm gewahr und gibt sich dem göttlichen Handeln vorbehaltlos hin, ohne dabei seine persönliche Identität zu verlieren. Die *Bhagavad-gītā* beteuert: «Aus Gottesliebe gelangt er (der Gott Liebende) dahin, daß er mich (Gott) erkennt, wie ich bin. Und er tritt geradeswegs in mich ein.»[13] Mānikkavācakar ruft aus einem tiefen Liebesgefühl heraus: «Du gabst Dich selbst, Du hast mich gewonnen; wer hat dabei den besseren Handel gemacht? Glück fand ich in unendlicher Fülle; aber was hast Du von mir für Nutzen? Meinen Geist nahmst Du als Deinen Altar; mein Leib ist Deine Wohnstatt; was kann ich Dir geben, mein Herr?»[14]

Zusammenfassung

Wenn wir diese verschiedenen Formen der religiösen Verehrung und geistigen Disziplin *(yoga)* voneinander trennen und ihre jeweiligen Eigenarten schildern, so tun wir dies nur aus Gründen der analytischen Betrachtung. Im wirklichen Leben aber treten sie zusammen auf und zeigen sich als Aspekte einer wohlintegrierten religiösen Gottesverehrung und Übung. Rituelle und moralische Übung führt zu innerer religiöser Erfahrung. In dieser inneren Erfahrung vermischen sich Liebe und Erkenntnis. Und bei all dem dient auf dem ganzen Weg die Meditation als Mittel zur Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Göttliche. In all diesen Arten der Hindu-Religiosität, die ihre Hauptstrukturen bilden, liegt ein tiefer Sinn für die Immanenz des Göttlichen. Dieser geistige Aufschwung der Seele zu sich selbst und auf Gott hin bildet ein günstiges Klima für die Annahme des Heilshandelns Christi und kann zu einer wesentlichen Vertiefung christlicher Erfahrung beitragen. Wir können die asketischen und mystischen Wege hinduistischer Gottsuche auf eine klarere und tiefere Erfahrung des Mysteriums Christi hin lenken. Denn in der hinduistischen Erfahrung treffen wir auf gewisse Werte göttlicher Immanenz, die offenbar in der Religiosität der westlichen Christenheit wenig ausgeprägt sind. Eine einseitig aktivistische, außengewandte und objektgerichtete Kultur neigt zum Zusammenbruch in einer Selbstzerstörung, weil ihr die innere Tiefe eines authentisch religiösen Bewußtseins fehlt und sie Gott schließlich nur noch als «tot» erfährt und nicht anders. Daraus folgt der Tod jedes echten moralischen Empfindens und der Ehrfurcht vor den höheren Werten des menschlichen Lebens. Denn leben ohne Gott-Bewußtsein bedeutet leben wie ein Lasttier, bedeutet, sein Leben mit sich schleppen mit tragischer Ernsthaftigkeit wie eine drückende und unerklärliche Last. Der Hindu strebt danach, Aktion und Kontemplation im religiösen Leben miteinander zu verbinden mit der spezifischen Zielsetzung, ein höheres Bewußtsein zu erreichen: ein Bewußtsein der immanenten Präsenz des Göttlichen im innersten eigenen Selbst als letzter Urgrund aller Existenz und die Gemeinschaft mit diesem Gott (theistische Richtung) in der Liebe, oder eine Identifizierung mit dem Absoluten in der Erkenntnis zu erreichen (nichtdualistische Richtung). Eine solche Art innerer Erfahrung des Göttlichen kann die christliche Religiosität und Spiritualität in ihrer Erfahrung und Begegnung mit Gott ganz gewiß bereichern.

[1] Ich verwende das Wort «Das Göttliche», um zugleich den Gott *(Īśvara)* des hinduistischen Theismus als auch das Absolute *(Brahman)* der hinduistischen Non-Dualisten zu bezeichnen.

[2] «Empirisch» im Sinne einer durch psycho-somatische Zustände bedingten transitorischen Erfahrung.

[3] «Transzendental» im Sinne einer spirituellen Erfahrung, die Zeit, Raum und Wandlung transzendiert.

[4] Wenn die Vielfalt der Schöpfung aus Formen und Namen erwächst, die partielle Manifestationen des Göttlichen sind, dann wird das Göttlich erreicht, indem man sucht, den tiefsten, letzten Grund zu erreichen, aus dem diese Manifestationen erwachsen.

[5] 2.47–48; 3.19; 4.19–23; 5.7–10; 6.1.

[6] *Bhagavad-gītā* 9.27.

[7] Die Hindus unterscheiden Moralität von Spiritualität. Das Erstgenannte gehört dem Bereich des Empirischen an.

[8] *Bhagavad-gītā* 7.16–19.

[9] aaO. 6.30.

[10] aaO. 9.34.

[11] Vgl. Tukārāms Hymnen in Temple Bells, hrsg. von Appasamy (Kalkutta 1958).

[12] Betr. Tirumūlar vgl. mein Buch Love of God according to Śaiva Siddhānta (Oxford 1971).

[13] *Bhagavad-gītā* 18.55.

[14] Betr. Mānikkavācakar, vgl. Love of God according to Śaiva Siddhānta aaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MARIASUSAI DHAVAMONY

SJ, 1958 zum Priester geweiht, ist Lizentiat der Theologie und Doktor der Philosophie (der Universitäten Gregoriana und Oxford [Orientalische Religionen]), Professor für Hinduismus und Religionsgeschichte an der Universität Gregoriana, Direktor der «Studia Missionalia» und der «Documenta Missionalia». Er veröffentlichte mehrere Artikel und Bücher.

Dokumentation

Herman Schmidt

Glauben und Bekennen in einer areligiösen Welt

Für diese Dokumentation wurde eine Auswahl aus der ausgedehnten Literatur über das Gebet getroffen, die seit etwa zehn Jahren an Qualität und Quantität immer mehr zunimmt.[1] Im ersten Kapitel «Modernes Lebensmilieu und christlicher Glaube» wird die Aufmerksamkeit auf einige aktuelle Fakten gelenkt: die (Un-) Glaubwürdigkeit und (Un-) Wahrhaftigkeit, das Glaubensleben der Intellektuellen, den Glauben in der Literatur, Protest und Bekehrung von der Basis her. Im zweiten Kapitel «Moderne Glaubensbekenntnisse» werden die wichtigsten Sammelwerke und Veröffentlichungen um das Glaubensbekenntnis besprochen. Das dritte Kapitel sagt etwas über die Gebetserfahrung.

I. Modernes Lebensmilieu und christlicher Glaube

Nach Pfingsten, als die junge Kirche aus Israel in die Welt der verfeinerten und zugleich degenerierenden klassischen Kulturen der Griechen und Römer einzog, kam sie in Berührung mit einer Welt, die im Grunde mit der unsrigen viel gemeinsam hatte. Christus hat den Paulus durch eine besondere Berufung zum Apostel der Völker oder der Heiden *(Gentium)* erwählt. Durch ein besonderes Charisma hat er das Christentum als Sauerteig in die Kulturzentren jener Zeit gebracht: nach Korinth, Galatien, Ephesus, Philippi, Kolossä, Thessalonich, Athen und Rom; und er wußte in Jerusalem das anfängliche Unverständnis für diese unbekannte Lage (u.a. bei Petrus) zu überwinden. Deshalb sind die Apostelgeschichte und die Briefe des Paulus in unsren Tagen besonders aktuell. Trotzdem ist da ein Unterschied: Paulus brachte den Glauben zu Nichtgläubigen *(non-credentes)*, die Kirche von heute muß den Glauben zu Ungläubigen *(infideles)* bringen, die dem Christentum den Rücken gekehrt haben. Das ist in gewissem Sinne auch in Afrika und Asien der Fall, wo die Kirche Nichtgläubigen den Glauben verkündet, inmitten von Ungläubigen, die aus dem Westen kommen und den Namen Christen tragen. Es wäre überflüssig, die Situation des Christentums in der modernen Welt näher skizzieren zu wollen; denn sie ist aus den Massenmedien bekannt. In Zusammenhang mit dem Thema dieser Concilium-Nummer weisen wir auf den herrschenden Unglauben hin.

1. (Un-)Glaubwürdigkeit und (Un-)Wahrhaftigkeit

Die christlichen Kirchen sind sich wieder bewußt geworden, daß sie in der modernen Welt ihre Mentalität revidieren und, wie in der Vergangenheit, zum reinen Quell Jesus Christus zurückkehren müssen. Den Skandal der Geteiltheit der Christenheit versuchen die Kirchen zu überwinden, vor allem durch den Ökumenischen Rat der Kirchen. In der römisch-katholischen Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil, vom Geist inspiriert, den Weg zu eingreifenden Erneuerungen gebahnt. Trotzdem wird, wie in der Vergangenheit, auch heute die Sendung der Kirche gebremst: Die Einheit der Christenheit läuft sich in endlosen Diskussionen fest; gesellschaftlich und ökonomisch bleiben die Kirchen wegen ihrer eigenen Reichtümer und politisch-diplomatischen Machtpositionen zurückhaltend; die inneren Erneuerungen stoßen auf Protest auch von seiten der offiziellen Vertreter der Kirchen und der in veralteten Systemen festgefahrenen Theologen und Kanonisten.

In der römisch-katholischen Kirche gibt es einen weit sichtbaren Lichtpunkt: Die Revision und Anpassung der Liturgie ist energisch in Gang gebracht worden, und das ist wichtig; die Liturgie ist ja in Wort und Sakrament Quelle und Höhepunkt des Glaubenslebens. Aber auch hier gibt es inneren Protest von seiten der Gläubigen, die ihre katholische *Sache* verteidigen und nicht einsehen, was heute Katholisch*sein* ist und daß zum Liturgiefeiern Bekehrung und Engagement gehört.

Das hat zur Folge, daß die Kirche unglaubwürdig und unwahrhaftig erfahren und genannt wird. Es ist ein schmerzliches Problem, das (trotz übertriebener Beschuldigungen) tatsächlich besteht. Unglaubwürdigkeit und Unwahrhaftigkeit sind der Todesstoß für das Glaubensleben. Über dieses ernste Problem wurde wissenschaftlich noch wenig geschrieben.

Hans *Küng* schrieb ein Buch über die Wahrhaftigkeit, das vielleicht etwas zu emotional und aggressiv geraten ist: *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche* = Ökumenische Forschungen / Kleine

ökumenische Schriften 1 (Freiburg 1968). – Sachlich ist das Buch von Wilhelm *Gössmann*, *Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch. Stilkritische und sprachdidaktische Untersuchungen* (München 1970); der Verfasser ist Fachmann in der Wissenschaft von der religiösen Sprache und hat auch selbst Gebete als Beispiele geschrieben. Seine Veröffentlichungen sind für Liturgiespezialisten wichtig. – Gotthold *Hasenhüttl* schrieb den Essay Eine glaubwürdige Gemeinde der Zukunft: O. *Betz* (Hrsg.), *Gemeinde von morgen* = Werkbuch 75 (München 1969) 175 bis 186. – Johannes *Lehmann* hat einige Artikel herausgegeben, in denen die Frage behandelt wird: *Ist der Glaube krank? Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit der Gläubigen* (Stuttgart 1966). – Ferner wird das Problem von vielen Schriften im Vorbeigehen berührt.

Die Folgen unglaubwürdigen Auftretens sind aufweisbar. Viele Christen verlieren wegen dieser Gründe den Glauben; andere wollen Christen bleiben, aber ohne Verbindung mit der Kirche, so daß das Problem der Randchristen entsteht. Die meisten, die trotz Erfahrung der Unglaubwürdigkeit *in* der Kirche treu bleiben, werden durch ihr geläutertes christliches Leben in ihrem Glauben an die Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit der Kirche an sich gestärkt: den Leib des lebendigen Christus, der immer mit seiner Kirche ist, trotz Untreue oder sogar Verrat vieler ihrer Glieder.

2. Was sagen Intellektuelle über den Glauben?

In einigen Büchern sind Antworten hauptsächlich von Intellektuellen auf Fragen nach ihrer Haltung gegenüber Offenbarung und Glauben veröffentlicht worden.

H. Schultz hat ein Buch zur Frömmigkeit herausgegeben: *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt* (Stuttgart ²1959); Menschen aus verschiedenen Kreisen äußern sich positiv über den Glauben. Die Probleme und Aussichten des Christentums werden besprochen, Initiativen werden vorgelegt. – José *Gironella* hat hundert bekannte Spanier befragt und über ihre Haltung zu Gott schreiben lassen: *100 Españoles y Dios* = Los Libros de la Veleta / Serie Documentos 1 (Barcelona ⁴1969); die Antworten reichen vom extrem Positiven bis zum extrem Negativen. – Antworten auf die Frage «Wer ist für Sie Jesus Christus?» wurden publiziert in *Pour vous qui est Jesus-Christ?* (Paris 1970); auch hier reichen die Erklärungen vom positiven bis zum negativen Pol. – Eine Untersuchung über den Glauben junger Lehrer wurde in der Zeitschrift *Christus* 17 (1970) 488–572 veröffentlicht. – In allen soziologischen Untersuchungen über das religiöse Leben findet man Material über das Glaubensleben.

Bemerkenswert ist in diesen Publikationen folgendes: Neben einer Vielzahl wahrhaft gläubiger Zeugnisse findet man nicht wenig Antworten, die ein oberflächliches oder konventionelles Glaubensleben offenbaren. Die Antworten Ungläubiger zwingen auch die Kirche zu einer Gewissenserforschung. Allerdings muß man sich vor Augen halten, daß hier hauptsächlich Christen der intellektuellen Schicht zu Worte kommen.

3. Glaube und Literatur

Die moderne Literatur ist entweder völlig unreligiös und areligiös oder für religiöse Probleme sowie das Phänomen des Glaubens und Unglaubens interessiert. Einige Veröffentlichungen seien erwähnt.

a) Domenico Porzio hat aus Büchern von 203 international bekannten Schriftstellern der letzten hundert Jahre Stellen herausgezogen, die Begegnungen und Zusammenstöße mit Christus beschreiben: *Incontri e scontri col Cristo* (Mailand 1971); diese Sammlung hat gute Besprechungen erhalten und ist für Papst *Paul VI.* Anlaß gewesen, mit einer Reihe von Schriftstellern bei einer spontanen Unterhaltung Kontakt aufzunehmen (*Oss. Rom.*, 29. Januar 1972); er sprach zu den Autoren über seine Begegnung mit Christus und gab ihnen sein Buch: *Cristo nell'uomo d'oggi.*

b) Klassisch ist das Standardwerk von Charles *Moeller* über Literatur des 20. Jahrhunderts und Christentum, dessen vier Bände in vielen Auflagen erschienen sind: *Littérature du XXe siècle et christianisme* (Tournai); von demselben Autor wurde ein Buch in Frankreich preisgekrönt, das auch in mehreren Übersetzungen verbreitet ist: *L'homme moderne devant le Salut* = Points d'appui (Paris 1965).

c) Über Glauben und Literatur werden regelmäßig Sammlungen auch in liturgischem Zusammenhang herausgegeben. H. *Beckmann*

(Hrsg.), *Godot oder Hiob. Glaubensfragen in der modernen Literatur* = Stundenbuch 56 (Hamburg 1965). – W. *Grenzmann, Dichtung und Glaube. Probleme und Gestaltungen der deutschen Gegenwartsliteratur* (Bonn ⁵1967). – *G. Hierzenberger* (Hrsg.), *Unterwegs zum Menschen. Texte und Kommentare zum Selbst-, Welt-, und* Gottes*verständnis in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Zum Gebrauch an der Oberstufe des Gymnasiums* (Textbuch und Arbeitsbuch, München 1970). – *Moderne Literatur und christlicher Glaube* = Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 41 (München ²1969).

d) Giuseppe *Berto* hat ein Bühnenstück über «die Passion nach uns selbst» geschrieben: *La Passione secondo noi stessi. Un atto preceduto da un prologo* (Mailand 1972); in einem Speisehaus mit einer Abteilung, wo die Zeitgenossen Jesu erscheinen, und einer anderen Abteilung, wo Menschen von heute zusammenkommen (u.a. ein Psychologe, ein Soziologe), wird das Leiden Christi besprochen und stoßen Glaube und Unglaube aufeinander.

e) Ein Gemisch von Glaube und Unglaube und vieler Religionen geben folgende Werke: Wassilij *Rosanow, Gedanken aus dem Hinterhalt. Ein Katechismus für Ketzer* (übersetzt aus dem Russischen, Zürich 1971). – Otto *Spachtholz, Poesien aus religiöser Innenschau mit einstimmenden Akkorden in Prosa. Religion aus Leben und Dichtung. Gott, Tao, Brahma. Ein Betrachtungsbuch für Menschen aller Bekenntnisse* (Wien 1971). – Aus dem Niederländischen Sprachgebiet seien zwei Veröffentlichungen erwähnt: Theo *Govaart* zeigt viele Bilder Gottes: *De vele Beelden van God. Van Tao Te King tot G.K. van het Reve* = Katechetische Units ('s-Hertogenbosch/Antwerpen). – Niederländische Schriftsteller geben ihre Ideen über Religion in Raam op Religie: *Raam Literair Maandblad* 82 (1972).

In dieser Bibliografie wurde eine kleine Auswahl aus einem unübersehbaren Gebiet vorgelegt. Einige Veröffentlichungen, in denen Glaube und Unglaube am deutlichsten zur Sprache kommen, wurden genannt. Spezialisten in Liturgie, Katechese, Pastoral und Theologie müssen mit der modernen Literatur vertraut sein, damit sie wissen, zu wem sie reden: zu Menschen mit der Mentalität, die in dieser Literatur offengelegt wird.

Noch notwendiger ist die Kenntnis von allem, was Theater, Musik und andere Künste, Amüsement, Film, Radio und Fernsehen in ihrer Massenproduktion an den Mann bringen. Wie kann man in einem solchen Milieu, das man nicht unschädlich machen kann, glauben? Es ginge zu weit, von diesen Branchen eine Dokumentation vorzulegen.

4. Protest und Bekehrung von der Basis her

Weil diese Dokumentation sich vor allem mit dem beschäftigt, was «von oben her» im Kreis der Intellektuellen getan wird, um das Glaubensleben unserer Zeit zu fördern und die weltliche Gesellschaft zu verchristlichen, muß nun auch die Aufmerksamkeit auf die spontanen Reaktionen vor allem der Jugendlichen gelenkt werden, die sich gegen den beängstigenden Entwicklungsprozeß der Menschheit richten. Diese Jugend ist nicht pessimistisch und nicht optimistisch; sie will realistisch sein. Auf eigene Faust organisieren sie sich durch die Kirchen hindurch und an den Kirchen vorbei, und zwar so aufsehenerregend, daß sogar die Weltpresse dafür Interesse zeigt. Es sind die ungezählten spontanen Gruppen, die aufkommen, wieder verschwinden und neu erstehen. Es ist heute Jesusrevolution, Pentecostalismus usw. – Was wird es im nächsten Jahr sein? Jesus ist «in», der Geist ist «in». Die Massenproduktion von Songs und Musicals beweist es. Diese Gruppen reden nicht *über* den Glauben, sondern sie *glauben, handeln* und *bekehren* sich; ihre *Lebensweise* ist Protest gegen die moderne Gesellschaft. Es ist bequem, am sogenannten «Realismus» dieser Jugend Kritik zu üben. Für die Kritiker ist es schwerer, *realistisch* zu tun, was jüngere – sagen wir – unrealistisch tun!

Diese (gewiß allzu summarische) Bemerkung ist notwendig, weil sich unsere Dokumentation mit Aktivitäten der intellektuellen Ebene beschäftigt, die von Leuten angefaßt werden, die ihre Jugend hinter sich haben. Daher die Frage, die immer wiederholt und beantwortet werden muß: Was bedeutet die mehr oder weniger offizielle Arbeit der Kirche für die heranwachsende Generation? Hört sie noch auf eine Kirche, die eine ihr unverständliche Sprache spricht – oder hat sie sie als bedeutungslos abgeschrieben? Was bedeutet das bestehende und projektierte Glaubensleben der Kirche (mit ihrer erneuerten Liturgie) für die heranwachsende Generation? Es ist nicht wahr, daß die heutige Jugend keine *Institution* und keine *Autorität* akzeptiert. Ganz im Gegenteil! Wohl aber lehnt sie bestimmte institutionelle Formen und konkrete Autoritätsausübungen ab und kann dadurch zur Anarchie gegen bestehende oder ver-

meintlich moralische Macht von oben her getrieben werden. Wo es zur Polarisation kommt und man gewappnet in Fronten einander gegenübersteht, schweigt man besser vom Glauben und feiert man besser keine Liturgie; denn Religion ist kein Opium mehr für das Volk, nachdem heute alle möglichen Drogen eine Flucht aus der steinharten Wirklichkeit endgültig ermöglichen. Der Glaube und die Liturgie müssen jetzt so gelebt werden, daß sie eine echt wohltätige Erfahrung für den sind, der Zukunft vor sich hat und dem Zukunft das Wichtigste ist.

II. Moderne Glaubensbekenntnisse

Die Formulierung des Glaubensbekenntnisses zum Dienste in Liturgie, Katechese, Pastoral und Theologie ist ein Thema, das besonders in den westlichen Kirchen viel beachtet wird. Der Grund dafür ist, daß die Verständlichkeit der überlieferten Glaubensbekenntnisse für den modernen Menschen schwierig geworden ist. Trotzdem hat man, global gesehen, vor den im Westen gängigen alten Glaubensbekenntnissen die höchste Achtung: dem Symbolum Apostolicum und dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum. Diese bleiben in ihrem ursprünglichen Zustand erhalten, sie werden angepaßt und umgearbeitet, sie fungieren als Kriterien gegenüber freien neuen Schöpfungen – vorher oder nachher.

Die Tatsache, daß das Glaubensbekenntnis neu formuliert wird, ist nichts Neues und kein modernes Problem. In den jungen Kirchen findet man eine Vielgestalt von Glaubensbekenntnissen, wie die wissenschaftlichen Ausgaben zeigen.[2]

In der römisch-katholischen Kirche sind nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von höherer Stelle zwei neue Formulierungen erlassen worden. Zunächst hat die Kongregation für die Glaubenslehre die tridentinische Glaubensformel und den Antimodernisteneid, die laut kirchlichem Recht in bestimmten Fällen öffentlich abgelegt und unterschrieben werden mußten, durch eine andere Formel ersetzt, die aus dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum mit einer kurzen Einleitung und einem hinzugefügten Schluß bestehen.[3] Ferner hat Papst Paul VI. am 30. Juni 1968 feierlich ein Glaubensbekenntnis abgelegt,[4] welches dem Entwurf eines neuen Glaubensbekenntnisses, das von der theologischen Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanische Konzil zusammengestellt worden war, ähnlich ist, aber im Konzil selbst nicht vorgelegt und behandelt wurde.

Mit Recht meint Wolfgang Beinert: «Die Frage ‹Alte oder neue Glaubensformeln?› erweist sich nun als falsch gestellt. Es kann nicht um die Abschaffung der alten Symbola und die Aufstellung moderner Formeln gehen; fruchtlos muß die Polemik der Anhänger des ‹Alten› gegen das ‹Neue› bleiben. In der Gemeinschaft der Christen ist nur eines wichtig: daß Glaube und Liebe gelebt werden, wie sie in jener Alten Kirche gelebt wurden, die sie in ihren Formeln lebendig zu machen versucht hat. Das aber muß heute geschehen und kann so gut in der ‹alten› wie der ‹modernen› Sprache seinen Ausdruck finden. Nur darauf kommt es an: daß es tatsächlich geschieht.»[5]

1. Sammlungen

In Deutschland besteht in der theologischen Wissenschaft ein auffälliges Interesse für die Formulierung von Glaubensbekenntnissen. Deshalb findet man hier Sammlungen neuer Texte, die aus einer großen Zahl verstreuter Publikationen aus dem Inland und Ausland zusammengetragen wurden.

Die Ursache dieses besonderen Interesses wird in der theologischen Erklärung von Barmen (1934) gefunden: Die Deutsche Evangelische Kirche nahm als Bund Deutscher Bekenntniskirchen Stellung gegen die nationalsozialistisch Gesinnten unter den Christen. Nach 1945 entwickelte sich diese Bewegung zur Selbstkritik an der bestehenden Praxis des Glaubensbekenntnisses. So entstand in den Evangelischen Kirchen eine große Aktivität um das Glaubensbekenntnis, sowohl kreativ wie theologisch-kritisch. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil reifte das gleiche Interesse unter den römischen Katholiken.

a) Hans *Steubing* hat herausgegeben: *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten* (Wuppertal 1970); nach dem Mittelalter gibt er viel Material aus nichtrömischen Kirchen. – Gerhard *Ruhbach* legt vor allem Texte vor, die an der Basis der Evangelischen Gemeinden entstanden sind: *Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit* (Gütersloh 1971). – Gerhard *Ruhbach*, Henning *Schröer* und Manfred *Wichelhaus* geben einen Überfluß an interessantem Material zumal aus den Evangelischen Kirchen mit sorgfältigen Analysen und Kritiken: *Bekenntnis in Bewegung. Ein Informations- und Diskussionsbuch* (Göttingen 1969). – Mit Einleitungen und Kommentaren gibt Josef *Schulte* eine ökumenische Sammlung

heraus: *Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen* = Wolfsburg-Reihe, Thesen + Argumente 1 (Essen 1971). – Die umfangreichste Sammlung vor allem aus der römisch-katholischen Kirche mit einer ausführlich kritischen Studie ist die von Roman *Bleistein: Kurzformel des Glaubens* (Würzburg 1971), 2 Bände; er geht das Problem aus der modernen Religionspädagogik an. – All diese Sammlungen verweisen auf weitest auseinanderliegende Quellen; deshalb bieten sie kostbare Information.

b) In den Niederlanden ist auf protestantischer Seite von Eimert *Pruim* ein Büchlein von 23 Seiten erschienen, in dem man die kreuz und die quer durcheinander 49 Texte findet: aus dem In- und Ausland und aus verschiedenen Kirchen, ohne Quellenangabe und ohne Kommentare: *Credo's onderweg. Nieuwe woorden voor God, wereld en Kerk* = Ter sprake 5 (Delft 1971). – Für die Gereformeerde Kerken in den Niederlanden legt M. P. *van Dijk* den Versuch eines neuen ausführlichen Bekenntnisses mit einer Erklärung vor: *Nieuw Credo. Proeve van een nieuwe belijdenis* = Theologie en Gemeente 1 (Kampen 1970); das Bekenntnis hat folgende Struktur: Vom Vater und unsrer Schöpfung, Vom Sohn und unsrer Erlösung, Vom Geist und unsrer Erneuerung, Von der Heiligen Schrift, Von den Sakramenten, Von den Geboten, Vom Gebet.

Für Deutschland fällt zunächst auf, daß der Ausdruck «*Kurzformel*» gebraucht wird. Dieses Wort scheint von Theologen erfunden worden zu sein, die in aller Kürze das Wesentliche des Glaubens in wenigen Worten auszudrücken versuchen. Karl Rahner hat mit seinen «Kurzformeln» Aufsehen erregt. In der Sammlung von Roman Bleistein[6] findet man seine drei Entwürfe, von denen der erste (1964) einen Umfang von 6½ Seiten hat; der zweite und dritte (1969 und 1970) umfaßt jeder eine Seite. Alle haben die Einteilung: Theologische, soziologische, futurologische Kurzformel. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner hat Alex Stock zum zweiten Entwurf Betrachtungen geschrieben.[7] Sowohl Bleistein wie Stock geben die wünschenswerte Bibliografie. Bei Josef Schulte findet man vier Versuche, um Rahners ersten Entwurf auch für Nicht-Fachtheologen zugänglich zu machen.[8]

Andere Theologen sind Rahner gefolgt, um ihre Theologie in einer *Kurzformel* auszudrücken, z. B. F. Varillon, H. Schuster, W. Nastainczyk, W. Kasper, R. Bleistein und H. Küng.[9] Das Credo der niederländischen Theologen P. Schoonenberg und P. Smulders findet man in der Sammlung von Pruim.[10]

Daß diese fachtheologischen *Kurzformeln* nur indirekt Einfluß auf den Ausdruck des Glaubens in Liturgie, Katechese und Pastoral haben, liegt nahe. Aus dem Kreis von Liturgie, Katechese und Pastoral entspringt ja in vielfarbigen Formen und Erfahrungen der Ausdruck des Glaubens. In diesem Zusammenhang ist neben dem Buch Bleisteins eine Studie von Hanno Keller über die Entwicklung des Bekenntnisses in der heutigen Zeit wichtig.[11] Liturgische, katechetische und pastorale Bekenntnisse erscheinen mit vielen Variationen: sie verkürzen, revidieren und paraphrasieren das Symbolum Apostolicum; sie sind entweder trinitarisch oder richten sich einzeln auf Gott, auf Christus, auf den Heiligen Geist; sie geben dem subjektiven Glauben des Individuums oder dem Glauben der Gemeinde/der Gruppe Ausdruck und sind dann mehr soziologisch und futurologisch (Hoffnung); sie gehen aus vom Menschen in seiner modernen Lebenswelt, wecken ihn zur Liebe und erlösen ihn aus Sünde und Vereinsamung. Die freieren Bekenntnisse streben nicht danach, den ganzen Glaubensinhalt in einer Kurzformel einzeln auszudrücken (was m. E. unmöglich ist, weil sich Gottes Offenbarung nicht in eine menschliche Gestaltgebung einkapseln läßt; auch das Apostolicum und das Nicaeno-Constantinopolitanum geben nicht den ganzen Glaubensinhalt). In der Liturgie, Katechese und Pastoral beschränkt man sich nicht auf eine einzige Formel, sondern drückt sich vielgestaltig aus, je nach den wechselnden Umständen der sich dynamisch entwickelnden Lebenswelt; man sucht ja nicht ein abstraktes theoretisches Glaubenswissen (Orthodoxie), sondern gibt in der Glaubensgemeinschaft den vielen konkreten praktischen Umständen des reich variierten Glaubenslebens Ausdruck (Orthopraxie).

Kritische Kontrolle ist selbstverständlich notwendig, sowohl hinsichtlich der Orthodoxie wie der Orthopraxie, aber nach den Eigennormen jeder Lebenswelt. Eine Verkürzung des Apostolicum könnte z. B. eine Korrektur des Glaubens selbst sein oder als solche scheinen, z. B. das einfache Fortlassen von «unicum» bei Gottes Sohn oder von «descendit ad infernos»; das Fortlassen oder Verwischen von «virgine» bei Maria. Verehrungswerte Zeugnisse darf man nicht korrigieren; das wäre Barbarei. Man muß die schwierige Kunst des Übersetzens verstehen, z. B. für das Wort

«consubstantialem» im Nicaeno-Constantinopolitanum.[12] Weil beide Symbola Kunstwerke sind, bleiben sie ein Quell der Inspiration für freie Bearbeitungen und einfachere Wiedergaben in den verschiedenen Sprachen und für gewandelte Lebenswelten.

Unter den freien Kompositionen des Glaubensbekenntnisses wird vor allem das Glaubensbekenntnis des politischen Nachtgebets in Köln diskutiert, das Dorothee Sölle zugeschrieben wird.[13] Ihre Theologie ist bekannt.[14] Bei vielen Autoren begegnet man gegenüber diesem Bekenntnis abweisender Kritik. M. Haug hat eine Studie geschrieben, in der er fragt, ob Sölles Bekenntnis noch christlich genannt werden kann.[15] Wer ihre Theologie kennt, vermißt darin die Transzendenz Gottes und erfährt die Welt als in sich geschlossen, z. B. in «Ich glaube an Jesus Christus, der in unser Leben auferstanden ist»; die Gott-ist-tot-Theologie formuliert ihre Bekenntnisse in brillanter Sprache. In einer christlichen Welt kann dieses Bekenntnis das Volk verführen, auch wenn es das nicht unmittelbar erfährt.

2. Publikationen um das Glaubensbekenntnis

In unserer Zeit werden viele Arbeiten zum Glaubensbekenntnis herausgegeben. Wir lenken hier die Aufmerksamkeit auf Veröffentlichungen, die vor allem für das gläubige Volk zur Festigung und Vertiefung des Glaubenslebens gedacht sind.

a) Zunächst verweisen wir auf Publikationen, die Information und Bibliographie geben. Wolfgang *Beinert* schrieb einen Artikel zur Orientierung: Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln: *Internationale Katholische Zeitschrift* 1 (1972) 97–114. – Die Versuche, eine Kurzformel des Glaubens zu finden, beschreibt die *Herder-Korrespondenz* 23/1 (1969) 32–38: Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens. – Über die heutigen Kurzformeln gibt K. *Lehmann* Literatur und Bemerkungen: Zum Problem einer Konzentration der Glaubensaussagen: *Lebendiges Zeugnis*, Heft 3–4 (1970) 15–44, und: Kurzformeln des christlichen Glaubens: B. *Dreher* / N. *Greinacher* / F. *Klostermann* (Hrsg.), *Handbuch der Verkündigung* (Freiburg 1970) I 274–295. – Über die Problematik der Reduktion theologischer Aussagen informiert G. *Schneider*, Kurzformeln des Glaubens. Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen: *Catholica* 25 (1971) 179–197.

b) Zwei wissenschaftliche Aufsätze über das Apostolicum und das Nicaeno-Constantinopolitanum müssen erwähnt werden. In den Akten des jährlichen philosophischen Symposium des Jahres 1969 zu Rom fällt ein Essay über den Namen Gottes im Credo auf, aus der Feder von Henri *Bouillard*, Le nom de Dieu dans le Credo: E. *Castelli* (Hrsg.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu.* Actes du colloque organisé par le centre international d'études philosophiques de Rome / Rom, 5.–11. Januar 1969 (Paris 1969). Der ganze Bericht ist für unser Thema wichtig. – Piet *Smulders* untersucht einige Rätsel im Apostolischen Credo: Some riddles in the Apostles' Creed: *Bijdragen* 31 (1970) 234–260, 32 (1971) 350–366.

c) Von der deutschen ökumenischen Übersetzung des Apostolicum und des Nicaeno-Constantinopolitanum handelt das Buch von W. *Beinert*/K. *Hoffmann*/H. von *Schade*, *Glaubensbekenntnis und Gotteslob in der Kirche: Apostolisches und Nizänisches Glaubensbekenntnis, Gloria, Sanctus, Agnus Dei, Gloria patri. Eine Handreichung für die ökumenischen Neuübersetzungen* = Pastoralliturgische Reihe (Freiburg 1971). Wer heute liturgische Texte übersetzt, hat an diesem Buch ein Modell. – Ein Kommentar zum Credo der Messe gibt H. *Moeuvres*, *Visage de notre foi. Le Credo de la Messe* (Paris 1971).

d) Kommentare zum Apostolicum und Nicaeno-Constantinopolitanum, die für ein größeres Publikum bestimmt sind, werden regelmäßig herausgegeben:

– in deutscher Sprache: V. *Hahn* und M. *Kratz* haben Ansprachen herausgebracht: *Ich glaube und bekenne. Ansprachen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis* = Offene Gemeinde 11 (Limburg). – Eine lebendige und gut verständliche Niederschrift von Gesprächen über den Glauben gibt Eberhard *Müller*, *Gespräch über den Glauben. Informationen über die Bedeutung der christlichen Glaubenssätze* = Stundenbuch 28 (Hamburg 1963). – Auch außerhalb des deutschen Sprachgebiets sind die Vorlesungen von J. *Ratzinger* über das Credo bekannt: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis* (München 1968). – Besondere Aufmerksamkeit verdient das Buch von Henning *Schröer*, *Unser Glaubensbekenntnis heute. Versuch einer theologischen Bilanz* (Hamburg 1971). – Überflüssig ist die Empfehlung des Buchs von H.

Thielicke, Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen = Herder-Bücherei 396 (Freiburg 1971).

– in französischer Sprache: Der Essay von Henri de *Lubac* über die Struktur des Apostolicum verdient große Verbreitung: *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris 1969).

– in italienischer Sprache: Alessandro *Pronzato* gibt für jeden Tag des Jahres einen Text aus der Weltliteratur über die Themen des Credo: *Io Credo. Giorno per Giorno* (Turin 1969).

– in niederländischer Sprache: E. *Henau* hat zwölf Aufsätze über das Credo herausgegeben: *Ons geloof. Begrijpen en artikuleren* (Antwerpen 1969).

e) In den reformierten Kirchen der Niederlande findet am Ende der Pubertät eine Bestätigung *(confirmatio)* der Getauften in der Kirchengemeinschaft (der Einheit des Heiligen Geistes) statt. Wer diese Bestätigung ablehnt, wird als nichtaktiv in der Kirchengenossenschaft betrachtet und zum Abendmahl nicht zugelassen. Weil bei dieser Bestätigung das Glaubensbekenntnis die Hauptrolle spielt, werden viele Bücher für Jugendliche über das Credo herausgegeben. In den letzten Jahren fallen die Bücher durch lebendige aktuelle Sprache auf. Hier werden einige, meines Erachtens typische Veröffentlichungen erwähnt. Zunächst von A. *Barkey Wolf* drei Titel: *Dit bidden wij... Dit belijden wij. De Kern van ons christelijk geloof* (Zwolle); *Tongen als van vuur. Gedachten over het betekenisvolle woordje «Als»* (Zwolle 1963); *Tussen moeras en luchtspiegeling* (Zwolle 1962). – Das Wort «Ja» wird in zwei Büchern betont, zuerst von G. *Lugtigheid* (Hrsg.), *Ons JA tot GOD. Een boek voor de jonge Kerk* (Zwolle); ferner in einer Sammlung von Aufsätzen: *Het grote «Ja». Een boek voor de jonge Kerk* (Zwolle). – C. van der *Wal* legt den Akzent auf die Worte «amen en beamen» (Amen und bestätigen): *Amen en beamen: Doop, belijdenis, avondmaal* (Kampen 1971).

Die hier erwähnte Literatur ist hauptsächlich auf Liturgie, Katechese und Pastoral ausgerichtet. Das gläubige Volk hat, wie alle menschlichen Gemeinschaften, eigenen Ausdruck, eigene Erfahrungen und eigene Sprache. Erziehung und Unterricht sind heute mehr denn je notwendig, weil die moderne Lebenswelt achristlich ist und die Gläubigen nicht mehr von schützenden und selbstverständlichen Konventionen umgeben sind. Mehr denn je muß die Sprache der Kirche biblisch und ihr Handeln sakramental, liturgisch sein. Die Begriffs- und Wortspiele rationalistischer und scholastischer theologischer Schulen funktionieren nicht mehr, weil die modernen Wissenschaften diese Begriffe nicht mehr kennen oder ihnen eine total andere Bedeutung gegeben haben. Die Kirchen können nicht mehr in menschliche Denksysteme und Konventionen zurückfallen, die im Mittelalter oder in der Zeit Luthers und Calvins ihre Rolle spielten, aber heute durch die Entwicklung der Wissenschaften und ihre Demokratisierung (das ganze Volk studiert heute, und die Massenmedien bringen alles in den Bereich des Volkes) überholt sind. Zurückkehren zum Wort der Schrift und zum sakramentalen Handeln ist keine Flucht in ein Getto, wenn man weiß, was Schrift und Sakramente sind: nicht wissenschaftliche Systeme und maschinelle Akte, sondern Werte, die niemals veralten und immer jung bleiben. Die Schrift in unsere Sprache zu übersetzen, das sakramentale Handeln gegenwärtig bleiben zu lassen, ist schwierig, aber möglich, wie die Tatsachen trotz vieler Fehler beweisen. Dennoch steht auch für die Zukunft fest, daß bei allen Anpassungen und Schöpfungen die Sprache und das Handeln der Christen etwas Eigenes behalten muß. Kraft der Gabe des Glaubens spricht und handelt ein Christ anders als ein Atheist. Die Kraft unsres Glaubens liegt darin, daß wir nicht an *etwas*, sondern an *jemanden* glauben. Unser Glaube ist keine Ideologie neben anderen, sondern eine persönliche Hingabe an Gott und ein Ergriffensein vom einen persönlichen Gott: Vater, Sohn und Heiliger Geist. In diesen personalen Beziehungen finden die Christen ihre eigene Sprache und ihr eigenes Handeln.

Das ist der Hintergrund unsres Interesses für das heutige Bekennen, Feiern und Leben unsres Glaubens. Das geht aus den hier zitierten Veröffentlichungen hervor. Bei einem protestantischen Autor habe ich irgendwo gelesen, der Protestantismus, obwohl er die Schrift zum Mittelpunkt macht, schlage doch die Formel des Glaubensbekenntnisses höher an. In der römisch-katholischen Kirche könnte man sagen, die Glaubenslehre stehe über allem. Von dieser Haltung machen sich die Kirchen los, indem sie wirklich dem Wort Gottes und dem Wirken des Geistes Christi den Primat geben, denen Glaubensformeln und Glaubenslehre in Gehorsam untergeordnet bleiben. Wir befreien uns von dem, was Alexander Schweizer (1808–88), ein Schüler Schleiermachers, in einem Aphorismus

ausgesprochen hat: «Unsere Väter haben ihren Glauben bekannt, und wir bemühen uns, ihre Bekenntnisse zu glauben.»[16]

Schließlich muß das Glaubensbekenntnis der Christen immer etwas so Eigenes haben, daß sie die Aufmerksamkeit aller Außenstehenden auch weiterhin anziehen. Helmut Gollwitzer hat gesagt: «Glaubensbekenntnisse, die nicht irdische diesseitige Veränderungen tief in die Gesellschaft hinein zur Folge haben, sind Privatvergnügen und deshalb als irrelevant und ungefährlich längst toleriert.»[17]

III. Glaubenserfahrung

Zum Schluß dieser Dokumentation richten wir die Aufmerksamkeit noch auf einige Veröffentlichungen über die Glaubenserfahrung. Seitdem die römische Liturgie in der Volkssprache gefeiert wird, kann die Erfahrung des Glaubensmysteriums auch psychisch zur vollen Entwicklung kommen, so daß ein Gleichgewicht zwischen Glaubenserfahrung und Glaubensinhalt entsteht. Gleichzeitig stellt man in der stets wachsenden Gebetsliteratur eine größere Würdigung der gesunden subjektiven Dimension fest. Wahr ist, daß das Wort «Erfahrung» sehr viele Nuancen hat und deshalb kein klarer Begriff ist. Eine sorgfältige analytische und historische Studie zu diesem Thema ist mir nicht bekannt. In der folgenden Bibliografie werden Autoren erwähnt, die von ihrer Gebets- und Glaubenserfahrung Zeugnis ablegen.

Auf Mönche hören, die im Beten und Liturgiefeiern «erfahren» sind und die Gott unaufhörlich in ihrem Leben «erfahren», ist für den aufmerksamen Leser ebenfalls eine gewisse «Erfahrung». Deshalb sei aufmerksam gemacht auf Attention à Dieu et expériences de prière – Le colloque monastique d'Orval/septembre 1970: *Collectanea Cisterciensia* 33 (1971) 3–128. – A. *Louf, Heer, leer ons bidden. Iets gewaar worden van God* (Tielt/Utrecht 1971). – M. *Noël, Erfahrungen mit Gott* (Mainz).

Jörg *Zink* versteht die Kunst, die Schrift zum Volk zu bringen und eine moderne Erfahrung daraus zu machen: *Die Wahrheit läßt sich finden. Dokumente aus der Bibel und Erfahrungen von heute* (Stuttgart 1972).

Über «Erfahrung» findet man einige Gedanken bei J. *Bours, Gott erfahren?* (München 1971). – I. *Hermann*, Glauben und erfahren: O. *Betz* (Hrsg.), *Gemeinde von morgen* (München 1969) 187–200. – *Gotteserfahrung und Gottesverlust.* Botschaft und Lehre = Veröffentlichungen des katechetischen Institutes der Universität Graz (Graz 1966).

Es war nicht möglich, in dieser Dokumentation aus den vielen neuen Glaubensbekenntnissen und -gebeten zu zitieren, um von den Vorgängen ein konkretes Bild zu geben. Wir möchten gerade deshalb schließen mit dem Credo des Kardinals Giulio Bevilacqua, Pfarrer an der Kirche St. Antonius zu Brescia (1881–1965):[18]

Ich glaube an Gott
und ich glaube an den Menschen
als Bild Gottes.
Ich glaube an die Menschen,
an ihr Denkvermögen,
an ihre aufreibende Arbeit,
die sie zu dem gemacht hat, was sie sind.
Ich glaube an das Leben
als Freude und als Dauer,
nicht ein Eintagsgeschenk, vom Tode beherrscht,
sondern eine endgültige Gabe.
Ich glaube an das Leben
als unbegrenzte Möglichkeit
der Erhebung und Verfeinerung.
Ich glaube an die Freude:
die Freude einer jeglichen Jahreszeit,
eines jeden Ruheplatzes,
eines jeden Sonnenaufgangs,
eines jeden Sonnenuntergangs,
eines jeden Lichtstrahls,
der entspringt
aus dem Verstand,
aus den Sinneswerkzeugen,
aus dem Herzen.
Ich glaube an die Möglichkeit einer großen Menschenfamilie, wie Christus sie wünscht:
Austausch aller Güter des Geistes
und der Hände im Frieden.
Ich glaube an mich selbst,
an die Fähigkeit, die Gott mir verliehen,
auf daß ich die größte aller Freuden erfahren darf:
die Freude zu geben und mich hinzugeben.

[1] Siehe Herman Schmidt, Bidden Onderweg van 1960 tot 1970. Documentaire studie met bibliografie en citatenselectie (Haarlem 1971) 642 Titel. – Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen (Freiburg 1972) 1221 Titel.

[2] Siehe z. B. F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol,

seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine Stellung (Leipzig) 1894–1900) 2 Bände. J. Kelly, Early Christian Creeds (London ²1960).

[3] AAS 59 (1967) 1058.

[4] AAS 60 (1968) 436–445.

[5] W. Beinert, Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln: Intern. Kath. Zeitschr. 1 (1972) 114.

[6] R. Bleistein, Kurzformeln des Glaubens (Würzburg 1971) II, 86–94.

[7] A. Stock, Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner = Theologische Meditationen 26 (Zürich 1971).

[8] J. Schulte (Hrsg.), Glaube elementar (Essen 1971) 99–100, 110–112, 115–116.

[9] R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens (Würzburg 1971) II 94–102.

[10] E. Pruim (Hrsg.), Credo's onderweg (Delft 1971) 14 und 19.

[11] H. Keller, Bekenntnisbildung in der Gegenwart: G. Ruhbach/H. Schröer/M. Wichelhaus, Bekenntnis in Bewegung (Göttingen 1969) 162–213.

[12] Siehe z. B. E. Nida, Toward a science of translating. With special reference to principles and procedures involved in Bible translating (Leiden 1964).

[13] D. Sölle/F. Steffensky, Politisches Nachtgebet in Köln (Stuttgart/Mainz 1969) 26–27.

[14] D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie (Olten/Freiburg ⁴1970).

[15] M. Haug, Ist das Glaubensbekenntnis von Frau Dr. Sölle noch ein christliches Bekenntnis? = Calwer Hefte 104 (Stuttgart ²1969).

[16] Zitiert in H. Schröer, Unser Glaubensbekenntnis heute (Hamburg 1971) 17.

[17] Zitiert in G. Ruhbach/H. Schröer/M. Wichelhaus, Bekenntnis in Bewegung (Göttingen 1969) 232.

[18] In M. Tosco/L. Rosadoni (Hrsg.), Autori vari: Salmi dell'uomo d'oggi = Biblioteca della gioventù 54 (Turin 1971) 97–98.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN SCHMIDT

geboren am 26. Juni 1912 in Roermond (Niederlande), SJ, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen und in Rom am Orientalischen Institut, am Archäologischen Institut, am Institut für Kirchenmusik und an der Paläographischen Schule des Vatikans, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, Professor für Liturgik an der Universität Gregoriana und am Liturgischen Institut Sant'Anselmo.

Vorwort

Unter dem Themawort «Wahrheit» und «sich vergewissern», ob man in der Wahrheit ist, bespricht diese Nummer die römisch-katholische Glaubensvorstellung von der Unvergänglichkeit der Kirche und vom «Wahrheitscharisma», das von Gott für die «Einheit des kirchlichen Amtes» zugesagt wurde: ein Charisma, das nach Aussage des Ersten Vatikanums in bestimmten Fällen «ein unfehlbares Glaubensurteil» zur Folge hat.

Die Nummer ist nicht als kritische Reflexion über neuere Studien gemeint, wenn auch eine echt theologische Besinnung nicht vorbeigehen kann an Schwierigkeiten von Veröffentlichungen wie «L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique» (Castelli-Symposion, Paris 1970) und an der Polemik um H. Küng, «Unfehlbar? – Eine Anfrage» (Zürich 1970).

Weil einer der beiden Hauptredakteure, die für diese Themanummer letztlich verantwortlich sind, selbst einen abschließenden Synthese-Artikel schreibt, können wir dieses Vorwort kurz halten und es allein auf das Material richten.

Zuerst wird die Entstehungsgeschichte des Problems vorgelegt: Fakten aus der Kirchengeschichte (Y. Congar) werden dem Wahrheitsbegriff des Ersten Vatikanums (G. Thils) und dieser wiederum dem der Schrift konfrontiert (J. Giblet, J. Blank). Dem folgt eine nicht durch theologische Disziplinen eingeengte Suche nach dem Verständnis, in der ein Soziologe das Kulturfaktum, das für ihn die katholische Bejahung der Unfehlbarkeit darstellt, von einem soziologischen Interpretationsmodell her zu erhellen und zu beurteilen sucht (I. Fetscher); dasselbe geschieht mit sprachanalytischer Problemstellung (P. McGrath) und von allgemeinreligionsphilosophischem Verständnis her (W. Dupré).

Diese Einsichten vorausgesetzt, wird schließlich die Frage nach der Synthese gestellt: a) nach dem Zusammenhang, in dem das «Unfehlbarkeitsdogma», wenn es sinnvoll sein soll, seine Aufgabe hat, und b) nach der eigentlich ekklesiologischen Bedeutung dessen, was mit «Unfehlbarkeit» gemeint ist (E. Schillebeeckx).

Neuformulierungen von Dogmen, wenn auch in evangeliumstreuer Richtung, können den Durchschnittsglauben der Gläubigen ohne pastorale Hinführung nicht wenig beunruhigen. Deshalb fordern die historisch- und theologiekritischen Reflexionen dieser Thema-Nummer eine gewisse pastorale Hilfe (R. Laurentin).

Zum Schluß folgt eine bibliographische Dokumentation neuerer Veröffentlichungen zum Dogma des Ersten Vatikanums (A. Houtepen und, weil H. Küng in der jüngsten Polemik eine zentrale Rolle spielt, meinten wir das gute Recht zu haben, auch ihn zu Worte kommen zu lassen).

EDWARD SCHILLEBEECKX
BAS VAN IERSEL

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Yves Congar

Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte[1]

Die Kirche, das Gottesvolk unter dem messianischen Regime, ist eine *instituierte* religiöse Realität: sie geht aus der Offenbarung und dem Leben hervor, die von Gott in einer Abfolge geschichtlicher und somit einmaliger Interventionen geschenkt worden sind und im Kommen Jesu Christi und der Sendung des Heiligen Geistes gipfeln. Die Einheit der Kirche hängt mit der Einmaligkeit des instituierenden oder konstituierenden Zeitpunkts dieses Ursprungs zusammen (vgl. Mt 16, 10f). Ihre gesamte Geschichte, ihre ganze Ausbreitung stellen die Frage nach ihrer Identität kraft des treuen Festhaltens an diesem Ursprung. Für diese Treue zum Ursprung sind die Zwölf und Paulus das erste Kettenglied und die Gewähr.

Schon seit dem Zeitalter der Apostel setzt sich ein wesentliches Identitäts- und Treuekriterium durch im Bekenntnis: «Jesus Christus ist der Herr» (vgl. Röm 10,9; Phil 2,11; 1 Kor 12,3; Offb 17,7). Dieses entwickelt sich in der Verkündigung des Paulus zu einer Verfluchung dessen, der «ein anderes Evangelium» verkünden würde als das der Rechtfertigung durch den Glauben an «den Herrn Jesus Christus, der sich für unsere Sünden dahingegeben hat» (Gal 1,3–9). In den Gemeinden gilt nicht nur die Regel, die Eintracht zu bewahren (Erster Clemensbrief 51,2; vgl. 1 Kor 1,10), sondern auch eine Disziplin in bezug auf die zu wahrenden Überlieferungen (1 Kor 11,2) und vor allem im sittlichen Verhalten, das durch die Exkommunikation sanktioniert werden kann (vgl. 1 Kor 5,1–5; Mt 18,15–18; Tit 3,10).

Von Clemens von Rom bis zu Cyprian

Als Treueprinzip oder -norm gilt die «Wahrheitsregel» oder «Glaubensregel».[2] Es handelt sich dabei nicht um eine in bezug auf den Glauben selbst bloß formelle Bestimmung, sondern der Inhalt dieses Glaubens als solcher, d.h. *das*, *was* die Apostel von Christus empfangen und weitergegeben haben und was seit ihnen die Kirche übermittelt, ist für den Glauben normativ (denn die Überlieferung übermittelt auch Kultvorschriften, Disziplinelemente, worin zwischen den Kirchen legitime Verschiedenheiten bestehen können). Es ist nicht von «Unfehlbarkeit» die Rede, sondern es wird von dieser «Regel», die uns von den Aposteln, den Aposteln von Christus und Christus von Gott übermittelt worden ist,[3] angenommen und in der gesamten Folgezeit angenommen werden, daß sie uns ganz gewiß die absolute Wahrheit schenkt.[4]

Die Verkündigung und der Glaube der Kirche haben eine transzendente Garantie: Gott selbst als ihren Ursprung, Christus, der die Wahrheit offenbart hat und sie selbst ist, und den Geist, von dem Irenäus sagt, daß er die «communicatio Christi» und ebenfalls *die* Wahrheit ist.[5] Doch diese Wahrheitsverkündigung stellt eine geschichtliche Wirklichkeit dar. Ihre Wahrheitsgewähr ist insofern die der geschichtlichen Vermittlungen, durch die uns die absolute Wahrheit Gottes mitgeteilt wird. Im Grunde gibt es nur eine einzige Vermittlung: die durch die Kirche, die gleichfalls göttlichen Ursprungs ist. Das Mittel, um in der Wahrheit zu sein, besteht darin, daß man in der Gemeinschaft der Kirche lebt. Daß der Glaube der Kirche mit der Verkündigung der Apostel übereinstimmt, wird gesichert erstens durch seine Übereinstimmung mit dem, was von den Altvordern überkommen ist, die es ebenfalls ererbt hatten und so immer weiter zurück bis zum Beginn;[6] zweitens durch die Sukzession der Presbyter und Episkopen, die in der Kirche lehren;[7] drittens durch den Verweis auf die Heiligen Schriften, die jede Heilswahrheit enthalten (vgl. G. Bd. 1, 139f). Bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hat man unter den «Schriften» allgemein das Alte Testament verstanden, das in der *paradosis* im Sinn des «Mysteriums» Christi ausgelegt wurde. In der Folge hat man das Neue Testament hinzugenommen, dessen Kanon im zweiten Jahrhundert dem Kriterium des apostolischen Ursprungs gemäß festgelegt wird (vgl. R). Doch gibt es keine Häresie, die sich nicht auf die Schrift berufen und Bruchstücke aus ihr herausgerissen hätte, um ihnen einen andern Sinn beizulegen. Die Schrift muß *in der Kirche* gelesen werden, wo «die Apostel die volle Wahrheitsfülle niedergelegt haben», bei den Presbytern «apud quos est apostolica doctrina.»[8]

Sind die Episkopen (Presbyter) Wahrheits- oder Treuekriterien, und wenn ja aus welchem Grund? Wie die Geschichte zeigt, sind schon viele Häresien oder Schismen von den Bischöfen aufgebracht oder begünstigt worden. Irenäus, der dies hypothetisch zugibt, spricht indes von einem «charisma veritatis certum», ein Begriff, in dessen Deutung man sich uneins ist.[9] Der Gedanke, daß diejenigen, die das treue Festhalten an der *paradosis* gewährleisten müssen, eine besondere Geistesgabe besitzen, ist gut bezeugt, aber nicht in dem Sinn, daß einer Autorität, die von Christus einer Institution beigegeben worden ist, dieser Geistesbeistand automatisch zukäme, sondern in dem Sinn, daß der Geist Gewähr leistet für das Bekenntnis zu Christus (1 Kor 12,3; 1 Joh 4,2–3 und 5,6), für die «communicatio Christi» (vgl. Anm. 5), für die getreue Übermittlung des Glaubensdepositums (vgl. 2 Tim 1,14), für die Echtheit und Gültigkeit der Dienstämter[10] und für die Geltung der Mahnungen und Interventionen der eingesetzten Dienstträger.[11] Es besteht so etwas wie eine Übermittlung, eine *paradosis* des Heiligen Geistes, die bei Hippolyt den «Diadochen» der Apostel durch die Ordination gesichert zu sein scheint.[12] Wenn auch ein einzelner Bischof sich täuschen kann, so ist doch die einmütige Ansicht der Bischöfe – wie der einhellige Glaube der Kirche – ein solides Wahrheitskriterium (so vor allem Cyprian: vgl. C 239f; 245; G Bd. I, 102, Anm. 61 und namentlich O).

Besitzt unter den Kirchen die von Rom und unter den Bischöfen derjenige, der die «cathedra Petri» innehat, ein besonderes Wahrheitscharisma und eine höhere Autorität? Wie man auch über den Sinn zweier ebenso umstrittener wie vielbesprochener Texte: Irenäus, Adversus haereses III, 3,2 und Cyprianus, De unitate c. 4 und 5 lange Version (von O, der sie Optatus zuschreiben möchte, zurückgewiesen) denken mag, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß der römischen Kirche schon im zweiten und dritten Jahrhundert die Rolle eines «vinculum caritatis» zukam. Wollte man von einem «Kriterium der Communio» reden, so nähme man vielleicht den Mund zu voll, aber man kann von Rom als von einem Zentrum und Anhaltspunkt der Communio sprechen.[13] Aus dieser Tatsache werden noch nicht die möglichen rechtlichen Konsequenzen als solche gezogen. Aufgabe der Bischöfe ist es nicht, *ihre* Autorität aufzuzwingen, sondern die Irrenden zur Überlieferung zurückzubringen, sie zu ermahnen, sich an diese zu halten, und sie anhand der Schriften zu überzeugen (vgl. D).

Die Kirchenväter der klassischen Epoche und das Mittelalter

Wie in der Zeit vorher ist die Norm für die Ursprungstreue und Identität der Glaube der Kirche und somit die Überlieferung im umfassendsten Sinn. Zwei Grundzüge charakterisieren die neue Situation: Erstens sieht man vermehrt diesen Glauben der Kirche formuliert in den Texten der Schrift, der Konzilien und der «Väter». Zweitens: Als die Kirche sich ausbreitet, neue, sehr gefährliche Häresien entstehen und die Kirchen ihr liturgisches und kanonisches Leben organisieren, genügt die Funktion, Anhaltspunkt zu sein und zu bewahren, nicht mehr, sondern muß man schöpferisch tätig sein und Beschlüsse fassen (Thema von M). Der entscheidendste Fall in diesem Sinn ist der, daß im neunten Jahrhundert in der fränkischen Kirche – gegen den Willen Leos III. – das Filioque in das liturgische Glaubensbekenntnis eingeführt wurde. Im dreizehnten Jahrhundert wird man dann diese Hinzufügung oder Erweiterung auf die Autorität der römischen Kirche zurückführen.

Einzig Gott wird Unfehlbarkeit zugeschrieben. Sie überträgt sich auf die heiligen Schriften, welche die gesamte zum Heil nützliche Weisheit, die «veritas secundum pietatem» (Tit 1,1) enthalten; dies ist der absolute Maßstab (G Bd. I, 142f). Man braucht sich bloß zu bemühen, in den Sinn der Schrift einzudringen. Das Glaubensbekenntnis hält sich an die Schrift und an die von den Aposteln überkommene Überlieferung.[14] Es wurde jedoch für die Kirche notwendig, gegenüber den Häresien auf den Konzilien ihren Glauben zu präzisieren. Von wem haben die Konzilien ihre Autorität? Die Antworten lauten verschieden. Von der völligen Übereinstimmung ihrer Definitionen mit der Schrift und der von den Aposteln stammenden Überlieferung: so Athanasius und nach ihm andere (P 1970; 1971; 63–65 und 385); im Fall des Konzils von Nikäa vom Charisma der Konzilsväter, dieser Bekenner und Blutzeugen (P 1971, 58); vom Beistand des Heiligen Geistes und von der Gegenwart Christi, der ihnen mystisch vorsteht (P 1970, 386 [Konstantin] und 1971, 59–61); von der Übereinstimmung der Väter, welche die Übereinstimmung der Kirchen repräsentiert, wurde doch die Einhelligkeit in der Philosophie der Antike und noch stärker im Christentum als Zeichen für das Geisteswalten angesehen (vgl. P 1971, 65 und 364–386 zu Vinzenz von Lérins): «Securus iudicat orbis terrarum» (S. Augustinus, C. epist. Parmen. III, 4,24); von der Anwesenheit der Vertreter des Bischofs

von Rom, sagt Papst Damasus (P 1971, 68). Manchmal schreibt man einer schriftlich niedergelegten Definition von Konzilien den Charakter und die Geltung einer «auctoritas ecclesiastica» zu (Vinzenz von Lérins: P 1971, 373f). Die Konzilien bringen den Glauben der Kirche zum Ausdruck; man weiß dies durch den Konsensus, zu dem es dabei kommt und der im Verlauf ihrer Rezeption auf sie folgt (vgl. K).

Wird den «praepositi Ecclesiae» (um uns an den Sprachgebrauch dieser Epoche zu halten) die Autorität eines «Lehramtes» (um uns nun eines Wortes zu bedienen, das erst relativ spät in der heutigen Bedeutung gebraucht wird) zuerkannt? Man trennt nicht eine Rechtsautorität von der Autorität ab, die auf den geistlichen Charismen beruht: die Konzilien und die «Väter» sind ja inspiriert, «theopneustoi».[15] Diesbezüglich ist aufschlußreich und bemerkenswert, daß die Worte «aplanès», «aplanètos» verwendet werden, welche besagen, daß etwas nicht abweicht und irrt, sondern fest und sicher ist. Wir haben die Texte gelesen, auf die G.W.H. Lampe aufmerksam gemacht hat. Sie haben eher einen geistlichen als juridischen Ton. Und doch haben die Bischöfe auf dem Konzil die Absicht, endgültig und, falls es sich um den Glauben handelt, unwiderruflich zu definieren, zu *hôrizein:* vgl. z.B. den berühmten Kanon 7 des Konzils von Ephesus von 431. Sie unterschreiben die dogmatischen Kanones *(horoi)* mit der Formel «*horisas*, definiens subscripsi». Justinian I. hat gesagt, er betrachte die Dogmen der vier ersten allgemeinen Konzilien als Gotteswort und ihre Canones als Reichsgesetze (Nov. 131, c. 1: vgl. Basilicorum lib. V tit. III c. 2). Bekanntlich hat Gregor d. Gr. die vier ersten Konzilien den vier Evangelien an die Seite gestellt. Die byzantinischen Kaiser haben wiederholt versucht, durch eher unglückselige Gesetze ihren Untertanen die Glaubenseinheit aufzuzwingen (vgl. E 151f).

Wie verhält es sich mit der römischen Kirche und ihrem Bischof? Machen wir zunächst die wichtige Feststellung: Dieser ist nie von jener zu trennen. Zweitens stellen wir fest: Das Wissen um die Rolle Roms als Gemeinschaftszentrum und -kriterium ist unterschiedlich ausgeprägt, je nachdem es sich um Rom selbst oder um den Westen oder um den Osten handelt. Gewiß besteht dieses Bewußtsein in einem weiten Sinne in irgendeinem Grad überall.[16] Zu Rom ist man der Überzeugung, die nach und nach vom Westen geteilt wird, daß Petrus zu Rom weiterlebt: Ein Papst tritt nicht die Nachfolge seines Vorgängers, sondern die des Petrus an. Seit Damasus (366–384) setzt sich der Gedanke durch, daß Rom als das Haupt und der Ursprung alle Titel der Kirche in einzigartiger und überragender Weise in sich vereint: die Apostolizität und die apostolischen Überlieferungen (Innozenz I. [401–417]: M 81f), die Katholizität,[17] das Privilegium des geistlichen Menschen, über alle zu richten, selbst aber von niemandem gerichtet zu werden (die geistliche Anthropologie von 1Kor 2,15 wird ins Recht übernommen und sodann auf die «prima sedes» angewendet: vgl. B 297f). Der römischen Kirche, bzw. dem Apostolischen Stuhl muß man sich nicht nur in der Disziplin und in den Bräuchen angleichen, sondern man muß sich auch an sie halten «quoties fidei ratio ventilatur».[18] Denn «in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio», proklamiert Hormisdas in der Formel, die er infolge des Schismas des Acacius im August 515 den Bischöfen des Ostens übergibt. Man beachte übrigens in dieser Formel das Wort «servata», das aus dem Vorhergehenden sein ganzes Gewicht erhält: «Prima salus est regulam sanctae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare» (DSch 363).

Der Westen hat diese Theologie übernommen, nicht ohne einen gewissen Widerstand (9.–10. Jh.) gegenüber einer überspitzt monarchischen Ideologie, aber in der tiefen religiösen Überzeugung, daß es ohne die Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri keine Kirche gibt. Selbst in Afrika hat Optatus von Mileve die römische Idee entwickelt. Und selbst die Augustinische Auslegung von Mt 16,16f: «uni, quia unitati» hat schließlich im römischen Sinn gespielt, denn da man im Papst die gesamte Kirche repräsentiert sah, war man auch der Ansicht, er besitze alle ihre Charismen. Der christliche Osten hingegen hat Rom wohl die kanonischen Privilegien der «prima sedes» zuerkannt, nicht aber angenommen, daß den Entscheiden dieses Sitzes *ex sese* Geltung zukomme, sondern er hielt an der synodalen Struktur der höchsten Entscheidungsinstanzen fest, machte aber dabei leider nicht selten gegenüber den Ansprüchen der Kaiser Konzessionen, die das Prinzip der Apostolizität ins Schwanken brachten (vgl. die Arbeiten von A. Michel und N 100f).

Von der Gregorianischen Reform bis zum 16. Jahrhundert[19]

Diese Epoche ist von entscheidender Bedeutung: Die Kirchenrechtswissenschaft und die scholastische Theologie haben die Begriffe, das Vokabular, die Strukturen geprägt, die – von der Gegenrefor-

mation und der Restauration des 19. Jahrhunderts verstärkt – bis zum Zweiten Vatikanum geherrscht haben. Der fast vollständige Bruch mit dem byzantinischen und sodann slawischen Osten hat dem analytischen und juridischen westlichen Denken völlige Entfaltungsfreiheit gegeben, um so mehr, als der notwendige Kampf gegen die Übergriffe der weltlichen Gewalten und später gegen die rationalistischen Aufspaltungen von der Kirche erforderte, sich auf ihre Grundlagen, auf ihre institutionelle Basis zu konzentrieren. Die Kirche hat ihre Sicherheit, ihre Festigkeit im Recht und in der Abstützung auf den römischen Fels, «super petram» gefunden.

Man kann kaum die Bedeutung unterschätzen, welche diesbezüglich die Reform gehabt hat, die mit Leo III., Nikolaus II. und Gregor VII. eingesetzt und zur Schaffung neuer Kirchenrechtssammlungen und sodann einer neuen Kirchenrechtswissenschaft geführt hat, deren Frucht das «Decretum Gratiani» (1140) war – gleichsam der «Denzinger» des Mittelalters, nur daß dieser Denzinger weniger selektiv war. Die Gregorianische Kirche hat ihre Daseinsgemeinschaft mit dem Reich aufgegeben und sich eine Rechtsautonomie und hierarchische Strukturen beschafft, wobei sie sich auf die apostolische Autorität des römischen Papstes gestützt hat. Dieser hat das Recht in Anspruch genommen, die Kirchengesetze zu ändern, während die Parteigänger des Kaisers am *status quo* festhalten wollten (vgl. M 265f, 274–278, 292f). Der Papst im Verein mit den Kardinälen, die als «pars corporis papae» gelten, gewinnt immer mehr Autorität und sein Konsistorium hat das Bestreben, sich an die Stelle der alten römischen Synoden zu setzen. Er steht nun als souveräner Gesetzgeber da. Katholisch sein heißt seiner Autorität gehorchen und sich der römischen Kirche angleichen; Häretiker sein heißt, sich der päpstlichen Autorität widersetzen.[20] Dies ist die neue Form, die der alte, herkömmliche Gedanke annimmt, der den Glauben der *Ecclesia* zur Regel der Katholizität und der Orthodoxie machte. Man hält zwar immer noch an der Auffassung fest, daß die *paradosis* der Kirche die Glaubensregel ist, doch der «Traditions»-Gedanke ist wenig thematisiert, sondern auf die Norm der römischen Kirche konzentriert, die ihrerseits auf der Heiligen Schrift beruht (Mt 16,18: «Quodcumque ligaveris ...»). Noch immer ist der Wille Gottes die immer wieder proklamierte absolute Norm, doch für das maßgebende Zentrum dieses Willens hält man die Institution des Priestertums und des Papsttums. Während das Leben der Kirche sich nach den Konzilskanones und nach Grundsätzen richtete, die man den Kirchenvätern entnahm (vgl. F), geht man mit Gratian und den kanonistischen Päpsten – und seit Alexander III. sind dies die meisten – zu einem Recht der päpstlichen Gesetzgebung über (die Konzilsbeschlüsse werden als Entscheide *des Papstes* publiziert): vgl. N 151f.

All dies läßt sich somit als Verrechtlichungsprozeß der ekklesiologischen Werte charakterisieren, die ursprünglich eher mit einem sittlichen, charismatischen geistlichen Kontext im Zusammenhang standen. Beispiele: Jer 1,10 und 1Kor 2,15; 6,3 werden zur Rechtsgrundlage für die Absetzung von weltlichen Herrschern; desgleichen wird Offb 19,16 «rex regum», ein christologischer und eschatologischer Text, auf den Papst als den «vicarius Christi» übertragen undsoweiter.

Auf dem Gebiet des eigentlichen Lehramtes hält sich der römische Stuhl eher zurück; er greift gegen Irrtümer ein (Béranger von Tours, Abälard, später die dualistischen und antikirchlichen Häresien). Die markanteste Stellungnahme diesbezüglich ist der Entscheid Alexanders III. (1177) gegen den «christologischen Nihilismus», den man Petrus Lombardus vorwarf (DSch 749; 750. Vgl. N 191). Während Gratian, der die päpstliche Autorität gewiß nicht auf ein Minimum reduzierte, dem Papst den Primat im *Rechts*bereich zuerkannte, in bezug auf die Schriftauslegung aber den Primat den heiligen Glaubenslehrern einräumte «sicut pleniori gratia Spiritus sancti, ita ampliori scientia aliis praecellentes» (dictum ante c.1 D.XX), ordnen die Kommentatoren des Decretum und vor allem die Theologen des 13. Jahrhunderts die Lehre der Glaubenslehrer und selbst die der Kirchenväter der Autorität des römischen Papstes unter.[21] Damit hebt der Vorgang an, der schließlich zum Dogma vom 18. Juli 1870 geführt hat. Man ist aber noch nicht so weit. Alle halten noch an der Auffassung fest, daß die *Ecclesia* selbst es ist, die gegen Irrtum gefeit ist (man wendet auf sie vor allem Lk 22,32 an), während der Papst und jedes Glied der Kirche sich irren könne (vgl. N 244f).

Im allgemeinen Rahmen einer außerordentlichen Steigerung der päpstlichen Machtfülle haben besonders drei Faktoren darauf hingewirkt, dem Papst eine Lehrunfehlbarkeit zuzuschreiben. Erstens die von Innozenz I. formulierte Behauptung, die in der Folge oft wiederholt wurde, namentlich von Pseudo-Isidor, von dem Gratian auch die Texte wiedergibt (C. XXIV q 1), wonach «die römische Kirche nie im Glauben geirrt» hat. Doch fügte man für gewöhnlich die Erklärung hinzu, daß

die römische Kirche die Gesamtkirche sei (N 245). Zweitens der Repräsentationsgedanke – eine Idee, die dem katholischen ekklesiologischen Denken tief innewohnt[22] und sich im Lauf seiner ganzen Geschichte auswirkt, vor allem aber innerhalb der korporativen Auffassungen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts und im Rahmen der «Politik» des Aristoteles. Der Vorsteher («caput») einer Gemeinschaft verkörpert und repräsentiert – in diesem organischen Sinn – die gesamte Gemeinschaft. Die Theologen des dreizehnten Jahrhunderts gehen so von der *Ecclesia* zum Papst über (N 246); das gleiche tut Gui Terré im 14. Jahrhundert (S 244–246). Drittens hat der franziskanische Armutsstreit vorerst der Heiligsprechung des Franziskus entscheidende Bedeutung zugeschrieben – was die Frage nach der Irrtumslosigkeit des Papstes bei den Heiligsprechungen aufwarf[23] – und sodann der von Olivi vorgebrachten Behauptung, ein von einem Papst getroffener Entscheid sei irreformabel. Da Nikolaus III. verkündet habe, die Lebensweise des Franziskus habe der Christi und der Apostel entsprochen («Exiit», August 1279), könne, so behauptete Olivi, sein Nachfolger, Johannes XXII. sich nicht in einem gegenteiligen Sinn aussprechen, denn der Entscheid eines Papstes sei irreformabel und irrtumsfrei. Wie B. Tierney aufgezeigt hat (S), hat man erstmals im Zusammenhang mit diesen Gedankengängen Olivis die Behauptung aufgestellt, daß einer Lehrentscheidung eines Papstes Unfehlbarkeit zukomme. In dieser von Olivi ausgelösten Debatte hat der Karmelit Gui Terré, der Johannes XXII. in Schutz nahm, kurz vor 1328 die bis anhin noch nie so formell formulierte Behauptung aufgestellt, der Papst «apud quem residet auctoritas ecclesiae catholicae» könne nicht irren, wenn er einen Glaubensartikel definiere (H 110f; S 238f).

Dies schloß die Unfehlbarkeit der Kirche als solcher – nur von ihr aus redete man von der Unfehlbarkeit ihres sichtbaren Hauptes – nicht aus und brachte auch nicht ein sehr aktives Lehramt der Theologen und der Universitäten zum Verschwinden, zwei Wirklichkeiten also, die von den Konziliaristen zu Beginn des 15. Jahrhunderts kraftvoll ins Spiel gebracht wurden, aber in einem Klima der Absetzung von der Funktion des Papstes und der Opposition gegen sie. Der Triumph der Papalisten (Turrecremata, Cajetan) über die Konziliaristen bedeutete den Sieg der päpstlichen Autorität; dabei geht aber das Wissen um die Bedeutung, die dem Konzil, dem Bischofskollegium, der *Ecclesia* als solcher und der «Rezeption» zukommt, verloren; erst die Gallikaner setzen sich im Namen der Geschichte wiederum für diese Werte ein.

Vom Konzil von Trient bis zum Zweiten Vatikanum

Die katholische Kirche muß ernsten Bedrohungen die Stirne bieten: der Reformation, den innerkirchlichen Diskussionen (Gallikanismus, Jansenismus), wiederholten Revolutionen, dem Rationalismus, der Entwicklung der kritischen Geschichts- und Religionswissenschaft. Ihre Prinzipien der Identität und Ursprungstreue sind die gleichen wie eh und je: der Glaube, der kirchliche Sinn, die Überlieferung, die Heilige Schrift, die hierarchischen Amtsträger. Das Konzil von Trient hat gleich zu Beginn von neuem das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis bekräftigt als «principium illud, in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt ac fundamentum firmum et unicum, contra quod portae inferi nunquam praevalebunt» (DSch 1500; Concil. Oecumen. Decreta [Herder 1962] 638). Bald darauf hat es sein berühmtes Dekret über die heiligen Bücher (Kanonliste) und die zu rezipierenden Überlieferungen redigiert, worin das Evangelium «tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae» (DSch 1501f) hingestellt wird. Das Tridentinum beruft sich sehr oft auf den «sensus Ecclesiae», den es im objektiven Sinn versteht als das, was die Kirche glaubt und festhält und schon immer festgehalten hat.[24] Dies entspricht ganz der Überlieferung.

Die Reformation hatte jedoch die schon alte Forderung (die bereits von den antikirchlichen Sekten, von Wiclif und Hus vertreten worden war) übernommen, gegenüber dem Übergewicht kirchlicher Bestimmungen vermehrt Wert zu legen auf die Schrift. Sie hatte die Tendenz, das Einheitsprinzip einzig in Christus, in das Wort *Gottes* zu verlegen, indem sie die an menschliche Instanzen gebundenen Mittlerschaften und Kriterien radikal abwertete. Die Buchdruckerkunst ermöglichte es, dem «Scriptura sola»-Prinzip konkrete Geltung zu verschaffen. Die Kontroverse betraf somit zunächst die Glaubensregel. Dies hat den Anstoß zur emsigen Arbeit der katholischen Apologeten und Theologen gegeben und zu einer Neuausrichtung der Glaubenslehre beigetragen. Führen wir – schematisch und trocken – die Hauptelemente dieser Geschichte an, soweit diese unser Thema angeht:

1. Ausarbeitung und Systematisierung der theologischen Kriteriologie. 1562 erscheint «De locis» von Cano. Man entwickelt insbesondere die positiven Qualifikationen und verwendet dabei neue

Kategorien wie «sententia probabilis», «doctrina tuta», «theologice certum», «proxima fidei» (!), die eine große Rolle spielen werden in der modernen Mariologie, die vom Ehrgeiz beseelt ist, neue Dogmendefinitionen vorzubereiten (vgl. Q 24).

2. Die Lehre über die Apostolizität, die im zweiten und dritten Jahrhundert so wichtig war, im Mittelalter aber wenig thematisiert wurde, wird sorgfältig ausgearbeitet, wobei nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie auf die Apostolizität des kirchlichen Dienstamtes («apostolische Sukzession») Gewicht gelegt wird. Die Nota der «Romanität» erhält irgendwie den Primat.[25]

3. Der Begriff «Dogma» – und das von ihm Bezeichnete – wird genauer, enger gefaßt. Früher hatte er bloß den Sinn von Glaubenslehre, Sentenz, Grundsatz, Maxime. Erst im 18. Jahrhundert hat man ihn im modernen, strikten Sinn verwendet, und dabei sprach man noch mehr von *einem* bestimmten Dogma statt – wie man das seither getan hat – *vom* Dogma.[26] Die Begriffe «fides» und «haeresis» haben einen ähnlichen Prozeß der Präzisierung und Einengung ihres Sinns durchgemacht (vgl. Q 16f).

Das 19. Jahrhundert hat zu dem Gewicht der antiprotestantischen Polemik noch das eines Klimas der «Restauration» und der Verteidigung gegenüber dem Rationalismus, Säkularismus, den Revolutionen und dem subjektiven Denken hinzugefügt. Dies zeigt sich im Bestreben, die Autorität zu bekräftigen, ihren Platz und ihre Rolle zu übersteigern, im Mißtrauen gegenüber persönlichen Initiativen im Bereich des Denkens, in der Begünstigung der Neuscholastik gegenüber weniger eng rationalen Tendenzen (römische Schule; Katechismen von scholastischem Typus; unter Leo XIII. der Neuthomismus). In diesem Gesamtrahmen sind im Hinblick auf unser Thema folgende drei wichtige Fakten zu vermerken:

1. Das «Magisterium» setzt sich sehr aktiv durch. Erst das 19. Jahrhundert hat diesem Begriff seinen genauen Sinn gegeben («Tuas libenter», 21. Dez. 1863, zum Theologenkongreß von München: DSch 2875f). Die außerordentliche Aktivität des «magisterium ordinarium» der Päpste in Reden und vor allem Rundschreiben beginnt mit Gregor XVI. («Mirari vos» vom 15. Aug. 1932). Art und Tragweite der Enzykliken sind sehr unterschiedlich; mitunter machen sie in Theologie... Es handelt sich um eine Kategorie, die schwer zu definieren ist. Da das Konzil von 1870 nichts Genaueres über das ordentliche Lehramt des Papstes gesagt hat, ist ihm im Klima der Verehrung gegenüber dem Heiligen Vater, die vorerst der Person Pius IX. galt, vom gläubigen Volk, ja sogar von gewissen Theologen *de facto* mehr oder weniger die Unfehlbarkeit zugeschrieben worden, die das Erste Vatikanum den *excathedra*-Aussagen zuerkannt hat. Diese Überschätzung des ordentlichen Lehramtes des Papstes erreicht ihren Höhepunkt unter Pius XII. mit der Enzyklika «Humani generis» vom 12. Aug. 1950 (DSch 2884–3885).

2. Vom Dogma der Unfehlbarkeit der vom Papst verkündigten Definitionen und ihrem irreformablen Charakter «ex sese, non ex consensu Ecclesiae» ist an anderer Stelle dieses Heftes die Rede. Wir werden uns somit nicht dabei aufhalten trotz der ungeheuren theologischen, ökumenischen und geschichtlichen Bedeutung der Erklärung vom 18. Juli 1870, womit trotz der Opposition einer Minderheit, die sich auf die Geschichte berief, eine ganze Geistesbewegung sich durchgesetzt hat. Im Anschluß an die Unfehlbarkeit *der Kirche* – ein schon immer und allgemein festgehaltener Lehrpunkt – hat das Konzil definieren wollen, daß der Papst auf eigene, *juridisch* sowohl von der *Ecclesia* als auch von den andern Bischöfen unabhängige Weise *Träger* dieser Infallibilität ist. Dieser Rechtsstandpunkt ließ eine Theologie der Communio unberücksichtigt.

3. Im gleichen Jahr gab J. B. Franzelin sein Werk «De divina Traditione et Scriptura» heraus. Er ist es, der in diesem Vokabular die Unterscheidung zwischen Überlieferung im objektiven Sinn (das übermittelte Glaubensdepositum) und der Tradition im aktiven Sinn (der Übermittlungsakt) zur Geltung verholfen hat. Franzelin anerkennt zwar, daß auch die Gläubigen an der Übermittlung des Glaubensgutes mitbeteiligt sind, hat aber vor allem die Hauptrolle des Magisteriums betont. Auf alle Fälle hat man nach ihm diesen Punkt seiner Lehre am weitesten entfaltet. Man hat aus der Schrift und der objektiven, «passiven» Tradition eine «entferntere» Glaubensregel gemacht, während das Lehramt, das faktisch oft mit seiner römischen Instanz identifiziert wird (über diese Kategorien und das Fragwürdige an ihnen vgl. G Bd. I, 253f und 287, Anm. 84) als «regla proxima» gilt. So ist es bei zahlreichen Theologen gewissermaßen zu einer Umkehrung der alten Position gekommen (vgl. Kap. VI von G, Bd. I). Diese bestand darin, daß man sagte: Die Kirche (das Magisterium) lehrt *das*, *was* sie glaubt, weil sie es als Glaubensgut erhalten hat. Die neue Position hingegen behauptete: Es ist zu glauben, was die Kirche (das «lebendige Magisterium») lehrt, da die Schrift

und die Überlieferung die Rolle haben, für das lebendige Lehramt Zeugnis abzulegen und es zu rechtfertigen. Selbst ein Theologe von der Gediegenheit eines Scheeben sagte, es wäre eine naturalistische Sicht, wollte man die Einheit der Kirche durch eine Anerkenntnis der objektiven Wahrheit sicherstellen; es brauche das Lehramt, den Gehorsam. All das, was die alte Kirche als absolute Wahrheit und somit als Infallibilität des aus Gnade seit den Aposteln übermittelten, empfangenen und gelebten Glaubens anerkannte, wurde dem Magisterium zugute geschrieben. Damit brachte man sich in die Gefahr, diesem eine Autonomie beizulegen, die es nicht besitzt, und die «traditio activa» des Glaubensdepositums univok im Sinn der «traditio activa» der Offenbarung zu verstehen, die nur den Aposteln zu eigen war (Ch. Baumgartner). Eine ähnliche Entwicklung machte der Begriff «sensus Ecclesiae» durch: Während dieser noch für das Tridentinum das in der Kirche allgemein vorhandene Glaubensverständnis bedeutete, bestand er für das Erste Vatikanum in dem Verständnis, das vom Lehramt gegen das Privaturteil festgelegt worden war.[27] Wie schwer dieses Programm durchzuführen war, veranschaulicht die Geschichte der katholischen Exegese, wenigstens bis zur Enzyklika «Divino afflante» vom 30. Sept. 1943, von der Pius XII. zu mir einmal voller Freude sagte, sie sei «ein befreiendes Rundschreiben».

Es ist nicht meine Aufgabe, aufzuzeigen, wie das Zweite Vatikanum vor allem durch die leider zu wenig beachtete dogmatische Konstitution «Dei Verbum» ein besseres Gleichgewicht zwischen Offenbarung und «Lehramt», Heiliger Schrift, Überlieferung, Kirche und kirchlichen Dienstträgern wiederhergestellt hat, und noch weniger habe ich die Probleme darzulegen, die in der Nachkonzilszeit sich in bezug auf die Wirklichkeiten, deren Geschichte ich zu schematisch nachgezeichnet habe, stellen.

Schluß

Die Kirche hat ihre Identität bewahrt und wird sie bewahren. Ihre Ursprungstreue transzendiert die Wechselfälle ihrer Geschichte und die Auffassungen, die man jeweils selbst über die Elemente dieser Ursprungstreue sukzessiv oder progressiv gehabt hat. Aufgabe des Theologen ist es, über diese Elemente kritisch und konstruktiv nachzudenken und dabei ein Integrationsideal vor Augen zu haben, während es Aufgabe des Historikers ist, zu sagen, wie es sich damit verhalten hat. Aus dieser Geschichte ergeben sich Lehren, unter anderen die: Wenn man die Frage theologisch durchdenken will, kann man sich nicht nur an ein einziges Kriterium halten – weder an die alten Texte ohne das «lebendige Lehramt», noch an dieses ohne die alten Texte noch an die Autorität ohne die Gemeinschaft (vgl. Q 37) noch an die Gemeinschaft ohne die Autorität noch an die Apostolizität des Dienstamtes ohne die Apostolizität der Lehre und umgekehrt, noch an die römische Kirche unter Ausschluß der Katholizität noch an die Katholizität unter Ausschluß der römischen Kirche... Erst das Bündel aller dieser Kriterien sichert eine lebendige Ursprungstreue, eine Identität in der vollen Geschichtlichkeit unseres Lebens und unserer Erkenntnis. Die Fülle der Wahrheit ist an die Fülle der Mittel gebunden, die Gott uns gegeben hat, damit wir aus ihr leben, und an die Totalität des Christseins.

[1] Da dieser Aufsatz *geschichtlich* gehalten ist, setzt er Belegstellen voraus. Um allzu befrachtete Fußnoten zu vermeiden, geben wir am Schluß eine Liste der Werke, auf die wir mit einem Sigel und der entsprechenden Seitenangabe verweisen.

[2] Vgl. G Bd. I, 44f, worin sich die Verweise auf die Autoren finden, sowie C. Hinzuzufügen ist: B. Häggelund, Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussage: Studia theologica 12 (1958) 1–44.

[3] Tertullian, Praescr. 37, 1; 1 Clemens 42.

[4] Vgl. Irenäus, Adv. haer. III, 5, 1; 12, 6; IV 33, 7 und 8; V praef. und 20; Tertullian, Praescr. 28 und 29.

[5] Christus als die Wahrheit: Irenäus, Adv. haer. III, 5, 1; Tertullian, De virg. vel. 1; Cyprian, Epist. 74, 9 (= Joh 14, 6). Der Hl. Geist: Adv. haer. III, 24, 1.

[6] Vgl. z. B. Polykarp, Philipp. 7, 1–2 (Zeile 110).

[7] Vgl. u. a. Irenäus, Adv. haer. III, 2, 2 und 3, 2; IV, 26, 2 und 4; Origenes, De Princ. I proem. 2; In Mat. com. ser. 46. Außer C und I vgl. A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in the first two Centuries of the Church (London 1953) 107–131.

[8] Irenäus, Adv. haer. III, 4, 1; IV, 26, 5 und 32, 1; V, 20, 1; Origenes, In Mat. com. ser, 46 usw.

[9] Adv. haer. 26, 2. Es liegen zwei Interpretationen vor: 1. Im objektiven Sinn: die Lehre der Kirche (K. Müller; C 186f; E. Molland; D 188; R. P. C. Hanson; A. Benoit gibt dieser Deutung den Vorzug); 2. Amtscharisma (G. Dix; N. Brox; W. Telfer; L. Ligier; I, 203–207).

[10] Vgl. Offb 1, 2; 20, 28; 1 Clemens 42, 4; Hippolyt, Trad. apost. 3 (Gebet zur Weihe eines Bischofs).

[11] Vgl. Offb 15, 28, worin Harnack eine Stütze erblickt für eine Infallibilitätsidee; 1 Clemens 8, 1; 42, 3; 63, 2.

[12] Vgl. Philosophoumena I, praef. 6 (G Bd. I, 52 und 102, Anm. 62).

[13] Vgl. J. F. McCue, The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of Development of Dogma: Theol. Studies 25 (1964) 161–196; G. D'Ercole, Communio interecclesiastica e valutazione giuridica del primato del vescovo di Roma nelle testimonianze patristiche dei primi tre secoli: Apollinaris 35 (1962) 25–75.

[14] Vgl. den Beginn des Glaubensbekenntnisses, das von Eusebius von Caesarea zu Nikäa vorgeschlagen wurde (A.

Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche [Breslau ³1897] 257); Athanasius selbst über Nikäa (P, Aufsatz von 1970); Gregor von Nyssa, Contra Eunomium cap. 4 (PG 45, 653); usw.

[15] Vgl. G Bd. I, 151–158; A. Lauras, S. Léon le Grand et la Tradition: Rech. de science relig. 48 (1960) 166–184 (S. 175 f).

[16] Die Untersuchungen von L. Hertling (Communio und Primat: Miscellanea Hist. Pontificae VII [193] 1–48) und von G. D'Ercole müßten kritisch gelesen werden, damit sie ihren vollen Wert gewinnen. Vgl. auch J. Lecuyer, La communion épiscopale dans les conciles africains entre 400 et 425: Au service de la parole de Dieu. Mélanges Mgr. Charue (Gembloux 1969) 101–122.

[17] Die römische Kirche als «Ecclesia universalis» (M 156); Nikolaus I. erblickt in ihr gleichsam eine «epitome» der gesamten Kirche.

[18] Innozenz I. am 27. Jan. 417: PL 20, 590. Reproduziert von Gratian (C 12, C XXIV q. 1). Dieser Text wird im 13. Jahrh. zur Grundlage für die Idee genommen, daß es dem Papst zukomme, die «articula fidei» zu bestimmen.

[19] Vgl. Y. Congar, L'ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968).

[20] Der von Gregor VII. bevorzugte Text ist 1 S 15, 22–23. Dictatus papae XXVI (im Jahre 1075): «Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanae Ecclesiae» (Ausg. Caspar Reg. II, 55 a; vgl. VII, 24 mit den Anm. auf S. 207 und 504).

[21] Vgl. Thomas von Aquin, Summa theol. II^a–II^{ae} 10, 12; Quodl. IX, 16; F 188 f; N 298.

[22] Vgl. C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form (München 1925) 26–53.

[23] Vgl. Thomas v. A., Quodl. IX, 16; Bonaventura, De perfect. evangelica q. 2, a. 2 (eine Stelle, die nicht über das Axiom «sedes apostolica a solo Deo iudicatur» hinausgeht); vgl. S 86–92; M. Schenk, Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung (Freiburg/Schweiz 1965).

[24] Vgl. G Bd. II, 82 und 291; J. Salaverri, Estud. Eclesiast. 1946, 56 f; vgl. auch weiter unten Anm. 27. Zu der Lehre des Tridentinums über die Überlieferung vgl. G Bd. I, 207–232. Wir können hier nicht die zahlreichen Arbeiten über dieses Thema anführen.

[25] Vgl. G. Thils, Les Notes de l'Eglise dans l'Apologétique catholique depuis la Réforme (Gembloux 1937).

[26] A. Deneffe, Dogma. Wort und Begriff: Scholastik 6 (1931) 381–400; M. Elze, Der Begriff des Dogmas in der alten Kirche: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 61 (1964) 421–438; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1956) 28–38.

[27] H. Kümmeringer, Es ist Sache der Kirche «judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum»: Theol. Quartalschr. 148 (1969) 282–296; vgl. auch daselbst 209–234; M. Seckler, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI.

Übersetzt von Dr. August Berz

Bibliographie

A J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (Urausgabe 1825). Kritische Ausgabe durch J. R. Geiselmann (Köln-Olten 1956).

B A. M. Königer, Prima sedes a nemine judicatur: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe A. Ehrhard (Bonn 1922) 273–300.

C D. van den Eynde, Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Gembloux-Paris 1933).

D H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953).

E W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens (Berlin 1954).

F Ch. Munier, Les sources patristiques du Droit de L'Eglise du VIII[e] au XIII[e] siècle (Mulhouse 1957).

G Y. Congar, La Tradition et les traditions. I. Essai historique; II. Essai théologique (Paris 1960 und 1963).

H O. Rousseau, J.-J. von Allmen, B.-D. Dupuy, B. Reynders, P. De Vooght, G. Tils et alii, L'infaillibilité de l'Eglise (Chevetogne 1963).

I G. G. Blum, Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus (Berlin-Hamburg 1963).

K G. Florovsky, The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers: An Introduction: Glauben, Geist, Geschichte. Festschrift E. Benz (Leiden 1967) 177–188.

L J. Mulders, Onfeilbaarheid (Hilversum 1968).

M K. F. Morrison. Tradition and Authority in the Western Church 300–1140 (Princeton 1969).

N Y. Congar, L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne = Histoire des Dogmes III/3 (Paris 1970).

O U. Wickert, Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian (Berlin-New York 1971).

P H. J. Sieben, Zur Entwicklung der Konzilsidee: Theologie und Philosophie 45 (1970) 353–389; 46 (1971) 40–70, 364–386.

Q P. F. Fransen, Unity and Confessional Statements. Historical and Theological Inquiry of Roman Catholic Traditional Conceptions: Bijdragen 33 (1972) 2–38.

R I. Frank, Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon (Freiburg i. Br. 1971).

S B. Tierney, Origins of Papal Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages (Leiden 1972).

YVES CONGAR

geboren am 13. April 1904 in Sedan, seit 1925 Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er unterrichtet an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Maria – Kirche (Mainz 1959), Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965), L'ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968), Ministères et Communion ecclésiale (Paris 1971), die Wesenseigenschaften der Kirche: Mysterium Salutis VI/I (Einsiedeln 1972) 357-502, 535-599.

Gustave Thils

Wahrheit und Verifikation auf dem Ersten Vatikanum

Unfehlbarkeit und Wahrheit

Das ungeheure Aufsehen, von dem im Jahre 1870 die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit umgeben war, darf uns nicht die tatsächliche Bedeutung dieses Ereignisses für das Alltagsleben des katholischen Christen, ja für das katholische Lehrgebäude insgesamt, aus dem Blick verlieren lassen. Alles in allem sind die «unfehlbaren» Definitionen, mögen sie von einem Konzil oder vom Papst ausgesprochen sein, ihrem Wesen nach gelegenheitsgebunden und Ausnahmen. Das zeigt die Geschichte, selbst die jüngere, ganz deutlich. Die Kirche, das Volk Gottes, glaubt und schreitet voran in der Geschichte unter dem Zeichen der lebendigen und heilbringenden Wahrheit. Solange nichts die christliche Gemeinde verwirrt, solange sich keine feierliche Stellungnahme aus irgendeinem Grunde auferlegt, besteht kein sachlicher Grund für die Ausübung des unfehlbaren Lehramtes. Die Unfehlbarkeit steht im Dienst der Wahrheit, denn die Wahrheit und nicht trügerische Ideen (vgl. Eph 4, 14) – ist Quelle des Heils. Hat der Herr seine besondere Hilfe für bestimmte entscheidende Augenblicke im Leben der Kirche verheißen, dann um die Wahrheit zu schützen, die Heil vermittelt, und nicht zum Lob und Ruhme irgendeines Konzils oder Papstes. Eine bestimmte Art von Verständnis der Rolle der unfehlbaren Urteile in der Kirche ist dazu angetan, deren wahre Bedeutung, die sie in den Augen Christi besitzt, zu verundeutlichen. Es ist also notwendig, daß im Geist und Denken der katholischen Christen die *Wahrheit* den zentralen Platz, der ihr in der christlichen Ordnung gebührt, behält oder wiederfindet.

Diese Untersuchung legt sich umsomehr nahe, als heutzutage die Menschen verschiedene Motive anführen, welche schon die Idee einer Unfehlbarkeit als solche schwer annehmbar machen. Besonderes Unbehagen aber bereitet es, wenn diesem Dogma eine Bedeutung beigemessen wird, die über die Definition des Vatikanums selbst mehr oder weniger weit hinausreicht. Die eschatologische Dimension der christlichen Wahrheit, der Sinn für das Relative, das bei historischen Forschungen herauskommt, der historische Charakter und die Ergänzungsbedürftigkeit der Lehrurteile, der dialektische Prozeß des geistigen Lebens und diverse andere Gegebenheiten sind nicht zu überhörende Aufrufe zur Bescheidenheit und Mäßigung im Bereich der menschlichen Wahrheit. Daher erscheint allein schon die Erwähnung einer Unfehlbarkeit in den Augen vieler unserer Zeitgenossen als eine ebenso naive wie bedauerliche Anmaßung. Eine Lehrautorität, die sich in der Lage wähnte, sich habituell in einem Bereich der Irrtumslosigkeit zu bewegen, würde – und das ist kein Paradox – als weniger glaubwürdig betrachtet; die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Lehramtes würde auch davon betroffen werden.

Haben sich die Väter des Ersten Vatikanums überhaupt viele Fragen nach der genauen Bedeutung ihres Schrittes gestellt: nach dem Problem der Definition und Formulierung eines exakten und definitiven Urteilsspruches? Es scheint, als wäre dies nicht der Fall. Die tatsächliche und reale Auswirkung der eschatologischen Dimension wurde von den Bischöfen der Minorität nicht zur Sprache gebracht. Hätten sie doch daran erinnern können, daß das Dogma wie der alte Kult «ein Abbild und Schatten himmlischer Dinge» (Hebr 8, 5) ist und daß «die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus» (Tit 2, 13) unseren Lehren Perspektiven eröffnet, die qualitativ über unser Erfassen hinausreichen. – Die Diskussionen zur Vorbereitung der Konstitution *Dei Filius* haben sich zweifellos mit den christlichen Mysterien und ihrem Verständnis befaßt. Es geht aus dieser Diskussion hervor, daß das Licht, das uns aus den geoffenbarten Wahrheiten leuchtet, die Analogie mit den Gegebenheiten der natürlichen Ordnung zur Grundlage hat, sowie deren Verknüpfung und Bezogenheit auf das letzte Ziel des Menschen. Diese Analogien, Verknüpfungen und Bezogenheiten können sich zweifellos immer besser darstellen, selbst im dogmatischen Bereich. Doch hatten die Väter hier konkret das trinitarische und christologische Dogma im Auge. «Möge das Verständnis des Dogmas zunehmen ... und sich weit verbreiten ... sowohl bei den einzelnen Gläubigen als in der Kirche als ganzer, entsprechend der Entwicklung der einzelnen Epochen und Zeitalter ...» (D.-Schönm. 3020).

Wir haben es hier natürlich nicht mit dem historischen Charakter des Dogmas im heutigen Sinne dieses Ausdruckes zu tun. Die Väter des Ersten

Vatikanums zitieren Vinzenz von Lerin, oder besser gesagt: sie verwenden die bekannte Stelle aus seinem *Commonitorium* –, denken dabei aber nur an die Möglichkeit, ein unwandelbares Mysterium besser zu begreifen. Sie dachten also wohl an eine Art Historizität des Verständnisses, ohne indessen daran zu denken, daß der Mensch und damit auch die Welt als solche historisch sind, daß sie ein «historisch-zeitliches Sein-Können» sind.

Jede Wahrheit ist vervollkommnungsfähig, sagt man für gewöhnlich. Wie kann man dann aber auf dem definitiven und irreformablen Charakter der dogmatischen Definitionen bestehen? Wir wollen hier nicht über Bereiche diskutieren, in denen in der Ordnung der Fakten zweifellos gewisse menschliche Aussagen reformierbar sind. Wichtiger ist es aufzuzeigen, in welchen Dingen irreformable dogmatische Urteile gleichzeitig doch einer gewissen Vervollkommnung fähig sind.

Zunächst einmal gibt es kein Fachvokabular, das sich den allgemeinen Gesetzen der Semantik entzieht; nicht einmal das religiöse Vokabular, mag das jeder religiösen Mentalität eigene Anliegen der Bewahrung noch so ausgeprägt sein. Dasselbe gilt für die Sprache der Christen, der Kirche.

Im übrigen ist die in den dogmatischen Aussagen angesprochene Realität von einem unbegrenzten Reichtum und einer unendlichen Fülle. Kardinal Bea erinnerte gern daran, daß selbst die Enzyklika *Humani generis* erklärt habe, die Offenbarung enthalte einen Schatz an Wahrheiten, der niemals ausgeschöpft werden könne: *tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur* (AAS, t. 42, 1950, 568). Karl Rahner präzisierte, daß das zur Charakterisierung dieser Realität verfügbare terminologische Material sehr begrenzt sei. Und das sei es ganz speziell, wenn es darum gehe, sie in einer konzisen, zusammenfassenden und dem gläubigen Bewußtsein einer Gemeinschaft von Gläubigen angepaßten Aussage vorzulegen. Mit Hilfe dieses sehr begrenzten Materials an für die Gemeinschaft brauchbaren Begriffen, müsse der Blick auf den unendlichen Reichtum dessen offen gehalten werden, was durch den Glauben angesprochen, vom Glauben gemeint sei; und dasselbe Material – so weiter der Autor – müsse auch dazu dienen, den Reichtum und die unendliche Vielfalt der fraglichen Realität zum Ausdruck zu bringen; eine derartig begrenzte Terminologie könne niemals der angesprochenen Sache adäquat sein.[1]

Außerdem bezieht sich das Dogma in der Regel nur auf einen Aspekt der Realität: konkret gesagt auf den Heilsplan Gottes und seine Kundgebung in der Geschichte, auf deren Gipfel wir Jesus Christus stellen. Die Wahrheit des Evangeliums ist die Wahrheit von einem Gott, der sich schenkt, der sich immer mehr schenken kann, dessen Macht in Neuheit ausbrechen kann innerhalb einer Geschichte, die durch καιροί markiert ist. Gebunden an die Offenbarung, muß das Dogma der Natur der Frohen Botschaft, der Grundverfassung der christlichen Botschaft, gerecht werden und *Realität* sein. Gewiß: «Wenn ein Engel vom Himmel käme und euch ein anderes Evangelium verkündete als das, was wir gepredigt haben, so sei er verflucht!» (Gal 1,8). Doch dieses von Paulus gepredigte Evangelium ist eben das eines souveränen Herrn und vermag die «Neuheit», die uns in Jesus Christus gekommen ist, zu vollenden.

Müssen wir schießlich eigens hinzufügen, daß es durchaus eine Vervollkommnungsmöglichkeit des Dogmas gibt, wenn man es der Fülle der Offenbarung in Jesus Christus gegenüberstellt. Wenn der Titusbrief (Tit 2,13) uns von der «Erwartung der seligen Hoffnung und der Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus» spricht, scheint er uns Perspektiven zu eröffnen, die zwar inhaltlich identisch mit denen sind, welche die Väter der ersten Konzile uns über das trinitarische und christologische Mysterium eröffneten, qualitativ aber höherstehend. Denn erst im himmlischen Jerusalem werden wir die Freude haben, die ganze Fülle der ewigen Herrlichkeit zu erreichen. «*Ad totam aeternae gloriae plenitudinem in coelesti Ierusalem laetus perveniat*» (Ökumenismusdekret, 3), dieser Passus aus dem Konzilsdekret könnte wegen der «*tota plenitudo*» ein Lächeln hervorrufen, hatte aber den Vorzug, uns für Perspektiven aufzuschließen, die unser gegenwärtiges Verständnis überschreiten.

Fragt man, um welchen Wahrheitsbegriff es bei den Diskussionen und Dekreten des Ersten Vatikanums geht, so kann man bedenkenlos antworten: um einen aristotelisch-platonischen Wahrheitsbegriff, wie er uns durch die große scholastische Tradition des Mittelalters überliefert ist. Die Identität zwischen Sein und Wahrheit ist ein Grundaxiom der platonischen Philosophie: *verum est id quod est.*[2] Und die wesentliche Aussage des aristotelischen Denkens ist in dem bekannten Axiom formuliert: *veritas est adaequatio rei et intellectus.* Für die Lehrauffassung des Mittelalters findet die Wahrheit sich *proprie et primo* in der göttlichen Erkenntnis, *improprie et secundario* aber in uns. «Die absolute Unfehlbarkeit», erklärte Msgr. Gasser im Namen der Glaubensdeputation, «liegt einzig und allein

bei Gott, der ersten und wesenhaften Wahrheit, die uns niemals und in keiner Weise täuschen kann.»[3] Ist es zu bedauern, daß der Wahrheitsbegriff, der den Konzilsdiskussionen zugrunde lag, nicht «moderner» war? Hätte er ein kantianischer, hegelscher oder gar kierkegaardscher Wahrheitsbegriff sein sollen? Eine bessere Kenntnis der philosophischen Begriffe und Ideen der Zeit hätte, ohne die Grundaussage der Unfehlbarkeitsdefinition zu ändern, auf jeden Fall den Vorteil geboten, die Geister gegen eine ungebührliche Verabsolutierung der gefällten Urteile zu wappnen. Sie hätte ferner dazu beigetragen, die Entwicklung einer Theologie zu verhindern, die Mißbrauch trieb mit vom Konzil sanktionierten Lehren. Und schließlich hätte sie den Theologen geholfen, das religiöse und christliche Faktum den unterschiedlichen Methoden gemäß anzugehen, die die Bewegung der Ideen in jeder Epoche verlangt; gerade das aber macht ja einen Teil ihrer Aufgabe aus.

Unfehlbarkeit und Verifikation

Welche Art von Verifikation hat man beim Ersten Vatikanum gewählt? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zwei Bereiche unterscheiden: a) Welches waren die Argumente, wie war die Beweisführung der Konzilsväter, um das «definitive Urteil» zu motivieren, das sie über das unfehlbare Lehramt des römischen Pontifex sprachen? – b) Welche Bedingungen und Regeln stellten die Väter als verbindlich auf, damit im einzelnen Falle die Ausübung des Lehramtes legitim und gültig sei? – In unserem thematischen Zusammenhang interessiert uns nur die erste der beiden Fragen.[4]

Die Argumentation wurde ein letztes Mal definiert von Msgr. Gasser in seinen Ausführungen unmittelbar vor der Schlußabstimmung: Da es sich um eine offenbarte Wahrheit handelt, so erklärte er, muß sie durch Schrift und Tradition belegt sein. Diese Belege, erklärte der Bischof von Brixen, haben wir bei den Sitzungen der Generalkongregation mehr als reichlich studiert. Die von den Vätern angeführten Argumente waren die der üblichen Theologie, die der theologischen Traktate und Lehrbücher. Alles in allem eine «konfessionelle», häufig sehr «römische», ziemlich antiprotestantische Dogmatik, ohne jeden Kontakt mit der Lehre der Orthodoxen. Überdies war diese Dogmatik generell bestimmend für die Exegese, ja selbst für die Kirchengeschichte, soweit sie im Spiele war. Die Bibelkritik wurde überhaupt nicht berücksichtigt, und die Geschichte als solche war kaum vertreten, außer im Kopf des einen oder anderen Konzilsvaters, der einmal Professor gewesen war. Realiter waren die Väter davon überzeugt, daß sie, über die Argumente und Begründungen hinaus, deren Notwendigkeit sie keineswegs leugneten, als «Konzil» ein Organ autorisierten Zeugnisgebens und Urteilens darstellen, ein Organ, dessen Tätigwerden und dessen Entscheidungen vom Beistand des Heiligen Geistes getragen sind.

Die Überzeugung der Konzilsväter erklärt sich daraus, daß sie sich in der Kontinuität mit dem Kollegium der Zwölf stehend verstanden, und daß dieses Kollegium vom Herrn zusammen mit dem Auftrag, die Kirchen zu gründen und zu leiten, die Verheißung erhalten hatte, er werde ihm seinen Beistand gewähren bis ans Ende der Zeiten. Dieses in seinem tiefsten Grund richtige Selbstverständnis wurde indessen von jedem einzelnen Konzilsvater auf eine eigene Weise verstanden und gelebt. Zwischen dem naiven Enthusiasmus derer, die anregten, man solle die Unfehlbarkeitsdefinition durch Akklamation vornehmen, und dem hartnäckigen Widerstand derer, die Rom einige Tage vor der Verkündigung des Dogmas verließen, erstreckt sich eine ganze Stufenleiter unterschiedlicher Lehrmeinungen und verschiedenartigen pastoralen Temperamentes. Gewiß, die Väter wollten niemals eine päpstliche Willkür kanonisieren. Sie haben für eine legitime Definition unerläßliche Bedingungen aufgestellt. Sie sind nicht einmal zu einer Übereinstimmung über den Umfang des Unfehlbarkeitsbereiches gelangt, noch über die theologische Qualifikation für Definitionen des römischen Pontifex in Bereichen der Lehre, in denen es um «nicht geoffenbarte, aber in engem Zusammenhang mit geoffenbarten Dingen stehende» Fragen geht – immer unter Berücksichtigung der erwähnten Bedingungen.[5] Im übrigen aber standen sie selbst ihrerseits unter dem Einfluß der nachtridentinischen Reform, welche die ekklesiologische Rolle der Hierarchie und des Papsttums im Gegensatz zum Protestantismus und seinen Thesen besonders betonte. Viele von den Vätern hatten von ihrer Ausbildung in den römischen Studienanstalten her eine ganz deutlich «kurialistische» Theologie angenommen.

Was die Verifikation anbetrifft, hätte die vatikanische Definition gleich eine Revision der vorgebrachten Argumente erforderlich gemacht. Da es sich um eine offenbarte Wahrheit handelt, erklärte Msgr. Gasser, muß sie aus der Schrift und der Tradition belegt sein.[6] Dieser «Beleg» wurde beigebracht auf der Grundlage der Exegese und der Geschichtswissenschaft von 1870, ja, genauer gesagt,

auf der Grundlage der Exegese und Geschichte, wie die Traktate *De Ecclesia* oder *De Romano Pontifice* sie zusammenfassend darstellten im Hinblick auf die Thesen über die päpstlichen Vorrechte. Selbst wenn man heute auf die Schlußfolgerungen dieser Lehrbücher in ihren Grundtraktaten zurückkäme, kann man nicht sagen, daß die Qualität der Exegese und der Geschichte, wie sie die Traktate des 19. Jahrhunderts vorlegen, einwandfrei wären. Die Diskussionen des Ersten Vatikanums haben uns davon eine recht weit reichende und amtliche Kostprobe beschert, wenn Msgr. d'Avanzo als Antwort auf Kritiken des Erzbischofs von Prag, Kardinal Schwarzenberg, im Namen der Glaubensdeputation seinen Kommentar zu Mt 16,18, Lk 22,32 und Jo 21,16–17 vorlegte.[7] Der Kardinal vertrat den Standpunkt, die Apostel seien absolut und total abhängig von Petrus; das hatte er aus einer exegetischen Spekulation erschlossen, die ihren Autoren keine besondere Ehre macht. Bei dieser Diskussion handelt es sich, um das noch einmal ausdrücklich zu sagen, um eine Richtigstellung im Namen der Glaubensdeputation und keineswegs im eigenen Namen und aufgrund eigener Meinung.

In noch grundlegenderer Weise stützt die Rechtfertigung der Konzilsbeschlüsse sich auf die Verheißung des Herrn. Auch hier kommt es, selbst wenn man die Gegebenheit eines göttlichen Beistandes bis zum Ende der Zeiten annimmt, sehr darauf an, verantwortungsvoll und mit aller gebotenen Unterscheidungsfähigkeit und Zurückhaltung zu sprechen, will man diese Wahrheit nicht vollends unannehmbar machen und den Heiligen Geist durch eine Anzahl mehr oder weniger nichtiger Erklärungen nicht kompromittieren.

Ein Vergleich mit der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit der Gläubigen *in credendo* oder des Bischofskollegiums *in docendo* wird besser verständlich machen, wie notwendig es ist, Sinn und Bedeutung des Ausgesagten nicht überzubewerten. So anerkennt die posttridentinische Lehre der Einmütigkeit der Gläubigen *in credendo* eine Unfehlbarkeit zu. Bedeutet das aber nun, daß die «spirituellen» Gläubigen immer recht haben? Oder gar daß eine gängige Idee, weil sie allgemein verbreitet ist, damit unfehlbares Dogma wird? Keineswegs! Es soll damit nur bestätigt werden, daß das einmütige Zeugnis der christlichen Gemeinschaft, ein Moment von außergewöhnlicher Qualität, einen vollends privilegierten Augenblick erfahren kann, – nämlich wenn die einmütige christliche Gemeinde, ihren Glauben im Höchstmaße einsetzend, bekennt, daß eine Lehre von Gott geoffenbart ist und ihr damit eine absolute Glaubenszustimmung gewährt. Angesichts eines solchen Momentes kann man entweder die Beistandsverheißung Christi geringschätzen, oder – und so ist die katholische Lehre – man muß glauben, daß die Hilfe des Geistes sich zumindest darin kundtut, daß niemals ein «Irrtum» einmütig als «Offenbarung» anerkannt wird, ja selbst daß alles, was unter diesen Bedingungen als «geoffenbart» und damit «wahr» erklärt ist, tatsächlich wahr und damit notwendig und absolut «wahr» ist. Diese Aussage hinsichtlich der Unfehlbarkeit der Gläubigen *in credendo* ist *de fide*. Handelt es sich um Wahrheiten, die nicht geoffenbart sind, aber mit geoffenbarten Wahrheiten in engem Zusammenhang stehen, so ist die Möglichkeit unfehlbarer Urteile kein eigentliches Dogma, sondern eine Lehre von theologischer Gewißheit.

Ebenso bedeutet, den Beistand des Heiligen Geistes als gegeben anerkennen, wenn der römische Pontifex sein höchstes Lehramt ausübt, keineswegs, daß in jedem bedeutsamen Akt dieses Lehramtes ein solcher göttlicher Beistand in ganzer Fülle und entscheidend wirksam wird. Es wäre reine Phantasie, wollte man die Lehre vom göttlichen Beistand, der dem Papst verheißen ist, nach Art eines allgemein anwendbaren Prinzips gebrauchen, derart, daß ein mit einiger Geschicklichkeit aufgebauter Gedankengang zu einer absoluten Garantie für jegliche päpstliche Entscheidung führte. In ein logisches Schema gebracht, würde diese Auffassung folgendermaßen aussehen:

Obersatz: Das Lehramt des Papstes ist göttlicher Einsetzung; ihm ist der Beistand des Heiligen Geistes zugesichert.

Untersatz: Der Papst erklärt diese oder jene Wahrheit.

Folgerung: Diese Wahrheit genießt göttliche Wahrheitsgarantie. Jedermann merkt gleich, wie falsch diese Art Beweisführung wäre. Der Beistand des Heiligen Geistes besitzt nicht notwendig volle Wirksamkeit, noch eine bedingungslos garantierte Fruchtbarkeit. Das Licht des Geistes kann sogar durch unsere Finsternisse verdunkelt sein, und seine Kraft kann durch das Gewicht unseres Versagens zum Scheitern gebracht werden. Kurzum: der Heilige Geist ist keine magisch wirkende Kraft. Der Nachweis seiner Präsenz ergibt noch keine Garantie dafür, daß er mit dem Höchstmaß seiner Kraft wirksam wird, mit dem höchsten Helligkeitsgrad seines Lichtes erleuchtet.

Im übrigen darf man nicht vergessen, daß der Beistand des Geistes um der Integrität und der getreuen Weitergabe der christlichen Offenbarung

willen gegeben ist. Je weiter eine Frage vom Kern der Offenbarung entfernt ist, desto weniger kann man für ihre Entscheidung den Beistand des Geistes erwarten. Bereits die Vorarbeiten des Ersten Vatikanischen Konzils haben den Bereich der Kirchenregierung von der Unfehlbarkeit ausgeschlossen. In dem Bereich der nichtgeoffenbarten aber «notwendig mit solchen zusammenhängenden» Wahrheiten – den immerhin als sekundärer Gegenstand der Unfehlbarkeit bezeichneten – ist bereits Vorsicht angebracht. Und es ist nicht *de fide*, daß die Kirche oder der Papst in solchen Dingen ein unfehlbares Dekret erlassen könnten. Wenn man zum Naturrecht weitergeht, ist eine noch größere Vorsicht dringend erforderlich: Kann man wirklich auf präzise oder technisch zutreffende Weise diese oder jene Lehre auf dem Gebiet des Privateigentums, der Persönlichkeitsrechte, der ehelichen oder die Familie betreffenden Verhaltensweisen festlegen und sich dabei primär auf das dem Lehramt zur Bewahrung des Offenbarungsgutes verheißene Licht berufen? Berücksichtigt man nicht in genügendem Maße die verschiedenen Grade und Nuancen, so kommt man schließlich dahin, daß man zahllose Aussagen «absolut setzt», die bald darauf, zumindest teilweise, entkräftet werden zum großen Schaden des Glaubens.

Mit einiger Weisheit erinnert *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanums daran, daß die Kirche nicht unbedingt eine unmittelbare Antwort auf jede Frage hat und daher wünscht, das Licht der Offenbarung und das Fachwissen jedes Einzelnen zu kombinieren *(lumen revelationis cum omnium peritia coniungere cupit – 33)*. Wenn es um die Prüfung einiger besonders dringlicher Probleme geht, solle man sich «unter das Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung aller» stellen *(sub luce Evangelii et humanae experientiae omnium – 46)*. Der Dialog sollte somit für die Hirten in diesen Bereichen der normale und damit gewohnheitsgemäß eingeschlagene Weg sein. Ja mehr noch: Die zahlreichen Stellen, an denen *Gaudium et spes* sich zur legitimen Eigenständigkeit der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Institutionen äußert, dürften uns wohl zu dem Schlusse führen, daß dieser Dialog sich bis zu einem gewissen Punkte sogar mit Notwendigkeit auferlegt.

Im Verlaufe eines Colloquiums über die Unfehlbarkeit schloß A. de Waelhens seine *Réflexions philosophiques sur l'infaillibilité* mit folgenden Worten: «Mir scheint, wenn der Begriff der Unfehlbarkeit seinem Inhalt nach einen Richter meint, der in seinen Entscheidungen dem Risiko der Täuschung entzogen ist, so müsse die Philosophie sie zurückweisen. Aber wir haben auch gezeigt, daß die Wahrheit sich auch auf einer anderen, höheren Ebene begreifen läßt. Akzeptiert man nämlich die Idee einer Urwahrheit, jenseits des Urteils, die nichts anderes wäre als die Ausfaltung des Sinnes, gebunden an das Aufbrechen des Seienden, dessen Sein darin besteht, das Sein zu bezeichnen im Begreifen, so kann man zugeben, daß es für den Menschen einen Ort der Unfehlbarkeit gibt... Ich fühle mich – das muß ich zugeben – besonders wenig fähig, diese Überlegungen in ein Verhältnis zum unmittelbaren Thema unseres Colloquiums zu übertragen. Doch scheint es mir nicht vollends unmöglich zu sagen, so wenig Theologe ich bin, daß *mutatis mutandis* das Licht des Glaubens das Geschenk ist, das für eine andere Präsenz als die der Welt und des Seienden der Welt aufschließt, und daß er darin unfehlbar ist. Aber diese Präsenz ist auch Aufforderung, die theologische Wahrheit zu suchen und zu erarbeiten. Diese genießt zweifellos in sich selbst nicht die gleiche Gewähr. Aber wenn sie sich unter und in dem Glanz dieses Lichtes konstituiert, so gestattet ihr das, beständig zu leben und sich neu zu nähren, ohne daß ihr jemals die Präsenz fehlt, nach der sie sich mißt und die sie ihrerseits zweifellos nicht messen kann.»[8] Die Theologen würden bestimmt ihren Nutzen daran haben, wenn sie über diese Überlegungen gründlich meditierten.

[1] Vgl. K. Rahner, Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique? (Ecrits théologiques 7, franz. Ausgabe 1967) 230, 234–236.

[2] Siehe für das Folgende H. Krings, Art. Verité = Encyclopédie de la foi (Paris) t. 4, 392–395.

[3] Siehe J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, t. 52, 1214 A.

[4] Über Bedingungen und Grenzen der Ausübung des unfehlbaren Lehramtes des Papstes vgl. G. Thils, L'infaillibilité pontificale. Source, Conditions, Limites (Gembloux 1969) 186–221.

[5] Siehe G. Thils, L'infaillibilité pontificale, 234–246.

[6] J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum ... coll., t. 52, 1204 C.

[7] Siehe Mansi, aaO., t. 52, 713–719; dgl. G. Thils, La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision (Gembloux 1972) 163–167.

[8] L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique (Paris 1970) 407.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GUSTAVE THILS

geboren am 3. Februar 1909 in Brüssel, 1931 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, ist Doktor und Magister der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a.: Histoire doctrinale du mouvement œcuménique (²1963), Le Décret sur l'œcuménisme (1966), L'Eglise et les Eglises. Perspectives nouvelles en œcuménisme (1967), L'infaillibilité pontificale. Source. Conditions. Limites (1969), La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision (1972).

Jean Giblet

Aspekte der Wahrheit im Neuen Testament

In der Heiligen Schrift ist recht häufig die Rede von der Wahrheit und zwar im unterschiedlichsten Sinne. In welchem Maße können diese Stellen und die in ihnen zum Ausdruck gebrachten Konzeptionen den Fragestellungen Licht bringen, um die sich die Mitarbeiter dieses Heftes bemühen? Unsere Absicht ist es, einiges Material beizubringen für eine bessere Art des Herantretens an die Beantwortung. Nachdem wir einige wichtige Gegebenheiten dazu aus dem Alten Testament in Erinnerung gebracht haben, wollen wir vor allem die Beiträge des Johannes näher betrachten und schließlich einige bescheidene Anregungen geben.

Griechische Begriffe und hebräische Mentalität

In den jüngsten Jahren hatte man sich in der biblischen Theologie angewöhnt, einigermaßen systematisch den griechischen und den hebräischen Wahrheitsbegriff zueinander in Gegensatz zu stellen.[1] «In der Septuaginta», schreibt T. F. Torrance, «wird '*emet* für gewöhnlich mit *aletheia* wiedergegeben. *Aletheia* aber wird nicht gebraucht zur Bezeichnung einer abstrakten oder metaphysischen Wahrheit, sondern dessen, was sich auf die Treue Gottes stützt, das heißt Wahrheit nicht als etwas Statisches, sondern als eine aktive, wirkende Realität, die Realität Gottes innerhalb des Bundesverhältnisses. Hier ist es Gottes unerschütterliche Festigkeit, die das Fundament jeglicher Wahrheit bildet.»[2] Die jüngst von Sprachwissenschaftlern wie James Barr[3] erhobenen Kritiken sollten die Neutestamentler zu größerer Vorsicht in der Formulierung ihrer Schlußfolgerungen veranlassen. Tatsächlich braucht man nur die Verwendung von *aletheia* in der Septuaginta durchzugehen, um festzustellen, daß es sich dabei keineswegs in jedem Falle um Wahrheit als «Realität Gottes innerhalb des Bundesverhältnisses» handelt. Man sollte vermeiden, die Bedeutung einer besonders häufig vorkommenden oder charakteristischen Verwendung einer Vokabel ungebührlich auszuweiten. Andrerseits gilt ebensogut, daß die verschiedenen Sprachen Rückbindungen an Mentalitäten haben, die verschiedene Arten und Weisen der Betrachtung der Wahrheit bieten können.

Aletheia, schreibt Bultmann, bezeichne ursprünglich einen Sachverhalt, der, soweit er sichtbar, bezeichnet oder ausgedrückt werden kann, sich in vollem Umfang der Betrachtung, der Demonstration oder der Erklärung darbiete, kurzum: so wie er in Wirklichkeit sei... *Aletheia* stelle den «vollen oder wirklichen Tatbestand» dar.[4] Die Wahrheit eines Seins erfassen heißt, es kennen so wie es ist und das in einer Weise, daß dabei dem Geist nichts entgeht. Diese erschöpfende und definitive Erkenntnis steht im Gegensatz zu den Ungewißheiten und Fluktuationen der Meinung *(opinio, doxa)*. Ist der Mensch in der Lage, so die Wahrheit der Dinge zu erkennen, vermag er sie auch auszudrücken: «die Wahrheit zu sagen»; das aber bedeutet, über eine sprachliche Ausdrucksweise verfügen, die so exakt ist, daß sie die vollkommene Weitergabe dessen, was als wahr erfaßt worden ist, gestattet. Daher ist der Begriff «Wahrheit» vor allem eine intellektuelle Kategorie.

Fügen wir hinzu, daß in gewissen alten Mythen sowie bei Plato die Wahrheit in eine Welt zeitloser Ideen versetzt ist, die der Sinneserkenntnis entzogen sind und von denen die menschliche Geisteserkenntnis nur eine sehnsuchtsvolle und unbestimmte Erinnerung bewahrt. Seit dieser Zeit aber gilt das Suchen nach der Wahrheit als Lebenszweck des wohlgeborenen Menschen (vgl. Gorgias 526 d); sie setzt eine strenge geistige Reinigung voraus und vermag hienieden niemals ihren Gegenstand voll zu umfassen.[5] Der Hellenismus war also dazu disponiert, die höchste Wirklichkeit, das göttliche und ewige Sein, dessen Erkenntnis der eigentliche Lebenszweck ist, *Aletheia* zu nennen. Ohne die pädagogische Rolle eines, im übrigen recht schulmäßigen, philosophischen Bemühens zu unterschätzen, erwartet man die Erkenntnis der Wahrheit von einer Enthüllung, die sie gewähren kann – für einen Augenblick, in der Ekstase. Mit anderen Worten: Volle Erkenntnis der Wahrheit ist Sache einer persönlichen Erfahrung mystischen Charakters.[6] Dieses Ideal wurde in bestimmten religiös-philosophischen hellenistischen oder jüdisch-hellenistischen Kreisen gepflegt. Die ersten christlichen Gemeinden kannten sie möglicherweise oder versuchten vielleicht, ihnen gegenüber den eigenen Platz zu beziehen.

Im Hebräischen stellen sich die Dinge in einer völlig anderen Weise dar. Etymologisch bedeutet

das Wort *'emet*, das die Septuaginta meistens mit *aletheia* übersetzt, das, was *âmen*, das was sicher, fest, zuverlässig ist, das, worauf man bauen, auf das man sich unbedenklich verlassen kann. Auf Menschen angewandt bezeichnet dieses Wort das, was ihr Verhalten oder ihre Worte charakterisiert. Das Wort eines Menschen ist wahr in dem Maße, in dem es klar, ohne Vorbehalte zum Ausdruck bringt, was er denkt. Ein Mensch ist in dem Maße wahr, in dem er fähig ist, effektiv zu dem zu stehen, wozu er sich verpflichtet hat. In seiner sehr häufigen Anwendung auf Gott bedeutet *'emet* seine absolute Treue zu den Verheißungen des Bundes. Gott allein ist wahr im höchsten Sinne des Wortes, denn er allein steht ohne Einschränkung zu der Verpflichtung, zu deren Übernahme ihn seine barmherzige Liebe veranlaßt hat, als er den Israeliten seinen Bund anbot. Der Mensch seinerseits kann auf Gott vertrauen, sich auf ihn verlassen, an ihn glauben; dieser Glaube muß sich durch einen in der Zeit geleisteten Gehorsam ausdrücken: Treu sein heißt wahr sein, heißt sein Versprechen halten, heißt dem Bund entsprechend leben und handeln. Wenn Gott absolut wahr ist, so ist es der Mensch niemals vollständig und bis ans Ende. Doch erkennt man gleich die Verbindungslinien zwischen Wahrheit und Glaube-Hoffnung und der Gerechtigkeit, wie Israel sie verstand.[7]

Gottes Wort ist somit eines absoluten Vertrauens würdig. Doch dieses Wort ist nicht allein Verheißung und Anruf; es kann auch den Plan Gottes aufzeigen, die Bedeutung der Verheißung erläutern. In den Sprüchen identifiziert es sich mit der Weisheit. Die Wahrheit ist demnach, was Gott offenbart, Unterweisung, die von Gott kommt und im voraus die erleuchten kann, die glauben und Gottes Willen erfüllen.[8] Und schließlich ist Wahrheit auch das Mysterium Gottes. Erahnt durch ein Gnadengeschenk schon hienieden, wird es am Jüngsten Tag enthüllt und betrachtet. Und die Erkenntnis der Wahrheit wird so in einem Sinne Gegenstand der Hoffnung. Diese Formen des Wortgebrauches sind vor allem für die späten Weisheitsschriften und die apokalyptische Literatur charakteristisch. Sie haben die Sektengruppen von Qumran zutiefst geprägt.[9] Sie sollten später dann auch manche Schriften des Neuen Testamentes, vor allem die des Paulus und des Johannes, prägen.[10] Da wir uns kurz fassen müssen, wollen wir uns ausschließlich mit der Sicht der Dinge befassen, wie wir sie bei dem Letztgenannten finden. Denn hier ist sie für uns am reichhaltigsten und am vielschichtigsten und verwickeltsten.

Die Kundgebung der Wahrheit nach Johannes

Man ist sich allgemein einig über die Bedeutung der Wahrheitsidee im Evangelium und in den Briefen des Johannes. Doch interpretiert man sie auf recht unterschiedliche Weise. Eine Mehrzahl von Autoren hebt im Gefolge Bultmanns und C.H. Dodds die Verwandtschaft zum hellenistischen Wahrheitsdenken hervor;[11] andere, wie P. de la Potterie, lenken die Aufmerksamkeit auf die Zusammenhänge mit den Ausdrucksweisen der Kreise, die hinter dem jüdischen Weisheits- und apokalyptischen Schrifttum stehen.[12] Im Grunde ist Johannes hier wie häufig recht komplex. Er greift zu verschiedenen Ausdrucksmitteln, und der Zusammenhang des Ganzen wird erreicht durch die Rolle, die bei ihm das menschgewordene Wort spielt. Dieses Wort ist das Zentrum aller konvergierenden Bewegungen.

1. In vielen Fällen ist das Wort «Wahrheit» mit dem Vorgang des Sprechens oder der Weitergabe des Wortes assoziiert: «Jetzt sucht ihr mich zu töten, mich, der ich nur die Wahrheit zu euch gesprochen, die ich bei Gott gehört habe» (Jo 8,40). Das Wort «Wahrheit» bezeichnet gleich dem «Wort (parole)» ferner die Lehre Jesu in ihrer tiefinnersten Einheit; und diese Lehrunterweisung übermittelt rein und vollkommen das Wort (parole) Gottes (vgl. Jo 3,31ff; 12,47ff). Jesus bringt mit einer ruhigen Sicherheit den definitiven Ausdruck der Offenbarung des Planes Gottes für die Welt, und er lädt seine Hörer ein zum vertrauenden Glauben und Gehorsam. Genau entsprechend dazu ist der, der die Welt der Sünde und des Bösen regierte, als Vater der Lüge dargestellt (Jo 12,31; 16,11): «Jener war ein Menschenmörder von Anbeginn. Er war nicht gefestigt in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm ist. Wenn jemand Lüge redet, dann redet er aus seinem Eigensten, da er ein Lügner ist gleich seinem Vater» (Jo 8,44). Wir haben also eine dualistische Auffassung vor uns, die stark an die Ausdrucksformen der apokalyptischen Literatur oder der Literatur von Qumran erinnert, wie P. de la Potterie klar und richtig erkannt hat. Sagen wir gleich, daß die Unterscheidung der Wahrheit, die sich in Jesu Wort Ausdruck schafft, eine Disposition oder innere Eignung voraussetzt. Allein der «die Wahrheit tut» (Jo 3,19), «der aus der Wahrheit ist» (Jo 18,37), ist fähig das Wort Gottes zu hören und es im Glauben anzunehmen. Die Anhänglichkeit im Glauben ihrerseits setzt notwendig ein Sich-Einlassen, einen Gehorsam voraus, der sich in Treue und Beharrlichkeit vollzieht (1 Jo

2,4f; 3,18f). Diese Entdeckung der Wahrheit Gottes ist Quelle der Freiheit, weil sie aus Gläubigen Kinder Gottes macht (Jo 8,32), weil sie sie teilnehmen läßt an der Heiligkeit Gottes (Jo 17,17ff). Es besteht also ein enger Zusammenhang zwischen Erkennen, Tun und Sein.

2. Doch Jesus ist nicht allein der, der weitergibt, was er gehört hat. Er sagt, was er sieht, und er macht die Herrlichkeit Dessen sichtbar, in dessen Gemeinschaft er ganz und gar einbezogen ist. Allein er ist in der Lage, den Vater zu sehen (Jo 3,11, 33; 6,46; 1,18), und diese unmittelbare, erschöpfende Kenntnis wirkt zurück auf sein menschliches Handeln: Der Bericht von der Heilung des Gelähmten am Sabbat endet mit dem Wort Jesu: «Mein Vater wirkt bis zur Stunde, und ich wirke auch.» Anschließend erklärt Jesus dann näher: «Wahrlich, ich sage euch, der Sohn kann nichts aus sich selbst tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht. Denn was der Vater tut, tut auch der Sohn in gleicher Weise. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut» (Jo 5,17.19f). Die Werke Jesu sind Zeichen, die denen, welchen der Glaube die Fähigkeit verleiht zu sehen, die Herrlichkeit Gottes offenbar macht (Jo 2,11). Daher nimmt auch das Sehen und das fortschreitende Eindringen in das, was sich im Verhalten und in der Daseinsform Jesu kundtut, durch die Anschauung, im Werke des Johannes einen beträchtlichen Raum ein.[13] Aus einer solchen Perspektive gelangt man dann zu der Feststellung, daß die Wahrheit Gottes sich in Jesus Christus kundtut. In diesem Sinne haben wir dann auch die zentrale Aussage des Prologs zu verstehen: «Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt; und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie (die) des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit... Ja, aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade» (Jo 1,14.16). Möglicherweise ist der älteste Teil des Prologs ein Stück, das Johannes entlehnt und erweitert hat.[14] Jedenfalls sieht man hier neue Aspekte auftauchen, die weiterführen und auseinanderfalten, was wir bisher gesehen haben. Der ewige Sohn wird bezeichnet als der Logos, das heißt der, der durch sein ganzes Sein und Wesen vollkommener Ausdruck des Vaters ist (vgl. Kol 1,15; Phil 2,6; Hebr 1,3). Durch seine Menschwerdung gehört er hinfort der Ordnung der Dinge dieser Welt an. Er teilt die fleischliche Verfassung und wird hier zum Ort der vollen und definitiven Kundgabe seines Vaters. Wer diese Kundgabe zu erkennen beginnt, wird zugleich von ihr umgewandelt, und diese Erkenntnis-Teilnahme befindet sich in ständigem Fortschreiten (vgl. 2 Kor 3,17f). Man sieht, wie hier das Thema der göttlichen Herrlichkeit und die Formel «Gnade und Wahrheit» auftaucht. Diese aus der alttestamentlichen Tradition (Ex 34,6) wohl bekannte Formel muß hier verstanden werden im Sinne der Kundgabe dessen, was Gott selbst ist, einer Kundgabe, die – um es noch einmal zu sagen – in fruchtbarer Weise diejenigen umwandelt, die imstande sind, sie aufzunehmen. Auf diese Weise entsteht die neue Welt, die jetzt schon an die Stelle der mosaischen Epoche tritt. «Denn das Gesetz ist durch Moses gegeben worden, die Gnade und Wahrheit ward uns durch Jesus Christus. Gott hat niemand jemals geschaut. Der Eingeborene, der Gott ist und am Herzen des Vaters (ruht), er hat uns Kunde gebracht» (Jo 1,17–18).

Aus dieser Perspektive müßte, so meinen wir, der Text Jo 1,17–18 gelesen werden: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Hättet ihr mich erkannt, würdet ihr wohl auch meinen Vater kennen. Von nun an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen ... Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: Zeige uns den Vater!? Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und daß der Vater in mir ist?» (Jo 14,6–7.9–10). Weil Jesus in seinem ganzen Sohn-Sein der ist, der vom Vater kommt und zum Vater geht, ist er auch Der, der durch sein gesamtes menschliches Verhalten den Vater sichtbar macht. Jesus ist die Wahrheit, nicht allein durch die Worte, die er ausspricht, sondern durch seine gesamte Geschichte, für die die Jünger Zeugen sind; Glaube ist so Erkenntnis und Sehen des Vaters in ihm, in einer niemals vollendeten Weise.

3. Gottes Wahrheit offenbart sich also durch die Menschheit Jesu Christi hindurch und bekundet sich in der erleuchtendsten Weise in den Osterereignissen (vgl. Jo 12,23ff; 13,31–32; 17,1ff). Alle werden direkt oder indirekt diesen Ereignissen gegenübergestellt. Aber das johanneische Sehen setzt ein Eindringen voraus, eine Fähigkeit, in fortschreitendem Maße die Bedeutung der Zeichen zu erkennen – eine Fähigkeit, die vom Heiligen Geist gewirkt wird, der seinerseits selbst Frucht des Ostergeschehens ist (Jo 7,37–39; 16,5). Die Texte über den Geist der Wahrheit oder den Parakleten in den letzten Gesprächen des Herrn (die Johannes in das Herzstück der Osterereignisse einbaut), sind hier besonders wichtig. Wir können hier nur auf das Wesentliche aufmerksam machen.[15] «Wenn der Beistand kommt, den ich vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater aus-

geht, wird er Zeugnis von mir geben. Und auch ihr werdet Zeugnis ablegen, weil ihr von Anfang an bei mir seid» (Jo 15,26–27). Der Paraklet ist also der sichere Beistand der Jünger in dem Maße, in dem er aus der Wahrheit hervorgeht und in die Kenntnis der Wahrheit einführen kann. Diese liegt in Jesus, in seinem Leben, seinem Handeln und seinem Wort. Die Sendung des Geistes ist, die Jünger in das fortschreitende Verständnis dessen einzuführen, was sich in Jesus an Wahrheit kundgibt: Die Jünger werden so die Bedeutung dessen entdecken, was sie gesehen und gehört haben, ohne es wirklich zu begreifen. «Der Paraklet, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe» (Jo 14,26). «Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen; wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in alle Wahrheit einführen. Denn er wird nicht aus sich selbst reden, sondern er wird reden, was er gehört hat und das Künftige euch verkünden. Jener wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkünden wird» (Jo 16,12–14). So ist also die Aufgabe des Geistes der Wahrheit, zur Entdeckung Christi hinzuführen, das heißt zur Entdeckung des wahren Sinnes und der eigentlichen Bedeutung des Lebens und der Worte Jesu. Die ganze Offenbarung ist in ihm, und der Geist soll die Jünger zum Verständnis Christi führen, in dem die Gesamtheit des göttlichen Heilsplanes ihren Zusammenhang besitzt.

4. Aber es handelt sich nicht allein um Jünger, es handelt sich um Apostel, um solche, die «von Anfang an» (Jo 15,27; vgl. Apg 1,21) bei ihm waren, das heißt der Offenbarung Christi beigewohnt haben und so seine Zeugen geworden sind. Es handelt sich um Apostel, die ihre Amtsvollmacht erhalten haben im Hinblick auf ihre Sendung (Jo 15, 14–16; 17,17–21; 20,21ff). Sie werden durch ihr Zeugnis, das ein Echo des Zeugnisses ist, das der Geist ihnen gibt, jenen Raum schaffen, in dem die Wahrheit den Gläubigen zugänglich wird (Jo 17, 21). Gewiß, das Geschenk des Geistes ist nicht den Aposteln allein vorbehalten, sondern es wirkt in denen, die sein irdisches Leben geteilt haben, in einer besonderen Weise im Hinblick auf das Zeugnis, auf das sich fortan die Gläubigen beziehen werden. Wir sehen uns hier also einem sehr komplexen Ganzen gegenüber. Das fortschreitende Entdecken der Wahrheit ist Werk des Geistes; aber es geschieht von der Grundlage des Zeugnisses der Apostel aus, so wie es in der Kirche empfangen und entdeckt wird.

Manche dieser Zeugnisse, namentlich das des Lieblingsjüngers, werden schriftlich niedergelegt. Und die Kirche, die diese Zeugnisse annimmt, hat in sich etwas, woran sie ihre Wahrheit erkennen kann (Jo 19,35; 21,24). Diese schriftlichen Zeugnisse erschöpfen indessen nicht das Verständnis der Fülle der Offenbarung, die sich in Jesus vollzieht, legen aber für alle Zeiten deren wesentliche Koordinaten fest. Verstehen bedeutet: sich in eine von der Kirche gelebte und bewahrte apostolische Tradition hineinstellen. Der *proagôn*, der, welcher weiter geht, der Über-treter, der vorgibt, über den durch die apostolische Tradition eröffneten Horizont hinauszugehen, «bleibt nicht in der Lehre Christi und besitzt Gott nicht» (2 Jo 9). In Wirklichkeit, bemerkt F. Mussner, bringt er auch sein Vor-Verständnis und seine Prä-Konzeption mit, wenn er die Gestalt Christi ausdeutet, aber er hält den (hermeneutischen) «Zirkel» der apostolischen Tradition für fehlerhaft. Wenn er Exegese treibt, kommen andere «Traditionen» ins Spiel – etwa solche philosophischer oder mythischer Art. So wird sein Christus zu einer Projektion einer vollkommen neuen Gestalt, die sich von der der apostolischen Tradition wesenhaft unterscheidet, ja zu dieser in Gegensatz steht. Gerade das aber geschieht bei Johannes nicht; er hat sein «Vor-Urteil», das in seiner Deutung der Person Christi aktiv zur Geltung kommt, aus der älteren christologischen Tradition der Kirche.[16] Es wird kein wahres Verständnis geben, außer in der Kontinuität der apostolischen Tradition; und der Heilige Geist wird von Anbeginn an bis ans Ende der Endzeit ihr Prinzip und ihre letztlich maßgebliche Norm sein. Von da aus müßte auch die Frage der Glaubensformeln angegangen werden, deren die Kirche wahrhaft und wirklich bedarf, aber auf die man sich niemals beschränken darf als auf Normen, die ein für allemal in definitiver Form die Wahrheit der Offenbarung ausdrücken. Man wird niemals mit der Entdeckung Gottes in Jesus Christus zu einem Ende kommen.

[1] So der Artikel aletheia im ThW I, 233–251 (G. Quell, G. Kittel, R. Bultmann); Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen (Göttingen 1954) 162–164.

[2] T. F. Torrance, One aspect of the biblical conception of faith = Exp. Tim., LXVIII (1956–57) 114.

[3] J. Barr, The Semantics of biblical language (Oxford 1961) 160–205.

[4] Vgl. R. Bultmann, aaO. 239.

[5] M. Detienne, La notion mythique de 'Alètheia: REG LXXIII (1960) 27–35; P. Friedländer, Platon, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit (Berlin ²1954) 233ff; M. Sauvage, L'aventure philosophique (Paris 1966).

[6] Philon, De Vita Mos. II, 128–271; Spec. Leg. I, 89; Migr. Abrah. I, 76, Corp. Herm. XIII, 6.9; Exc. ap. Stob. IIa (Scott).

[7] D, Michel, Âmät. Untersuchung über «Wahrheit» im Hebräischen: Archiv für Begriffsgeschichte 12,1 (Bonn 1968) 30–57.

[8] Dan 10,21; 11,2; Weish 3,9; 6,22; Spr 8,6.

[9] O. Betz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte (Wissensch. Unters. z. NT 6, Tübingen 1960) 53–60.

[10] J. Murphy O'Connor, La «verité» chez saint Paul et à Qumran: RB LXII (1965) 29–76.

[11] C. H. Dodd, The interpretation of the fourth gospel (Cambridge 1953) 170–178; R. Bultmann, Untersuchungen zum Johannesevangelium: Aletheia: ZNW XXVII (1928) 113–163; im gleichen Sinne A. Wickenhauser, R. Schnackenburg und mit eben diesen Nuancen H. Schlier, Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit = Festschr. f. M. Heidegger (Pfullingen 1959) 195–203.

[12] I. de la Potterie, La verità in San Giovanni = Atti della XVII Settimana Biblica (Brescia 1964) 123–144.

[13] Vgl. H. Wenz, Sehen und Glauben bei Johannes: ThZ 17 (1961) 17–25; C. Traets, Voir Jésus et le Père en lui selon l'Evangile de saint Jean (Rom 1967).

[14] So R. Schnackenburg, Logos-Hymnus und johanneischer Prolog: BZ I (1957) 69–109.

[15] Bibliogr., Art. pneuma = ThW VI, 330ff; O. Betz, Der Paraklet (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 2 – Leiden/Köln 1963); G. Johnston, The Spirit-Paraclete in the gospel of John (Cambridge 1970).

[16] Hier wäre es notwendig gewesen, den Sinn der Wahrheit im Zusammenhang mit der «Gesunden Lehre» und der «paratheke» in den Pastoralbriefen zu entwickeln. Vgl. J. Roloff, Apostolat–Verkündigung–Kirche (Gütersloh 1965) 244, 249; A. T. Hanson, Studies in the Pastoral Epistles (London 1968) 5–20.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN GIBLET

geboren am 25. Mai 1918 in Nivelles (Belgien). Er ist Doktor der Theologie (Löwen 1949), Lizentiat der Philosophie (1939) und die Bibelwissenschaften (1947), Professor an der Universität Löwen. Er arbeitete an der ökumenischen Übersetzung der Bibel mit (Johannesevangelium 1972) und veröffentlichte u.a.: Recherches sur la théologie des ministères (1969).

Josef Blank

Neutestamentliche Petrus-Typologie und Petrusamt

In diesem Beitrag geht es darum, die Diskussion um ein «Petrus-Amt» durch einige exegetisch-hermeneutische Gesichtspunkte zu erweitern, die vielleicht helfen können, die noch immer sehr festgefahrenen Positionen etwas aufzulockern. Was die exegetischen und forschungsgeschichtlichen Voraussetzungen angeht, so kann ich dazu auf den Beitrag von *R. Pesch* «Die Stellung Petri in der Kirche des Neuen Testaments»[1] in dieser Zeitschrift verweisen, mit dessen Ergebnissen ich weithin konform gehe, ebenso auf die dort angeführte Literatur. Ganz besonders möchte ich mir sein Postulat zu eigen machen: «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 auf Petrusamt und Nachfolge im Petrusamt in Verteidigung und Bestreitung gelöst werden.»[2] Genau dies scheint auch mir das zentrale Problem zu sein. Doch wie kann man einer Lösung näherkommen?

1. Hermeneutische Überlegungen

1.1. Wer sich mit Fragen des kirchlichen Amtes im NT befaßt, stößt sehr bald auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Der neutestamentliche Befund ergibt bekanntlich eine äußerst komplexe Verfassungs- und Ämterstruktur, die in den theologischen Formulierungen uneinheitlich, plural ist, sorglos im Hinblick auf Vollständigkeit und Systematik und außerdem noch sehr bruchstückhaft. Am ehesten ermöglicht eine traditionsgeschichtliche Aufgliederung (paulinische Tradition; lukanische Linie; Matthäus? Johannes?) noch einen einigermaßen vertretbaren «Durchblick». Dies gilt auch für die Petrus-Überlieferung. Dazu kommt die historische Lücke; denn eine kritische Sichtung der Petrus-Stellen ergibt, daß wir von Petrus nicht allzuviel wissen.[3] Am solidesten sind hier noch die paulinischen Quellen (Galaterbrief, 1. Korintherbrief). In den vier Evangelien kommt Petrus zwar häufig vor, als «Sprecher» des Jüngerkreises, oder zusammen mit Jakobus und Johannes als bevorzugten Zeugen bei besonderen Anlässen. Doch

sind diese Stellen nicht sehr ergiebig, weil es sich da weitgehend schon nicht mehr um den «historischen», sondern um einen «typischen» Petrus handelt. Dieser Befund ist auch weit stärker als bisher für die lukanische Apostelgeschichte in Rechnung zu stellen, zumal die verschiedenen «Petrus-Reden» als lukanische Bildungen zu betrachten sind.[4] Als Quelle für eine «Petrus-Theologie» kommen sie ebensowenig in Betracht wie die beiden pseudonymen Petrusbriefe.[5] Wir wissen schlechterdings nicht, welche Theologie der historische Petrus vertrat; sie wird sich kaum von der gängigen judenchristlichen Gemeindetheologie unterschieden haben. Diese Beobachtung einer zunehmenden «Petrus-Typologie» in den neutestamentlichen Schriften ist ein Phänomen, das Aufmerksamkeit verdient. Sollte es im NT irgendwelche Ansätze in Richtung auf ein «Petrus-Amt» geben, dann in diesem Problemfeld. Dann wäre unser Problem so zu formulieren: Wie kam es zu diesem Weg vom «historischen Petrus» zur «typologischen Petrusgestalt»? Wofür steht dieser Typus «Petrus» ein? Was ist der besondere Symbol-Wert der Petrusgestalt?

1.2. Man darf also aus verschiedenen Gründen vermuten, daß eigentlich weniger der historische als vielmehr der symbolische, oder wenn man will der «mythische» Petrus Geschichte gemacht hat. Ich gebrauche hier den Ausdruck «mythisch» nicht im religionsgeschichtlichen Sinn, sondern im soziologischen und historischen Sinn. Große geschichtliche Wirkungen, wie sie von «Petrus» ausgegangen sind, kommen ohne solch mythenbildende «typischen» und «symbolischen» Elemente gar nicht aus. Natürlich haben geschichtswirksame Symbole auch einen historischen Kern, an dem die symbolische Ausgestaltung ansetzen kann; aber diese geht in ihrer Ausstrahlung und Faszinationskraft weit über das historisch Feststellbare hinaus. Im Falle des Petrus ist man um so mehr berechtigt, nach einem Symbolwert zu fragen, da der Name Kephas/Fels, der dem Fischer Simon aus Bethsaida, sei es von Jesus selbst, wie ich noch immer vermuten würde, oder wie andere annehmen von der Urgemeinde[6] beigelegt wurde, in jedem Fall ein *Symbol-Name* ist und auf eine symbolträchtige Funktion hinweist. Stellt man dieses Symbol-Moment einmal in Rechnung, dann ist auch eine Regel der Symbol-Interpretation zu beachten, die besagt, daß Symbole polyvalent sind und eine Mehrzahl von Interpretationsmöglichkeiten zulassen. Der Bedeutungsgehalt eines Symbols wird verkürzt, wenn man nur eine einzige Interpretation für exklusiv richtig erklärt. Ebenso verfehlt eine einseitig juridische Interpretation häufig Bildgehalt und Bedeutungsfülle eines Symbols. Hinzukommt, daß «Petrus» nach den neutestamentlichen Zeugnissen sowohl *positive wie negative Züge* trägt. Er ist einerseits der Jünger, der das Messiasbekenntnis ausspricht (Mk 8,27–30 par.) und nach Mt 16,17–19; Lk 22,31f und Joh 21,15–17 mit großen Verheißungen bedacht wird; dem nach 1Kor 15,5 der Auferstandene zuerst erschien; der nach Ostern die Urgemeinde anführt und mutig nach außen vertritt. Andererseits ist er aber auch der Jünger, den Jesus als «Satan» zurückweist (Mk 8,31–33 par.), der als Beispiel schwankenden Glaubens, als «Kleingläubiger» erscheint (Mt 14,28–31 in der Beispiel-Erzählung vom «sinkenden Petrus»); der Jesus verleugnet (Mk 14,29–31.53–54. 66–72 par.) und von Paulus in Antiochien zurechtgewiesen werden muß (Gal 2,11–16). Merkwürdig ist, daß diese Verbindung von positiven und negativen Zügen bei allen neutestamentlichen Zeugen der Petrustradition vorkommt, was auf einen «historischen Kern» hinweisen dürfte, von einseitiger Verklärung der Petrusgestalt ist die alte Tradition völlig frei. Leider wurde später die positive Seite der Petrus-Symbolik oft einseitig überbetont, während die negative Seite heruntergespielt, oder auch stillschweigend übergangen wurde.

1.3. Eine weitere Überlegung betrifft *die Entstehung des kirchlichen Amtes*. Die Urkirche hat, höchstwahrscheinlich in Zusammenhang mit der Parusie-Naherwartung, kaum daran gedacht, eine Ämterstruktur zu entwickeln, wie sie eine auf längere Dauer angelegte Institution gebraucht hätte. Die geläufige Vorstellung, Jesus von Nazareth habe keine andere Absicht gehabt, als eine Kirche zu gründen und sie möglichst vollständig mit allen nötigen Vollmachten und Ämtern auszurüsten, gehört in den Bereich dogmatischer Gedankenkonstruktion, historisch ist sie nicht mehr zu halten. Das heißt, die Probleme einer «Nachfolgerschaft» im Sinne von Amtsnachfolge, sei es für die «Apostel», die «Zwölf» oder auch für «Petrus» lagen in dieser Form gar nicht im Horizont der Urkirche. Wo diese Probleme auftauchen, wie in den Pastoralbriefen oder auch ansatzweise in der luk. Apostelgeschichte (Apg 20, die Abschiedsrede Pauli in Milet), da handelt es sich bereits um verhältnismäßig späte Überlegungen gegen Ende des ersten Jahrhunderts. Jetzt geht es darum, die Notwendigkeiten einer längeren zeitlichen Dauer ins Auge zu fassen und mit den damit verbundenen Problemen auf ganz neue, selbständige und unvor-

hergesehene Weise fertig zu werden. Dabei sucht man nach einem Rückhalt an der vorhandenen Gemeinde-Tradition der Paulus- und vor allem der Jesus-Überlieferung. Das Hauptinteresse war dabei weniger auf Amt und «Sukzession» gerichtet, als *vielmehr auf die anvertraute Überlieferung, deren Kontinuität es abzusichern und zu bewahren galt.* Das «Sukzessions-Problem» konnte überhaupt erst auftauchen, als man sich vor die Notwendigkeit gestellt sah, die Tradition zu sammeln, zu bewahren und gegen häretische Mißdeutung zu sichern. In engster Verbindung mit dem Traditionsgedanken dient der Sukzessionsbegriff als ein rationalisierendes und legitimierendes Prinzip für die «nachapostolische» Zeit und Generation, die auf diese Weise ihr eigenes Verhältnis zur «Gründer- oder Ur-Zeit» definiert. Nicht von ungefähr werden deshalb das 2. und 3. nachchristliche Jahrhundert zu der Epoche, in denen sich die Verfassungsformen der frühkatholischen Großkirche entwickeln, vor allem der monarchische Episkopat und erste tastende Tendenzen in Richtung auf eine Vorsitzer-Rolle Roms.[7] Dabei verliefen die Entwicklungen viel undogmatischer und pragmatischer als es das nachträgliche theologische Geschichtsbild bei *Irenäus* oder *Eusebius* erkennen läßt. Hier sei ausdrücklich auf die Ergebnisse hingewiesen, die *C. Andresen* in seinem kürzlich erschienenen Werk «Die Kirchen der alten Christenheit»[8] vorgelegt hat. Vor allem weist *Andresen* sehr mit Recht darauf hin, wie sehr man bei der Entwicklung des Amtes auch die soziologischen, politischen und kulturellen Faktoren in Rechnung stellen muß, die in der Folgezeit hinzukamen.[9] Ohne solche soziologische und kulturgeschichtliche Fragestellung kommt man heute im historischen Verstehen auch der Kirche nicht mehr durch. Demgegenüber ist nicht nur der dogmatische, sondern auch der historische Biblizismus abwegig. Bei der Rückfrage an das Neue Testament muß man auch den Mut haben, die Lücken zu sehen und Veränderungen zu konstatieren. Andererseits kann die Exegese eher fundierte Aussagen machen über das *Verständnis* des Amtes, über Art und Weise der urchristlichen Diakonia, über ihre eigentümliche Funktion, also über die besondere theologische, christologische, ekklesiologische und ethische Seite des Amtes innerhalb des von den Quellen abgesteckten Rahmens. Wenn es hier ein übergeordnetes, allgemeines Prinzip gibt, dann ist es in erster Linie *das Prinzip der unbedingten Christus-Dominanz* in allem kirchlichen Leben und Handeln, als Herrschaft des Kyrios und als bleibend verbindliche «Normativität Jesu».[10]

Es schien mir geboten, diese hermeneutischen Überlegungen etwas ausführlicher zur Sprache zu bringen, weil offenbar gerade in diesem Bereich die für die heutige Diskussion wichtigen Probleme liegen, die bewußt zu machen sind. Auch *R. Pesch* hat schon darauf hingewiesen, daß man mit einer biblizistisch-legitimistischen Handhabung des Schriftarguments «pro» oder «contra» hier nicht mehr weiterkommt.[11]

2. Neutestamentliche Modelle der Petrus-Gestalt

In diesem Abschnitt soll nun versucht werden, einige Grundzüge der Petrusgestalt in verschiedenen neutestamentlichen Texten herauszuarbeiten, die für unsere Fragestellung relevant sein können. Dabei kommt es besonders auf die theologischen Akzente an.

2.1. Paulus: Die Autorität des Petrus und der unbedingte Vorrang des Evangeliums.[12] Von Paulus auszugehen empfiehlt sich deshalb, weil wir es hier mit Zeugnissen erster Hand zu tun haben, die noch in unmittelbarer Nähe zu den berichteten Gegebenheiten stehen. Paulus ist der wichtigste Zeuge für die aramäische Fassung des Symbolnamens Kephas/Fels (1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14; nur zweimal gebraucht er Pétros Gal 2,7.8; wo es sich wahrscheinlich um ein Zitat aus der griechischen Fassung des Jerusalemer Einigungsdekrets handelt). Nach Ostern, und mit dieser Situation hatte Paulus es zu tun, wurde Simon Petrus, höchstwahrscheinlich aufgrund seiner Ostererscheinung, zur führenden Autorität der Jerusalemer Urgemeinde. Diese autoritative Stellung des Petrus wird bei Paulus durchgängig vorausgesetzt und nie grundsätzlich bestritten. Kephas hat die Führungsrolle im Kreis der Apostel; von den «Zwölf» hören wir bei Paulus außer 1 Kor 15,5 sonst nichts. Auch wenn Paulus im 1. und 2. Kapitel des Galaterbriefs einen apologetischen Zweck verfolgt, nämlich die Verteidigung seines gesetzesfreien Evangeliums und im engsten Zusammenhang damit seines von menschlichen Instanzen, auch von Jerusalem unabhängigen Heidenapostolats (vgl. Gal 1,1 ff), so will er keineswegs die Jerusalemer Altapostel herabsetzen, sondern zeigen, daß sein Evangelium schließlich deren Anerkennung fand. Drei Jahre nach seiner Bekehrung (Berufung) zog er nach Jerusalem, um persönlichen Kontakt mit Kephas aufzunehmen; er blieb damals vierzehn Tage bei ihm (Gal 1,18f). Man darf vermuten, daß es dem Paulus schon bei diesem ersten

Besuch um das Evangelium ging und ihm an einer Übereinstimmung mit Kephas lag. Das schließt ohne Zweifel ein Wissen um die Autorität des Petrus ein; doch wird man hier den Autoritätsbegriff in einem sehr offenen Sinn zu verstehen haben.

Der zweite Jerusalembesuch erfolgte vierzehn Jahre später (Gal 2,1–10; Apg 15) anläßlich des Apostelkonvents. Dazu heißt es: «Und ich legte ihnen das Evangelium, das ich unter den Heidenvölkern verkünde, vor, in erster Linie den Angesehenen, (um zu sehen), ob ich nicht etwa umsonst laufe oder gelaufen wäre» (Gal 2,2). Was also Paulus damals anstrebte, war *der Konsens mit den Altaposteln im Hinblick auf das Evangelium*. Diese Anerkennung hat er damals auch gefunden (Gal 2,6–10). Der paulinische Heidenapostolat wurde akzeptiert, wohingegen Petrus als der Hauptverantwortliche für die Juden-Mission erscheint (Gal 2,7f). Daß Petrus nach seinem Weggang von Jerusalem einer Jurisdiktion des Jakobus unterstanden hätte, läßt sich jedoch nicht behaupten.[13] Die «Jakobusleute» von Gal 2,12 sind doch eher Anhänger des Jakobus, die konservativer waren als ihr «Exponent».

Daß freilich die Anerkennung des Petrus durch Paulus keine unbegrenzte war, zeigt der «antiochenische Zwischenfall» (Gal 2,11–14.15–20). Hier wäre es, mitveranlaßt durch das Verhalten des Petrus, beinahe zu einem Bruch zwischen Judenchristen und Heidenchristen gekommen, und zwar, wie *Schlier* hervorhebt, zu einem *Abbruch der Herrenmahlgemeinschaft*.[14] Die scharfe Reaktion des Paulus in dieser Angelegenheit setzt die Autorität des Petrus geradezu voraus; bei einem weniger einflußreichen Gemeindeglied wäre sie unverständlich. Der gegen Petrus und die mit ihm ausziehenden Judenchristen erhobene Vorwurf lautet, daß sie «nicht geradeaus wandeln der Wahrheit des Evangeliums gemäß» (Gal 2,14); darin bestand ihre «Heuchelei». Daraus geht hervor, daß für Paulus das Evangelium eine übergeordnete Größe darstellt, an der auch das Verhalten des Petrus gemessen werden konnte. Petrus hatte also gegen das Evangelium und gegen den Geist der Jerusalemer Abmachungen verstoßen, und deshalb wurde er von Paulus zur Rede gestellt. Die Versuche, wie sie von den Kirchenvätern bis zu modernen Interpreten wie *J. Daniélou*[15] immer wieder unternommen wurden, um das Verhalten des Petrus mit «Ökonomie» oder «pastoralen Gründen» zu entschuldigen, werden dem Text nicht gerecht. Was wäre das für eine «Pastoral», die wegen einer bestimmten Gruppe die Einheit der Gemeinde unter Preisgabe des Evangeliums aufs Spiel setzt?

Die wenigen Petrus-Notizen in 1 Kor liegen ganz auf dieser Linie. In Korinth gab es auch eine «Petrus-Partei» (1 Kor 1,12). Da Petrus wahrscheinlich nie in Korinth war, dürfte es sich bei dieser Gruppe wohl um Judenchristen handeln, die sich für ihre Einstellung auf Petrus berufen. Aber deshalb können sie keine höhere Autorität für sich beanspruchen; auch für sie ist Christus die übergeordnete Autorität. «Ist denn der Christus geteilt?» fragt Paulus deshalb (1 Kor 1,13). – 1 Kor 3,21ff heißt es, man solle sich überhaupt keiner menschlichen Größe rühmen; mag es sich um Paulus selbst, um Apollos oder Kephas handeln, ja um die ganze Welt, um Tod oder Leben, Gegenwart oder Zukunft: «Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus und Christus gehört Gott.» – Zweifellos hat also Petrus für Paulus Autorität, aber hauptsächlich im Sinne von «auctoritas», nicht als «potestas». Er hat sie aber nicht exklusiv, sondern teilt sie mit den anderen «Säulen» als «primus inter pares». Im paulinischen Missionsgebiet hatte Petrus anscheinend gar keinen besonderen Einfluß. Dieser war – und dem entspricht auch der traditionsgeschichtliche Befund – im judenchristlichen Raum bedeutend größer. Paulus suchte den Konsens, die Gemeinschaft mit Petrus und den Altaposteln um des Evangeliums willen. Das Evangelium, oder konkret der Kyrios Jesus ist die übergeordnete Autorität, die als höchste kritische Instanz oder Norm im Konfliktfall auch gegen Petrus angerufen werden konnte.

2.2. Matthäus: Petrus als Fels der Kirche. Die Mk-Tradition kann hier übergangen werden; sie ist für Petrus auch nicht so ergiebig, wie sie es wahrscheinlich wäre, wenn Mk «Schüler und Dolmetscher» des Petrus gewesen wäre. In der Mk-Fassung ist das Petrusbekenntnis so hart mit der scharfen Petruskritik durch Jesus verbunden (Mk 8,27–33), daß diese Stelle für eine Petrusverherrlichung keine Ansätze bietet. Was dagegen Mt 16,13–20 betrifft, so kann man seit *Vögtles* bahnbrechender Abhandlung[16] davon ausgehen, daß a) die Mt-Fassung gegenüber Mk sekundär ist; b) Mt 16,17–19 einen nachträglichen Einschub bilden; c) die Stelle nicht die Namensgebung berichtet, sondern eine *Namen-Interpretation*. Daher muß man die Stelle redaktionsgeschichtlich auf der Ebene des Evangelisten Mt interpretieren. Mt hat die Mk-Vorlage zum feierlichen Christusbekenntnis umgestaltet. Die Formel: «Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes» soll im Sinne des Evangelisten die Bedeu-

tung Jesu in vollem Umfange aussprechen (vgl. dazu Mt 26,63 mit Mk 14,61!). Die Antwort Jesu V. 17 bis 19 entspricht denn auch genau dem Bedeutungsgehalt des Petrus-Bekenntnisses. Sie gliedert sich in drei Teile: a) einen Makarismus, V. 17; b) in ein zweigliedriges Verheißungswort, b1) Felsenwort und Kirchenbau V. 18; b2) Übertragung der Schlüsselvollmacht sowie der Vollmacht zu «binden» und zu «lösen», V. 19. Bei der Interpretation ist nicht nur die Mt-Redaktion an diesem Text zu beachten, sondern das ganze Mt-Evangelium als Kontext heranzuziehen. Dann ergeben sich einige wichtige Parallelen: Zum Makarismus ist zu vergleichen das Offenbarungslogion aus Q Mt 11, 25–27 par.; zum Felsenwort das Schlußgleichnis der Bergpredigt vom «richtigen Hausbau» Q Mt 7,24–27 par.; zur Schlüsselgewalt Mt 23,13, wo vom Mißbrauch der Schlüsselgewalt durch Pharisäer und Schriftgelehrte die Rede ist; schließlich zur Binde- und Lösevollmacht Mt 18,18, wo diese Vollmacht der ganzen Gemeinde zugesprochen wird. Auf dem Hintergrund dieser Mt-Parallelen stehen die Verse Mt 16,17–19 längst nicht so isoliert da, wie es zunächst aussieht. Der Makarismus V. 17 kennzeichnet Petrus im Hinblick auf das Christusbekenntnis als Empfänger göttlicher Offenbarung, als Offenbarungs-Zeugen. In dieser Funktion ist er dem Evangelisten anscheinend wichtig. Als Zeuge für den rechten Messias-Jesus-Glauben wird er auch zum Felsen-Fundament für den Bau der Jesus-ekklesía. Es handelt sich, wie schon bemerkt, um Namen-Interpretation. Gesagt wird, welche Funktion dem Petrus in der Sicht des Mt und seiner Gemeinde zukommt, nämlich die eines «Fundaments». Diese Funktion ist aber kaum als übertragbar gedacht; denn ein Fundament wird nur einmal gelegt, dann baut man darauf weiter. Von einem «Nachfolger» ist auch nicht andeutungsweise die Rede; auch von der Logik des Bildes her gesehen, läßt die Fundament-Funktion eine Übertragung nicht zu.[17] Wo man eine Nachfolge für Petrus aus dieser Stelle ableiten will, geht es nur durch eine Überinterpretation, die dann gewöhnlich auch den Rahmen des bildhaften Literalsinnes sprengt. Anders verhält es sich mit der Schlüsselvollmacht, und der Binde- und Lösevollmacht. Ist die Schlüsselvollmacht Bild für die Haushalterschaft im Hinblick auf die Gottesherrschaft, so stammen die Wendungen «Binden und Lösen» aus rabbinischer Tradition, wo sie sich sowohl auf die Lehre wie auf die Gemeindedisziplin (Bann) beziehen können; man wird grundsätzlich an beides denken müssen.[18] Offenbar hat man in der Gemeinde des Mt Anleihen bei der jüdisch-rabbinischen Praxis und Terminologie gemacht, um die eigene Lehr- und Disziplinar-Vollmacht zu definieren; aber diese Anleihen der Jesus-Lehre entsprechend zurechtgemodelt.[19] Wenn die Vermutung stimmt, daß man Mt 18,18 schon als mt Interpretation von Mt 16,19 ansehen muß,[20] dann folgt daraus eindeutig: Während die Fundament-Funktion nicht übertragbar ist, hat *Mt selbst schon die Binde- und Lösevollmacht für übertragbar gehalten, und zwar auf die gesamte Gemeinde*. Dann erscheint Petrus sowohl (a) als (einmaliges) Fundament der ekklesía, wie (b) als Typus der ekklesía und der ihr übertragenen Vollmacht, die sich dann über Petrus von Jesus herleitet. Petrus ist dann verstanden als Garant der richtigen Lehre, und zwar im Hinblick auf «Bekenntnis» wie auf die richtige Praxis.[21] Dann ist wohl auch klar, daß es sich bei Mt 16,17–19 nicht um ein Wort des irdischen Jesus handelt; auch die Bestimmung als «Wort des Auferstandenen» bleibt noch zu blaß. Vielmehr handelt es sich um eine relativ späte Bildung, die ihren letzten Zuschliff durch den Evangelisten Mt erhielt. Was sie zeigt, ist eine schon stark ausgeprägte Petrus-Typologie. Für diese judenchristlich geprägte Auffassung gilt Petrus als Fundament der Jesus-ekklesía, und zwar als ursprünglicher Empfänger, Zeuge und Garant der authentischen Jesus-Tradition. Auch gibt es in der ekklesía «apostolische Vollmacht», für die die Petrusgestalt als der überragende Typus einsteht. Dann wäre wohl im Sinne des Mt alle kirchliche Vollmacht als «Petrus-Amt» zu verstehen, und ihre nachträgliche Entfaltung als eine Auffächerung der einen Vollmacht zu begreifen. Ich halte diese Interpretation für möglich. Aber auch nach Mt ist diese Vollmacht begrenzt. Sie steht ganz und gar im Dienst der Jesus-Tradition; sie ist nur «Mittel», nicht Selbstzweck. Ihr Zweck ist vielmehr die bleibende Rückbindung an den einzigen Herrn und Lehrer, Jesus Christus, demgegenüber alle anderen nur «Schüler» und «Brüder» sind (Mt 23,8–10).

Auch die Stelle aus dem joh. Nachtragskapitel Joh 21,15–17, die gleichfalls von Vollmachtsübertragung im Bild eines «Hirtenamtes» spricht, wird man ähnlich im Sinne der Petrus-Typologie verstehen müssen. In der Petrusgestalt wird die Funktion des «Amtes» sichtbar gemacht, als «Weiden der Schafe Jesu» im Sinne eines stellvertretenden Hirten-Dienstes. Der ausdrückliche Hinweis auf die Schafe *Jesu* lehnt einen Herrschaftsanspruch dieses Dienstes grundsätzlich ab (ähnlich auch 1 Ptr 5,2ff). – Auch Lk 22,31f würde sich gut in

diesen Rahmen einfügen, wo der Akzent auf der Glaubens-Stärkung liegt. Auch dieses Wort bietet eine – die «lukanische» – Interpretation des Fels-Symbols: es wird auf den nicht wankenden «felsenfesten» Glauben des Petrus gedeutet, nicht ohne den Hinweis, daß Petrus solche Glaubensfestigkeit nicht seiner eigenen Stärke verdankt, sondern, typisch lukanisch, der Fürbitte Jesu. Und auch dies ist kaum «vorösterlich». Wie Lk sich diese Glaubensstärkung der Brüder durch Petrus konkret vorgestellt hat, zeigen am besten die Petrus-Reden der Apg, die außerdem das Bildwort vom «Menschenfischer» (Lk 5.1–11) gut illustrieren.

2.3. Der 1. und 2. Petrusbrief als frühe Zeugnisse römischer Petrus-Tradition.[22] Der erste Petrusbrief knüpft offenkundig an paulinische Tradition an; besonders deutlich ist die Anlehnung 1 Ptr 2,13–17, des Abschnittes über das Verhalten gegenüber der Staatsgewalt, an Röm 13,1–7, so daß man fast von einem Kommentar zu dieser Stelle sprechen könnte. Daneben finden sich aber auch sehr eigenständige theologische Gedankengänge. Es handelt sich um eine Verbindung von Tauf-Exhortatio, Leidens-Paränese, die stark mit Motiven einer Gottesknecht-Christologie arbeitet,[23] also judenchristlich beeinflußt sein dürfte und eine Reihe von Aussagen, die bereits die Anfänge frühchristlicher Apologetik erkennen lassen. Manche Formulierungen über das öffentliche Verhalten der Christen gewinnen an Profil, wenn man sie mit dem bekannten Brief des Plinius an Trajan vergleicht.[24] Ist es purer Zufall, wenn die Adressaten dieses Schreibens kleinasiatische Gemeinden sind, darunter solche in Pontus und Bithynien, wo der jüngere Plinius nach 110 n.Chr. römischer Statthalter war? Wo gehört dieses Schreiben hin? Die Verschlüsselung «Babylon» im Grußwort am Schluß (1 Ptr 5,13) wird gewöhnlich auf Rom gedeutet.[25] Die Verfolgungssituation, auf die angespielt wird, ist sicher nicht die neronische Verfolgung, sondern eine spätere, möglicherweise die unter Domitian (90–95); aber es könnte sich auch um eine lokale Verfolgung handeln.[26] Die Berufung auf Petrus als pseudonymen Verfasser könnte gleichfalls nach Rom verweisen, ebenso die Gottesknechtchristologie, zu der sich im 1.Klemensbrief (1 Kl 16) eine interessante Parallele findet. Die Wendung: «Die Presbyter unter euch ermahne ich als Mitpresbyter» (1 Ptr 5,1) setzt eine Presbyterialverfassung voraus, wie sie gegen Ende des 1. Jahrhunderts noch für Rom bezeugt ist. So gesehen wäre der 1. Petrusbrief ein frühes Zeugnis einer römischen Petrus-Tradition und stünde in mancher Hinsicht dem 1. Klemensbrief nahe.

Ich würde auch den 2. Petrusbrief, den *E. Käsemann* in seiner Abhandlung «Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie» als «wohl die fragwürdigste Schrift des Kanons» bezeichnete,[27] der römischen Petrus-Tradition zuordnen. Der von *Käsemann* behandelte Aspekt ist ja nicht der einzige dieses Schreibens. Er zeigt darüber hinaus schon sehr deutliche Ansätze zur Kanonbildung. Sowohl die synoptische Tradition wie die Paulusbriefe sind dem Verfasser bekannt und werden andeutungsweise zitiert (2 Ptr 1,16–19, vgl. Mt 17,1–9; 3,14–17). Die Warnung vor eigenwilliger Schriftauslegung (2 Ptr 1,20f) läßt erste Ansätze für ein «Lehramt» mit normativer Schriftinterpretation erkennen, und diejenige vor Paulus-Mißdeutung (2Ptr 3,14–17) könnte gegen Marcion gerichtet sein, oder generell gegen gnostische Irrlehrer. Dies alles führt weit in die Mitte des 2. Jahrhunderts, dessen Probleme diese Schrift ausgiebig reflektiert. Zum Kanon Muratori ist der Weg nicht mehr allzu weit. All diese Momente zusammen verweisen am ehesten nach Rom. Wenn diese Hypothesen stimmen, dann ergäbe sich daraus, daß sich in Rom unter dem «Petrus-Symbol» «frühkatholische Tendenzen» schon ziemlich bald zu profilieren begannen.

3. Schlußbemerkung. Läßt sich vom NT her ein «Petrus-Amt» in der Kirche begründen? Die Antwort lautet wohl: Ja und Nein. Nein, wenn eine spezielle Ausrichtung auf den römischen Primat aus dem NT belegt werden soll. Hier kamen neue kulturgeschichtliche Momente hinzu, die in der Frühzeit noch gar nicht absehbar waren. Ja, in einem sehr weiten umfassenden Sinn, etwa als symbolträchtiger Ansatz für das «kirchliche Amt» im ganzen im Sinne des Zeugnisses für die authentische Jesustradition, ihre Bewahrung und je neue Vergegenwärtigung in Lehre und Praxis. Von daher könnte man «Petrus» vielleicht als «Typus» für die Einheit des «Amtes» verstehen. Darüber hinaus bleibt er als «Fels» der Jesus-ekklesía einmaliger Grund und Hinweis auf die stets notwendige Rückbindung der ganzen Kirche an ihren unüberholbaren Ursprung Jesus Christus.

[1] Concilium 7 (1971) 240–245.

[2] aaO. 243.

[3] Vgl. dazu Pesch, aaO. 241ff, «2. Historische Einzelfragen».

[4] M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, Aufsätze zur Apostelgeschichte (Göttingen [4]1961) 120–162; U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Neukirchen [2]1963).

[5] Gegen O. Cullmann, der meint, Grundzüge einer Petrus-Theologie noch ermitteln zu können. Diese erblickt er im «Universalismus», sowie in einer Ebed-Jahwe-Christologie, wie sie besonders im 1. Petrusbrief vorkommt, vgl. Petrus, Jünger–Apostel–Märtyrer (Stuttgart [2]1960) 72–77; ders., Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen 1957) 74.

[6] Zum Beispiel R. Pesch, aaO. 241. Statt «Ehrenname» ist «Symbol-Name» sachgemäßer.

[7] Vgl. G. Bardy, La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée (Paris 1947); Mirbt-Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I (Tübingen [6]1967).

[8] In der Reihe: Die Religionen der Menschheit, 29, 1–2 (Stuttgart 1971).

[9] Dazu Andresen, aaO. 10: «Erst in dem dialektischen Bezug zwischen ekklesiologisch geprägtem Selbstverständnis und den soziologischen, politischen und kulturellen Faktoren der jeweiligen Geschichtlichkeit formt sich das, was hier als ‹Typus› bezeichnet werden soll.» – Zum 1. Klemensbrief vgl. 38; Andresen meint, «daß die Ältestenordnung ungeachtet ihrer Abwandlungen in Ost und West die für den Frühkatholizismus charakteristische Verfassungsform gewesen ist. Sie legen zusätzlich die Frage nahe, welcher Art nun die Faktoren waren, die das Miteinander der Christen in den frühkatholischen Gemeinden bestimmten. Wer aus diesem Fragenkreis den soziologischen Aspekt ausscheidet, wird den kirchlichen Gegebenheiten des 2. Jahrhunderts nicht gerecht», 56.

[10] Zum Begriff der «Normativität Jesu» vgl. K. H. Ohlig, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? (Düsseldorf 1970) 98f.

[11] R. Pesch, aaO. 243.

[12] Der Begriff «Evangelium» ist schon früh eine technische Abbreviatur und wird hier als solche gebraucht. Vgl. außerdem die grundlegende Arbeit von P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium, I. Vorgeschichte (Göttingen 1968) 286ff.

[13] Gegen Cullmann, Petrus 46f.

[14] Schlier, Der Brief an die Galater (Göttingen [4][13]1965) 83f.

[15] F. Overbeck, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal 2, 11ff) bei den Kirchenvätern (1877) (Neudruck Darmstadt 1968); J. Daniélou, Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa, Geschichte der Kirche I, hrsg. von Rogier-Aubert-Knowles (Einsiedeln 1963) 60f.

[16] A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung: Bibl. Zeitschrift NF 1 (1957) 252–272; 2 (1958) 83–103.

[17] Ähnlich R. Pesch, aaO. 243.

[18] H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953) 135ff, bes. 138. Nach ihm «hängen die zwei Sinnrichtungen untereinander zusammen. Die ‹Lehre› der Kirche ist ja noch kein einseitig dogmatischer Begriff, sondern umfaßt auch die sittliche Unterweisung». Anders R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (München 1963) 62f; danach bezöge sich Mt 18, 18 mehr auf die Disziplinargewalt, Mt 16, 19 mehr auf die Lehrgewalt: «Als Inhaber der Lehrgewalt war er der Felsen, auf dem die Gemeinde von Christus erbaut wurde», 63. Ähnlich G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus, Geschichte und Glaube II: Ges. Aufs. IV (München 1971) 37–50, 46f; R. Pesch, aaO. 242.

[19] Dazu R. Hummel, aaO. 59ff.

[20] R. Pesch, aaO. 242 mit Hinweis auf W. Trilling. Ob man jedoch Mt 18, 18 unbesehen als «spätere Tradition» betrachten kann, erscheint mir fraglich; daß Mt 18, 18 jetzt «redaktionell» später ist, ist unbestritten. Ich vermute, daß Mt hier eine ältere Tradition im Sinne einer schon bestehenden Gemeindepraxis in 16, 19 zunächst durch Petrus legitimiert und von daher als Gemeindepraxis in 18, 18 gerechtfertigt hat.

[21] Sowohl Hummel, wie Bornkamm und R. Pesch – vgl. Anm. 18 – übersehen oder unterschätzen doch die Bedeutung, die im mt. Kontext dem Christus-Bekenntnis des Petrus zukommt. In V. 17 unterstreicht *ἀπεκάλυψεν* die Funktion des Petrus als Offenbarungsempfänger ganz im Sinne von Mt 11, 27; und mithin als Offenbarungs-Zeuge. Mt führt die Petrus-Lehre auf «Offenbarung» zurück, analog wie die Rabbinen die Tora auf die Sinai-Offenbarung zurückführen, Abot I, 1.

[22] R. Knopf, Die Briefe Petri und Judä (Göttingen 1917); H. Windisch/H. Preisker, Die katholischen Briefe = Handbuch zum NT 15 (Tübingen [3]1951); W. G. Kümmel (Feine-Behm), Einleitung in das Neue Testament (Heidelberg 1963) 303–310; 313–317; Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit 58f.

[23] Dies hat Cullmann, Christologie 73f, richtig gesehen.

[24] C. Plini Caecili Secundi epistularum libri decem, ed. Mynors (Oxford 1963) X 96, 338ff.

[25] Vgl. auch Apk 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2ff; Kümmel, Einleitung 309.

[26] Zum Problem J. Moreau, Die Christenverfolgung im Römischen Reich (Berlin 1961) 26ff.

[27] E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 135–157.

JOSEF BLANK

geboren am 8. September 1926 in Ludwigshafen am Rhein, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg, seit 1969 ist er Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Er veröffentlichte u.a.: Krisis (1964), Paulus und Jesus (1968), Schriftauslegung in Theorie und Praxis (1969), Das Evangelium als Garantie der Freiheit (1970), Weiß Jesus mehr vom Menschen? (1971), Der Mensch am Ende der Moral (1971), Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz (1972).

Iring Fetscher

Gewißheit, Wahrheit und Lehr-Autorität

Die folgenden Überlegungen schließen sich nicht an Ergebnisse moderner Sozialpsychologie und Soziologie an, sondern versuchen mit Hilfe der Hegelschen Reflexion über den Zusammenhang von Wahrheit und Gewißheit in der «Phänomenologie des Geistes»[1] Licht auf die katholische Affirmation der Unfehlbarkeit und ihre Bedeutung zu werfen.

1. Gewißheit ist der seelische Zustand eines Individuums, das sich einer Sache, einer Erkenntnis, einer Pflicht absolut sicher zu sein glaubt. Hegel hebt in der Phänomenologie den vollkommen «innerlichen» Charakter der Gewißheit hervor. So kann sich ein Wesen zum Beispiel der eigenen «Menschlichkeit», begriffen als Naturüberlegenheit oder auch «Geistigkeit», gewiß sein, aber diese *Gewißheit* ist damit *noch keine* (objektiv gesicherte) *Wahrheit*. Zur Wahrheit kann der zunächst nur «gewisse» Mensch erst auf dem Umweg über *andre* Menschen – zumindest *einen andren* Menschen – gelangen. Die Gewißheit über die eigene Menschlichkeit wird damit bei Hegel erst durch die *Anerkennung* von seiten der Mitmenschen auf die Ebene objektiver Wahrheit erhoben. Eine Übereinstimmung von innerer Gewißheit und äußerer Anerkennung des Gegenstandes dieser Gewißheit ist es, was Hegel unter «Wahrheit» in einem existentiellen Sinne versteht. Die Anerkennung durch den Mitmenschen ist aber ihrerseits nicht ohne äußeren Anlaß. Sie erfolgt erst dann, wenn der andre die Erfahrung der Menschlichkeit (Geistigkeit, Naturüberlegenheit) des zunächst nur (Selbst-) Gewissen gemacht hat. Damit haben wir drei Momente, deren Zusammenwirken erst die Wahrheit in ihrer Gewißheit zur Entfaltung bringt: die *innere Gewißheit*, die *Handlung*, durch die sich der Inhalt der Gewißheit ausdrückt, sichtbar wird und die *Anerkennung* des Gewissens und Handelnden durch einen anderen Menschen. Bei Hegel handelt es sich bekanntlich um die «Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft» durch die die «Wahrheit der Gewißheit des Selbstbewußtseins» erwiesen und entfaltet wird. Der durch seinen Todesmut überlegene und sich dadurch zum Herrn machende Mensch beweist mit seiner äußeren Handlung die Richtigkeit des Inhalts seiner innerlichen Gewißheit und wird daher auch durch den andren Menschen (der sich damit zum Knecht macht) anerkannt. Aber die Anerkennung des freien, selbständigen Herrn durch den unfreien, abhängigen (am Leben als einer «Fessel» hängenden) Knecht, ist für den Herrn letztlich wertlos. Er vermag nicht zur Wahrheit seiner inneren Selbstgewißheit zu gelangen, solange der Knecht Knecht bleibt. Erst der freigelassene, ebenbürtig gewordene Knecht kann ihm zur Wahrheit seiner Selbstgewißheit verhelfen – oder ihn wahrhaft «frei» machen. Zur vorher notwendigen «Gewißheit» seiner Freiheit gelangt aber der Knecht auf dem Weg über die Arbeit. Arbeitend erweist er sich «praktisch» als ebenso naturüberlegen wie der todesmutige Herr (der sein eignes, natürliches Leben nichtsachtend in den Kampf zog).

Der für eine innere Gewißheit (die Glaubensgewißheit) in den Tod gehende ist in der christlichen Tradition der *Märtyrer*. Er ist einer, der äußerlich Zeugnis ablegt für seine innere Gewißheit und dessen innere Gewißheit von andren auf Grund seiner Handlung als Wahrheit erkannt und anerkannt wird. Wie der Märtyrer die Haltung des Herrn überwindet, so steht der *Heilige* als überhöhte Gestalt über dem Knecht. Auch er legt durch äußeres Verhalten (sittliches Tun, persönliche absolute Hingabe) Zeugnis ab von der inneren (sittlichen und gläubigen) Gewißheit, wie der Knecht durch seine Arbeit die Unselbständigkeit der äußeren Natur (und die Überlegenheit über seine eigene begehrliche Sinnlichkeit) erweist. Der Märtyrer kennt den gleichen Todesmut wie der Herr, aber er kämpft nicht, der Heilige erweist die gleiche Naturüberlegenheit wie der Knecht, aber er bearbeitet nicht nur die Natur. Wie der Herr und Knecht die Grundfiguren sind, aus denen Hegel den bürgerlichen Staat und die bürgerliche Gesellschaft hervorgehen läßt, so könnte man aus Märtyrern und Heiligen die Kirche hervorgehen lassen. Aber meine Aufgabe ist es hier nich einet, Hegelianische Ecclesiologie zu entwerfen.[2]

2. Während die antike Polis und die römisshe Republik eine vollständige Unterwerfung und Einordnung des Individuums verlangten und die «Freiheit des Gewissens» dort nur als Moment der Zersetzung der objektiven sittlichen Gemeinschaft auftauchen konnte, kennt die moderne, christliche Welt wenigstens im Prinzip das Recht des freien Gewissens, den Respekt vor der individuellen sittlichen Entscheidung eines jeden.

Wie aber soll friedliches Zusammenleben ermöglicht werden, wenn es keine für alle einzelnen bindenden Regeln gibt? Wie soll auch nur Sprache, intersubjektive Kommunikation stattfinden können, wenn es keine allgemein verbindlichen grammatischen Normen gibt? Wie soll man solche Regeln und Normen aufstellen, ohne das «Gewissen» des einzelnen, seine subjektive Freiheit aufzuheben oder einzuschränken?

Die Frage so stellen, heißt aber das Wesen des Menschen verkennen. Menschlich existiert der einzelne nur als Produkt einer gleichzeitigen und ihm vorausgehenden Gesellschaft von Menschen. Das Individuum ist selbst immer schon (soweit es Mensch ist, als Mensch überlebt) ein soziales und kulturelles Produkt. Es ist daher irreführend so zu tun, als gäbe es ein bereits fertiges, selbständiges Individuum, das erst nachträglich mit einer es umgebenden Gesellschaft «versöhnt» oder verbunden werden müßte. Es lebt immer schon in einer sozialen und kulturellen (von der vorausgehenden Gesellschaft geschaffenen) Umwelt und *kann* überhaupt nur in einer solchen leben. Viele Regelsysteme (wie Sprache, Gewohnheiten, Sitten) entstehen daher notwendig und spontan im Zusammenhang mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Individuen (und andre Individuen gibt es nicht). Es gibt keine menschliche Existenz außerhalb der Gesellschaft (selbst noch die Einsamkeit bleibt als menschliche auf Gesellschaft – sei es vergangene, gleichzeitige oder künftige – bezogen) und daher auch nicht ohne objektiv gültige und akzeptierte Normen des Zusammenlebens, die zusammen mit der vermenschlichenden Erziehung selbst überliefert werden. Einige dieser Regeln dürften in jeder Gesellschaft und auf jeder historischen Stufe ihrer Entwicklung absolut unabdingbar sein. Wir wissen, daß bei einigen Naturvölkern Verbote (Tabus) so sehr zur verinnerlichten Gewalt über die einzelnen Stammesmitglieder geworden sind, daß sie bei seiner Verletzung sterben können.

Erst auf einer bestimmten Stufe der sozialen Entwicklung löst sich das Individuum (faktisch und in seinem Bewußtsein) von der es tragenden und bedingenden Gesellschaft los und stellt sich (teilweise) auch gegen sie. Erst jetzt kommt es zu einem innerlich erfahrenen Gegensatz von Gewissensstimme und individueller Trieberfahrung.[3] Ein Gegensatz, der zwar auch zuvor schon vorhanden ist, aber durch die unbewußt stattfindende Überformung der Triebstruktur durch Gewohnheiten, Riten, Tabus usw. verdeckt wird. Gäbe es ihn nicht, könnte es auch nicht zu Verletzungen des Tabus kommen, könnte nicht so etwas wie «Schuld» (freilich wohl mehr als etwas Schicksalhaftes) erfahren werden.

Für unsere Überlegungen ist es nicht entscheidend festzustellen, wann genau der Übergang vom kollektiven zum individualistischen Selbstbewußtsein im Abendland stattgefunden hat, sicher war er in der späten Antike, als das Christentum sich auszubreiten begann, bereits getan. Es gab jetzt die individuelle Erfahrung der Gewissensstimme, die nicht nur mit den Triebzielen der eigenen Physis, sondern oft auch mit den Forderungen der begrenzten Gemeinschaft und ihrer Machthaber in Widerspruch stand. In dem Maße, wie das Gewissen sittlich aufgeklärt und gereinigt war, tendierte es in Richtung auf eine alle Menschen des orbis terrarum umfassende sittliche Forderung. Stoische Moralphilosophie tendierte auf Weltbürgerlichkeit und Humanitas.

Idealiter kann man material die Stimme des individuellen Gewissens auf eine *alle Menschen umfassende Gemeinschaft* beziehen, ja sie kann sogar die nichtmenschliche Umwelt (die Tiere und Pflanzen, Wasser) einschließen, sei es direkt, sei es indirekt als Bestandteile einer für Menschenleben notwendigen Bedingung.[4] Die Würde und der Rang der Gewissensstimme hängt mit dieser ihr eigentümlichen Bezugsebene zusammen. Formaliter ist das Gewissen aber seiner absoluten Innerlichkeit wegen als Moment sittlicher Freiheit geschützt. Wenn z. B. Verfassungen die Gewissensfreiheit respektieren, so geschieht es, weil es nicht möglich ist, hinter das individuelle Gewissen zurückzugehen und weil alle sittlichen Handlungen es nur in dem Maße sein können, als sie aus ihm hervorgehen. Auch wenn die Regierung (ja sogar wenn die Gesetzgebung) eine andere materiale Auffassung als der im Gewissen entscheidende einzelne hat (z. B. Wahrpflicht zum Gesetz macht), ist sie dann bereit, diese Gewissensentscheidung zu respektieren. In dieser Bereitschaft drückt sich zugleich die Anerkennung der Möglichkeit des Irrtums (auf beiden Seiten) aus. Die staatlichen Organe anerkennen gleichsam durch ihren Respekt vor dem Gewissen des einzelnen ihre Fehlbarkeit, aber auch das Gewissen des einzelnen muß als fehlbar akzeptiert werden, weil es sonst in ungerechtfertigter Arroganz sich gegen die inhaltlich abweichende Gewissensstimme von Regierungsangehörigen und gesetzgebenden Körperschaften erhaben dünkte.

Mit der radikalen Formalisierung des Gewissens

und der Notwendigkeit der Anerkennung seiner Fehlbarkeit entsteht aber ein neues Problem. Gesellschaft und Staat können sich natürlich vor «irrenden Gewissen» dadurch schützen, daß sie zumindest *einige* Gewissensentscheidungen in ihren Konsequenzen *nicht* anerkennen und jedenfalls die aus ihnen resultierenden Taten verbieten und unter Strafandrohung stellen. Nun werden das gewiß in der Regel Taten sein, die von einem christlich erzogenen Gewissen nicht begangen werden (etwa die Tötung eines Verbrechers auf eigne Faust), in Sonderfällen kann das aber auch für eine Tat aus christlichem Gewissen (z. B. die Tötung eines Tyrannen, die sittlich geboten sein kann) gelten. Will man nun vermeiden, daß das individuelle Gewissen sich nicht nur formal, sondern auch material absolut setzt, dann muß es eine «objektive», außerhalb des Selbstbewußtseins liegende anerkennende und anerkannte Institution geben, die hierüber befinden kann. Die Stimme des Gewissens ist absolut, aber der Inhalt dieser Stimme ist beim einzelnen sicher nicht unfehlbar, oder sagen wir vorsichtiger: in der Regel ist die Stimme des individuellen Gewissens fehlbar. Es mag so etwas wie moralische Genialität (oder Heiligkeit) geben, für die solche Fehlbarkeit nicht gilt, aber mit ihr als «Regelfall» zu rechnen, wäre verkehrt. Soll nun das Risiko der Fehlbarkeit des Gewissens eingeschränkt werden, dann bedarf es hierzu sittlicher Aufklärung, Belehrung und Unterstützung. Aufklärung, Belehrung und Unterstützung kann freilich ihrerseits nur von irrtumsfähigen Individuen gewährt werden, es sei denn, es gebe eine Institution, die das Risiko menschlichen Irrtums ausschlösse. Nach katholischer Lehre ist das die Kirche.[5] Von einem rein wissenschaftlichen, anthropologischen Standpunkt aus kann man nur die Wünschbarkeit und Nützlichkeit einer solchen Institution erweisen, nicht ihre tatsächliche Möglichkeit und ihre reale Existenz. Mir scheint aber wichtig, daß in der Gestalt des Heiligen zugleich eine Ausnahme von der allgemeinen Regel sich eröffnet. Sie verweist auf die historische Wandelbarkeit auch der Inhalte irrtumsfreier und absolut verbindlicher Regeln des Verhaltens (und Glaubens).

3. Es gibt nach katholischer Lehre eine Institution – die Kirche –, die als Garantin des christlichen Glaubens und der christlichem Glauben gemäßen sittlichen Lebensführung fungiert. Verlautbarungen dieser Kirche – auf Konzilien, Bischofssynoden in Übereinstimmung mit dem Papst oder des Papstes, wenn er ex cathedra spricht – gelten als irrtumsfrei (weder sich täuschend noch andre täuschend). Die Möglichkeit solcher Irrtumsfreiheit ist wissenschaftlich nicht erweisbar, wohl aber ließ sich zeigen, daß sie einem sittlichen Orientierungsbedürfnis des von seinem Kollektiv sich befreienden Individuums entgegenkommt. Christlicher Glaube ist mit sittlicher Haltung und sittlichem Tun verbunden, drückt sich in beiden sichtbar aus. Glaubensgehalte, die nicht «praktisch» würden (und sei es auch nur in der Haltung gegenüber dem Schöpfer, die immer zugleich eine gegenüber seiner Schöpfung ist), wären irrelevant. Man kann daher annehmen, daß die Kirche von ihren Verlautbarungen in Glaubensfragen annimmt, daß sie sittlich relevante Folgen haben, daß sie für die Menschen und ihr Zusammenleben bedeutsam sind.

Nun sind aber notwendig die überlieferten Glaubensgehalte des Christentums gebunden an eine historisch bedingte Sprach- und Bilderwelt, die zugleich ein historisch verändertes Welt- und Menschenbild mit sich führt. Oft ist es nicht leicht zu unterscheiden (und immer ist es erst im nachhinein überhaupt erkennbar), wo die eigentliche Glaubensaussage endet und wo die zeitbedingte, daher veränderliche, korrekturbedürftige «Form», «Sprechweise», «Weltanschauung» beginnt.[6] So war Jahrhunderte hindurch die christliche Lehre so eng an das ptolomäische Weltbild gebunden, daß es den Männern der Kirche so vorkam, als sei dieses Weltbild selbst ein Bestandteil der Glaubenswahrheit und müsse daher gegen die neueren Erkenntnisse der Kosmologie verteidigt werden. Ähnliches ist freilich noch in unserem Jahrhundert den Anhängern einer sich selbst für wissenschaftlich haltenden philosophischen Lehre – den Dialektischen Materialismus sowjetischer Prägung – passiert, als sie wegen ihrer Unvereinbarkeit mit einigen Sätzen dieser Philosophie die Einsteinsche Relativitätstheorie, die Heissenbergsche Unschärferelation und die moderne Genetik verurteilte.[7] Später stellte es sich jedoch heraus, daß es durchaus nicht notwendig war, jene naturwissenschaftlichen Theorien (und Hypothesen oder Erklärungsversuche) a limine zurückzuweisen, wenn man die Grundannahmen des dialektischen Materialismus verteidigen wollte. Aber selbst diese Weltanschauung ist nicht eigentlich notwendig für die Festigung und Entwicklung des politisch-gesellschaftlichen Systems des Sozialismus. Als unentbehrliche Grundannahmen würde zweifellos sehr viel weniger – etwa das Postulat des gesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln, die allgemeine Arbeitspflicht und das Gebot der Gleichheit (gleicher Lohn für gleiche Arbeit) – genügen. Aus den

Beispielen erhellt, daß offenbar eine Tendenz besteht, für bestimmte Gesellschaften (wie die Sowjetunion oder die Gesamtheit der Gläubigen) notwendige orientierende Aussagen weit über das Ausmaß, das tatsächlich erfordert ist, auszudehnen.

Ähnlich wie mit dem sich verändernden (durch Naturwissenschaft und Technik beeinflußten) Weltbild verhält es sich auch mit der sich historisch wandelnden politisch-sozialen Ordnung. Es ist bekannt, daß auch auf diesem Gebiet die Kirche sich – oft mit Widerstreben – den veränderten Umständen angepaßt hat. Motivation für solche Anpassung war wohl im Regelfall das Bedürfnis der Kirchenführung, Schutz für sich und die ihr zugehörigen Gläubigen zu erlangen. Wiederholt hat sie sich bewußt auf die Seite der Tradition gestellt und diese Option auch dann noch festgehalten, als revolutionäre Veränderungen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens unvermeidlich geworden waren: man denke nur an das immer ohnmächtiger werdende Zinsverbot im Mittelalter, durch das die Heraufkunft einer kapitalistischen Produktionsweise allerdings nicht verhindert werden konnte (in die sich die Kirche schließlich selbst integrieren ließ)[8] und an den Kampf gegen die Demokratie, der von katholischen Parteien im 19. Jahrhundert lange Zeit mit Billigung Roms geführt wurde. Während die älteste Kirche dem Gemeineigentum der christlichen Gemeinden den Vorzug gab, verteidigten päpstliche Verlautbarungen des vergangenen Jahrhunderts das Privateigentum selbst dann noch mit frühbürgerlichen Argumenten, als dieses längst die Dimension des durch «eigene Arbeit Erworbenen» überschritten hatte.

Immer dann, wenn sich in Glaubensaussagen und sittliche Weisungen der Kirche Elemente des zeitgenössischen Weltbildes (Fall Galilei) oder der herrschenden Gesellschafts- und Staats-Ordnung mischen, müssen diese notwendig ihren irrtumsfreien Charakter verlieren. Sie sind dann Aussagen, die ebenso menschlichen Gruppen und Interessen wissenssoziologisch zugerechnet werden müssen, wie die von manifesten politischen Parteien. Da die Kirche aber *in der Geschichte* und *nicht über ihr* steht, wird sie es kaum vermeiden können, in solche Parteikämpfe hineingezogen zu werden. Es scheint, als stünde sie damit vor einem Dilemma: sie müßte entweder angesichts des Moments zeitbedingter Irrtumsanfälligkeit in ihren Aussagen auf den Anspruch der Unfehlbarkeit radikal verzichten und würde damit die von uns festgestellte nützliche und notwendige Orientierungsfunktion wenigstens schwächen oder sie wäre weiterhin genötigt (ohne es vielleicht zu wollen), mit ihren Glaubensverkündigungen und sittlichen Weisungen immer zugleich auch politische und soziale Parteistandpunkte als unfehlbar zu deklarieren. Als Ausweg bietet sich meines Erachtens an:

1. Vermehrte kritische Ref-lexion der Kirche (bzw. der Konzilien, Päpste usw.) auf die «Ideologieanfälligkeit» ihrer Aussagen zu politisch-sozial relevanten Fragen. Es wäre dadurch sicher *nicht* möglich, jede zeitbedingte Irrtumsquelle zu verschließen, aber das Ausmaß der Beimengung solcher Aussagen könnte doch erheblich reduziert werden. Durch einen dem Ziele kritischer Sichtung dienenden Ideologieverdacht gegen ihre eigenen Aussagen könnte eine (teilweise) Ausscheidung ideologischer Momente aus den kirchlichen Deklarationen erreicht werden, wie das Karl Mannheim in seinen späteren Arbeiten für den weltlichen Bereich empfohlen hat.[9]

2. Die Kirche könnte – mit aller gebotenen Vorsicht – den Versuch machen, die moralische Qualität der verschiedenen miteinander streitenden sozialen und politischen Parteien zu prüfen und dann ihren – vorbehaltlichen – Beistand jener leihen, die eher die Gewähr dafür gibt, daß die Zahl der Menschen, die sich eine freie Gewissensentscheidung und sittliches Verhalten «leisten» können, steigt. Sie könnte derartige Optionen gewiß nicht als unfehlbar deklarieren, aber es wäre doch gut, wenn sie zu ihnen fähig wäre.

3. Die Kirche könnte versuchen, die Historizität der Welt ernster zu nehmen, als sie es bisher – soweit sie von aristotelisch-thomistischem Denken beherrscht wird – getan hat, und sie könnte dem Gedanken näher treten, daß auch ihre eigenen Aussagen zwar jeweils für *ihre* Zeit irrtumsfrei, nicht aber für alle Zeiten absolut gültig sein könnten.

[1] Vgl. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe Bd. II, insbesondere 139ff «die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst» und dort 148ff «Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft». Bei meiner Interpretation schließe ich mich – ohne seine Prämissen zu akzeptieren – Alexander Kojève an, der in seiner «Introduction à la Lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit» auf den Seiten 11ff eine kommentierte Übersetzung der Abschnitte Hegels über «Herrschaft und Knechtschaft» gibt. Vgl. auch meine Essays in «Hegel: Größe und Grenzen» (Stuttgart 1971).

[2] Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von Peter Gaston Fessard SJ.

[3] Diese Herauslösung des Individuums aus dem Kollektiv dürfte mit der Entstehung selbständiger nur über den

Markt miteinander verkehrender Wirtschaftseinheiten (bäuerliche oder handwerkliche Familien) zusammenhängen. Es wäre aber sicher verkehrt, wollte man unterstellen, daß diese Herauslösung und Verselbständigung der Familien und später auch der Individuen historisch wieder aufgehoben werden könnte. Jede historische Entwicklung, die zu einer Stufe führt, von der aus die vorausgehende theoretisch erfaßt und praktisch überwunden werden kann, dürfte als ein Fortschritt akzeptiert werden: Vom Standpunkt des verselbständigten einzelnen aus kann die Kollektivpsyche nicht aber von dieser aus der verselbständigte (autonome) einzelne verstanden werden.

[4] Mit der Entstehung des Gewissens löst sich der einzelne zugleich aus den ihn primär umfassenden und tragenden Bindungen (an Gens, Familie, Stamm, Volk) partiell heraus und wird sittlich «autonom», aber diese Autonomie ist sittlich nur soweit sie zugleich eine Bindung (jetzt eine freiwillig und bewußt eingegangene) an die umfassendste, alle Menschen einschließende Weltgemeinschaft enthält. Das mag zwar (sicher) nicht für alle historisch vorkommenden Erscheinungsformen des Gewissens gelten, scheint aber doch fast vom Beginn des historischen Auftretens des Gewissens an als Tendenz sichtbar gewesen zu sein. Es ist hier nicht der Ort, über den geschichtstheologischen Zusammenhang von Gewissen und universaler Kirche des einen offenbarten Gottes zu spekulieren, so nahe er auch liegen mag. Jedenfalls steht die Gleichzeitigkeit von universeller Gewissensstimme und Entstehung einer dem Anspruch nach universalen Institution (der Kirche) fest, wenngleich für jene das römische Weltreich ein weltliches Vorbild gewesen sein mag. Wo jenes aber nur die vielen Götter zu politischen Zwecken dem politischen Kult des einen Staates einverleibte, da ist jene von Anfang an auf den einen, alle angehenden offenbarten Gott bezogen, der sich nicht mit äußerer Anerkennung begnügt, sondern im Glauben und im Gewissen anerkannt sein will.

[5] Indem diese Institution auf göttliche Stiftung zurückgeführt wird, die allein Irrtumsfreiheit gewährleistet, wird damit zugleich die Irrtumsfähigkeit *aller* menschlichen Institutionen und Instanzen nachdrücklich unterstrichen. Gerade von diesem Standpunkt aus kann daher jeder politische Absolutismus, jede Unterdrückung von Minderheiten im Namen der Staatsraison (wie sie von einer machthabenden Minderheit interpretiert wird) aufs entschiedenste verurteilt werden. Das unvermeidliche Risiko des Irrtums aller menschlichen Institutionen verpflichtet diese zu Toleranz, zur Duldung von Kritik und legaler Opposition. Die Irrtumsfreiheit kirchlicher Verlautbarungen kann niemals einem (weltlichen) Individuum selbst Irrtumsfreiheit (Unfehlbarkeit) vindizieren.

[6] Der Versuch des bedeutenden protestantischen Theologen Rudolf Bultmann galt der Herauslösung des überzeitlichen Glaubensgehalts noch aus den Aussagen der Evangelisten. Letztlich versucht jeder Theologe aus der Sprache einer Zeit in die einer andren zu übersetzen. Eine zeitlose Sprache für die zeitlose Wahrheit gibt es nicht.

[7] Vgl. A. Buchholz, Ideologie und Forschung in der sowjetischen Naturwissenschaft (Stuttgart 1953); S. Müller-Markus, Einstein und die Sowjetphilosophie (Dordrecht 1960) Bd. I. Dagegen wird im Philosophischen Wörterbuch G. Klaus und M. Buhr (Berlin 1970) die Relativitätstheorie positiv gewürdigt und zu den «kosmologischen Schlußfolgerungen» (die bis 1956 zu einer weitgehenden Ablehnung durch die Apologeten des Diamat geführt hatten) lediglich gesagt: «Die kosmologischen Schlußfolgerungen, die aus der allgemeinen Relativitätstheorie gezogen werden, sind einstweilen sämtlich hypothetisch; ob man zu einem endlichen oder unendlichen Weltall gelangt, ist eine Frage der dabei gemachten Voraussetzungen (z. B. kosmologisches Prinzip oder hierarchischer Aufbau)» 947.

[8] Man kann diesen ohnmächtigen Kampf freilich nicht einfach als Folge eines «Irrtums» abtun, sondern muß anerkennen, daß er auch aus der Erkenntnis der moralisch negativen Folgen der neuen Wirtschaftsordnung resultierte. Die marxistische Erklärung für die Ohnmacht des kirchlichen Widerstandes verweist vor allem auf die höhere ökonomische Effizienz des neuen kapitalistischen Wirtschaftssystems im Vergleich zur feudalen Produktionsweise. Karl Marx konnte zugleich diese kapitalistische Produktionsweise moralisch verurteilen und historisch rechtfertigen, weil er ihre künftige Überwindung antizipierte. Diese Einstellung war zur Zeit des kirchlichen Zinsverbots historisch noch nicht möglich und widerspricht auch christlicher Haltung.

[9] Vgl. insbesondere Karl Mannheim, Ideologie und Utopie (Frankfurt [3]1952): «Der wissenssoziologische Impuls kann so gelenkt werden, daß er nicht zur Verabsolutierung der Seinsverbundenheit führt, sondern daß gerade in der *Entdeckung der Seinsverbundenheit* der vorhandenen Einsichten ein *erster Schritt zur Lösung der Seinsgebundenheit* gesehen wird. Indem ich den Sichtindex zu einer sich als absolut nehmenden Sicht hinzufüge, neutralisiere ich in einem bestimmten Sinne schon die Sichtpartikularität ...» 259.

IRING FETSCHER

geboren am 4. März 1922 in Marbach am Neckar. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Sorbonne (Paris), promovierte 1950 in Philosophie, habilitierte sich 1960 in politischen Wissenschaften, ist Professor für politische Wissenschaften an der Universität Frankfurt. 1968/69 war er Gastprofessor an der Graduate Faculty der New School for Social Research in New York, war zu Vorträgen eingeladen von der Harvard University und von Institutionen verschiedener Länder. Er veröffentlichte u.a.: Hegels Lehre vom Menschen (Stuttgart 1970), Von Marx zur Sowjetideologie (Frankfurt [17]1972), Rousseaus politische Philosophie (Neuwied [2]1968), Karl Marx und der Marxismus (München 1967).

Patrick McGrath

Der Begriff der Unfehlbarkeit

I.

Bisher sind zwei nennenswerte Versuche unternommen worden, die zeigen sollten, daß der Begriff «Unfehlbarkeit», so wie er traditionellerweise verstanden wird, in der Theologie keine rationale Verwendung finden kann. In seinem Buch «Unfehlbar? Eine Anfrage» hat Hans Küng auf der Grundlage einer Untersuchung des Sprachgebrauchs zu begründen versucht, daß der traditionelle Begriff inkohärent sei, also in seinen Elementen des logischen Zusammenhangs entbehre. Sprache, so argumentiert Küng, ist schon aufgrund ihres Wesens ein inadäquater Ausdruck für Wirklichkeit. «Sätze sind anfällig wie für Zwiesinn so auch für Unsinn, wie für Wirrtum so auch für Irrtum.»[1] Von einem Satz als unfehlbar zu sprechen, bedeutet so viel wie von einem kreisförmigen Viereck zu reden, denn: «Jeder Satz kann wahr *und* falsch sein – je nach dem nämlich, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist.»[2] Wenn es aber keine unfehlbaren Sätze geben kann, dann kann es auch keine Autorität geben, die im traditionellen Sinne unfehlbar ist, denn die einzige Weise, auf die eine solche Autorität ihre Unfehlbarkeit ausüben könnte, wäre die Äußerung von Sätzen, die unfehlbar sind.

Daher läuft Küngs Beweisführung darauf hinaus, daß die traditionelle Lehre von der Unfehlbarkeit a priori zu verwerfen ist. Sie ist falsch nicht sowohl als eine Tatsachenbehauptung, sondern vielmehr schon im Prinzip, denn der Begriff von Unfehlbarkeit, den sie verwendet, ergibt keinen Sinn. Meiner Meinung nach ist diese Beweisführung nicht stichhaltig. Sie enthält zwei Fehler, die beide jeder für sich ausreichen, die Beweisführung zu entkräften. Nichtsdestoweniger fördert sie einige wichtige Gesichtspunkte bezüglich des Begriffs «Unfehlbarkeit» zutage, und so könnte eine Prüfung dieser Argumentation einiges Licht auf die zur Debatte stehende Thematik werfen.

Das erste, was an dieser Beweisführung falsch ist, ist die Tatsache, daß sie versäumt, zwischen einer Aussageformulierung und einer Aussage zu unterscheiden. Der Begriff «Aussage» oder «Satz» ist nicht leicht zu definieren, und die Philosophen sind sich ziemlich wenig einig in dieser Frage. Eines aber scheint unbestreitbar: daß eine Aussage nicht identifiziert werden kann mit der Aussageformulierung oder dem Gefüge von Symbolen, welches verwendet wird, um ihr Ausdruck zu verleihen. Dies ist einleuchtend aufgrund der Tatsache, daß verschiedene Aussageformulierungen dieselbe Aussage ausdrücken können, z. B. «zwei und zwei gleichartige ergeben vier» und «2 + 2 = 4», während ein und dieselbe Aussageformulierung zwei oder mehrere verschiedene Aussageinhalte ausdrücken kann, z. B. die Weisung des Orakels an Pyrrhus: «Aio te, Aeacida, Romanos vincere posse.»

Nun ergibt der entscheidende Punkt von Küngs Sprachkritik – nämlich der Teil, von dem die Gültigkeit seiner Beweisführung abhängt – nur dann einen Sinn, wenn sie nicht auf Aussagen, sondern auf Aussageformulierungen bezogen wird. Wenn er z. B. schreibt: «Jeder Satz kann wahr *und* falsch sein – je nach dem nämlich, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist», so ist dies nicht bloß wahr, sondern eine Binsenwahrheit, wenn man dies von Aussageformulierungen sagt, aber es ist falsch, wenn man damit die Aussage selbst meint. So drückt z. B. die Formulierung «die Sonne scheint» zu dem Zeitpunkt, da ich schreibe, unter Umständen eine falsche Aussage aus, dagegen drückte sie unter Umständen gestern eine wahre Aussage aus. Dies bedeutet aber nicht, daß eine wahre Aussage falsch geworden wäre, denn es wird immer wahr bleiben, daß die Sonne an dem fraglichen Tag geschienen hat. Was dagegen tatsächlich geschehen ist, ist dies: Eine Aussageformulierung, welche gestern Ausdruck einer wahren Aussage war, ist heute Ausdruck einer unterschiedlichen Aussage, welche tatsächlich falsch ist. Die Aussage, welche gestern so ausgedrückt wurde, ist noch wahr, aber jetzt bedarf es einer anderen Aussageformulierung, um ihr Ausdruck zu verleihen.

Dasselbe gilt, wenn Küng schreibt, «daß eine von uns schon früher geübte Reflexion der Problematik kirchlicher Definitionen über die obige Feststellung – Sätze können wahr *oder* falsch sein – hinaus feststellen mußte: Sätze können wahr *und* falsch sein».[3] Was er hier sagt, ist zutreffend für Aussageformulierungen, falsch dagegen bezüglich der Aussageinhalte. So ist die Formulierung «Königin Elisabeth war nie verheiratet» wahr, wenn damit Elisabeth I. gemeint ist, dagegen falsch, wenn Elisabeth II. gemeint ist. Aber das bedeutet nicht, daß dieselbe Aussage wahr und falsch zu-

gleich ist, sondern vielmehr, daß ein und dieselbe Aussageformulierung zwei verschiedene Aussagen zum Ausdruck bringt, von denen die eine wahr, die andere falsch ist.

Küng hat natürlich recht, wenn er denkt, daß jede Aussage, welche echt informativ und nicht bloß eine Tautologie ist, sowohl wahr wie auch falsch sein kann. Das impliziert aber keineswegs, daß der traditionelle Begriff von Unfehlbarkeit inkohärent ist. Denn die Möglichkeit, daß eine Aussage falsch ist, besteht nur so lange, wie seine Wahrheit noch nicht festgestellt worden ist. Die Definition des I. Vatikanischen Konzils behauptet, daß eine Aussage, die unter bestimmten Umständen vom Papst gemacht wird, damit in einer Weise als wahr verbürgt ist, daß ihr Falschsein keine reale Möglichkeit mehr darstellt. Küngs Darlegungen über die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks machen deutlich, wie leicht solche Aussagen mißverstanden werden können, aber er kommt keinen Schritt weiter mit dem Beweis, daß der Anspruch des I. Vatikanums in bezug auf diese Aussagen aus prinzipiellen Gründen verworfen werden müßte.

Der zweite Fehler in Küngs Beweisführung ist mehr lehrhafter als sprachlicher Art und könnte beleuchtet werden durch das folgende Zitat aus «Unfehlbar?»: «Befürworter wie Gegner, Majorität *und* Minorität setzten voraus, daß sich die der Kirche geschenkten Verheißungen auf unfehlbare Sätze beziehen ... sie alle setzten samt und sonders voraus, daß die der Kirche geschenkten Verheißungen oder eben die ‹Infallibilität› der Kirche an *unfehlbaren Sätzen* ... hinge.»[4]

Auch hier hat Küng wieder eine wesentliche Unterscheidung übersehen. Es ist etwas völlig anderes, anzunehmen, daß die Unfehlbarkeit der Kirche sich nur in der Behauptung von Sätzen vollziehen könne, als anzunehmen, daß solche satzhaften Aussagen selbst unfehlbar seien. Die Väter des I. Vatikanums nahmen das erste an, nicht aber das zweite. Die Definition des I. Vatikanums sagt nichts aus über unfehlbare Feststellungen oder Sätze. Unfehlbarkeit schreibt sie dem Papst und der Kirche allein zu. Über die feierlichen Definitionen des Papstes und der Kirche sagt sie nicht, daß diese unfehlbar seien, sondern daß sie irreformabel seien, daß die Kirche sie nicht anschließend widerrufen könne.

Unfehlbarkeit und Irreformabilität sind deutlich unterschiedene Qualifikationen. Der Begriff «Unfehlbarkeit» ist notwendigerweise verknüpft mit «Wahrheit» und «Unwahrheit»; «Irreformabilität» ist dies nicht. Ein Gesetz könnte irreformabel sein – wie dies vermutlich für das göttliche Gesetz gilt –, aber es würde keinen Sinn haben, von einem Gesetz als unfehlbar zu sprechen. Wenn daher das I. Vatikanum feststellte, daß der Papst und die Kirche unter gewissen Umständen unfehlbar sprechen können, so wollten sie damit nicht sagen, daß dasjenige, was sie bei solchen Gelegenheiten sagen, aus unfehlbaren Sätzen bestehe.

Aber könnte man nicht die Meinung vertreten, dies folge ganz selbstverständlich aus der vatikanischen Definition, da man nicht sagen könne, Papst und Kirche sprächen unfehlbar, wenn die Sätze, welche sie behaupten, nicht unfehlbar wären? Diese Meinung scheint auf den ersten Blick einleuchtend zu sein, aber ich glaube, daß wir sie bloß kurz zu überdenken brauchen, um festzustellen, daß sie unhaltbar ist.

Die moderne Sprachphilosophie hat uns mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß wir bei der Abhandlung über hochabstrakte Probleme, wie sie mit Philosophie und Theologie gegeben sind, Äußerungen machen können, welche, obwohl sie vom grammatikalischen und syntaktischen Gesichtspunkt aus fehlerlos sind, sich bei näherer Prüfung als sinnlos erweisen. Eine der Weisen, wie dies geschehen kann, liegt vor, wenn wir uns dessen schuldig machen, was Gilbert Ryle einen «Mißgriff in der Kategorie» nennt, das heißt, wenn wir einen Begriff bei einer logischen Kategorie ansiedeln, welcher er selber nicht angehört. Wenn wir einen Klang mittels eines Farbbegriffs beschreiben sollten – «ein gelber Schrei» – und dabei die Absicht hätten, daß man unsere Äußerung buchstäblich verstehen solle, dann würden wir uns eines Fehlers dieser Art schuldig machen. Ein drolliges Beispiel enthält die Geschichte über die afrikanische Kolonie, in der kurz vor der Zuerkennung der Unabhängigkeit die Leute zum Missionar kamen und ängstlich fragten, ob die Unabhängigkeit ihnen durch einen Regierungsbeamten ausgehändigt werde oder ob sie sie auf ein Bankkonto gutschreiben lassen könnten.

Noch abstrusere Beispiele lassen sich finden in den Schriften von Philosophen und Theologen. So erwähnt Bernard Lonergan in seinem Buch «Insight» häufig «Wissensakte» und «Verstehensakte». Die logische Unangemessenheit dieser Ausdrucksweisen wird deutlich, wenn wir folgende Aussagen betrachten: «Ich verstand, als du ins Zimmer eintratst» oder «Ich wußte, als die Glocke läutete». Wenn Wissen und Verstehen zur Kategorie der Akte, der Handlungen gehörten, wären dies vollkommen verständliche Aussagen, wäh-

rend es jedoch tatsächlich unmöglich ist, ihnen irgendeinen Sinn zuzuerkennen.

Nun ist aber – wie mir scheint – das Reden von «unfehlbaren Sätzen» ein derartiger «Mißgriff in der Kategorie». Unfehlbare Aussagen sind unmöglich nicht in der Weise, wie es für Wasser unmöglich ist, bei 10 Grad Celsius zu gefrieren oder bei 90 Grad Celsius zu kochen, sondern in der Weise, wie es für Schreie unmöglich ist, gelb zu sein, oder auch, wie es hinsichtlich der Unabhängigkeit unmöglich ist, daß man sie über das Bankkonto bezieht. Diese Unmöglichkeit ist eher logischer als faktischer Art. Nur eine Person kann irren in dem Sinne, daß sie eine satzhafte Aussage für wahr hält, während diese in Wirklichkeit falsch ist. Und daher kann nur eine Person oder eine Gemeinschaft von Personen wie die Kirche die Freiheit von Irrtümern dieser Art besitzen. Wir sagen, daß eine Aussage irrig oder fehlerhaft oder falsch sei, aber wir sagen nie, daß sie irre, denn irren bedeutet, etwas zu tun, was nur eine Person oder etwas personenbestimmtes tun kann.

Was aber, wenn eine Aussage frei wäre von der Gefahr, nicht zwar zu irren, aber doch irrig zu sein? Würde das uns nicht gestatten, ihr Unfehlbarkeit zuzuschreiben? Die Antwort muß lauten: Nein! Denn dann gäbe es keinen inneren Unterschied zwischen einer unfehlbaren und einer bloß wahren Aussage. Eine Aussage, welche wahr ist, kann nicht möglicherweise auch falsch sein, ebenso wie eine gerade Zahl nicht möglicherweise auch ungerade sein kann. In beiden Fällen hat man mit Merkmalen zu tun, die einander ausschließen. Wenn daher eine unfehlbare Aussage eine solche ist, welche nicht auch falsch sein kann, so ist «unfehlbar» nur ein mißverständliches Synonym für «wahr»; dies aber kann nicht das sein, was diejenigen meinen, welche darauf pochen, daß die Macht, solche Aussagen zu machen, eine übernatürliche Gabe sei, welche der Kirche von Christus verliehen worden sei. Die Fähigkeit, wahre Aussagen zu machen, mag nicht gerade das allergewöhnlichste Wesensmerkmal des Menschen sein, aber nicht einmal wenn man von höherern Kleriken spricht, dürfte er versucht sein, sie als eine übernatürliche Gabe zu betrachten.

Ein hartnäckiger Gegner mag immerhin noch einwenden, der Unterschied zwischen einer unfehlbaren und einer wahren Aussage bestehe darin, daß diese Unmöglichkeit, falsch zu sein, bei einer wahren Aussage lediglich bedingt sei; bei einer unfehlbaren Aussage dagegen sei diese Unmöglichkeit absolut. Eine Aussage, von der man glaubt, sie sei wahr, kann sich immer noch als falsch erweisen, denn der Glaube daran, daß sie wahr sei, kann irrig sein. Und dies bedeutet: die Unmöglichkeit, daß eine Aussage falsch ist, ist nie absolut, sondern immer abhängig davon, ob sie wirklich wahr ist oder ob sie nur für eine solche gehalten wird. Eine unfehlbare Aussage dagegen kann einfach und schlechthin nicht falsch sein. Das unfehlbare Urteil des Papstes oder der Kirche genügt, um Sicherheit darüber zu verleihen.

Ich fürchte aber, daß hier versucht wird, einen Unterschied zu konstruieren, wo es tatsächlich keinen gibt. Denn die Unmöglichkeit, daß eine unfehlbare Aussage falsch ist, ist selbst abhängig von der Tatsache, dass die Autorität, welche sie erklärt, wirklich unfehlbar *ist* und nicht nur für unfehlbar *gehalten* wird. Und der Glaube, daß diese Autorität unfehlbar ist, kann nicht selbst wieder durch Rückbezug auf die Erklärung einer unfehlbaren Autorität gerechtfertigt werden, ohne daß man sich dadurch der Gefahr eines circulus vitiosus oder der Notwendigkeit eines unaufhörlichen Weiterzurückgehens aussetzt. Die Wahrheit einer «unfehlbaren Aussage» ist daher abhängig von der Wahrheit einer anderen Aussage, welche aber nicht selber «unfehlbar» ist. Daher ist die Unmöglichkeit, falsch zu sein, bei einer «unfehlbaren Aussage» nicht mehr absolut als bei einer Aussage, die zwar wahr, aber nicht «unfehlbar» ist.

Bevor wir diesen Abschnitt beenden, sollte noch dies hinzugefügt werden: Während der Ausdruck «ein unfehlbarer Satz», wenn er in seinem strengen Sinne verwendet wird, einen «kategorialen Fehler» in sich schließt, wird er oft nur als eine bequeme Abkürzung gebraucht für eine Aussage, welche in unfehlbarer Weise für wahr erklärt worden ist. Und dann enthält dieser Ausdruck natürlich keine logische Unangemessenheit.

Worum es hier aber geht, ist dies: Wenn wir in unserer Auslegung der Lehre von der Unfehlbarkeit den Begriff «unfehlbare Aussage» verwenden, so laufen wir damit Gefahr, zu denken, daß unfehlbare Aussagen eine Art Superaussagen darstellten, die sich innerlich von nicht-unfehlbaren Aussagen unterscheiden; und daß sich daher eine besondere Frage hinsichtlich ihrer Möglichkeit erhebe. Dies aber ist – wie wir gesehen haben – ein falsches Problem. Wenn der Begriff der Unfehlbarkeit inkohärent ist, so ist er dies nicht deswegen, weil Sätze nicht unfehlbar sein können.

II.

Der zweite Versuch, die Unmöglichkeit jeder vernünftigen Verwendung des Begriffes Unfehlbarkeit in der Theologie zu beweisen, wurde von George Salmon, einem der Kirche von Irland angehörigen Theologen, gemacht, und zwar in seinem Buch «The Infallibility of the Church». Trotz seines Alters und seiner vergilbten Gelehrsamkeit ist dies immer noch die schärfste Kritik an der Lehre des I. Vatikanums über die Unfehlbarkeit – obwohl mit dieser Bemerkung weniger eine Empfehlung für Salmon ausgesprochen werden soll, sondern vielmehr ein Seitenblick auf seine Rivalen geworfen wird.

Salmons Ziel ist weniger radikal als das von Küng. Was er zu beweisen sucht, ist nicht, daß der Begriff der Unfehlbarkeit unpassend ist, sondern daß es unmöglich ist, eine angemessene Begründung zu finden, aufgrund derer man eine Lehre glauben könnte, welche diesen Begriff verwendet. Seine Gedankenführung könnte folgendermaßen zusammengefaßt werden: Katholiken nehmen die Unfehlbarkeit der Kirche an, weil sie glauben, daß es ohne einen unfehlbaren Lehrer keine Gewißheit über Dinge der geoffenbarten Religion geben könne. Nun kann aber Unfehlbarkeit Gewißheit nur dann verschaffen, wenn die Lehre von der Unfehlbarkeit selbst gewiß ist. Ihre Gewißheit kann aber nicht auf die Unfehlbarkeit der Kirche gegründet werden, ohne daß man sich damit einem circulus vitiosus aussetzt, und sie kann auch nicht auf irgend etwas anderes gegründet werden, ohne daß man zugibt, daß Gewißheit in Dingen der geoffenbarten Religion schließlich nur erreicht werden kann ohne einen Rückgriff auf Unfehlbarkeit. Daher kann ein Katholik niemals einen völlig angemessenen Grund haben für seinen Glauben, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit wahr sei. «Jemand kann sagen: ‹Ich bin absolut gewiß, daß ich in meinen religiösen Überzeugungen recht habe, denn ich glaube, was der Papst glaubt, und es ist absolut gewiß, daß er in seinem Glauben nicht irrt.› Aber dann erhebt sich die Frage: ‹Wie kommst du zu der Überzeugung, es sei absolut gewiß, daß der Papst nicht irrt?› Es ist nicht möglich, diese Frage befriedigend zu beantworten, ohne sich des logischen Fehlers eines Zirkelschlusses schuldig zu machen.»[5]

Diese Argumentation kann aber genau wie die von Küng einer ernsten Prüfung nicht standhalten. Das einzige, was Salmon mit Erfolg deutlich zu machen vermochte, ist der Nachweis, daß ein Katholik, welcher glaubt, daß ohne Unfehlbarkeit keine Gewißheit bestehen könne, keinen Grund für seinen Glauben an die Unfehlbarkeit anführen kann, ohne sich entweder eines Widerspruchs oder aber eines trügerischen Zirkelschlusses schuldig zu machen. Salmon hat uns aber keinen Grund für die Annahme gegeben, daß der Glaube an die Unfehlbarkeit notwendigerweise den Glauben einschließe, ohne Unfehlbarkeit könne keine Gewißheit hinsichtlich der geoffenbarten Wahrheit bestehen. Wenn diese beiden voneinander unabhängig sind – und es scheint keinen guten Grund zu geben, zu meinen, sie seien dies nicht –, dann können Argumente für eine Unfehlbarkeit nicht a priori als logisch unzulässig ausgeschlossen werden.

Wahr ist allerdings, daß Katholiken oft argumentiert haben, ohne Rückgriff auf die Unfehlbarkeit könne keine Gewißheit in Angelegenheiten der Religion gewonnen werden. So hat Bischof B.C. Butler kürzlich versucht, die Wirklichkeit der Unfehlbarkeit der Kirche darauf zu begründen, daß er darauf hinweist, daß, «wenn die Vollmacht der Kirche zu unfehlbaren Definitionen verneint werde, die Kirche *unfähig* sei, von einem ersten Verstehen zu einem unumstößlichen Urteil fortzuschreiten, und so werde die Offenbarung nicht wirksam weitervermittelt».[6] Diese Art von Argumentation macht einen völlig schutzlos gegenüber Salmons Angriff.

Ebenso wahr ist es, daß es für die Verteidiger der Unfehlbarkeit ein treibendes Motiv gibt, eine Beweisführung auf diesem Wege zu versuchen. Denn wenn Gewißheit auch ohne Unfehlbarkeit erlangt werden kann, dann bedarf die Kirche nicht mit absoluter Notwendigkeit der Unfehlbarkeit, um ihre Sendung auszurichten – sie mag dann immerhin noch eine nützliche Hilfe sein, aber sie kann nicht länger als ein wesensnotwendiges Erfordernis betrachtet werden. Und dies bedeutet, daß die Sache der Unfehlbarkeit eine enorme Schwächung erfahren hat. Wenn die Kirche ihren Auftrag nicht eigentlich erfüllen könnte ohne Unfehlbarkeit, dann muß die Kirche – wenn man einmal ihren göttlichen Ursprung voraussetzt – mit ihr ausgestattet worden sein. Wenn aber Unfehlbarkeit kein wesensnotwendiges Kennzeichen ist, dann ruht die Sache der Unfehlbarkeit der Kirche gänzlich auf dem Zeugnis der Schrift und der Überlieferung, das weit entfernt davon ist, völlig eindeutig zu sein.

Daß die Verteidiger der Unfehlbarkeit ein treibendes Motiv haben, zu argumentieren, daß Unfehlbarkeit um der Gewißheit willen gefordert sei, das ist allerdings zu unterscheiden von der Behauptung, die Lehre von der Unfehlbarkeit

schließe diese Forderung logisch zwingend ein. Und wenn diese letztere Behauptung der Wahrheit entspricht, ist Salmons Argumentation nicht stichhaltig. Tatsächlich verspielt Salmon selbst seine Chance, wenn er Bischof Cliffords Argumentation diskutiert, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht auf die unfehlbare Lehre der Kirche, sondern auf die Schrift gegründet sei. Nachdem er die Schwächen in Cliffords Versuch, die Unfehlbarkeit aus der Schrift zu beweisen, betrachtet hat, zieht Salmon ganz richtig den Schluß, daß Unfehlbarkeit keine Gewißheit vermitteln könne, wenn sie selbst auf Beweise gegründet sei, deren Geltung zweifelhaft sei. Der springende Punkt aber ist, daß Cliffords Beweisführung bei der Prüfung durch Salmon sich bloß als unzureichend herausstellt, während Salmons ursprüngliche Argumentation darauf hinauslief, daß jeder derartige Beweis schon aus seinem eigenen Wesen heraus einen logischen Irrtum enthalten müsse. Die Tatsache, daß Salmon Cliffords Beweisführung erst prüfen muß, um zeigen zu können, daß sie unangemessen ist, zeigt genügend deutlich an, daß seine ursprünglichere Behauptung nicht stichhaltig war.

III.

Trotzdem ist Salmons Argument von erwägenswerter Bedeutung und sollte nicht damit beiseitegeschoben werden, daß man einfach sagt, es stelle nicht mehr fest, als daß die Verteidiger der Unfehlbarkeit sich manchmal in Widersprüche verstrickten. Salmon lenkt die Aufmerksamkeit auf zwei bedeutsame Tatbestände hinsichtlich der Unfehlbarkeit. Der erste besteht darin, daß Unfehlbarkeit keinen Wert hat für die Erlangung von Gewißheit – es sei denn, sie wäre selbst gewiß. Der zweite Tatbestand besteht darin, daß die Verteidiger der Unfehlbarkeit dazu neigen, Zirkelschlüsse zu ihrer Stützung ins Spiel zu bringen. Eine weitere Untersuchung dieser Punkte muß, so fürchte ich, ernste Zweifel aufbringen bezüglich der Brauchbarkeit des Begriffes «Unfehlbarkeit» für die Erhellung der Eigenart der kirchlichen Lehrautorität.

Eine Berufung auf das unfehlbare Lehramt der Kirche wird nur dann Gewißheit über Lehrfragen verschaffen können, wenn man bereits gewiß ist, daß die Kirche unfehlbar ist. Und diese Gewißheit kann sich – wie Salmon dargetan hat – nicht selbst auf die Unfehlbarkeit gründen, ohne sich in einen circulus vitiosus zu verwickeln. Sie muß daher auf andere Grundlagen gestellt werden. Nun geht die Gewißheit, von der die Unfehlbarkeit abhängt, wohl über die Unfehlbarkeit selbst hinaus. Um gewiß zu sein, daß die Kirche unfehlbar ist, muß man gewiß sein, daß Christus von Gott gesandt war, daß er eine Kirche gegründet hat, daß er in ihr eine Lehrautorität eingesetzt hat, daß er die Vollmacht hatte, diese Autorität mit der Gabe der Unfehlbarkeit auszustatten und daß er dies auch tatsächlich getan hat. Da die Kirche nicht unfehlbar sein könnte, wenn nicht all diese Dinge wahr wären, folgt, daß Gewißheit über ihre Wahrheit sich nicht auf die Unfehlbarkeit der Kirche gründen kann.

Dies legt der Zielsetzung der Unfehlbarkeit eine bemerkenswerte Einschränkung auf. Es bedeutet, daß sie nicht geeignet ist, Gewißheit zu verschaffen über einen ganzen Bereich von Lehrgehalten, welche einige der gewichtigsten und grundlegendsten Elemente des christlichen Glaubens beinhalten. Überdies bringt die Ausübung der Unfehlbarkeit auch in dem Bereich, in dem sie angewandt werden kann, keine Gewißheit hervor, sondern setzt sie eher voraus. Denn die definierende Autorität muß zuerst gewiß sein, daß die betreffende Lehre wirklich offenbart worden ist, ehe sie diese definieren kann. Etwas anderes anzunehmen hieße, die unwahrscheinliche Hypothese heraufbeschwören, daß ein Papst oder ein Konzil eine Lehre definierten und sie den Gläubigen auferlegten, ohne daß sie – Papst oder Konzil – selbst vorher gewiß gewesen wären, daß sie offenbart sei. Daraus folgt, daß eine Behauptung wie die von Bischof Butler, daß ohne Unfehlbarkeit Gewißheit unmöglich sei, nicht bloß nicht zutrifft hinsichtlich der christlichen Lehre im allgemeinen. Sie trifft außerdem für keinen einzigen partikulären Aspekt dieser Lehre zu. Gewißheit über die Lehre ist eher eine Voraussetzung der Ausübung der Unfehlbarkeit als eine Folge daraus.

Nichtsdestoweniger könnte Unfehlbarkeit noch die bescheidenere Aufgabe erfüllen, die Gläubigen zu versichern, daß vieles von dem, was die Kirche feierlich verkündet, wahr ist. Sie kann dies freilich nur dann leisten, wenn die Evidenz, welche für die Unfehlbarkeit spricht, selbst Gewißheit verbürgt, da die Behauptung einer Unfehlbarkeit, welche selbst ungewiß ist, selbstverständlich keine Gewißheit in Fragen der Glaubenslehre vermitteln kann. Es liegt nicht in der Zielsetzung dieses Artikels, eine Bewertung der Evidenz für die Unfehlbarkeit der Kirche zu geben, eines aber scheint jedenfalls evident zu sein: wenn Christus die Kirche mit Unfehlbarkeit ausgestattet hätte, hätte er sicherlich überaus deutlich gemacht, daß er dies getan hätte. Alles, worum es bei der Unfehlbarkeit geht, ist, ein sicheres Mittel bereitzustellen, um Zweifeln

in Glaubensfragen ein Ende zu machen. Und dies kann die Unfehlbarkeit nicht ausrichten, wenn ihr Vorhandensein selbst zweifelhaft ist. Der Kirche auf eine bloß implizite Weise Unfehlbarkeit zu verleihen – wie Argumente für die Unfehlbarkeit es oft nahelegen – hätte für Christus so viel bedeutet wie etwas mit der einen Hand zu geben und es mit der anderen Hand wieder zurückzunehmen. Es hieße, die Kirche mit einem Mittel zur Beendigung von Zweifeln in Lehrfragen auszustatten, aber in einer Weise, daß dieses Mittel niemals wirksam verwendet werden könnte. Die Frage, die bezüglich der Lehre von der Unfehlbarkeit gestellt werden muß, lautet daher nicht einfach, ob es eine Evidenz gibt, auf die sie sich stützen könnte, sondern ob diese Evidenz selbst auch nur annähernd so eindeutig ist, wie die Eigenart dieser Lehre selbst es verlangt. In dieser Sache ist eine unangemessene Evidenz kaum besser als überhaupt keine. Und man kann nicht umhin zu fragen: Wenn die Evidenz tatsächlich so überzeugend ist, warum ist dann diese Lehre so umstritten gewesen?

Der zweite bedeutsame Punkt, der in Salmons Kritik an der Unfehlbarkeit zutage kam, war die Gefahr, daß zu ihrer Stützung Beweise mittels Zirkelschlüssen vorgetragen werden. Salmon glaubte, daß jedes Argument zugunsten der Unfehlbarkeit unvermeidlich den Charakter eines Zirkelschlusses haben müsse. Diese Unterstellung kann – wie wir gesehen haben – nicht aufrechterhalten werden, aber sie ist auch nicht völlig unbegründet. Denn ein Verteidiger der Unfehlbarkeit wird fast unvermeidlich auf die Autorität der Kirche ausweichen, um seine Beweisführung dadurch abzustützen, wenn er merkt, daß diese aus sich selbst keine Gewißheit zu verschaffen vermag. Allerdings ist diese Unvermeidlichkeit nicht logisch, denn es gibt keinen a-priori-Grund, warum Beweisgründe für die Unfehlbarkeit unangemessen sein müßten. Wenn sie dies aber tatsächlich sind, so ist dies ein kontingenter Tatbestand, der auch gegenteilig hätte ausfallen können.

Eine viel größere Gefahr, sich mit seinen Argumenten im Kreise zu bewegen, tritt auf, wenn man die Bedingungen betrachtet, welche die Ausübung der Unfehlbarkeit leiten müssen. Hier besteht dieselbe Notwendigkeit einer Gewißheit wie dort, wo es um das Vorhandensein von Unfehlbarkeit in der Kirche geht. Unfehlbarkeit wird nur dann Gewißheit vermitteln, wenn man bereits gewiß ist, nicht nur daß die Kirche unfehlbar ist, sondern auch, wo die unfehlbare Stimme der Kirche zu finden ist. Zu sagen, die Kirche sei unfehlbar, heißt noch sehr wenig sagen, so lange man nicht die Fragen beantwortet hat: Wer in der Kirche ist unfehlbar? Unter welchen Umständen? Bezüglich welcher Gegenstände? Jede dieser Fragen kann nur beantwortet werden, wenn eine Reihe von Unterfragen mitbeantwortet werden, von denen jede ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich bringt. Man nehme zum Beispiel die erste Frage: Es wird allgemein angenommen, daß ein ökumenisches Konzil eine der unfehlbaren Stimmen der Kirche ist. Aber wer hat die Vollmacht, ein ökumenisches Konzil einzuberufen? Wer entscheidet über seine Zusammensetzung und aufgrund welcher Grundsätze? Muß es wirklich repräsentativ sein für die Kirche als ganze, und kann es dies, wenn die Laienschaft – um gar nicht erst zu reden vom niederen Klerus – ausgeschlossen ist von jeder aktiven Mitwirkung an ihm? Und selbst wenn es wirklich repräsentativ sein sollte für die Kirche seiner Zeit, wie weit kann man behaupten, daß ein Konzil, das in einer bestimmten Epoche abgehalten wurde, auch die Kirche einer anderen Epoche gültig vertrete? Wie kommen gültige Beschlüsse in Lehrfragen zustande – durch einfache Mehrheit, durch moralische Einstimmigkeit oder etwas zwischen diesen beiden Sachverhalten? Dies ist eine sehr ernstzunehmende Frage angesichts der Art und Weise, in der die Zusammensetzung von ökumenischen Konzilien zwischen den verschiedenen Gebieten in der Kirche proportioniert war. So kamen z. B. auf dem I. Vatikanischen Konzil fast dreißig Prozent der anwesenden Bischöfe aus Italien. – Das allerwichtigste aber: Wer hat diese Fragen zu beantworten, und wie können wir feststellen, ob die Antworten auch stimmen? Wenn sie aber nicht mit Gewißheit beantwortet werden können, dann kann keine Ausübung der Unfehlbarkeit durch ein ökumenisches Konzil Gewißheit in Fragen der Glaubenslehre verschaffen.

Als Entgegnung darauf könnte man vielleicht sagen, daß die Antworten aus der nicht-unfehlbaren Lehrtätigkeit der Kirche kommen. Die Tatsache, daß diese Lehrtätigkeit fehlbar ist, meint ja nicht, daß sie keine Gewißheit voraussetze und verschaffe. Gleichzeitig aber scheidet damit auch die Gefahr eines auf Zirkelschlüssen gründenden Beweisverfahrens aus. Aber selbst wenn wir hier die anderen Schwierigkeiten übersehen wollten – und dies bedeutet, daß ein großer Teil der Schwierigkeiten übersehen würde –, würde damit nicht die Unfehlbarkeit ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt? Welche Sicherung vermag ein Anspruch auf die Unfehlbarkeit zu verleihen, wenn die Gültigkeit

dieses Anspruchs abhängig ist von einer ganzen Reihe von Voraussetzungen, für deren Wahrheit nicht durch die Unfehlbarkeit gebürgt ist? Die Schlußfolgerung eines Beweises kann nicht gewisser sein als die Voraussetzungen, auf denen sie beruht. Was ist also gewonnen, wenn man eine Lehre unfehlbar nennt, wenn ihre Unfehlbarkeit so abhängig ist von der nicht-unfehlbaren Lehrtätigkeit der Kirche? Wie immer das Ergebnis aussehen mag – wenn schon die nicht-unfehlbare Lehrtätigkeit der Kirche Gewißheit zu vermitteln vermag über so viele schwierige Fragen, wozu ist dann die Unfehlbarkeit noch nütze? Die Unfehlbarkeit kann offensichtlich die vielen Schwierigkeiten, welche sie bereitet, nicht aufwiegen.

Die jüngste Geschichte der Kirche könnte wie eine Bestätigung dieser Erwägungen erscheinen. Die Unfehlbarkeit wurde weder beim II. Vatikanischen Konzil ausgeübt noch von Papst Paul bei seinem Versuch, eine definitive Antwort zum Problem der Geburtenkontrolle zu geben. Und würde denn jemand behaupten wollen, die Autorität der Lehrtätigkeit des Konzils sei dadurch geschmälert worden oder die Kontroverse über die Geburtenregelung wäre beendet worden, wenn «Humanae Vitae» kraft des unfehlbaren Lehramtes verkündet worden wäre? Oder wollte jemand allen Ernstes meinen, daß die Schwierigkeiten, welche heute den Gläubigen im Hinblick auf seinen Glauben befallen, behoben werden könnten durch eine Reihe päpstlicher oder konziliarer Definitionen? Fehlbare Menschen kann man nicht mit absoluter Sicherheit gegen Irrtum feien. Die pilgernde Kirche hat tatsächlich die Versicherung empfangen, daß sie ihr Ziel erreichen wird. Aber das bedeutet nicht, daß jeder einzelne Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel auch schon in die rechte Richtung führt.

[1] Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich/Einsiedeln/Köln 1970) 138.
[2] aaO. 140.
[3] aaO. 138.
[4] aaO. 123f.
[5] George Salmon, The Infallibility of the Church (London 1888; neubearbeitete Auflage 1952) 21.
[6] B.C. Butler, The Limits of Infallibility: The Tablet, Vol. 225, 399.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PATRICK McGRATH

geboren 1935. Er studierte in Maynooth (Irland) Theologie und in Maynooth, Löwen und Oxford Philosophie, ist Professor für Philosophie in Maynooth. Er veröffentlichte u.a.: The Nature of Moral Judgment (London 1967).

Wilhelm Dupré

Religionsphilosophische Überlegungen zum Problem von unantastbaren Glaubenswahrheiten

Die Frage nach unantastbaren Glaubenswahrheiten ist für die religionsphilosophische Reflexion in doppelter Hinsicht interessant. Einmal gehören unantastbare Glaubenswahrheiten zum allgemeinen Phänomenkomplex der Religionen. Ein Denken, das sich grundsätzlich mit der Frage nach der Religion befaßt, wird also im Verlauf der Untersuchung notwendigerweise mit diesem Problem konfrontiert werden. Zum andern ist die Frage nach unantastbaren Glaubenswahrheiten deshalb von Interesse, weil der Sinn der religionsphilosophischen Reflexion selbst im Zeichen der Wahrheit steht. Der vorgegebene Wahrheitsanspruch des zu erforschenden Gegenstandes muß darum früher oder später zur Herausforderung an das Wahrheitsbewußtsein der religionsphilosophischen Untersuchung führen.

Wenn wir von Religion sprechen, so beziehen wir uns nicht auf etwas, das völlig außerhalb des menschlichen Bereiches liegt. Das Faktum des Sprechens allein schon verbietet uns, auch nur anders denken zu wollen. Selbst wenn wir davon ausgehen, daß Gott als das letzte Ziel der Religion betrachtet werden muß, so ist es dennoch beim Menschen, den wir sehen, daß dieses Ziel, das wir zugegebenermaßen nicht sehen können, beginnt Gestalt anzunehmen. Was Gott bedeutet, wird weder wirklich noch sinnvoll für uns, ohne daß es gewisse Anhaltspunkte gäbe, die seine Gegenwart in der bestimmten Qualität ihres Seins ausdrücken würden. Es ist darum sowohl eine Voraussetzung sinnvollen Sprechens als auch theoretische Not-

wendigkeit, daß Religion, wenn überhaupt, im Horizont des menschlichen Selbstseins und seiner kulturellen Geschichte sichtbar wird und dementsprechend begriffen werden kann und muß. Für die Religionsphilosophie hat dies zur Folge, daß wir die Frage nach der Religion nicht auf den Umkreis einer bestimmten Tradition beschränken dürfen, auch wenn das tatsächliche Verwurzeltsein des Fragenden in einer wie immer beschaffenen Tradition weder aufgehoben noch geleugnet werden kann. Vielmehr muß die Religionsphilosophie die Begründung ihres Fragens in jenem Umkreis suchen, in dem wir von Menschsein überhaupt und von Menschheit im allgemeinen «konkret» sprechen. Sie muß im Aposteriori von Kultur und Geschichte nach jenem Apriori fragen, auf Grund dessen Kultur und Geschichte sinnvoll und damit zum möglichen Gegenstand der Reflexion werden.

Versuchen wir, dem logischen Charakter dieser Ausgangssituation entsprechend, die Frage nach unantastbaren Glaubenswahrheiten aufzugreifen, so zeichnen sich eigentlich drei Problemkreise ab. *Erstens* werden wir auf eine Fragestellung verwiesen, die das Problem gewissermaßen von außen behandelt. Wir begegnen dem Menschen als einem Wesen, das religiös in Erscheinung tritt und seine Religion im Prozeß von Kulturerzeugung und Kulturerhaltung artikuliert. Wir können also auch fragen: Wie kommt es eigentlich dazu, daß es so etwas wie unantastbare Glaubenswahrheiten im Verlauf der Kulturgeschichte gibt? *Zweitens* steht dem eine Fragestellung gegenüber, die das Problem gewissermaßen von innen her erfassen möchte. Wir fragen uns, in welchem Sinn die Traditionen sich in unantastbaren Glaubenswahrheiten begreifen, und wie sie diese begründen, bzw. wie wir diese Begründung aus der Sicht ihres Entstehens beurteilen müssen. *Drittens* begegnen wir hier dem Menschen, der als Person einerseits das allgemein Menschliche konkretisiert und andererseits das konkret Geschichtliche universalisiert. Wir fragen uns dementsprechend, inwieweit unantastbare Glaubenswahrheiten auf Personsein angelegt sind, und inwieweit dieses von ihnen abhängig ist, so daß es zur Begegnung von Wahrheitsanspruch und Wahrheitsbewußtsein im Gewissen des Menschen kommen kann.

I.

Wie sehr es darauf ankommt, die hier angedeuteten Problemkreise zu sehen und in gegenseitiger Abhängigkeit von einander zu entfalten, zeigt vielleicht am deutlichsten die implizite Negativität einer sogenannten dogmatischen Haltung. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit nur eine ist und im Wort auf eine absolute Weise Geltung hat, wie dies etwas vom Ausdruck unantastbar her nahegelegt werden könnte, so sind unantastbare Glaubenswahrheiten entweder unantastbar oder nicht, sie sind entweder wahr oder nicht wahr. Jeder Wahrheitsanspruch und jede Wahrheitsauffassung die damit nicht konform geht, ist abzuweisen. Was von anderer Seite her als Wahrheit vorgestellt wird, ist in Wirklichkeit Irrtum, Lüge und Betrug. Damit jedoch noch nicht genug. Sofern nämlich derartige Vorstellungen von konkreten Menschen getragen werden, grenzt sich hier in abweisender Negativität die eine Tradition gegen die andere ab. Die Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Toleranz wird zu einer Frage der bestehenden Machtverhältnisse. Wenn nun dem gegenüber der Religionswissenschaftler feststellt, daß es eigentlich in jeder traditionalisierten Religion so etwas wie unantastbare Glaubenswahrheiten gibt, und daß es auf der Basis einmal anerkannter Prämissen nicht mehr möglich ist zu entscheiden, wer denn nun im soeben angedeuteten Sinn recht hat, so bleibt die Frage nach der Wahrheit im Grunde genommen unentschieden. Während in Indifferenz alles anerkannt und auch wieder nicht anerkannt wird, bleiben die unantastbaren Glaubenswahrheiten so unberührbar wie zuvor. Sie werden tabuisiert. Das reflektierende Sprechen über Tradition vertieft die Gräben, die sowieso schon zwischen den Traditionen bestanden haben und entwurzelt sich selbst soweit sein eigenes Gegründetsein innerhalb einer Tradition in Frage kommt. Wenn nun noch der Philosoph hinzukommt und dieses Gegeneinander beobachtet, so legt sich ihm, vorausgesetzt er verharrt bei den hier maßgebenden Prämissen, zumindest die Vermutung nahe, daß eigentlich nur das philosophische System Wahrheit beanspruchen kann und daß die Religionen im Grunde genommen nicht wissen, was sie sagen. Am Aussagewert bemessen, stehen sie auf einer Bewußtseinsstufe, auf der zwar von Wahrheit gesprochen, nicht aber in Wahrheit gedacht wird. Allerdings sollte diese Vermutung nicht ohne eine gewisse Vorsicht und Selbstkritik ausgesprochen werden, besteht doch immerhin die Möglichkeit, daß sich die unantastbaren Glaubenswahrheiten vom religiösen Kontext in den des Philosophierens verschieben, so daß am Ende dieselbe Praxis wiederkehrt, die gerade vom philosophischen Bewußtsein als unerträglich empfunden wurde.

Versuchen wir die hier angedeutete Negativität, die wir, wenngleich unter dem Vorzeichen idealtypischer Vereinfachung, immer wieder antreffen können, so stellt sich vor allem die Frage, wie es zu diesem abweisend-abgrenzenden Automatismus kommen kann. Daß dabei der Begriff der Wahrheit von Bedeutung sein dürfte, liegt auf der Hand. Allerdings ist dieser Begriff derart in die nachfolgende Bewegung verwickelt, daß er von dieser nicht mehr losgelöst werden kann, sondern mit ihr zugleich, wenn nicht gar als diese Bewegung selbst verstanden werden muß. Zumindest müssen wir das Problem der Wahrheit als einen Ausdruck dessen betrachten, was diese Bewegung in Gang hält. Die Antwort auf unsere Frage muß darum dort gesucht werden, wo die Negativität Gestalt gewinnt, d.h. im Übergang von dem in sich geschlossen vorgestellten System absoluter oder unantastbarer Glaubenswahrheiten zu der diesem System widersprechenden und es in seiner faktischen Existenz negierenden Wiederholung. Anders ausgedrückt: wir können das Problem des Wahrheitsanspruchs nicht von isolierten Sätzen her aufrollen, sondern müssen versuchen, den Artikulationsprozeß selbst in den Blick zu bekommen. Weil es Zusammenhänge gibt, die wohl als solche bestehen, in einem bestimmten Kontext jedoch entweder nicht gesehen oder nicht anerkannt werden, gibt es auch jene Bewegung, die es eigentlich nicht geben dürfte, und die darum als abweisend-abgrenzender Automatismus in Erscheinung tritt. Konkret gesprochen können wir auch sagen, daß der Widerspruch zwischen dem dem religiösen Menschen eigenen Bewußtsein unantastbarer Glaubenswahrheiten und den die religiöse Intention von Sinn und Gutsein aufhebenden Resultaten dieses Bewußtseins auf Voraussetzungen verweist, die als solche nicht ohne weiteres bewußt sind, und die darum nur im Kontext der Konstitutionsproblematik der entsprechenden Daten erschlossen werden können. Daraus erhellt, daß es in einer Analyse derartigen Geschehens zunächst nicht so sehr darauf ankommt, Einzelheiten kritisch zu untersuchen als vielmehr einen Begriff vom Gesamtprozeß zu erhalten, wobei der bestehende Zusammenhang von Kulturgeschichte und Religion nicht nur als Ursprung von Wahrheitssätzen oder des orthopraktischen Bewußtseins erkannt, sondern auch als das ausgezeichnete Objekt des Begreifens betrachtet werden sollte. Jedenfalls sollten die oben angedeuteten Problemkreise, deren verbindendes Moment damit einerseits die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von unantastbaren Glaubenswahrheiten und andererseits deren Realisierbarkeit und Realität ist, in diesem Sinn verstanden werden.

II.

Im Kontext alltäglicher Erfahrung ist der Mensch ein Wesen, das in einer Fülle von Beziehungen lebt und überlebt. Im Bewußtsein der Dauer erkennt er nicht nur die Dinge rundum. Er versteht es auch, diese Erkenntnis in Handeln zu verwandeln und sich bleibend nutzbar zu machen. Es erscheinen Kultur und Tradition, in denen der Mensch die nicht mehr bloß naturhafte Identität seines Wesens findet und im Sein erhält, bzw. sofern er in diesen Prozeß geboren wird, assimiliert und bestimmt-bestimmend perpetuiert. Die Folge davon ist, daß der Seins- und Sinnmodus des naturhaften Geschehens ergänzt und unterschieden wird von dem des kulturellen Bestehens und seiner geschichtlichen Entwicklung. Das aber bedeutet, daß der Prozeß des Überlebens, wie er von einem sich wissenden und in diesem Wissen artikulierenden Bewußtsein wahrgenommen wird, nicht auf sich beruhen kann. Vielmehr wird er sich selbst in diesem Bewußtsein zum Problem. Der Mensch weiß, daß *er ist*. Im Ursprung der Kultur erscheint die Wirklichkeit der Religion als jene Erinnerung und Anstrengung, in der menschliche Wesen nicht nur überleben, sondern menschlich, d.h. auf etwas anderes denn das Überleben selbst hin, überleben. Es stellt sich die Frage nach dem Sinn und der Legitimierung des Bestehenden und der Integration derartiger Fragen und Antworten in den Modus des kulturellen und personalen Seins. Religion erweist sich als jener Komplex kulturell-personaler Wirklichkeit, der dadurch zustande kommt, daß der Mensch den *status quo* seines jeweiligen Existierens im Sinne derartiger Fragestellungen tatsächlich bewältigt hat und zugleich auf einen *status ultimus* hin bewältigen muß. Wir *sprechen* aus Überzeugung und sind dennoch zugleich *fragende* und *lernende* Wesen, d.h. Wesen, die überzeugt worden sind und zumindest andere überzeugen möchten.

Die Kulturgeschichte gestattet es uns, diesen Prozeß des religiösen Bewußtseins in einer Vielheit von Erscheinungen zu verfolgen. Dabei wird deutlich, daß wir vor allem zwischen zwei Typen des religiösen Selbst-verständnisses unterscheiden müssen. Einerseits begegnen wir einem religiösen Selbst-verständnis, das von einem mythen-schaffenden und andererseits von einem mythen-bewahrenden Bewußtsein geprägt ist. Soweit dabei eine dieser Bewußtseinshaltungen dominiert, handelt

es sich im ersten Fall um Kulturen, in denen die Tradition weder im Sinne von vorgesehenen Institutionen, noch durch das Vorhandensein von Schrifttum fixiert worden ist. Die Bewältigung der religiösen Grundproblematik zeigt sich vor allem in der ständigen Verwirklichung des mythologischen Prozesses. Es geht nicht darum, vorgegebene Mythen, in denen das Chaos der Sinnlosigkeit durch den Kosmos des Sinnhaften überwunden worden ist, zu bewahren und auszuarbeiten, sondern darum, diesen Übergang selbst im mehr oder weniger spontanen und assoziativen Hervorbringen und Realisieren von Mythen aufrechtzuerhalten. Der Mensch lebt Religion, aber er legt sie nicht, wie wir dies am Beispiel schriftloser Kulturen beobachten können, auf Dauer hin fest. Dies ändert sich jedoch mit dem Übergang zum mythen-bewahrenden Bewußtsein als dominierendem Traditionsprinzip; eine Entwicklung, die wir ebenfalls im Bereich dieser Kulturen, aber auch in unserer eigenen Geschichte feststellen können. Hier ist es nicht so sehr der Prozeß des Mythenbildens, auf den es ankommt und der dem kulturellen Bestand Dauer verleiht, sondern die adäquate Weitergabe einmal gegebener Mythen und Orientierungsschemata. Damit aber wird die Wahrheit des mythologischen Prozesses, die sich zuvor im Bestehen des Menschen überhaupt konkretisiert und, sofern wir vom reflektierten Begriff sprechen, verloren hatte, im Resultat dieses Prozesses bestimmt. Sie kann als solche vorgestellt und identifiziert werden. Die einmal artikulierten und fixierten Mythen und Aussagen der Tradition werden als eine eigene Wirklichkeit angesehen, die verbindlich ist, die man heilig zu halten hat und die damit unantastbar wird. Wir können in diesem Zusammenhang etwa auf das heilige Schrifttum Indiens und Israels verweisen. Vor allem aber zeigt sich diese Entwicklung in jenen Situationen, wo die Artikulation des religiösen Bewußtseins durch einen Gründer bestimmt ist, wie etwa beim Buddhismus, dem Christentum und Islam, oder, falls wir auf gegenwärtiges Geschehen anspielen wollen, beim Marxismus, Maoismus, wie überall dort, wo sich Menschen auf bestimmte Texte berufen.

Sofern wir diesen mythologischen Prozeß vom Wort und seiner Fixierung her begreifen, bzw. sofern wir die Berufung auf fixierte Worte selbst als mythische Verhaltensweise verstehen, wird deutlich, daß der Ursprung unantastbarer Sätze und des damit gegebenen Wahrheitsbewußtseins, d.h. also unantastbare Wahrheiten, im traditionellen Wesen des Menschen zu suchen ist. In diesem Sinn verweisen die Bedingungen, unter denen Kultur wirklich wird, zugleich auch auf Bedingungen, die so etwas wie unantastbare Wahrheiten (Sätze) möglich machen. Allerdings wird damit auch deutlich, daß der kulturelle Prozeß als solcher noch nichts über den Anspruch solcher Sätze sagt, es sei denn, wir sehen sie im Zusammenhang kultureller Identitäten und deren Dialektik. In jedem Fall werden wir auf den zweiten Fragekreis verwiesen, in dem das «daß» der Tradition und ihrer Sätze zum Problem des eigenen Bewußtseins und seiner Auslegung wird.

III.

Dieselbe Unterscheidung, die wir bisher mit Bezug auf Erscheinung und Fortdauer der Mythologie vorgenommen haben, gilt zunächst auch für das Selbstverständnis von Traditionen und ihren Sätzen. Vor allem können wir innerhalb dieser Unterscheidung festhalten, daß es Kulturen gibt, bei denen es irrelevant wäre, von unantastbaren Glaubenswahrheiten zu sprechen. Diese werden zwar als Resultat des Artikulierens überhaupt vorbereitet, zugleich aber auch in der Eigentümlichkeit dieses Prozesses zurückgehalten. Mit andern Worten, auch wenn der Geist der Mythen und der Tradition verbindlich ist, so sind es doch nicht die Sätze. Vom Standpunkt der Traditionen, denen das vorgestellte Resultat des mythologischen Prozesses zum Problem des Wahrheitsbewußtseins wird, kommen wir also zu einem negativen Ergebnis. Andererseits ist es jedoch gerade diese Negativität, die für die Hermeneutik des Wahrheitsbewußtseins von aller größter Bedeutung ist. Fragen wir nämlich nach den Möglichkeitsbedingungen des mythenbildenden Bewußtseins überhaupt, so können wir angesichts der Tatsache, daß es derartige Kulturen gibt, nicht umhin, so etwas wie ein Sinnverstehen und Sinn-glauben als allgemeine, wenn auch unbestimmt-gewußte Voraussetzung dieses Prozesses zu postulieren. So gesehen können wir jedenfalls das Bewußtsein von Sinn überhaupt, bzw. die Tatsache, daß es Sinn gibt, und daß der Mensch, sofern dieser Sinn angesprochen und ausgesprochen werden kann und darin göttliches Sein vergegenwärtigt, selbst göttlichen Wesens, bzw. Person ist, als fundamentale, Glauben sowohl ermöglichende wie auch begründende Wahrheit betrachten. Allerdings wird diese Wahrheit von den Mythen selbst nicht formuliert. Sie bleibt vielmehr als die bestimmende Kraft des Mythen sagenden Prozesses verborgen und kann als solche nur durch

den Logos, der die Möglichkeitsbedingungen seines Sagens zu durchdenken versucht, erschlossen werden.

Wenn wir demgegenüber jene Kulturen betrachten, in denen die mythenbewahrende Einstellung vorherrschend geworden ist, so können wir erwarten, daß die Begründung dafür früher oder später selbst zum Ausdruck kommen muß. Das Fehlen der im Prozeß selbst gewährleisteten Begründung mythenbildender Unmittelbarkeit wird zur verborgenen Frage in der Weitergabe einmal etablierter Mythologien und Orientierungen. Diese Frage kommt vor allen Dingen dann zum Vorschein, wenn Kulturen mit divergierenden Traditionen aufeinander treffen und teils durch ihre Existenz, teils durch ihren Machtanspruch die eigene Identität bedrohen; bzw. wenn die vorgegebene Orientierung und Lebensauffassung einer Gemeinschaft von einzelnen oder von Gruppen in Frage gestellt wird. In dieser Situation werden vor allem zwei Momente deutlich. Einerseits wird das Prinzip mythologischer Begründung, d.h. das Bewußtsein des Anfangs selbst artikuliert. Die Zeit des mythenbildenden Prozesses wird zum Inbegriff göttlicher Offenbarung, die als solche die Gewähr dafür gibt, daß der absolute (d.h. nicht zum Ausgleich kommende) Charakter der Tradition nicht Menschenwerk, sondern Gottestat ist. Andererseits wird die Annahme derartiger Traditionen als eigenes Prinzip betrachtet. Sie wird im weitesten Sinne des Wortes als Glauben vorgestellt, der sowohl vom Geglaubten her als auch mit der Berufung auf menschliche Freiheit und Entscheidungsfähigkeit bzw. göttliche Gnade begründet wird. Die Wahrheit der Offenbarung, die zugleich Offenbarung von Wahrheit bedeutet, wird zur Glaubenswahrheit. Ferner können wir sagen, daß die Herausschälung dieser beiden Momente notwendigerweise eine Begrenzung der Tradition zur Folge haben muß. Nicht alles, was eine Tradition, die in der Spontaneität des mythenbildenden Prozesses begründet war, über Mensch und Welt zu sagen hat, kann als solches in der Auseinandersetzung mit andern Traditionen aufrechterhalten werden, noch kann die Glaubensentscheidung den Anspruch der Vernunft, ohne die sie selbst nicht möglich ist, auf die Dauer unterdrücken. Die Wahrheit von Offenbarung und Glaube kann also nicht länger in unbestimmter Totalität dem Bewußtsein gegenwärtig bleiben, sondern muß restringiert werden, soll ihre Geltung erhalten bleiben. Statt von Wahrheit müssen wir von Wahrheiten, statt von Offenbarung von Offenbarungen, bzw. Offenbarungssätzen und statt von Glauben von Glaubensbekenntnissen und Glaubenssätzen oder Glaubenswahrheiten sprechen. Unter der Voraussetzung, daß die Möglichkeitsbedingungen von unantastbaren Glaubenswahrheiten im Wesen des kulturellen Seins begründet sind, erweist sich der Übergang von unbestimmter Totalität zu bestimmter Partikularität als das notwendige Resultat des in der und als Geschichte sich entfaltenden Pluralismus menschlicher Gemeinschaftsformen und Sinnentscheidungen.

Es wäre jedoch verfehlt, wollten wir das Problem der sich selbst verstehenden oder deutenden Tradition in diesem Sinn auf sich beruhen lassen. Sofern nämlich dieser Übergang von unbestimmter Totalität zu bestimmter Partikularität überhaupt stattfindet, ist es notwendig, auf jene Umstände zu achten, die eine derartig vorgestellte und praktizierte Partikularität aufrechterhalten und universal werden lassen. Diese können jedenfalls nicht ausschließlich auf die im kulturellen Prozeß gleichsam unbewußt wirksamen Kräfte reduziert werden. Vielmehr kommt es darauf an zu sehen, daß einerseits auf dem Niveau des Begreifens die systematische Arbeit des Theologen, der das Partikulare in seiner universalen Bedeutung erfaßt, und andererseits im Kontext mythologischer Praxis der traditionsgebende und formende Einfluß des gelebten Glaubens und des Propheten, der das Universale im Partikularen entdeckt und verwirklicht, wesentlich zum Begriff der unantastbaren Glaubenswahrheit dazugehört; oder was dasselbe bedeutet, daß der Anspruch unantastbarer Glaubenswahrheiten ohne diese beiden Momente verlorengehen muß. Gerade weil der Sinn des partikularen Satzes nur auf Grund seiner Verbundenheit mit dem Ganzen seines Ursprungs Geltung erheischen kann, bedarf es des reflektierenden Begreifens, das sowohl auf die Differenz als auch die Identität beider achtet und aufmerksam macht. Und umgekehrt bedarf es des gelebten Glaubens und der gläubigen Gemeinde, die im Bewußtsein ihrer Identität das festlegt und perpetuiert (bzw. sofern wir vom Propheten sprechen, aufs Neue artikuliert), was als das entscheidende Merkmal der in ihr zum Vorschein kommenden Totalität anzusehen ist, bzw. die in frommer Entschuldigung die praktischen Widersprüche mit der geglaubten Wirklichkeit versöhnt. Kurzum, der Begriff der unantastbaren Glaubenswahrheiten darf weder theoretisch-spekulativ noch im Sinne einer rein definitiven Praxis gedacht werden, obwohl beide Möglichkeiten von Theorie und Praxis nahegelegt werden können; dann nämlich,

wenn einerseits das theologische Denken die Idee des totum zu verselbständigen und andererseits die definierende Gemeinde sich eben desselben totum in autoritärer Intoleranz zu bemächtigen versuchen. Während im Namen Gottes legitimiert wird, erweist sich eben diese Legitimation als der Gott, auf den man sich beruft.

Wie immer wir die hier angedeuteten Probleme zu Ende zu denken haben – eine Aufgabe, der wir uns an dieser Stelle weder aus Raumgründen noch um der Vollständigkeit des Argumentes willen unterziehen können – wir können kaum bestreiten, daß wir in diesem Zusammenhang auf Spannungen stoßen, die die Frage aufwerfen, oder zumindest nahelegen, ob wir es in der Tradition unantastbarer Glaubenswahrheiten nicht mit einem jener Fälle zu tun haben, wo das Resultat seine eigenen Voraussetzungen aufhebt, und sich als ein Widerspruch erweist, der nur als Illusion und Lüge aufrechterhalten werden kann.

Es ist dies in der Tat eine Möglichkeit, der sich der Mensch, gerade weil und insofern er religiös ist, beständig ausgesetzt sieht. Andererseits dürfen wir jedoch angesichts der Möglichkeit von Illusion und Lüge nicht vergessen, daß der Sinn kulturellen Seins ebenso wie das Sein von Sinn überhaupt, weder die Welt als Natur und Naturgeschehen noch die gesellschaftliche Totalität der Menschheit sein können, wie dies von marxistischer Seite her einzureden versucht wird. Im Sinne des dritten Problemkreises werden wir vielmehr auf die Person verwiesen, die als die elementare Synthesis von Natur, Gesellschaft und Allgemeinem nicht nur zum kulturellen Konstitutionsprozeß dazugehört, sondern diesen in transzendentaler Begrenzung zugleich auch übersteigt und damit gegebenenfalls als Illusion und Lüge enthüllen kann. Um darum die bisherigen Überlegungen zu Ende führen zu können, müssen wir sie in jenes Prinzip hinübernehmen, das es uns ermöglicht, sowohl selbst Moment des kulturellen Prozesses zu sein als auch diesen zu beobachten und kritisch zu begreifen.

IV.

Die Zuspitzung unserer Frage auf die Bedeutung von unantastbaren Glaubenswahrheiten im Kontext personalen Seins hat zunächst zweierlei zur Folge. Erstens wird damit der von den Religionen bisweilen vorgebrachte Vorwurf zurückgewiesen, daß das philosophische Denken nicht begreifen kann, worum es dem Glauben eigentlich geht. Die von Begriff und Wahrheit geforderte Relativierung von Glaubenspositionen im Horizont der Menschheit kann nämlich nur dann als Profanierung und Glaubenslosigkeit angesehen werden, wenn die Vorstellung vom Heiligen zuvor schon zum Mittel sozialen Machtstrebens und ideologisierten Superioritätsbewußtseins geworden ist, d.h. wenn der Glaube verloren ist. Das Denken wird von seinem personalen Ursprung gelöst und als verfügbare Handelsware beurteilt, der gegenüber der Denkende allen Eigenwert einbüßt. Zum zweiten wird eine Interpretation abgewiesen, die das unleugbare Vorhandensein des Anspruchs auf unantastbare Glaubenswahrheiten damit rechtfertigen möchte, daß wir in ihnen das Offenbarwerden der Geschichte selbst sehen müssen, auch wenn diese als Geschichte der Illusionen zu begreifen ist. Dieses Offenbarwerden kann natürlich nicht mehr im Sinne eines verbindlichen Geschehens, in dem sich göttliches Sein enthüllt, begriffen werden, es sei denn, wir erklären die Idee der den Irrtum begreifenden und zugleich überwindenden Wissenschaft, für die der Anspruch unantastbarer Glaubenswahrheiten im Sinne einer Offenbarung von Irrtümern grundsätzlich ad absurdum geführt ist, als den Sinn und das Ziel der Geschichte. Ganz abgesehen davon, daß damit diese Idee der Wissenschaft selbst zur unantastbaren Glaubenswahrheit würde, die nicht weniger als die von ihr zurückgewiesenen «vor» wissenschaftlichen Entscheidungen der heillosen Dialektik der Illusion verfiele, bedeutete dies, daß damit die Geschichte zu einem Abstractum verdünnt würde, dessen Substantialität wohl in der Vorstellung und real gedachten Zukunft, nicht aber im konkreten Geschehen gesucht werden dürfte. Mit andern Worten, die zurecht abgewiesene Illusion enthüllt aus der Sicht personalen Seins gerade in der besonderen Art und Weise des Zurückweisens dieses selbst als Illusion und mythenbildenden Prozeß, wobei dieser allerdings im Verlust seiner Unmittelbarkeit nur als unausgesprochener und darum als unauflösbarer kultureller Konflikt bestehen kann. Dem gegenüber bedeutet die Bezugnahme auf die Wirklichkeit personalen Seins, daß wir im Personsein des Menschen jenes Prinzip sehen, auf Grund dessen das Sagen von Sinn, so wie wir es vom sich aussprechenden und im Aussprechen gelebten Mythos her kennen, nicht nur möglich wird, sondern sich zugleich auch als die Substantialität von Kultur überhaupt erweist.

Als Person betrachtet, ist der Mensch kein bloßes Produkt oder Resultat des Naturgeschehens, sondern absolut. Er ist Anfang und Ende zugleich und darum im eigentlichen Sinn unantastbar. Als Be-

wußtsein, das begreift, ist er, wie Hegel dies deutlich ausgesprochen hat, zugleich Gewissen, das entscheidet und «für sich selbst seine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst hat» (ed. Glockner, vol. II, 488). Folglich kann auch das Geschehen der Geschichte nicht auf ein allgemein Abstraktes reduziert werden, das zwar als Ganzes wahr, als einzelnes jedoch nichtssagend ist. Im Lichte personalen Seins wird vielmehr selbst das einzelne zum repräsentativen Symbol dessen, was nur als Ganzes Sein beanspruchen kann. Mit andern Worten, um vernünftigerweise von Geschichte und Kultur sprechen zu können, müssen wir voraussetzen, daß es den Menschen nicht nur im Sinne von abstraktem Bewußtsein und Sichwissen, sondern auch von Gewissen und Freiheit gibt; oder – was dasselbe bedeutet – daß es mit der Geschichte als Offenbarung zugleich auch Offenbarung in der Geschichte geben muß und daß die Möglichkeit dieser Offenbarung in und auf Grund der Wirklichkeit personalen Seins zu suchen ist. Die Möglichkeitsbedingungen für den im Verlauf der Geschichte immer wiederkehrende und in vielfältigen Formen erscheinende Anspruch auf Totalität und das in Sätzen und als Wahrheiten artikulierte Bewußtsein desselben dürfen also nicht allein im Wesen der Illusion und ihrer kulturellen Genese gesucht werden, sondern sind vor aller illusionären Entartung in der Wirklichkeit des Personseins begründet und als solche gegeben. Gerade weil und insofern wir von *Glaubens*wahrheiten im Sinne von Gewissensentscheidungen sprechen können, müssen wir ihnen auch das Prädikat der Unantastbarkeit zuerkennen. Dabei bedeutet Unantastbarkeit jedoch nicht, daß sie nicht mehr hinterfragt werden *dürfen*, sondern daß sie letztlich nicht mehr hinterfragt werden *können*. Der unbestimmt-bestimmende Kontext des Wortes hält dessen volle Identität in einer solchen Weise im Sinn der Geschichte und im personalen Sein zurück, daß die konkrete Gestalt des Wortes zwar Gegenstand unbegrenzten Fragens, Suchens und Handelns bleibt, seine Wahrheit jedoch nicht von jener Würde getrennt werden darf, die der Person wesentlich zukommt.

Das Gewissen, auf das wir uns berufen müssen, soll es möglich sein, von Sinn anders als in nominalistischen Zuordnungsschemata zu sprechen (und das bedeutet, überhaupt zu sprechen), ist also keine heilige Kuh, die nicht angetastet werden darf, sondern jene transzendentale Wirklichkeit, die in Differenz zu allem, das vorgestellt werden kann, in diesem nichtsdestoweniger zum Vorschein kommt, insofern es im Modus der Partizipation begriffen und in der Haltung von Glauben und Toleranz gelebt wird.

Versuchen wir das Problem von unantastbaren Glaubenswahrheiten im Lichte dieser Überlegungen zusammenzufassen, so können wir festhalten, daß sowohl der Anspruch solcher Wahrheiten als auch ihre Artikulation in Sätzen und Fragen im kulturgeschichtlichen Prozeß über diesen hinaus auf das Personsein des Menschen und dessen Implikate verweisen. In ihm finden sie ihre Begründung, aber auch das Maß dessen, was sie sind und sein sollen. Damit ist zwar der Konflikt von Wahrheitsanspruch und Wahrheitsbewußtsein weder gelöst noch einem faulen Frieden mit den bestehenden Überzeugungen das Wort geredet. Wohl aber können wir sagen, daß dieser Konflikt nicht endgültig ist, sondern in einem Fragen, das gerade deshalb, weil es die Würde und das Wunder des Personalen und die universale Bedeutung des Einmaligen in der Geschichte gelten läßt, in radikaler Kritik alles befragt, fruchtbar werden kann.

WILHELM DUPRÉ

geboren 1936 in Hermeskeil (Kreis Trier). Er studierte in Wien Philosophie, Ethnologie und Soziologie, ist Doktor der Philosophie, war 1963 bis 1965 wissenschaftlicher Assistent in Wien, 1965 bis 1970 Professor für Philosophie an der DePaul Universität zu Chicago, unterrichtet seit 1970 Religionsphilosophie an der Universität Nimwegen. Seine Veröffentlichungen befassen sich mit Nikolaus von Kues, Mythologie, Fundamentalphilosophie und Ethno-Philosophie.

Edward Schillebeeckx

Das Problem der Amtsunfehlbarkeit

Eine theologische Besinnung

1. Die gläubige Antwort gehört zum Inhalt der Offenbarung

Wenn es wahr ist, daß ein historisches Ereignis eine so entscheidende Bedeutung haben kann, so daß man es in Glaubenssprache formulieren und dabei von einem definitiven Heilshandeln Gottes in der Geschichte sprechen muß, kann das nur sinnvoll sein, wenn das empfangende und interpretierende Geschehensverstehen der Menschen innerlich zu dem gehört, was *Offenbarung* genannt wird. Offenbarung und gläubiges interpretierendes Verstehen sind Korrelate. Wir können kein einziges historisches Geschehen als eine entscheidende Tat Gottes erkennen, wenn wir es nicht auf der Grundlage einer bestimmten Erfahrung begreifen und als *tatsächlich bestimmend* für unser Verstehen von uns selbst, von der Wirklichkeit und vor allem für unsere ganze Lebenspraxis akzeptieren. Genau das meint auch das etwas formale Kerygma «Jesus ist der Herr». Christen beantworten die Frage nach dem, was ihr Leben letztlich bestimmen wird, indem sie auf Jesus von Nazareth hinweisen, den sie als Christus bekennen, den einziggeborenen Sohn.

Offenbarung ist also nicht «Gottes Heilshandeln in der Geschichte» an sich, wohl aber dieses Heilshandeln als von Gläubigen *erfahren* und *zur Sprache gebracht*, in Antwort auf ihre Frage nach der endgültigen Definition oder dem Sinn des menschlichen Lebens. Das Heilshandeln Gottes *an sich* Offenbarung zu nennen, ist eine halbierende Reduktion und bedeutet letztlich: die Sinnfülle eines Faktums ohne Interpretation, im Sinne eines «an sich» anzunehmen. Die Interpretation als solche Offenbarung zu nennen, ist aber ebenfalls eine Reduktion: ihre Rückführung auf die Geschichte einer Interpretation, die de facto von Bibel und Kirchengeschichte angereichert wird. Dann ist Glauben ein rein subjektiver Blick auf die Geschichte, die Folge eines Blicks, der nicht weiter verantwortet werden muß.

Offenbarung im christlichen Sinne enthält sowohl das Heilshandeln Gottes wie auch seine gläubige Erfahrung und interpretierende Formulierung. Das interpretative Element gläubiger Anerkennung gehört also im Wesen zur christlichen Offenbarung selbst. Deshalb kommt eigentlich erst *in* der menschlichen Antwort, also *im* Glaubensakt, die Offenbarung zur Vollendung. Man kann denn auch nie wissenschaftlich-objektivierend über echte *Offenbarung* sprechen. Heilshandeln Gottes in der Geschichte ist durch eine wissenschaftliche, historisch-kritische Methode nicht zu erreichen.

Anderseits muß man sich lebendig bewußt bleiben, was zu der Tatsache gehört, daß der Glaube nach seinem Erkentnisaspekt ein interpretatives Wissen ist. Das heißt konkret, daß die Theologie (also im weitesten Sinn der Aspekt der interpretierenden Definition) nicht nur (was selbstverständlich wäre) auf dem eigenen Gebiet Geltung hat, nämlich bei der Besinnung auf den Glauben und seinen Inhalt, sondern ebensosehr *im* Glaubensinhalt selbst (als zur Sprache gebracht) und, letztlich und grundsätzlich, *in* der Offenbarung selbst (als zur Sprache gekommen). Ob es nun den Kerninhalt des Glaubens oder – gemäß der sogenannten «Hierarchie der Wahrheiten»[1] – die peripheren Glaubenswahrheiten betrifft (beide haben als kirchliche Dogmen übrigens dieselbe Struktur!): in beiden Kategorien ist das interpretative Element der antwortenden Glaubensgemeinschaft wesentlich, und es gehört zum *Inhalt* der Glaubensoffenbarung und des Dogmas selbst; in keinem einzigen Fall betrifft dieser interpretative (also theologische) Aspekt lediglich die Ausdrucksweise. Offenbarung und Glaube selbst stehen im Sturm unsrer menschlichen Geschichte. Nirgendwo gibt es eine sturmfreie Zone, eine Art feuerfesten Kern, der sich neben einem andern, einem rein theologischen Gebiet befindet, in dem menschliche Geschichte Heil oder Verwüstung anrichten kann. Die ganze Offenbarung, der ganze Glaube mit seinem Dogma und natürlich die eigentliche Theologie als solche – all das steht *in* der Geschichte. Denn das Heilshandeln Gottes (in der Geschichte) ist formell nur Offenbarung, wenn es im Glauben von einer Erfahrung her von Menschen zur Sprache gebracht wird, die in der Geschichte stehen. Das macht es uns zwar schwerer, auch weiterhin von christlicher Glaubensidentität zu sprechen, aber macht es längst nicht unmöglich, da diese Identität nach allem, was sie ist, tatsächlich historisch ist und mit menschlicher Erlöstheit, Befreiung und Integrität zu tun hat.

2. Verheißung gnadenvollen Beistands

Aus sich selbst ist die Kirche nicht in der Lage, diese Identität in einem historischen Geschehen treu zu bewahren. In einer Geschichte von Ruhm und Glanzlosigkeit, von Sünde und Reue stehend, fällt sie unter die Ambivalenz der ganzen Menschengeschichte: als Akt und Produkt freier und bestimmter Menschen, die das Gute wollen und das Wahre suchen, aber oft das Böse tun und Lügen finden. Aber die Matthäus-Tradition, deren Evangelium mit dem Bekenntnis zum «Emmanuel» beginnt (Mt 1,23), endet ebenso mit einem Hinweis auf denselben «Gott-mit-uns in Jesus Christus»: «Ich bin mit *euch* alle Tage bis zur Vollendung der Welt» (28,20). Der Glaube, das Bekenntnis und deshalb die Verkündigung der Kirche werden nicht untergehen. «Ich werde mit euch sein – ihr werdet mit mir sein»; das ist die alte Bundesstruktur. Trotz des Unterschieds zwischen Altem und Neuem Testament – bei allen Zusammenhängen in der Tiefe –, sichert auch diese Bundesverheißung nicht automatisch oder rein juridisch einen erfolgreichen Effekt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nach mühevollen Revisionen eines Textes, in dem anfangs das biblische Geheimnis der «Christusgemeinde» ohne irgendwelche Abstufung mit der «Ecclesia Catholica» identifiziert wurde, in seiner endgültigen Redaktion mit mehr Gefühl und nuancierter gesagt: «Haec ecclesia ... *subsistit in* ecclesia catholica.»[2] Dieses «subsistere in» (was so viel wie verschleierte Gegenwart besagt) hat nicht die spezifisch-scholastische Bedeutung; im Gegenteil geht aus den Akten des Konzils hervor, daß der Ausdruck absichtlich gewählt wurde, um den ersten, stärkeren Ausdruck abzuschwächen, der von einer radikalen und ausschließlichen Identität sprach: «Haec ecclesia ... *est* ecclesia catholica.»[3] Die Glaubenskommission fügte dem hinzu: «Diese empirische Kirche offenbart das Mysterium (der Kirche), die aber nicht ohne Schatten ist», «aber diese Fortnahme des Glanzes macht die Offenbarung des Mysteriums nicht vollkommen unmöglich.»[3] Das Mysterium Kirche wird also erkennbar *in* der Katholischen Kirche «in Sünde und in Reinigung».[4] Der Sieg der Schwachheit und Sünde geschieht nur «durch die Kraft des Christus und durch die Liebe».[4] Deshalb wird von dieser Kirche gesagt, sie sei «sancta simul et purificanda», heilig und zugleich immer zur Reinigung gerufen.[5] Das gilt für die ganze Kirche: Nirgendwo gibt es im konkreten Leben der Kirche ein Gebiet, auf dem diese Dialektik nicht gegenwärtig ist. Darunter fällt auch ihr «Bleiben in der Wahrheit», ihr Auftrag zur Treue, die durch die Verheißung und die niemals nachlassende Erneuerung möglich gemacht wird.[6] Eine Automatisierung des Heils und der göttlichen «Garantie» (richtiger: der Verheißung) ist deshalb wenigstens den offiziellen kirchlichen Aussagen fremd (was noch nicht heißt, daß diese Lehre in der Praxis nicht manchmal anders gehandhabt und vom Durchschnittsgläubigen nicht tatsächlich anders gehört wird). Es geht um eine «Indefektibilität» oder Unvergänglichkeit der Kirche, die nicht triumphalistisch ist, sondern in Schwachheit besteht, in welcher Gottes Gnade siegt. Die Konzentration sowohl der Schwachheit wie die der Treue zur Gnade kennt allerlei konkrete Abstufungen. Es gibt denn auch keine Indefektibilität trotz Schwachheit oder in automatischem Besitz, sondern nur in und durch ständige Erneuerung im Glauben, Hoffnung und Liebe; und diese «metanoia» hat ihre historischen Hoch- und Tiefpunkte.

Die Indefektibilität der Kirche ist deshalb keine statische, sozusagen essentielle Eigenschaft der Kirche, bei der man ihren existentiellen Glauben an die Verheißung außer Betracht lassen könnte. Offenbarungswahrheit ist *Zeugnis*wahrheit, in der das Band zwischen Person und Botschaft niemals vollkommen fehlen darf. In und durch Glauben, Liebe und Hoffnung, die immer zur Metanoia und Erneuerung drängen, wird die Verheißung der Unvergänglichkeit, und darin also der in der Geschichte stehenden Treue zum Ursprung Jesus von Nazareth als dem Christus und Herrn, in die Kirche selbst *hineingenommen* und ist sie nicht etwa eine rein forensische Zusage, die *historisch* nirgendwo Gestalt bekäme. Um dieses Auftragscharakters willen, der der Verheißung eigen ist – der nicht automatisch oder aus rein formalen Gründen wirkt –, setzt die Dogmatische Konstitution «Lumen gentium» die Unvergänglichkeit der Kirche unter die bleibende Epiklese zum Geist: «damit die Kirche dank der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern.»[7] Der Heilige Geist, *telos* oder Ende = Ziel der Trinität, bringt selbst als Gabe an die Kirche die Kirche bis ins Ziel.

Das alles wird von der Kirche als Ganzes gesagt, noch bevor ein Unterschied zwischen *Amt* und *Gemeinde* gemacht wird. Die Verheißung sowohl wie die Vermahnung gelten deshalb sowohl der Gemeinde wie ihren Amtsträgern, von oben bis unten. Dadurch daß die Unvergänglichkeit eine in Gnade existentiell bejahte dauernde Treue ist und gerade diese konkrete Treue historisch ist, d.h.

Geschichte macht, mit Höhen und Tiefen, dürfen und müssen wir nicht nur von einer Geschichte menschlicher Haltungen sprechen, sondern von einer realen Geschichte der *Gnade* selbst. Daß die Gnade dem Menschen immer voraus ist, bedeutet gleichzeitig, daß die Kirche in ihrer *historischen* (d.h. einzig realen) Gestalt immer hinter der Gnade herhinkt: sie kennt Zeiten der Ermüdung und Zeiten getreuer Herrennachfolge.

Es gibt in der Tat reale *Kirchengeschichte:* Geschichte von Verfall und Erneuerung. Das heißt auch, daß an einem punktuell historischen Augenblick ihres Daseins das Irreformabele und das Reformabele in der Kirche als Ganzes so rätselhaft tief miteinander verflochten sind, daß die Kirche sie nicht immer reflexiv und genau unterscheiden kann. Die Kirche ist aus Gnadenkraft gleichzeitig Metanoia und Selbstkorrektur in Trägheit oder in drängendem Eifer. Sie steht sowohl unter der Verheißung wie unter der neutestamentlichen Mahnung: «Das Gericht Gottes beginnt beim Hause Gottes» (1Petr 4,17–18).

3. Auch Unvergänglichkeit des Amtes

Das Vorhergehende schien mir der notwendige ekklesiologische Hintergrund zu sein, vor dem das Reden von und eine eventuelle evangelische Kritik an dem Begriff «päpstliche und konziliare Amtsunfehlbarkeit» gesehen werden muß.

An Gottes Verheißung, «den Gemeinden Gottes» beizustehen, damit die Botschaft des Evangeliums in unserer Geschichte niemals verstumme, glauben schließlich alle christlichen Kirchen, wie sie auch heißen mögen. Ebenfalls glauben sie, daß zu dieser Unvergänglichkeit ein «Bleiben in der Wahrheit» gehört. Beides läßt sich nicht voneinander trennen. «Kirche», die nicht mehr in der Wahrheit ist, ist nicht mehr eine «Gemeinde Gottes» oder eine «Gemeinde des Christus».

In Mt 28,20 steht das Logion «Ich werde mit euch sein» gerade in einem Zusammenhang, in dem über die «lehrende» und «taufende Kirche» gesprochen wird (Mt 28,18–19); in beiden Fällen geht es um das *kirchliche Bekenntnis*. Auch dem lehrenden Bekennen ist diese Verheißung und Zusage gemacht worden. Kirchentheologisch wäre es übrigens schwer zusammenzureimen, daß das Bekenntnis, unter dem jemand zum Christen getauft wird, unvergänglich «in der Wahrheit» bleiben könnte, wenn dem Lehren in der Kirche nicht dieselbe Unvergänglichkeit zugesagt wäre. Das unvergängliche Bleiben der Kirche in der Wahrheit umschließt ein- und dieselbe Treue in der «lehrenden Kirche».

Wie für die kirchliche Glaubensgemeinschaft gelten auch für das lehrende Bekennen der verantwortlichen Amtsträger in der Kirche dieselben Konsequenzen der nur verschleierten Gegenwart *(subsistere in)* des biblischen Kirchenmysteriums in der römisch-katholischen Kirche; d.h. niemals sind das dogmatische Glaubensbekenntnis und das Wort Gottes das keine Lügen kennt schlechthin identisch, wie es auch niemals ohne weiteres zwischen Kirche und Reich Gottes Identität gibt.

Bevor wir nun unsere Absicht verwirklichen, vom vatikanischen Unfehlbarkeitsdogma zu sprechen, will ich zuerst den Zusammenhang skizzieren, in den die Frage nach der Bedeutung einer solchen Aussage in jedem Fall gestellt werden muß, wenn sie überhaupt sinnvoll und realistisch gestellt werden und niemals in brennenden Widerspruch mit den konkreten Gegebenheiten unsrer menschlichen Bewußtseinsstrukturen geraten soll.

3.1. Perspektivismus jeglicher Wahrheitsaussage

Eine Behauptung, Aussage oder Meinung kann wahr und unwahr sein: je nach dem Frage- und Verständnishorizont, vor den sie gestellt wird. Dies in Kreisen der Sprachanalytiker schon wiederholt Gesagte und diese (in anderm Zusammenhang) auch von H. Küng aufgenommene Behauptung,[8] wurde unlängst auch von einem Autor wie B. Lonergan klar hervorgehoben. Lonergan schreibt: «Die Prämissen (der Relativisten) sind folgende: a) Die Bedeutung jeglicher Behauptung ist relativ, d.h. bezogen auf ihren Zusammenhang; b) jeder Zusammenhang ist Wandlungen unterworfen; er steht in einem Prozeß von Entwicklung und/oder Verfall; und c) ist es unmöglich vorauszusagen, was der kommende Zusammenhang sein wird.»[9] Dazu schreibt er, daß diese Voraussetzungen an sich tatsächlich richtig seien: Die Bedeutung jeglicher Behauptung *ist* relativ, d.h. bezogen auf ihren Zusammenhang; aber daraus folgt nicht, daß wir diesen Zusammenhang nicht kennen können. *Innerhalb* des erkannten Zusammenhangs ist also eine richtige Behauptung anerkennbar wahr und nicht gleichzeitig unwahr. Ebenfalls ist die Behauptung richtig, fährt Lonergan fort, daß der Zusammenhang Wandlungen unterliegt; und es kann geschehen, daß eine Aussage, «die in ihrem eigenen Kontext wahr gewesen ist», in einem anderen Zusammenhang falsch wird. Nichtsdestoweniger bleibt, daß sie wahr gewesen ist in ihrem ursprüng-

lichen Zusammenhang, der mit gesunden geschichtswissenschaftlichen Methoden mehr oder weniger erfolgreich rekonstruiert werden kann, so daß wir in demselben Maße zu einer Anerkennung der ursprünglich gemeinten Wahrheit kommen können.[10]

Das sind nicht einfach abstrakte Gedankengespinste. Wir erreichen Wahrheit immer nur von einer historisch gegebenen Perspektive her. Nicht die Wahrheit ist «perspektivisch»; sie selbst ist absolut; aber wir besitzen sie niemals auf eine absolute, sondern nur auf eine historische oder perspektivische, also relative *Weise* – in einer stets werdenden Geschichte. Mitentscheidend für den Wahrheitswert einer Aussage ist deshalb der historisch-konkrete Fragehorizont, vor dem eine Behauptung eine Antwort geben will. Vor allem, wenn es um eine interpretative Erkenntnis geht, ist die «interpretative *Frage*» wirklich das Kernstück des ganzen Interpretationsprozesses und auch der Antwort auf die interpretative Endaussage. Die «hermeneutische Situation», d.h. die Situationszusammenhänge, aus denen der Interpret das Interpretandum befragt, ist historisch und deshalb variabel. All diese Komponenten des Zusammenhangs werden sozusagen zusammengefaßt in der *Fragestellung*, mit der jemand vor das Interpretandum tritt; das alles markiert den «Verstehenshorizont» oder den Hintergrund der eigentlichen interpretativen Frage, die den ganzen Verstehensprozeß beseelt und leitet.

Außerdem – und hier lernte ich von G. Vass[11] – liegt in jeder Frage auch ein «objektgerichteter» Aspekt, durch den die Fragesituation für die zu gebende Antwort eine grundlegende Bedeutung bekommt; nämlich die Frage nimmt a) *mögliche* Alternativen voraus und b) antizipiert sie die nachprüfbare Sicherheit der Alternative, der man den Vorrang gibt. Ohne diese Ausrichtung bei der Fragestellung wird eine Problemstellung sinnlos oder unmöglich. Wer die Antwort schon weiß, stellt keine echte Frage. Ebensowenig stellen wir eine Frage, wenn uns keine alternativen Möglichkeiten aufleuchten. Das Vorwegnehmen der alternativen Antworten ist eine *notwendige* Bedingung für das konkrete Unternehmen einer «Forschung nach Wahrheit». Außerdem antizipieren wir die Möglichkeit, daß *genügende Gründe* vorhanden sind, um einer der alternativ möglichen Antworten den Vorrang zu geben. Kurz: «interpretative Erkenntnis» steht einerseits unter der Forderung oder Norm des Interpretandum selbst, liegt aber anderseits im Netz der Fragestellung mit ihrer ausgerichteten Antizipation.

Gegenüber dem Wahrheitswert einer Interpretation bedeutet das schon, daß wir falsch liegen, wenn wir einen Interpretationsschluß wahr oder falsch nennen würden und dabei nur auf die «Antwort an sich» achteten, d.h. auf das Endurteil, ohne die konkret-historische Fragestellung zu berücksichtigen. In einer *interpretativen* Erkenntnis ist das Endurteil erst formell wahr oder falsch *innerhalb* der gegebenen Fragestellung und des gegebenen Bezugssystems und vor dem weiteren konkret-bestimmten Verständnishorizont, vor dem die Frage tatsächlich formuliert wurde. Anders gesagt: Die Fragestellung selbst (der ganze konkret-historische Kontext) ist ein *Teil* der ganzen interpretativen Wahrheit. Mit Levi-Strauß könnten wir sagen: «Der gelehrte oder weise Mann ist nicht so sehr derjenige, der wahre Antworten gibt, sondern der die richtigen Fragen stellt.»[12]

Das ist kein Kompromiß mit dem totalen Relativismus, sondern ein Hinweis auf den *historischen* Charakter jeden menschlichen Wahrheitsstrebens: auf einen Prozeß, der in der Geschichte kein Ende findet. Es führte allerdings zu Relativismus, wenn das Wahrheitsproblem damit als abgehandelt betrachtet würde. Dann wäre Wahrheit die richtige Antwort auf richtige Fragen historisch bestimmter Art, und hätte tatsächlich keine allgemeine Bedeutung mehr. «Wahr» wäre dann, was auf eine zufällige Problemstellung die am meisten zusammenhängende Antwort gibt. Wahrheit würde dann zur inneren Koherenz zwischen Frage und Antwort: einerseits eine Entdeckung des Sinns einer bestimmten historischen Situation, die mit einer bestimmten Fragestellung als Problem formuliert wird, und anderseits die darauf am meisten passende Antwort.[13]

Angesichts der Zuordnung der Wahrheit zum universalen Konsens, kann in dieser Korrelation nicht die letzte Antwort auf die Wahrheitsfrage liegen. Die Korrespondenz einer richtigen Frage und einer richtigen Antwort gibt tatsächlich nicht die allgemeine Wahrheit, auf die sich des Menschen Bewußtsein richtet. Trotzdem kann der historische Mensch aus seinem historischen Perspektivismus nicht heraustreten. Das bedeutet demnach, daß die Wahrheit, obschon nur gesucht in einer sich stets verschiebenden Frage-Antwort-Situation (also in einer fundamental historischen Zufälligkeit), eigentlich niemals ausschließlich in *meiner* Wahrheit oder in einer interpretativen Wirklichkeitsinterpretation liegt (die vor einem bestimmten Fragehorizont steht), sondern in meinem (eben darin sich vollziehenden) Streben nach dem Über-

steigen meiner eigenen historischen Antwort. Anders gesagt: Die stets historisch bedingte Antwort ist nur im eigentlichen Sinn des Wortes «wahr», wenn sie in eine weitere Geschichte aufgenommen ist und nicht als hypostasiertes Moment über die Dynamik der werdenden Geschichte herausgehoben ist. Im Strom der Geschichte hat jeder von uns hier und jetzt (also perspektivisch) einen Platz, an dem er zu einer Frage eingeladen wird, die niemand an seiner Stelle aufwerfen kann.[14] Aber so historisch begrenzt ich in meinem Fragen und Antworten auch bin: Mein Grundwunsch bleibt, etwas *Gültiges* zu sagen, nicht nur etwas Zufälliges, hier und heute, sondern (sei es auch perspektivisch und mit meinem Profil) universal, allgemein. Nur indem ich die *eigene* Wahrheit im Dialog mit der Wahrheit des *andern* aufs Spiel setze, sind wir in der Geschichte *auf dem Wege* zur Wahrheit. Der Mensch kommt zur vollen Wahrheit nur, wenn er anerkennt, daß er um der Wahrheit willen die Wahrheit des andern nötig hat. Auch die Wahrheit von heute braucht die Wahrheit von früher und die zukünftige Wahrheit. «Die Wahrheit ist der *Magnet* unsrer Artikulationen» (P. Ricœur). Eine wahre Aussage bedeutet, bei unsrer unüberwindlichen Historizität, in einer historisch bedingten Frage-Antwort-Situation immer die richtige Wahrheits*perspektive* zu erfassen.

3.2. Auch Glaubensartikulationen sind perspektivisch

Wenn Offenbarung tatsächlich, wie ich behauptete, das Heilshandeln Gottes in der Geschichte ist, erfahren und ausgesprochen in einer bestimmten Interpretationsgemeinschaft – der Kirche –, dann fällt das christliche Glaubensbekenntnis (erkenntnistheoretisch) in die Kategorie der «interpretativen Erkenntnis»; dann nimmt es teil an der Historizität dessen, was ich die Frage-Antwort-Situation genannt habe.

An Stelle einer theoretischen Auseinandersetzung darüber ziehe ich vor, an konkreten Beispielen aus der Kirchengeschichte zu zeigen, wie kirchenamtliche Dogmendefinitionen von der Kirche einmal als Ausdruck des authentisch christlichen Glaubens verstanden werden, während die an sich dem Buchstaben nach gleichen Formulierungen zu andern Zeiten von derselben Kirche verurteilt wurden. Daraus möge klar werden, daß auch bei kirchlichen Glaubensdefinitionen sowohl die historisch bedingte Frage-Antwort-Situation wie auch das Erfassen der rechten, diese Situation übersteigenden, objektiven *Perspektive* grundlegend und wesentlich sind. Die alten, gegen den (Semi-) Pelagianismus gerichteten Synoden und Konzilien in Konfrontation mit den antithetischen (wenn auch nicht *ex cathedra* gemeinten) Aussagen gegen Bajus, Jansenius und Quesnel können das am besten illustrieren.

In beiden Fällen hat die Kirche in amtlichen Verurteilungen ihre Haltung zu der Frage bestimmt, wie weit die menschliche Freiheit durch die Sünde angetastet wird. In den alten Dokumenten, sowohl im «Indiculus ps.-Caelestini» (deren dogmatischer Wert bezweifelt wird) (DS 239), wie auch vom Zweiten Konzil von Orange (DS 383) und von der Synode zu Quiersy (DS 622) wird erklärt, daß der Mensch durch die (Erb-) Sünde seine Freiheit verliert. Das «Entgegengesetzte» steht in neueren Dokumenten, mit denen die Thesen von Reformatoren und Jansenisten verurteilt wurden, weil sie behaupten, «daß der Mensch durch die (Erb-) Sünde seine Freiheit verliert» (1515 und 1388). Ein und dieselbe Artikulation oder Feststellung wird im ersten Fall als Ausdruck des christlichen Glaubens, im andern Falle als unannehmbare These angesehen.

Außerdem verurteilte die alte und mittelalterliche Kirche die These, daß der Mensch aus sich selbst, ohne die Gnade, gute Taten setzen kann (DS 240, 242, 243, 244; auch 379, 390, 392, 393, 395 und 725). Später, im Konflikt mit Bajus und den Jansenisten, verwirft dieselbe Kirche die These, daß der Mensch ohne Gnade nur zur Sünde imstande sei, und verteidigt, daß der Mensch aus sich selbst, ohne die Gnade, gute Taten setzen kann (DS 1927–1930; siehe auch 1937, 1965, 2308, 2438 bis 2442).

Schließlich verteidigte die alte Kirche die Auffassung, daß alle Taten der Sünder und Ungläubigen Sünden seien (DS 392), während sie Jahrhunderte später die Behauptung der Jansenisten verurteilt, «daß alle Taten von Sündern und Gläubigen Sünden sind» (DS 1925, 1927, 1935, 1938, 1940; und schon in Trient: DS 1557).

Wer den Wahrheitswert einer Feststellung *an sich*, unabhängig vom Frage-Antwort-Horizont verteidigen will, kommt mit diesen historischen Antithesen in unüberwindliche Schwierigkeiten. Das Problem stellt sich aber ganz anders, wenn wir uns an das oben Gesagte erinnern, daß nämlich ein und dieselbe Formulierung wahr und falsch sein kann, je nach dem historischen Verständnishorizont, vor dem sie steht. Die Dokumente der alten Kirche reagieren gegen einen natürlich-ethischen Optimismus der (Semi-) Pelagianer, während die

neueren Urteile auf pessimistische Auffassungen reagieren, die die Neigung zeigen, die menschliche Freiheit für radikal verderbt zu halten. Auf beiden Seiten ist auch nicht derselbe Freiheitsbegriff im Spiel. Die alte Kirche sieht die Freiheit augustinisch: als «Freiheit zum Guten»; eine sündhafte Tat (in moderner Formulierung: eine freie Selbstbestimmung zum Bösen) nennt sie «Unfreiheit» und Versklavung,[15] während zwischen Augustinismus und Jansenismus die Kirche mit einem (aristotelisch-) anthropologischen Freiheitsbegriff konfrontiert war und sie diesen in ihre alte Sicht aufgenommen hatte. Das Augustinische, was sie einerseits mit Recht verteidigt, verurteilt sie anderseits mit Recht als aristotelisch: die Gutheißung und Verwerfung betreffen formell nicht dieselbe Behauptung, weil diese jeweils vor einem andern Verständnishorizont stand. Dasselbe gilt für die materialgleiche Behauptung: keine «ethisch gute» Tat ohne Gnade – und: durchaus eine ethisch gute Tat ohne die Gnade. Die alte Kirche versteht «ethische Gutheit» in christlichem Sinne, nämlich die menschliche Tat nach ihrer Heilsdimension. In den späteren Dokumenten geht es um die humane, anthropologische Gutheit einer menschlichen Tat.

Das Ärgernis an diesen «widersprüchlichen» Aussagen der Kirche fällt fort, wenn man das erkenntnisstrukturelle Gesetz der unvermeidlichen historischen Frage-Antwort-Situation im Auge behält. Eine Frage bleibt nichtsdestoweniger, ob die Kirche – z. B. im Zusammenhang mit den Verurteilungen des Jansenismus – sich wohl die Mühe machte, den besonderen (augustinisch-traditionellen) Fragehorizont dieser jansenistischen Verfasser zu erkennen und anzuerkennen, und ob sie aus ihrem eigenen (in diesem Fall progressiven) neuen Verständnishorizont und sich daraus ergebender Bedeutung der Worte den (wenn auch traditionalistischen) Verstehenskontext der von ihr verurteilten Verfasser genügend durchschaut hat. Die «Ungleichzeitigkeit» auseinanderstrebender Verstehenshorizonte in ein und derselben Zeitperiode ist in der menschlichen Kommunikationssphäre natürlich eine Ursache für Polarisationsprozesse. Man kann mit Recht den Jansenisten vorwerfen, daß sie archaisierten, daß sie in ihrer buchstäblichen Treue zu den Formulierungen des Augustinus und der alten Kirche «konservativ» waren und daß sie kein Auge für den neuen kulturhistorischen Zusammenhang hatten; aber man kann nicht a priori behaupten, daß ihre Aussagen, die tatsächlich vor einem veralteten Verstehenshorizont standen, gerade in *diesem* Kontext an sich unrichtig waren. Die Kirche selbst hat von dem Grund dieses beiderseitigen Nichtverstehens etwas geahnt, als sie in ihrer Verurteilung (wenn auch global) nicht mehr von «Ketzern», sondern von «beunruhigend für die normalen Gläubigen» sprach («piarum auriculorum offensiva»). Absichtlich nahm ich Verurteilungen «konservativer» Thesen als Beispiele, weil es im Wesen nicht um das Problem von «konservativ» oder «progressiv» geht, sondern um die *schöpferische Treue* zum Evangelium: eine Treue, die nur in einer sich wandelnden, werdenden Geschichtlichkeit möglich ist. Inzwischen scheint mir an der Praxis der Kirche selbst genügend sichtbar geworden zu sein, daß ein und dieselbe Behauptung je nach dem Fragehorizont und der Semantik der Begriffe tatsächlich wahr und unwahr sein kann, und daß man deshalb bei der Frage nach einer eventuellen Unwiderruflichkeit bestimmter lehramtlicher Urteile von «Unwiderruflichkeit» im voraus nicht sprechen kann, wenn man an der Frage nach den Voraussetzungen vorbeigeht: am historischen Fragehorizont und an der wechselnden Semantik der Worte. Wenn das Unfehlbarkeitscharisma sinnvoll ist, wird es *in diesem Zusammenhang* eine eigene Funktion haben müssen. Es umgreift gleichzeitig, daß man niemanden der «Heterodoxie» verdächtigen oder beschuldigen darf, wenn man seine eigenen Voraussetzungen und seinen Fragehorizont nicht genau untersucht oder wenn man *eigene* Voraussetzungen und Fragen in das Werk des untersuchten Autors hineinprojiziert. Inzwischen kann das Lehramt in der Kirche zwar durchaus die pastorale Pflicht haben, die Gläubigen auf das mögliche Mißverständnis hinzuweisen, das Veröffentlichungen hervorrufen können. Offenbar haben wir, in einer Zeit des Widerspruchs und des Dialogs, noch nicht die rechten pastoralen Leitlinien für Fälle gefunden, in denen der Widerspruch zu einem authentisch katholischen Glaubensdogma, trotz der Problematik, keineswegs evident ist.

3.3. Legitimer oder notwendiger Prozeß

Bevor es sinnvoll ist, das eigentliche Unfehlbarkeitsdogma zur Sprache zu bringen, drängt sich aus dem Vorhergehenden noch ein anderer wichtiger Fragenkomplex auf. Ist der ganze christliche Interpretationsprozeß, den uns die Kirchengeschichte faktisch zeigt, a) angesichts der Ursprungsbedeutung des Christentums ein notwendiger Prozeß, oder ist er b) angesichts der historisch-zufälligen, aber nichtsdestoweniger unvermeidlichen Pro-

blemstellungen nur (aber in jedem Fall) ein *legitimer*, gültiger und evangelientreuer Prozeß?[16]

Diese Frage versuche ich mit der oben bereits erreichten Einsicht zu lösen. Wenn die Frage-Antwort-Situation unsre menschliche Wahrheitsfeststellung mitkonditioniert, müssen wir uns aufgrund der Historizität (also der Kontingenz, des Zufalls), von der aus wir eine Sicht auf die Wahrheit bekommen, bewußt bleiben, daß unsre konkrete Artikulation von Wahrheitserkenntnis (soweit sie wahr ist) tatsächlich legitim richtig und wirklichkeitsgerecht ist, wenn auch kein *notwendiger* Prozeß. Das gilt ebenso von unsrer Bewußtseinsstruktur wie von der Traditionsentwicklung des christlichen Glaubens. Innerhalb anderer, gleichfalls historisch bestimmter Fragestellungen und vorgegebener Interpretationsmodelle hätte die Dogmenentwicklung ganz anders ausfallen können. Man stelle sich vor, daß das Christentum nicht in einer jüdisch-hellenistischen Kultur aufgewachsen wäre, sondern vor einem jüdisch-buddhistischen kulturhistorischen Hintergrund. Das Christentum würde dann vermutlich den Begriff «unio hypostatica» nicht kennen und, aufgrund von Gottes Verheißung und Zusage, *hineingenommen* in das Wesen des Christentums, nichtsdestoweniger authentisches, orthodoxes Christentum sein. Es gibt, vorausgesetzt einmal den jüdisch-hellenistischen Fragehorizont, tatsächlich eine systemimmanente Entwicklung, die in ihrer globalen Dynamik legitim und evangeliumsgetreu ist, die aber bei einer anderen Fragestellung anders verlaufen wäre, ebenfalls – aufgrund von Gottes Zusage – legitim und evangeliumsgetreu, trotz aller Hoch- und Tiefpunkte in der Kirchengeschichte.

Aber auch in einer «systemimmanenten» Entwicklung üben neue Erfahrungen einen Druck auf ältere Interpretationsmodelle aus. Dann gibt es sozusagen a priori zwei Möglichkeiten. Entweder läßt man das alte Modell unverändert und versucht (wohl oder übel) die neuen Erfahrungen theoretisch zu assimilieren; das führt zwar zu einer Anhäufung immer wieder neuer systemimmanenter Schwierigkeiten, die nur mit sehr subtilen Distinktionen eine Zeitlang aufgefangen werden können, bis man sich bewußt wird, daß das benutzte Modell selbst auseinanderbricht; oder man geht unmittelbar daran, das alte Modell zu ersetzen, so daß innerhalb eines anderen (ebenso für eine Zeit vorläufigen) Modells die neuen Erfahrungen besser ihren Platz bekommen und verständlich werden.[17] Letzteres Modell, zu dem übrigens auch das erste (früher oder später) unter dem Druck der Zeiten gezwungen wird, erklärt unter anderem den nichtsdestoweniger *legitimen* Unterschied vieler östlich-christlicher Glaubensinterpretationen gegenüber vielen Interpretationen der lateinischen Kirche. Das «Bleiben in der Wahrheit» ist für die Kirchen eine sehr konkret-historische, niemals übergeschichtliche Wirklichkeit.

4. Unfehlbarkeit

Der Artikel scheint sich schon seinem Ende zu nähern, obwohl doch über das eigentliche Thema, das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils, noch kein Wort gefallen ist. Wenn dieses Dogma aber Sinn haben soll – was ich glaube –, wird es innerhalb des bisher skizzierten Zusammenhangs seinen Platz bekommen müssen. *Außerhalb* dieses Zusammenhangs erschiene es dem modernen, rechtschaffenen und wirklichkeitsempfindlichen Menschen, sozusagen schon von vornherein und fast instinktiv, als eine Ideologie und unmenschliche Mythifizierung. *Innerhalb* dieses Zusammenhangs scheint mir das Dogma jedoch eine kirchentheologische oder ekklesiologische «Glaubensevidenz» zu sein und zwar sogar so, daß der skizzierte Zusammenhang (in dem die Wirklichkeit dessen, was mit der vatikanischen Glaubensdefinition gemeint ist, tatsächlich seine Aufgabe haben muß) schon von vornherein eine ideologische Verzeichnung dieses Dogmas verhindert.

Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit hat man seit einer bestimmten, recht späten Periode der Kirchengeschichte (siehe darüber an anderer Stelle dieser Nummer) mit dem Ausdruck «Unfehlbarkeit» auszudrücken begonnen. Aus den jüngsten Polemiken geht wohl hervor, daß sich nur wenige noch mit der Terminologie als solcher glücklich fühlen. Meistens zeigt sich, daß sogar Gläubige nicht die genaue Linie dessen kennen, was mit dem Unfehlbarkeitsdogma gemeint ist und ihm praktisch eine Bedeutung geben, die über alle Proportionen hinausgeht. Daran sind die Gläubigen selbst weder allein noch vor allem schuld. Was Walter Kasper im Vorwort seiner (wenn auch kritischen) Verteidigung für H. Küng geschrieben hat, ist deshalb vielen Katholiken aus dem Herzen gesprochen.[18] De facto wird der Eindruck erweckt, daß wir Katholiken so tun müßten, als ob der Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit geradezu allumfassend sei.[19] Von oben her wird gegen diese unkatholische Auffassung auch niemals protestiert.

Unfehlbarkeit als solche ist ein Prädikat der Wahrheit selbst; sie besagt dasselbe wie Wahrheit.

Dennoch ist es eine Frage, wie man *sich davon vergewissern* kann, tatsächlich «in der Wahrheit» zu sein. Das ist ein Problem, das erst mit Descartes begonnen hat. Hier liegt m.E. gleichzeitig der entscheidende Punkt, an dem die jeweils konkret gegebene Antwort die christlichen Kirchen noch immer voneinander scheidet. Konkret ist die Frage, ob «Unfehlbarkeit» (als Gestalt des unvergänglichen «Bleibens in der Wahrheit» der Kirche) *lokalisiert* werden kann? Gibt es eine aufweisbare «Unfehlbarkeit»? Das Bekenntnis aller christlichen Kirchen lautet: Die allgemeine Kirche ist unfehlbar. Aber sowohl Luther wie Kalvin haben diese Unfehlbarkeit der Kirche auf die Unfehlbarkeit des Gotteswortes zurückgeführt. Luther, aber auch Kalvin, ist davon überzeugt, daß die allgemeine Kirche, als «Geschöpf des Wortes» *(creatura Verbi)*, in ihrem Glaubensbekenntnis nicht irren kann; aber wesentlich ist es für sie, gleichzeitig zu behaupten, daß jede jurisdiktionelle Kontrollierbarkeit des unfehlbaren «Sprechens der Kirche» absolut unmöglich ist.[20] Den meisten reformatorischen Kirchen ist die Konkretisierung der Unfehlbarkeit (wie sie von der römisch-katholischen Kirche vertreten wird) ungreifbar und niemals aufweisbar. Die Verheißung Gottes steht keiner einzigen Instanz «zur Verfügung»; sie ist Gnade. Obwohl die Kirche als Ganzes in ihrem Glaubensbekenntnis unfehlbar ist, kann man niemals herausfinden, aus welchem Munde die Wahrheit reden wird. Das kirchliche «Bleiben in der Wahrheit» wirkt wie eine Überraschung; nirgendwo gibt es eine garantierte Sichtbarkeit dieser kirchlichen Unfehlbarkeit. Trotzdem *ist* sie da – als wunderbares Ereignis: «zu Gottes Zeit und auf Gottes Weise».

Man darf dabei allerdings nicht übersehen, daß auch der reformatorische Unfehlbarkeitsbegriff eine aufweisbare *Instanz* der kirchlichen Unfehlbarkeit anerkennt, zumal die Heilige Schrift, die sich – nach einem Wort Luthers – selbst auslegt. In diesem Sinn wird die Reformation ebenso wie die römisch-katholische Kirche heute stark mit den modernen philosophischen und sprachanalytischen Schwierigkeiten der Unfehlbarkeitsproblematik konfrontiert. Die «Unfehlbarkeit» ist nicht nur eine katholische, sondern eine allgemeine Problematik. Außerdem verschärft Luther selbst (mit Recht) diese Schwierigkeit, wenn er behauptet: «Tolle assertiones et Christianismum tulisti»[21]: Kein wahrhaft christliches Bekenntnis ohne Glaubensartikulation.

Die römisch-katholische Sicht auf das unvergängliche «Bleiben in der Wahrheit» der Kirche des Christus betont mehr das reale Hereinnehmen von Gottes Gnade und Verheißung in das empirische Wesen der Kirche – parallel mit ihrer allgemeinen Sicht auf den Gnadenrealismus (ausgedrückt in der sogenannten «gratia infusa» oder «domestica»). Trotzdem muß man vorab deutlich sagen, daß *diese* Form kirchlicher überraschender Unfehlbarkeit, von der die Reformation spricht, auch für Katholiken ein echter und sogar grundlegender Aspekt der ganzen katholischen Unfehlbarkeitsauffassung ist: Subjekt der Unfehlbarkeit ist zutiefst «die Gesamtheit der Gläubigen»: «Die Glaubensgemeinschaft, die die Salbung des Heiligen Geistes empfangen hat, kann im Glauben nicht irren.»[22] Die Geschichte zeigt übrigens, wie manchmal (z.B. in der arianischen Kontroverse) das rechtgläubige Bekenntnis nicht von der Gesamtheit des Episkopats (der offenbar arianisch war), sondern von der «Beharrlichkeit im Glauben» der christlichen Gemeinden für die Zukunft gerettet wurde. Im Leben der Kirche, d.h. in Bekenntnis *und* Praxis, regt sich überzeugend der Atem von Gottes Geist, so daß oft die Wahrheit überraschend aus dem Mund eines Menschen klingt, von dem man es «offiziell» nicht erwartet hatte. Diese sogenannte «reformatorische» Sicht ist allgemein christlich – reformatorisch, ostkirchlich und lateinisch-katholisch: fundamentaler Glaubenskonsens (abgesehen von den historischen Akzenten, die de facto real sind). Diese fundamentale Gestalt der «kirchlichen Unfehlbarkeit» ist zudem die *matrix* aller eventuell anderen Gestalten der Unfehlbarkeit, wie sie übrigens in der Glaubensdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils ausdrücklich enthalten ist (DS 3074).

In allgemeiner Übereinstimmung *hierin* mit allen christlichen Kirchen spricht nichtsdestoweniger die Katholische Kirche darüber hinaus von «Amtsunfehlbarkeit». Ihr Subjekt ist der Weltepiskopat (in Einheit mit dem Papst) und der Papst (in Glaubensgemeinschaft mit dem Weltepiskopat und dem universalen Glauben der Christen). Die eigene Unfehlbarkeit, von der hier dann die Rede ist, betrifft (nach dem Ersten Vaticanum) nicht die Glaubensartikulation an sich, in ihrem materialen Gehalt, sondern den *Sinn* der lehramtlichen Aussage (DS 3020). Bestimmte *Akte* (Urteile) bestimmter Personen oder Instanzen werden «unfehlbar» genannt, zumal wenn sie «ex cathedra» sprechen. Was dieses «ex cathedra» bedeutet, wird auch näher bestimmt – mit Hinsicht auf den Papst: wenn dieser ausdrücklich als Hirt und Lehrer *aller* Gläubigen spricht und dabei festlegt, was *als geoffenbart* ge-

lehrt wird.[23] Dieses Konzil hat nichtsdestoweniger nicht noch einmal *definiert*, wann eine päpstliche (oder konziliare) Ex-cathedra-Definition als solche anzusehen ist.[24] Bei der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, «Lumen gentium», lesen wir in der offiziellen «Notificatio» (als Antwort auf die Frage, von welcher «theologischen Qualifikation» diese Dogmatische Konstitution ist), daß «der Text eines Konzils stets nach den allgemeinen Kriterien, die jedem bekannt sind, interpretiert werden muß».[25]

Darin liegt unleugbar ein echtes Problem. Was in dieser offiziellen «Notificatio» gesagt wird, umfaßt das komplizierte Problem der Meta-Sprache, d.h. der Aussage über eine Aussage. Wenn eine de facto «unfehlbare» Aussage gemacht wird, kann man darüber nur Sicherheit haben, wenn noch einmal auf unfehlbare Weise gesagt wird, daß man es mit einer unfehlbaren Aussage zu tun hat. Geschieht das nicht, kann man nach den Regeln der Meta-Sprache nur auf *fehlbare* Weise wissen, ob die konkrete Aussage von der Kirche unfehlbar beabsichtigt wurde. *In dieser Gestalt vorgelegt*, scheint die Unfehlbarkeitsproblematik tatsächlich unlösbar. Und auf diese Problemstellung war das Erste Vatikanum tatsächlich nicht gefaßt; sie fiel beim ganzen damaligen Verstehenshorizont außerhalb seiner konkreten Fragestellung. Was also – so darf man sagen – auch die Bedeutung des Ersten Vatikanums gewesen sein mag, die fortschreitende Geschichte zeigt, daß dieses Konzil einer Reihe von heute äußerst wichtigen Fragen nicht auf die Spur gekommen ist oder nicht einmal kommen konnte. Es bleiben eine Menge offener, nicht beantworteter Fragen.

Seitdem haben wir u.a. von Heidegger gehört: «Wahrheit ist nicht ursprünglich im Satz beheimatet.»[26] Katholische Theologen konnten dazu auf etwas hinweisen, was Thomas von Aquin gesagt hatte: «Der Glaubensakt geht letztlich aus auf das zur Sprache gebrachte (die ‹res›), nicht auf die Formel selbst (‹enuntiabile›), in der es zur Sprache kommt.»[27] Dieser (modern empfundene) Satz von Thomas wird tatsächlich oft zitiert; *meistens* aber außerhalb des von Thomas selbst gemeinten, für ihn einzig sinnvollen Zusammenhangs. Thomas selbst, konfrontiert mit zwei Tendenzen seiner Zeit – dem Illuminismus einerseits, der das wortlose Erkennen des Mysteriums betonte, und dem «Rationalismus» anderseits, der vor allem auf die artikulierende Wahrheit sah –, nimmt eine nuancierte Mittelstellung ein: «secundum aliquid *utrumque* est verum»,[28] d.h.: in beiden Thesen steckt ein Wahrheitskern, und diesen darf man nicht einfach einseitig – in welcher Richtung auch immer – preisgeben. Tatsächlich geht es um die geheimnisvolle Wirklichkeit selbst, aber immer über die Vermittlung einer konkret historischen Artikulation. In dieser Artikulation, stark historisch bedingt, kommt nichtsdestoweniger *die Sache* selbst zur Sprache, wenn auch nur gebrochen. *Das* ist die Sicht des Thomas. Mit andern Worten: Menschliches Erkennen (auch Glaubenserkenntnis) visiert die Wahrheit in und durch ihre begrifflichen, deshalb stets relativen (weil historischen) Artikulationen an («enuntiabilia»), aber – das sollte man nicht vergessen – ohne diese Artikulationen gibt es kein reales Anvisieren der Wahrheit selbst. So faßt Thomas – genial – die christliche Sicht auf das «attingere veritatem» (das Erreichen der Wahrheit) zusammen: Wahrheit wird erreicht, aber auf sehr relative Weise. Sie wird «anvisiert», niemals «besessen»: «docta ignoratia» und «negative Theologie», die nur auf der Grundlage einer unausgedrückten, aber in der negativen Dialektik trotzdem indirekt zum Ausdruck gekommenen «positiven Erkenntnis» möglich sind, *trägt* jede Wahrheitserkenntnis der Wirklichkeit.[29] In diesem Sinne trifft jedes Wahrheitsurteil etwas Unwiderrufliches, aber auf widerrufliche *Weise*.

4.1. Wahrheitsurteil im Glaubenszusammenhang

Nun ist es so, daß sich innerhalb dieser Struktur des menschlichen Bewußtseins im Glauben etwas Besonderes vollzieht. In unserm menschlichen Bewußtsein ist das ganz Absolute niemals *unmittelbar* zu erreichen; der Horizont bleibt unser Bewußtsein-in-und-an-der-Welt. In der Selbstoffenbarung Gottes dagegen, erfahren und zur Sprache gebracht in der christlichen Glaubensgeschichte, wird uns das Absolute, wenn auch als *Geheimnis*, *unmittelbar* zum Mit-Erfahren geschenkt, obwohl thematisch oder im Ausdruck nur in einer *indirekten*, historisch-konkreten Ausdrückbarkeit. Aber aufgrund dieser neuen Situation wird der indirekte «weltliche» Ausdruck nichtsdestoweniger *innerlich* qualifiziert (dank des «Glaubenslichts») durch das gnadenvolle *unmittelbare* Gegebensein des Absoluten selbst. Durch dieses eigengeartete Geschehen, wenn auch in den normalen menschlichen, individual- und sozialpsychischen Strukturen, «fordert» das reine Erhalten dieses eschatologischen Glaubensinhalts den charismatischen Beistand des Geistes.

Deshalb rührt man m.E. an den Dogmenkern des Ersten Vatikanums, wenn man sagt, daß die Kirche in ihren amtlichen Instanzen oder Diensten (Papst, Episkopat, in der konkreten Kirchenordnungssituation) in einem bestimmten Augenblick und vor einem konkreten Verstehenshorizont das christliche Glaubensbekenntnis auf eine *rechte*, *legitime* und *treue* und deshalb *bindende* Weise in einem *autoritätsvollen* Urteil zu formulieren vermag, das alle Gläubigen bindet – auch wenn Begriffe wie «unfehlbar», «unwiderruflich», und «ex sese» (als historisch bedingte Ausdrücke eines bestimmten ekklesiologischen Zusammenhangs und einer bestimmten Wahrheitsauffassung) bestreitbar sind (oder soviel geniale Hermeneutik verlangen, daß sie besser beiseite gelassen werden) und auch wie *keine* konkrete Formulierung und Artikulation («enuntiabile») den Anspruch haben kann, der Zeit zu trotzen.

Ich meine, daß in dieser (vielleicht komplizierten) Umschreibung der eigentliche *Sinn* des vatikanischen Unfehlbarkeitsdogmas auf eine *katholische* Art gesichert wird, während darin *gleichzeitig* die für alle klare und evidente *reale Historizität* des christlichen Bekenntnisses ebenso rechtens zu ihrer Geltung kommt.

Wenn es um «Sein oder Nichtsein» der Kirche als «Gemeinde des Christus» geht, muß die Kirche auch in ihren verantwortlichen Amtsträgern – wenn die Verheißung des steten Beistands Gottes noch irgendeinen historisch-realen Inhalt haben soll – die gnadenvolle Befugtheit haben, über den Glauben der Gesamtkirche *hier und heute* ein klares Wort zu sprechen und deutlich zu sagen, was «christlicher Glaube» ist und was er nicht ist (wenn dieses Urteil auch immer wieder *historisch* sein, d.h. daß es in Begriffen und Artikulationen vollzogen wird, die in einem sehr bestimmten historischen Zusammenhang stehen). Trotzdem: In einem bestimmten Augenblick wird das eigentliche Heilsgeheimnis dann dennoch zur Sprache gebracht, wenn auch meistens auf negative, indirekte Weise, durch Ausschluß einer konkreten Alternative.

Die sich daraus ergebenden theologischen Konsequenzen müssen wir dann auch loyal auf uns nehmen. Ich meine dies: Wenn in einem bestimmten historischen Augenblick das definitive Christusgeheimnis tatsächlich *zur Sprache gebracht wird*, geschieht das in der Regel nur indirekt, zumal durch Ausschluß einer konkreten Alternative, wenn dieser Ausschluß auch meistens mittels Bestätigung einer anderen Alternative vollzogen wird. Ich will konkret werden. Im Erbsünden-Dogma von Trient wurde definiert, daß alle Menschen nicht nur «*wie* der Adam» oder «in seiner Nachfolge», also nicht «imitatione» sündigen, sondern «generatione», durch Fortpflanzung aus einem sündigen Menschengeschlecht (DS 790; s. auch: DS 418, 102 und 103a). Mit dem eigentlich Gemeinten: «nicht durch Nachfolge» werden (von dem damals allein ins Visier Kommenden: «also durch Fortpflanzung») an sich nicht alle anderen Alternativen ausgeschlossen, denen man im anthropologischen Bereich damals noch nicht auf die Spur gekommen war. «Inzwischen» ist klar geworden, daß die Idee «durch Fortpflanzung» vom tridentinischen Dogma tatsächlich mitgemeint war, wenn auch auf der Basis des zunächst Gemeinten: «nicht durch Nachfolge». Weil jedoch dogmatische Glaubensaussagen in *an sich* nichtdogmatischen, allgemein-menschlichen Begriffen zur Sprache kommen, *kann* in einer späteren Situation – z.B. nach Entwicklungen in der philosophischen Anthropologie, in der andere sinnvolle Modelle das «nicht durch Nachfolge» voll sichern können (und für die wir die inzwischen veraltete Anthropologie des «durch Fortpflanzung» nicht mehr nötig haben) – dieser Artikulationsinhalt eines bestimmten Dogmas «gestrichen» werden, ohne daß dabei per se das Dogma selbst geleugnet zu werden braucht. Das weist darauf hin, daß sogar eine sogenannte unfehlbare Definition ein *historisches* Ereignis in der Kirche ist, daß sie aber gerade als historisches Ereignis unter dem «Amtscharisma der Wahrheit» steht (DS 3071). In einem bestimmten Augenblick der Geschichte, zumal wenn die Treue zum Evangelium auf dem Spiel steht, sich nicht verantwortlich zu entscheiden für *eine* der Alternativen, die in die historische Frage nach dem, was der Glaubensinhalt ist, eingeschlossen ist – das liefe hinaus auf ein Fahrenlassen der *historisch* gerechten Antwort auf die bleibende sinnvolle Frage: «Ihr aber, was sagt ihr, wer ich sei?» (Mk 8,29; Mt 16,15 und Lk 9,20).

Dabei denke ich unwillkürlich an einen Satz von P. Ricœur über die schmerzliche Notwendigkeit, angesichts einer konkret-historischen kontingenten Lage, zu «le choix du oui dans la tristesse du fini». Eine absolute Weise, diese Frage zu beantworten, besteht tatsächlich nicht; der heutige Verstehenshorizont ist *mit*-bestimmend.

Weil die (kritische) Beziehung zu heute (zum aktuellen Verstehenshorizont) mitkonstitutiv ist für die angemessene Antwort auf die Frage, ist keine Antwort in ihrer material-buchstäblichen Richtung (unabhängig von ihrem Frage-Horizont)

unwiderruflich *die* Antwort für alle Zeiten. Aber als angemessene Antwort in einer bestimmten Zeit und vor einem konkreten Verstehenshorizont bleibt die dogmatische Antwort ganz bestimmt auch heute für uns als Modell stehen; sie normiert also auch weiterhin unsere Antwort in einer neuen kultur-historischen Situation. Deshalb:

Wenn die verantwortlichen Amtsträger der Kirche in ihrer kollegialen Einheit nicht den charismatischen Beistand genössen, um in Umständen, die es erfordern, den Glauben auf rechte, legitime, angemessene und deshalb die Gläubigen bindende Weise vorzustellen (wenn auch stets in einem historisch bedingten Zusammenhang), dann wäre Gottes Verheißung vom «Bleiben in der Wahrheit» der Kirche ein leerer, bedeutungsloser Wortschwall. Bei der obigen Art konkreter amtlicher Urteile, getragen vom Amtscharisma in seiner vollen und konzentriertesten Wirksamkeit, sprach die römisch-katholische Kirche von «Unfehlbarkeit»; damit meinte sie die zwar immer gebrechliche historische Objektivierung oder Offenbarung der unfehlbaren Führung des Heiligen Geistes. Ein rechtes, legitimes, evangeliumsgetreues und deshalb die Gläubigen bindendes Glaubensurteil aufgrund eines «Wahrheitscharismas» (DS 3071) scheint mir, vor unsrem gewandelten Verstehenshorizont und bei all den erkenntnistheoretischen und erkenntnissoziologischen Schwierigkeiten mit dem Begriff «Unfehlbarkeit», für den Augenblick eine geeignetere Terminologie, vor allem auch wegen der unrechtmäßigen Ideologie, die bei vielen Gläubigen – von oben bis unten – um den Begriff «unfehlbar» entstanden ist. Die Bedeutung einer (Glaubens) Aussage wird ja vom Gebrauch und von ihrer Rolle in der Praxis konkret mitbestimmt – so hat es die Sprachanalyse klar dargelegt. Ein an sich richtiges Dogma kann im kirchlichen Leben eine entschieden falsche Rolle spielen. Was ist denn sein konkreter (nicht abstrakter) Wahrheitswert? Die Einheit von Theorie und Praxis verlangt deshalb eine Neuformulierung, in der die Wahrheit des Dogmas wieder neu ersichtlich werden kann. Jedes Dogma spielt außerdem ekklesiologisch erst die rechte Rolle, wenn es aufgenommen ist in den kritischen Stand des Glaubensganzen: in das niemals in einer einzigen Sprache adäquat zu artikulierende Glaubensgut, das in der Dynamik der ganzen Geschichte steht.

Bei der vorgeschlagenen «Neuformulierung» bleibt einerseits erhalten, daß ein kirchenamtliches, dogmatisches Glaubensurteil (vom Ersten Vaticanum «unfehlbar» genannt) von der *matrix* des unvergänglichen Glaubensbekenntnisses der Gesamtkirche getragen wird, anderseits, daß «Amtsunfehlbarkeit» und «Unvergänglichkeit» der Kirchengemeinschaft als Ganzes keineswegs zusammenfallen; in einer strukturellen und organischen Einheit gibt es einen Unterschied zwischen beiden, obwohl im amtlichen Glaubensurteil gerade der «consensus Ecclesiae» ausgesprochen wird. Papst und Bischöfe stehen selbst dabei «unter dem Wort Gottes», werden also in ihrer Begrenzung des Glaubensinhalts auch ihrerseits vom Wort Gottes normiert, aus dem die ganze Kirche lebt.[30]

Der katholische «hermeneutische Zirkel» besteht deshalb darin, daß man einerseits das Dogma zur Schrift hin auslegt, so daß auch die Schrift selbst immer zum Verstehenszusammenhang eines bestimmten Dogmas gehört, und man anderseits die Schrift gleichzeitig zum Dogma in Beziehung setzt. Jede Glaubensabgrenzung, z. B. die von Chalkedon, muß deshalb nicht nur mit der historisch-kritischen und literarkritischen Methode interpretiert werden, durch die man den Konzilstext selbst und seine Voraussetzungen analysiert, sondern außerdem mit Blick auf die Einheit der ganzen Glaubensgeschichte, die in der Schrift ihren normativen Anfang hat. Wenn man sich nicht gegenwärtig macht, daß Dogmendefinitionen in Artikulation und Thematisierung tatsächlich von nichtdogmatischen – richtigen und falschen – kulturhistorischen Voraussetzungen mitbedingt sind (die, als nichtoffenbart, natürlich *nicht* unter die «Unfehlbarkeit» fallen), kann die materiale, scheinbar orthodoxe Wiederholung einer alten Dogmenformel eine Leugnung ausgerechnet dessen werden, was die Kirche eigentlich hat sicherstellen wollen. Statt für ein evangeliumstreues schöpferisches Aufrechterhalten des christlichen Glaubens kämpft man dann in Wirklichkeit oft für die Erhaltung eines nichtdogmatischen Stücks Kultur, das heute überholt ist. Es gibt sowohl «progressive» wie «konservative» Irrlehren. In einer Zeit der Polarisation droht sowohl die progressive wie die konservative «Ketzerei» den christlichen Glauben zu entstellen.

[1] Dekret über den Ökumenismus, Nr. 11.
[2] Lumen gentium, Nr. 8.
[3] «Loco *est* dicitur *subsistit in*, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt» (Relatio de singulis numeris, Relatio in Nr. 8, S. 25).
[4] aaO. 23.

[5] Lumen gentium, Nr. 8.
[6] aaO. Nr. 9.
[7] Ebd.
[8] Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970), vor allem am meisten nuanciert auf S. 140.
[9] B. Lonergan, Doctrinal pluralism (Milwaukee 1971) 10.
[10] aaO. 10–11.
[11] G. Vass, On the historical structure of christian truth: The Heythrop Journal 9 (1968) 129–142 und 274–289 – allerdings finde ich die Antwort von Vass auf die Wahrheitsfrage letztlich unzureichend.
[12] Mythologica I (Paris 1971) 19.
[13] Siehe P. Ricœur, Histoire et vérité (Paris [3]1955) 52.
[14] aaO. 54–55.
[15] Noch im Mittelalter akzeptiert Thomas diesen augustinischen Freiheitsbegriff, verbindet ihn aber mit dem aristotelischen (De veritate, q. 22 a. 6).
[16] Als Frage wurde das am schärfsten formuliert von M. Wiles, The making of Christian doctrine (Cambridge 1967) 1–17.
[17] B. Welte spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von einem «epochalen Umschlag des Denkens», von periodisch wiederkehrenden Knicken im Geistesleben der Glaubensgemeinschaft: H. Schlier u. a., Zur Frühgeschichte der Christologie (Freiburg 1970) 100–117.
[18] W. Kasper, Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit: Stimmen der Zeit 188 (1971) 363–376.
[19] Ich bin Gläubigen begegnet, die eine Bischofsernennung durch den Papst für einen «unfehlbaren Akt» ansahen.
[20] Siehe z. B. E. Jüngel, Unterwegs zur Sache (München 1972) 195.
[21] De servo arbitrio, 1525 (WA 18, 603, 28–29).
[22] Lumen gentium, Nr. 12.
[23] Mit G. Thils bin ich einer Meinung, daß kirchliche Definitionen (ob mit einem Anathema begleitet oder nicht) zu nichtgeoffenbarten Wahrheiten (auch wenn sie damit im Zusammenhang stehen) *nicht* unter die im Ersten Vatikanum gemeinten «ex-cathedra»-Aussagen fallen; siehe G. Thils, L'infaillibilité pontificale (Gembloux 1969) 234–246.
[24] Siehe W. Kasper, aaO. (unter Anm. 18) 368.
[25] Constitutiones, Decreta, Declarationes/Conc. Vat. II (Vatikanstadt 1966) 214.
[26] Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt [3]1954) 12.
[27] Summa Theologiae II-II, q. 1, a. 2, ad 2.
[28] aaO. a. 2, in c.
[29] Siehe meinen Artikel «Der Wert unseres Sprechens über Gott und der Wert unsrer Glaubensbegriffe», 1. Kapitel, Der Begriff Wahrheit: Offenbarung und Theologie (Mainz 1965) 207–224.
[30] Dogmatische Konstitution «Dei Verbum», Nr. 10.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951) und Magister der Theologie (1959), seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen, war als Gastprofessor an der Harvard Universität. Er ist Chefredakteur der «Tijdschrift voor Theologie» und veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz [2]1961), Glaubensinterpretation (Mainz 1971), Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970), Personale Begegnung mit Gott (Mainz [2]1965).

René Laurentin

Das Petrus-Fundament in der gegenwärtigen Unsicherheit

Die Rolle des Nachfolgers Petri hinsichtlich ihrer Gewißheit und Wahrheit zu erläutern, ist ein sehr aktuelles «pastorales» Problem.[1] Zumal in einer Zeit, in der das gesamte christliche Volk an der Unsicherheit leidet, die die Erlebnisse des Elends vervielfacht: Streit, Verlassenheit oder integristische Versteifung. Daher ist es wichtig, die Bedeutung und die Tragweite jener Garantie zu präzisieren, die Christus den Aposteln und spezieller noch Petrus gegeben hat. Zu diesem Zweck muß man zunächst bestimmte Doppelsinnigkeiten untersuchen.

I. DAS DIALEKTISCHE WAGNIS DER UNFEHLBARKEIT

Schneidet man die Frage an, so wird man mit einem «entsetzlichen» Wort konfrontiert: Unfehlbarkeit. Dieser Terminus, von Pius IX., mit der ihm eigenen streitbaren Festigkeit, sein Jahrhundert zu betrachten, gewählt, um die Definition von 1870 zu formulieren, war ein außerordentlicher Schlag. Er bleibt innerhalb wie außerhalb der römischen Kirche ein «Zielpunkt». Bezeichnende Tatsache: Jenes Buch, in dem Hans Küng auffordert, die Bezeichnung Unfehlbarkeit durch Unvergänglichkeit zu ersetzen, jedoch als Titel über dieses Wort unfehlbar,[2] rief kaum ein Echo hervor. Aber unfehlbar, das sagt etwas, das schockiert, selbst noch ein Jahrhundert nach der Definition des Vatikanum I, trotz äußerster Zurückhaltung des Hl. Stuhls anläßlich der Jahrhundertfeier.[3] Im Bereich der theologischen Literatur nimmt die Unfehlbarkeit den gleichen Platz ein, wie jene alten Theaterstücke, die, jedesmal wenn sie neu aufgeführt werden, Kassenschlager sind. Dieses Wort rührt an Vorstellungen

und lebende Mythen im Herz des Menschen: Wahrheit, Irrtum, Gewißheit, heute die «Machbarkeit», tägliche Sorge der Techniker, wenn auch die «Machbarkeit» der Schöpfung einige Probleme stellt. Gott ist unfehlbar! Kann der Mensch es sein, kraft Teilhabe oder Vollmacht? Kann er die Geschichte herausfordern, die so viele ehemals sichere Dinge im Nerv traf und relativierte, Dinge, die heute auf die Stufe ethnischer oder kultureller Kuriosität beschränkt werden? Unfehlbarkeit: dieses schroffe Wort empfiehlt sich durch die Festigkeit, die dem Dogma zukommt, denn das Dogma hat nicht nur die Funktion zu definieren und zu präzisieren, sondern zu interpellieren, die Macht der eigenen Behauptung für das Zeugnis von Gott und den Einschlag seiner «transzendenten Torheit» in der Weisheit der Menschen zu übersetzen. Dieser Terminus ist kein Hindernis etwa wegen Bedeutungslosigkeit. Ganz im Gegenteil: Er hat eine Dialektik eingeführt, die äußerst ergiebig ist in aufreizenden Diskussionen, in Überraschungen und unerwarteten Verwirrungen. Paradoxer jedoch ist, daß sich die Förderung dieses Wortes gegen die doppeldeutige Absicht ihrer Promotoren wandte. Die unfehlbare Definition der Unfehlbarkeit verminderte mit einem Male den Inhalt des Begriffes, sowie die Möglichkeiten, dieses Charisma auszuüben.

1. Einerseits ist eine solch große Macht entsetzlich. Am Tag nach der Definition von 1870 sagte Wilfrid Monod: Das ist ein solch gewichtiger Kanon, daß niemand es wagen wird, daran zu rütteln. Tatsächlich wurde seitdem nur eine einzige päpstliche Definition promulgiert: Die Himmelfahrt, im Jahre 1950. Pius XII. unternahm es nur, nachdem er darauf verzichtet hatte, die universelle Vermittlung Mariens zu definieren, um die Einwände des Hl. Offiziums in Schach zu halten. Der Himmelfahrt gab er nur einen sehr geringen Inhalt: Maria wurde aufgenommen (assumpta), Körper und Seele mit dem auferstandenen Christus. Weiter nichts: weder Tod noch Unsterblichkeit, weder das *wann* noch das *wie*, weder das Aufsteigen zum Himmel noch selbst, daß es sich da förmlich um ein «einziges Privileg» handle: was Pius IX. bei der unbefleckten Empfängnis näher bestimmte.

Seitdem hat das Vatikanum II bewußt darauf verzichtet, etwas zu definieren, und Paul VI. hat eigenhändig die Klausel «infallibili auctoritate», die ihm die Redakteure von «Humanae vitae» vorgeschlagen hatten, gestrichen. Wie die Tiara, so zerdrückt auch die Unfehlbarkeit den Kopf dessen, der sie trägt.

2. Die Konzilsdiskussionen um die Definition der Unfehlbarkeit haben die Bedeutung dieses doppelsinnigen Wortes vermindert. Um es in Übereinstimmung mit der Offenbarung zu promulgieren und um es so in einer Versammlung zur Abstimmung zu bringen, dessen Gesetz in der moralischen Einstimmigkeit bestand, mußte man darauf den Sinn in der Weise beschränken, die an das englische Sprichwort denken läßt: «Man muß sich bisweilen den Kopf scheren, um nicht seine Haare zu verlieren.» Da die Unfehlbarkeit keine Ableugnung einer Tatsache verkraften konnte, ohne sich selbst zu zerstören, konnte man nur die Unfehlbarkeit unfehlbar definieren, indem man sie auf weniges verminderte, auf juristischer Ebene. Auf dem Vatikanum I benutzten die Führer der Mehrheit dazu drei Beiworte. Für sie ging es darum, eine *absolute*, *abgesonderte* und *persönliche* Unfehlbarkeit zu definieren. Das ging soweit, daß einige Konzilsväter sagten: «Es gab ein Konzil der drei Kapitel, das Vatikanum I wird das Konzil der drei Adjektive sein.»[4]

Die Schlußdefinition hat kurzerhand die zwei ersten Beiwörter ausgeklammert und die Doppeldeutigkeit des dritten Wortes abgebaut.

Die Unfehlbarkeit ist nicht absolut

Die päpstliche Unfehlbarkeit wird in mancher Hinsicht relativiert durch die Definition des Vatikanum I und durch die autorisierten Erklärungen des offiziellen Berichterstatters, Mgr. Gasser, der den Sinn der Begriffe präzisierte, die zur Abstimmung kamen. Diese Unfehlbarkeit ist weder «politisch» noch «wissenschaftlich», sondern einfach lehrhaft. Nach den Begriffen der Definition selbst ist sie auf Handlungen beschränkt.

– Wo der Papst «ex cathedra» spricht, d.h. «in Ausübung seiner Funktion als Hirt und Lehrer aller Christen», im Namen seiner höchsten apostolischen Autorität, und nicht als Privatmann oder als Bischof der Diözese von Rom.

– Wo er ausdrücklich «definiert», daß eine Lehre von der ganzen Kirche gehalten werden muß (constitutio pastor aeternuns, c. 4. Definition, Denzinger 3074) und nur dort, wo sich diese Lehre auf «den Glauben und die Sitten» bezieht (ebd.), unter Ausschluß profaner Fragen und selbst spezieller Meinungen. Die vom Konzil gegebenen Erklärungen beinhalten darüber hinaus folgende Einschränkungen:

– Die Unfehlbarkeit ist nicht allwissend, noch hat sie einen wunderbaren Scharfblick,

– sie stützt sich nicht auf die Inspiration, wie die Schrift, sondern sie stützt sich auf einen Beistand Gottes, der einige feierliche Akte vor dem Irrtum schützt. Die unfehlbaren Definitionen sind das Wort des Papstes und nicht das Wort Gottes.
– Der Beistand besitzt «einen völlig negativen Charakter».[5] Er schützt den Papst davor, «etwas definitiv verpflichtend zu lehren, was der göttlichen Wahrheit zuwider liefe».[6]
– Die päpstliche Unfehlbarkeit ist nicht magisch. «Der Papst ist verpflichtet die geeigneten Mittel zu gebrauchen, um *die* Wahrheit zu suchen und sie entsprechend zum Ausdruck zu bringen», erklärte der offizielle Berichterstatter der Konzilskonstitution, Mgr. Gasser (Mansi 52, 1213; vgl. Denzinger 3069).
– Die päpstliche Unfehlbarkeit besteht nicht unumschränkt. Sie ist völlig der Offenbarung unterworfen, deren Interpret nur der Papst ist. Er muß sich danach richten und wüßte keine neue Offenbarung anzugeben, noch zuzulassen (pastor aeternus, Kap. 4; Denzinger 3070). Außerdem hat seit einem Jahrhundert der Fortschritt der Humanwissenschaften jegliches Relative in der Sprache und der Kultur aufgezeigt.

Die Unfehlbarkeit steht nicht für sich

Wenn auch der Beistand Gottes weder vermittelt noch rechtlich kontrollierbar ist, läßt er sich dennoch nicht von der übrigen Kirche isolieren noch abspalten. Mgr. Gasser erklärte: «Wir trennen nicht den römischen Hohenpriester von seiner engen Verbindung zur Kirche» (Mansi 52, 1213b). Nach der Definition ist der Papst nur unfehlbar in der Ausübung seiner «pastoralen und doktoralen Funktion», also *in* der Kirche und *für* die Kirche. Die Unfehlbarkeit des Papstes steht nicht für sich allein, sondern sie ist darüber hinaus ebensowenig ausschließlich, exklusiv. Mgr. Gasser wies den Zusatzantrag des Bischofs von Urgel zurück, nach der es in der Kirche nur eine Unfehlbarkeit gäbe, die durch den Papst in Verbindung mit der Kirche steht (Mansi 52, 1222c). Was das betrifft, ist die Formulierung der Definition sehr klar: Die Unfehlbarkeit des römischen Pontifex besteht in der Ausübung jener Unfehlbarkeit durch den Papst, «mit der der göttliche Erlöser seine Kirche ausstatten wollte, um die Lehre über den Glauben und die Sitten zu definieren» (Denzinger 3064). Das Vatikanum I definierte die Möglichkeit für den Papst, ohne verbindliche Kontrolle, diese fundamentale Unfehlbarkeit auszuüben, die alle ohne Diskussion in Gemeinschaft mit den Bischöfen und der Kirche anerkennen sollen. Es ist das höchste Organ, und das Organ kann nicht vom Organismus getrennt werden.

Die Unfehlbarkeit ist funktional

Ist diese Unfehlbarkeit persönlich? Dieser doppelsinnige Ausdruck wurde auf dem Vatikanum I kritisiert.[7] Nicht als Privatmann, sondern als Amtsträger genießt der Papst den unfehlbaren Beistand. Privat kann er sich irren wie jede andere Person. Wenn das dritte Beiwort nicht wie die vorhergehenden Beiwörter ausgeschlossen werden kann, so nur, weil das Wort «unfehlbar» weniger eine Lehre qualifiziert als vielmehr ein ausgesprochenes Urteil und in diesem Sinne den Geist, der es ausspricht. Die Ausübung der Funktion der Unfehlbarkeit hängt also von einer Person ab und kommt dieser Person in dem Maße zu, in dem sie diese Funktion ausübt. Wenn man daher nicht den Papst von der Kirche trennen darf, so darf man auch nicht von ihm die Funktion der Unfehlbarkeit trennen, die er ausübt. Das wäre ein weiterer Kunstgriff! Dieses letzte Beiwort stieß auf erhebliche Vorbehalte, so daß das Konzil darauf verzichtete, es zu gebrauchen. Mehr noch: eine Intervention von Kardinal Guidi ließ den ursprünglichen Titel der dogmatischen Konstitution (Kap. 4) ändern. Es hieß nicht mehr: *De romani pontificis infallibilitate* (Mansi 52,6), sondern: *De romani pontificis infallibili magisterio* (Denzinger 3065; vgl. auch die Erklärung von Gasser in Mansi 52, 1218D, 1219A). Die Ideologie der «Unfehlbarkeitsanhänger» wurde also in die Definition der Unfehlbarkeit selbst abgeschoben. Es blieb nichts mehr übrig, außer dem «ex sese», dessen rein juristische Bedeutung durch das Vatikanum II sehr eng gefaßt wieder aufgenommen wurde (G. Dejaifve, Es sese, in Salesianum 24 [1962] 283–295). Um aus dieser Verwicklung herauszukommen, muß man die Bereiche und die Bedeutung dieser Ideologie genauer fassen.

2. DIE OFFENBARUNG UND DIE IDEOLOGIE EINE HISTORISCHE PERSPEKTIVE

Das Problem besteht darin, daß man Offenbarung und Ideologie nicht oberflächlich betrachten darf, als handle es sich einfach darum, die Ideologie abzustreifen, um die Offenbarung wiederzufinden.

Einerseits hat die Ideologie eine notwendige historische Funktion, um einer von Christus ge-

wollten Sendung Gestalt zu geben. «Ideologie» und «Mythos» können nicht schlicht und einfach abgeschoben werden. Es handelt sich vielmehr darum, die Grenzen und die Tragweite dieser bescheidenen Anlagen der gesamten menschlichen Erkenntnis festzulegen. Andererseits wäre es illusorisch, die Schärfe der Ideologien mit der suggestiven Zartheit der Offenbarung zu vergleichen. Die Worte, mit denen Christus seiner Kirche und Petrus Schutz verspricht, sind schroff und provozierend: «Wer euch hört, hört mich» (Lk 10, 16, usw.). «Du bist Petrus und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen» (Mt 16, 18) usw. Wichtig ist für unser Vorhaben, daß es gilt, die *Ideologie* als treibende Kraft dialektischer und leidenschaftlicher Konflikte zu überwinden.

Das Mittelalter

Sie tritt zur Zeit Gregors VII. als Machtideologie auf. Zu einer Zeit, in der das Eindringen weltlicher Gewalten die Kirche völlig korrumpierte. Das Papsttum wurde sich seiner Verantwortung bewußt, indem es auf die Macht dieser Welt Druck ausübte. Sie erhob sich also, einsam, im Namen Gottes, mit dem Blick auf die Mächte dieser Welt. Sie wurde hart, stark und wappnete sich mit Kräften, nach Maßgabe des Konflikts, indem sie sich selbst über den Kaiser erhob. Genau das drückt der «*dictatus papae*» aus, diese 27 kurzen und lapidaren Grundsätze, die Gregor VII. im Jahre 1075 formulierte:

1. Die römische Kirche wurde vom Herrn allein gegründet.
2. Allein der römische Pontifex verdient universal genannt zu werden.
3. Allein er kann die Bischöfe absetzen oder freisprechen.
4. Auf einem Konzil führt sein Legat über alle Bischöfe den Vorsitz, selbst wenn er untergeordneten Ranges ist, und er allein trifft die Entscheidung für die Absetzung ...
7. Der Papst allein kann neue Gesetze aufstellen.
8. Er allein kann kaiserliche Insignien gebrauchen.
9. Der Papst ist der einzige Mensch, dem alle Fürsten die Füße küssen.
11. Sein Name ist einzig in der Welt.
12. Er hat die Erlaubnis, die Kaiser abzusetzen.
18. Sein Urteil darf von niemandem abgeändert werden, und er allein kann das Urteil aller anderen abändern.
19. Er darf von niemandem gerichtet werden.
22. Die römische Kirche hat sich niemals geirrt und wird sich niemals irren können, wie es die Schrift bezeugt.
13. Der römische Pontifex wird, wenn er kanonisch ordiniert wurde, zweifellos heilig durch die Verdienste des hl. Petrus ...

Diese ideologische und politische Option hatte schon sein Passendes in einer Gesellschaft, in der jegliche Macht heilig war, in der alles hierarchisch geordnet war, in der es kaum eine andere Alternative für den Nachfolger des hl. Petrus gab, als Knecht oder Herr zu sein, welcher Nachteil auch immer es ist, das Amt des Petrus zu einer Macht dieser Welt zu errichten. Was uns hier interessiert, ist nicht das Erbe des Römischen Reiches, das der Papst *(summus pontifex)* nun übernahm, sondern der hierarchische und theokratische Bereich der Ideologie, der sich herausbildete. Um diesen Prozeß zu kennzeichnen, spricht T. Stratmann[8] von «Kephalisation». Diese Formel ist inspiriert von Innozenz III. und ist ein Wortspiel zwischen dem hebräischen kéfas: Fels (Petrus) und dem griechischen kefalè: Kopf. Obwohl in der einen Sprache man kefas mit «Fels» übersetzt, bedeutet es in der anderen «Kopf»... Der Kopf besitzt die Sinnfülle, während die anderen Glieder nur einen Teil dieser Fülle erhalten, usw.[9] Von dieser Metapher des Kopfes, welche die Schrift nur auf Christus anwendet, niemals auf die anderen Diener, geht man aus, um auf Petrus und seine Nachfolger alle Eigenschaften des Kopfes in einem Körper anzuwenden. Ebenso leitete man vom hochpriesterlichen Souverän den Ursprung der Kirche ab, im organischen Sinne eines künftigen Traktates: *De Christo capite.* Für die Päpste ist Rom CAPUT, im Sinne einer Quelle, von der alles entströmt. CAPUT erhielt die Bedeutung von FONS (Y. Congar, Die Ekklesiologie des Hochmittelalters [Paris 1968] 192–193).[10] Man investierte und konzentrierte im Papst, der Spitze der Hierarchie, alle Werte.

– Einerseits die Machtfülle und Aufgabe des Kollegiums und des Volkes, die nach und nach als exklusive Handlung des Papstes angesehen wurden.

– Andererseits die Macht und die Unfehlbarkeit Gottes. Der Papst wurde mit Christus gleichgesetzt. Man bezeichnete ihn immer weniger als Nachfolger des Petrus, sondern immer mehr als Nachfolger und Vikar Jesu Christi, den Hervé Nedellec († 1323) als den ersten Papst ansieht (Y. Congar, Ämter [1971] 113). Er wurde «der milde Christus auf Erden», wie ein Wort der hl. Katharina von Siena lautet. Er wurde mit Gott selbst gleichgesetzt, wenigstens in Worten.[11] Victor Hugo überliefert etwas von diesem Prozeß der

Sakralisierung und Vergöttlichung, dort, wo er von «diesen zwei Hälften Gottes, dem Papst und dem Kaiser» spricht. Nach Texten des Mittelalters ist der Papst «der Gott des Kaisers» *(Deus imperatoris*, aaO. 278 und 287.*)* Diese Zentrierung der Fülle Gottes und der Kirche als Macht und Autorität, in der sichtbaren Person Petri, war analog jener, die in der Mystik in Maria verwirklicht wurde.[12]

Nach dem Vatikanum I

Um ein abschreckendes Beispiel zu geben, zitierte Maximos IV. auf dem Vatikanum II am 5. Dezember 1962 folgenden Text: Der Papst ist Gott auf Erden ... Jesus hat den Papst über die Propheten, über die Vorläufer gesetzt ... über die Engel ... Jesus hat den Papst auf die gleiche Stufe mit Gott gestellt (*Die melkitische Kirche auf dem Konzil* [Beyrouth 1967] 75–76). Maximos IV. hütete sich, explizit eine Quellenangabe zu machen, so daß man sich selbst in der Kurie fragte, aus welchen Quellen der Patriarch einen solchen Text nehmen konnte. Der Vater dieses Textes war tatsächlich ein (kanonisierter) Heiliger: der hl. Johannes Bosco (*Meditazioni*, vol. 1, 2. Ausg. 89–90). Und dieser Text hatte im Heiligsprechungsprozeß keine Schwierigkeiten bereitet. Aber diese Übertreibungen zeigen eine andere Etappe: jene, in der die von den Kanonisten des 14. Jahrhunderts entwickelte Machtideologie volkstümlich wurde. Wie war das möglich? Die einseitige Konzentration der Werte und Machtbefugnisse in der Person des Papstes, verhindert durch das große Schisma, dann durch das Versagen einiger Renaissancepäpste, geschah ohne Schwierigkeiten, weil das Papsttum seine inneren Krisen gemeistert hatte, Sittlichkeit und eine beispielhafte Integrität wiedergewann und von der irdischen Last befreit wurde, die seine spirituelle Ausstrahlung kompromittierte. Künftig bestand das Haupthindernis gegen Übertreibungen und künstliche Ideologien in der Definition des Vatikanum I selbst. Jedoch fand die zu Tode getroffene Ideologie einen Weg zum Überleben. Mitgerissen von ihrem augenscheinlichen Triumph,[13] nahmen die Vorkämpfer der Unfehlbarkeit Zuflucht bei einer gängigen Methode: Sie gingen aus von dem Konzept der Unfehlbarkeit (für sich genommen), um daraus alle nur möglichen Konsequenzen zu ziehen, wie es das Mittelalter mit dem für sicher überlieferten Bild vom Haupt gemacht hatte. Man konstruierte eine «Infallibilisation», so wie man die «Kephalisation» gemacht hatte. Ebenso entwickelte man die These, nach der der Papst in allen Handlungen seines allgemeinen Magisteriums unfehlbar ist.[14] Obwohl diese Lehre jederzeit die Vorbehalte der Gelehrten wachrief, drang sie weit in die offiziellen Kreise und die Masse der Christen ein, in denen man auch heute gewöhnlich glaubt, daß «die Enzykliken unfehlbar sind». Diese Illusion teilen auch die (von Rom) getrennten Christen, soweit sie noch nicht im ökumenischen Dialog stehen. Diese Entwicklungen nach dem Vatikanum I gingen einen zweifachen Weg: einen logischen und einen mythischen.

Auf der logischen Ebene beutete man das Schema nach dem *allein* und dem *alles* aus. Der Papst *allein* besitzt *alle* Macht in der Kirche. Man sah sofort in ihm das *alleinige* Prinzip *jeglicher* Jurisdiktion. Jede Macht existiert nur in der seinen und wird durch ihn verteilt. Diese Neuerungen tendierten dahin, folgendes aufzustellen: Was der Papst *gelegentlich* getan hat, das kann er *immer* tun, und es ist ratsam, daß er es tut. Denn die Kirche wird um so makelloser dastehen, je mehr alles aus dieser reinen Quelle hervorgeht: «Die Heiligkeit unseres Herrn», wie man nun den Papst nannte. Dieser und andere Vorgänge sind von G. Thils in seinem Buch, *La primauté pontificale* (Gembloux 188–198). Auf der gleichen Linie vertreten einige Theologen die Meinung, daß die Unfehlbarkeit des Konzils durch den Papst allein gewährleistet wird, als eine Teilhabe an seiner persönlichen Machtfülle.

Was die Mythen und Riten dieser Ideologie betreffen, so vervielfachten sie sich unter Pius XII. Die Romwallfahrt geschah immer weniger in der Absicht, die Gräber der Apostel zu besichtigen, sondern mehr, um «den Papst zu sehen». Der päpstliche Hof forderte nun die Pilger auf, ihre Ovationen, das Klatschen und Beifallrufen für den päpstlichen Souverän zu intensivieren. Wenn er auf der *Sedia* vorbeigetragen wurde, dann war es so, als ob man ihn berührte oder ihn wie ein Objekt berühren ließe. Er beteiligte sich selbst an dem Ritus des «Käppchentausches», so daß die Offizien des Vatikans begannen, sie in Serie herzustellen. Die Pilger gaben eine Pius XII., jedesmal wenn er auf der Sedia Gestatoria vorübergetragen wurde. Er gab ihnen dafür jenes, welches er auf dem Kopf trug: kostbare Reliquie des päpstlichen Souverän. Der «Osservatore Romano» nannte ihn niemals, ohne nicht seinem Namen diesen illustren Titel oder etwas anderes voranzustellen. All diese Bräuche schaffte Johannes XXIII. zu Beginn seines Pontifikates ab. Dieses Darstellen eines einfachen und persönlichen Zeichens griff viel leichter auf die Massen über als die subtilen Distinktionen der Theologen.

Es vermittelte das beruhigende Gefühl, auf erkennbare und sichere Art, nah und zugänglich, das lebende Antlitz des unsichtbaren Christus zu finden. Es nährte eine Gehorsamshaltung, die sich auf die Achtung und Liebe zu Gott begründete. Diese wiederum wurde durch den Chef der Kirche vermittelt.

Aber diese totalitäre Konzeption vom Magisterium und vom Primat besaß ihre Nachteile. Das päpstliche Magisterium zur nächsten und allgemeinen Regel des Glaubens zu machen, wie es der Artikel eines offiziellen Theologen verficht: *Il magisterio vivo di SS Pio XII, norma prossima e universale di verità*,[15] hieße die Schrift auf einen Status vager und weitgefaßter Norm zurückzuführen, wie es G. de Broglie mutig bemerkte (Vorwort zu L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église* [Paris 1951]). Es hieße ebenso, die Theologen zu nötigen, das Echo der Enzykliken zu spielen, nach den Direktiven von «Humani generis». Andererseits nährte dieser pompöse Totalitarismus von seiten der Macht einen Größenwahn, der nicht in Einklang stand mit evangelischer Bescheidenheit und führte das Volk in eine unverantwortliche Passivität, welches die Maxime von Brunetière verkörperte: «Was ich glaube, das erfragen sie in Rom.» Nach dieser Maxime besteht der Glaube im Hl. Stuhl, aber unter den Christen war sie äußerlicher Bezug, blindes und bedingungsloses Festhalten an dem, was Petrus glaubte. Was persönlich bekannt, verantwortet und vom Gläubigen gelebt wurde, verlor an Bedeutung. Man ruhte sich auf dieser Sicherheit aus, zum Nachteil der Glaubensvitalität.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Wichtig ist hier der positive Bereich der gegenwärtigen Nachprüfung: Das Zweite Vatikanische Konzil. Auf ihm stellten zahlreiche Konzilsväter offen das «pyramidenförmige» Schema der Kirche in Abrede, in dem «der Papst alles und das Volk nichts ist». Das Vatikanum II gab daher der Gemeinschaft vor der Hierarchie den Vorrang. Während die Leiter des Vatikanum I an der Bejahung einer, mit Rücksicht auf den Papst, einseitigen und absoluten Abhängigkeit festhielten, rief das Vatikanum II in Erinnerung, daß nicht das Volk für den Papst, sondern der Papst für das Volk da ist. Der Papst ist der Diener des Volkes. Diese kopernikanische Revolution wertete einmal mehr die Stellung Christi im Geiste und die Verantwortung der Christen in der Kirche auf. Sie löste mit einem Schlag die absolutistischen, beschützenden, überjuristischen und starren Vorstellungen vom päpstlichen Magisterium in Nichts auf. Ist es eine Revolution im etymologischen Sinne einer Umkehrung, die die Vergangenheit vernichtet? Keineswegs. Die Wahrheit gedeiht nicht durch Ausmerzung und Widerlegung. Die alten Formulierungen (vornehmlich die der Definition von 1870, einschließlich des *ex sese*, erklärt durch das Vatikanum II) bewahren ihren Wert im rechtlichen Bereich, in den sie fallen. Auf diesem Gebiet steht das Volk in Abhängigkeit vom Papst, dem Christus beisteht. Aber im organischen Bereich steht der Papst im Dienst des Gottesvolkes. Er erfährt seine Grenzen durch das Volk, wie ein Organ durch den ganzen Körper, um den Glauben authentisch auszulegen. Was das Vatikanum I von der rechtlichen Abhängigkeit sagte, ergänzte das Vatikanum II, indem es die Interdependenz und die essentielle organische Zusammengehörigkeit für die Lebenskraft der Kirche aufwies. In dieser Perspektive versuchen wir die Funktion des Nachfolgers Petri darzulegen, so wie sie vielleicht im Gottesvolk gelehrt, vorgelegt und gelebt werden kann.

3. DIE FUNKTION DES NACHFOLGERS PETRI IM DIENSTE DER EINHEIT DES GLAUBENS

Eine Funktion in und für die Kirche

Zunächst einmal ist die Aufgabe des Petrus und seiner Nachfolger im Innern der Kirche angesiedelt: nicht außerhalb, noch oberhalb. Es ist eine organische Funktion in einem lebenden Körper. Tatsächlich hat Christus die Unfehlbarkeit vor allem der Kirche verheißen (Mt 28,20; Joh 14,26; 16,13). Und die an Petrus ergangenen Verheißungen, nach der «die Pforten der Unterwelt nicht den Sieg davontragen werden», stehen in Beziehung zur Kirche (Mt 16,18; vgl. Lk 22,32; Joh 21,15–17) oder zur Gesamtheit der Apostel (Lumen gentium). Die Weitergabe des Glaubens ist keine exklusive Aufgabe des Papstes. Sie kommt der ganzen Kirche zu, wie das Vatikanum II in Erinnerung rief (Konstitution über die Offenbarung). Die Funktion der Zwölf (und der Ämter, die sie fortführen) besteht im sichtbaren Dienst. Er dient dazu, die Glaubwürdigkeit der Heilsmittel zu erhalten, eine abwägende Funktion, im Namen Christi selbst gutgeheißen, um den Glauben und das evangelische Verhalten zu beglaubigen und zu definieren gegen die Unbeständigkeiten der Zeit und die Abweichungen der Sünde. Die Aufgabe des Nachfolgers Petri innerhalb des Kollegiums besteht im sicht-

baren Dienst der Einheit, durch die Ausübung einer Autorität, die den Ansätzen von Irrtum entgegentritt und die letztlich dieses Urteil und Abwägen glaubwürdig garantiert. In dieser Eigenschaft erhält der Papst Beistand, um auf allgemeiner Ebene zu handeln. Vor Gott ist er verantwortlich für die im Dienste seiner Funktion einzusetzenden Mittel.

Während der ersten Jahrhunderte bestand diese Funktion der Einheit darin, in Streitfällen zu schlichten, ebenso in Dringlichkeiten und bei Maßnahmen für das öffentliche Wohl. Sie stellte auch ein Vorbild dar. Und was die Kirchen als mustergültig anerkannten, war nicht die Person des Bischofs von Rom, sondern der Glaube dieser auf das Bekenntnis des Petrus und Paulus gegründeten Kirche. Wenn die Funktion der Einheit augenblicklich eine administrative Form annimmt, die die Kirche von Amtsstuben, Vorschriften und Reglementierungen herausbildet und die kontinuierlich alles kontrolliert, so ist das eine mögliche, jedoch neue und seltsame, Form. Sie geht Irrtümern aus dem Weg und sichert ein gewisses Bild von Zusammengehörigkeit. Sie begeht den Fehler, auf das Rahmengebilde zu setzen, während Christus auf den Geist und die Menschen setzte. Denn er wußte über alles Bescheid, «was im Menschen war» (Joh 2,25). Ein solches System ist geeigneter, die Glaubwürdigkeit eines Despoten zu bestätigen als die einer Bewegung, die Festigkeit des Rahmengebildes als die Treue zum Evangelium, das Erhalten materieller Bezüge als der innere Anspruch und der missionarische Elan.

Ein Dienst in und für den Glauben

Die Aufgabe des Petrus hat nur Sinn in und für den Glauben, in und für die Nächstenliebe. Das Amt des Petrus wurzelt in einem doppelten Bekenntnis: Das Glaubensbekenntnis von Cäsarea (Mt 16,16), das Bekenntnis der Nächstenliebe am See Genezareth (Joh 21,15). Wenn also das Amt des Petrus einen rechtlichen Aspekt enthält, muß man diesen Aspekt in Vergleich zur Hauptsache stellen. Es handelt sich effektiv nicht um eine Blankovollmacht, die, gemäß den rechtlichen Formen dieser Welt, einem Prokuristen gegeben wird. Christus vergleicht nachdrücklich den «Dienst» der Apostel mit der Herrschaft und Autorität von Königen (exousia). Der Papst «erbt» keine alles machende Autorität, sondern einen «Grundauftrag», um im Glauben und in der Nächstenliebe tätig zu sein und gleichfalls auch in der bescheidenen Eigenschaft als Fischer. Christus tadelte den eben erst in seine Rolle als Fundament berufenen Petrus (Mt 16,18) indem er ihm sagte: «Geh mir aus den Augen, du Satan! Du bist mir im Wege, denn du meinst nicht, was Gott will, sondern was menschlich ist.» Und die dreifache Aufforderung zum Liebesbekenntnis: «Liebst du mich mehr als diese?» (Joh 21, 15–17) erscheint als eine Wiedergutmachung der dreifachen Verleugnung.

Ein von der Offenbarung abhängiger Dienst

Das Amt des Petrus steht in Verbindung mit der Offenbarung Christi. Der Papst ist ihr völlig unterworfen wie jeder andere Christ auch. Selbst in der Ausübung seines Amtes ist er nicht der Meister, sondern der Diener. Dieser Offenbarung kann er nichts hinzufügen. Falls er, was kaum möglich ist, auf die Idee käme, eine neue Offenbarung zu propagieren, wäre er nicht mehr Papst. Das fiele unter das gewaltige Wort des hl. Paulus an die Galater (1,8): *Wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, sei er verflucht!* Diese untere Grenze verkörpert die klassische Hypothese vom häretischen Papst, als Antipode zur oberen Grenze, welche die unfehlbaren Definitionen bilden. In gleicher Weise, wie er den objektiven Tatsachen der Offenbarung unterworfen ist, die in der Schrift und im Leben der unfehlbaren Kirche selbst überliefert sind, ist der Papst subjektiv den Erleuchtungen des Geistes unterworfen. Er ist nur unfehlbar als Zeuge des unfehlbaren Gottes, und zwar in dem Maße, in dem er den Auftrag besitzt, für ihn Zeuge zu sein.

Ein Dienst, der über die unfehlbaren Formulierungen hinausgeht

Hier nun muß man eine radikale Frage anfügen: In welchem Sinn bezieht sich das Amt des Petrus auf die Wahrheit? Die dekadente Theologie der letzten Jahrhunderte, übrigens von einer lobenswerten Sorge um Distinktion und Klarheit angeregt, tendiert dahin, einerseits die Wahrheit der Dogmen, die man als in sich bestehenden Formeln ansah, zu zersetzen und tendierte andererseits ebenso dahin, die praktischen Verhaltensweisen, die man als simple Schlußfolgerungen oder Applikationen dieser Wahrheit ansah, auch zu zerstören. Man war also soweit gekommen, die rechtlichen Normen für Prinzipien von Leben und Aktion zu halten, während sie doch nur dessen Regulierung sind. Der Entwurf, der einseitigerweise von der Wahr-

heit zur Tat wechselt, ist das Gegenteil dessen, was man in Joh 3,21 findet: Wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht. Heute ist wieder dieser zweite Entwurf zu Ehren gekommen. Tatsächlich erscheint die Offenbarung Jesu nicht als ein Lehrgebäude, sondern als die Offenbarung und das Geschenk der *Agape:* die Gottesliebe und die Liebe, die er den Menschen mitteilt. Und er offenbart es in seiner Person und in seinen Handlungen radikaler, als in seinen Worten. Gewiß impliziert diese Liebe eine Erkenntnis, formulierbar in Lehraussagen. Aber diese Heilslehre wurde im Nachhinein entwickelt und wäre außerhalb der Agape, die das Wesen Gottes und des Heils definiert, ohne Sinn. Es geht nicht darum, das Leben mit der Wahrheit zu vergleichen. Sie sind korrelativ, und man könnte es nicht wie ein Epiphänomen wieder zurückbringen. Nach der Parabel von den zwei (ungleichen) Söhnen zählt die Orthopraxie mehr als die Orthodoxie (Mt 21, 28–32). Mehr noch: es gibt keine Orthodoxie, die außerhalb einer Orthopraxie bestehen könnte. Denn eine irrige Praxis stellt das Wort und die Kraft der Lüge in Abrede. Der Auftrag des Nachfolgers Petri beschränkt sich nicht darauf, spekulative Wahrheiten zu garantieren. Er erstreckt sich auf diese etwas undeutliche Einheit von Liebe und Erkenntnis. Die Glaubwürdigkeit des Tun und Lassens ist nicht weniger bedeutend als die des Erkennens, noch ist sie abtrennbar. Dieses Amt, das der Papst für die Allgemeinheit ausübt und dessen spezifische Aufgabe in der Erhaltung der Einheit besteht, besteht nicht nur darin, unfehlbare Definitionen auszusprechen, sondern dem Glauben den Weg zu weisen, ihn zu leiten, Korrekturen anzubringen, ihn zu stärken und zu befestigen.

Bei all diesen Mitteln geht es darum, gegen alles die Glaubwürdigkeit der Weitergabe zu wahren, die der Motor ist. Man muß also die Einheit in lebendiger Bewegung verankern, in einem Pluralismus, der nicht Zusammenhangslosigkeit sondern Konvergenz, nicht Widerspruch sondern Eintracht, nicht Desintegration sondern gegenseitige Ergänzung sein soll. Unheilvoll war also die Sorge um Sicherheit, die die abstrakten Formulierungen bevorzugte und sich spezieller in den unfehlbaren Definitionen polarisierte. Diese sind ja nur ein äußerst seltener und sehr spezieller Aspekt des Charisma des Petrus. Die päpstliche Unfehlbarkeit wurde nur zweimal angewandt: bei der Definition der beiden Vorrechte der Jungfrau Maria, der «Unbefleckten Empfängnis» von 1854 und der «Himmelfahrt» von 1950. Das sind periphere Lehren, und diese Akte, denen in der Literatur der damaligen Zeit beträchtliche Bedeutung beigemessen wurde, da sie glauben ließen, daß sie lebendige Quellen für eine neue Etappe der Kirche wären, erscheinen zurückblickend als unbedeutend. Nichts beweißt, daß sie einen Aufschwung herbeigeführt hätten, selbst in dem, was die Ehrerbietung Maria gegenüber betrifft. Im Gegenteil. Die Definition der Himmelfahrt zog eine gewisse Abneigung in Hinblick auf dieses Dogma und dieses Fest mit sich. «Jetzt interessiert es niemanden mehr», sagte ein Verleger am Tag nach der Dogmatisation. Die Publikationen, die sich bis zu diesem Zeitpunkt vervielfacht hatten, versiegten mit einem Schlag, was dieses Thema betraf. Der Einfluß der päpstlichen Unfehlbarkeitsdefinitionen im Leben der Kirche ist sehr begrenzt. Man wäre ein Betrüger, sie aufzuwerten. Nur mögen sie nicht der Baum sein, der uns den Wald verdeckt.

Ein Dienst, der die Gewißheit des Glaubens abgrenzt, sie aber nicht erschafft

Schließlich muß man das Amt des Petrus auch in Beziehung zur Glaubensgewißheit bringen. Das ist für unser Thema ein doppelt bedeutsamer Punkt, weil Petrus von Christus als Fundament eingesetzt wurde (Mt 16.18). Und ebenso als Garantie für Festigkeit (Lk 22,33) und zugleich als Hirte und Leiter (Joh 21,15–18) und als Sicherung für die Gläubigen, die heute im Glauben leiden.

Hier noch muß das Amt des Petrus auf ein bescheidenes Niveau gehoben werden, wo es seinen wahren Wert gewinnt. Vor allem anderen ist es bedeutsam, die klassische Lehre in Erinnerung zu rufen: *Die Glaubensgewißheit beruht zunächst und unmittelbar auf dem Zeugnis von Gott in jedem Glaubenden.*[16] Dieses Zeugnis besitzt nicht den Charakter einer objektiven Offenbarung. Es handelt sich hier um ein Licht, das von innen her die durch Wort und Zeichen objektiv weitergegebene Gewißheit der Lehre erhellt. Wenn dieses Zeugnis eine fundamentale Gewißheit schafft, so gibt die dem Glauben und der Bedingung der menschlichen Sünde innewohnende Dunkelheit Anlaß zu allerlei Verwirrung zwischen der durch das Licht Gottes erleuchteten Welt und jeglicher Art von Wundern. Um diese menschlichen Unbeständigkeiten zu heilen, wurde das sichtbare Amt der Apostel und des Petrus geschaffen. Aber die Unfehlbarkeit hat nicht die Aufgabe, die Glaubensgewißheit zu schaffen, die unmittelbar auf Gott selbst gründet. Ihre spezifische Rolle besteht genauer darin, die Glaubensgewißheit zu schützen, zu tragen, zu erkennen, zu

umgrenzen, zu erklären und zu beglaubigen, und ebenso darin, Irrtümer auszuschließen, die sich darunter mischen. Das Licht des Glaubens ist nicht rein individuell. Es ist kein direkter Draht von Gott mit geschlossenen Einheiten. Es ist ein Licht, das in der Nächstenliebe und für die Nächstenliebe gegeben ist, ein gemeinsames Licht, das in der gemeinsamen Interaktion ausgeliefert ist. Dieses Licht wird organisch in dieser Gemeinschaft, die der Leib Christi ist, gegeben. Das Magisterium in ihm ist ein spezialisiertes Organ. Was diesen Dienst charakterisiert ist nicht so sehr die Information und die wissenschaftliche Kompetenz (die besonders die Rolle der Theologen bezeichnet), noch die Kraft des Lichtes (die die Besonderheit der Heiligen darstellt). Das Magisterium hat vielmehr die spezifische Aufgabe, zu urteilen und zu beglaubigen. In der Ausübung seiner Funktion nimmt es selbst das unfehlbare Licht Gottes auf. Es ist wohl bedeutsam, in dieser Materie nach dem Absoluten und Relativen zu fragen. Das um so mehr, als man, wie wir schon sahen, jahrhundertelang die Unfehlbarkeit verabsolutierte und heute die Dinge radikal und generell relativiert, so daß der Gläubige ohne festen Halt verwirrt zurückbleibt. Um die Bedeutung des Absoluten wiederzufinden, muß man es bescheiden dort hinstellen, wo es ist. Denn es gibt falsche Absolutheitsbegriffe, die Gottes Tod bedeuten, falsche Transzendenzen, die eine lächerliche Materialisation oder ein Idol bedeuten. Wir haben heute nicht mehr die Illusion, daß *das Absolute der Wahrheit* völlig in einer adäquaten Formel, selbst wenn sie unfehlbar wäre, aufgehen kann. Der hl. Thomas von Aquin schon gab sich keineswegs dieser Illusion hin. Er wußte, daß jede Formulierung nur ein Zeichen ist, also ein relatives Mittel, ein Relais für die Intentionalität unserer Erkenntnis vom «Rettergott». Was er durch diese klare Aussage ankündigt, gilt noch heute: *Der Akt des Glaubens endet nicht in der Aussage, sondern in der Realität.*[17] Die absolute Realität, die die Grenze ist, ist das Mysterium Christi. Mit anderen Worten: ein Mysterium, das «alles Erkennen übersteigt» (Eph 3,20; Phil 4,7, usw.). Die Realität ist auch die *Grenze der Geschichte*, denn die Offenbarung hat eine Hoffnung zum Ziel. So ist Christus, bevor er die Wahrheit ist, zunächst der Weg (Joh 14,6). Mit anderen Worten: die Relativität von Glaubensaussagen ist eine doppelte:

1. Die Aussagen sind relativ im Mysterium Gottes, das in keiner Formulierung erschöpfend einzuschließen wäre. Dennoch ist, durch alle ungenügend entwickelten Formulierungen verschiedener Qualität hindurch, das Wesentliche, das uns aufgetragen ist, anzugehen. Ein gläubiger Christ kann, auch in einer ziemlich flachen Formulierung oder einem mittelmäßigen Bild, dank der Erleuchtung Gottes, diese Realität antreffen, wohingegen ausgezeichnete Formulierungen dem Geist eines durchschnittlichen Gläubigen, oder eines dem Glauben unerfahrenen Menschen, undurchsichtig, dunkel und steril bleiben. Ebenso weiß ein inkompetenter Mensch nicht, ein ausgezeichnetes Röntgenbild zu lesen, während ein erfahrener Mediziner noch vieles aus einem sehr unvollkommenen Bild herauslesen kann. Da er die schlechte Qualität der dogmatischen Formulierungen erkannte, duldete es der hl. Thomas von Aquin, daß man ihren Wert als Mittel benutzt, um das Absolute anzugehen.

2. Die Formulierungen des Glaubens sind in bezug auf die Zukunft relativ. Tatsächlich ist die geoffenbarte Wahrheit die *Heils*wahrheit, also ein Versprechen, ein unvollendetes Gebilde, das zustande kommen soll durch eine lebendige Transformation und eine Aktivität seitens jedes Glaubenden und der gesamten Kirche. In diesem Sinn ist die absolute Wahrheit eschatologisch. Schon vor Moltmann sagte die klassische Theologie: «Sie liegt im Ende.» Jene, die das Amt des Petrus überbewerteten, haben es in den Augen der Christen, Katholiken wie Nichtkatholiken, kompromittiert. Es ist bezeichnend, daß die extremen protestantischen Polemiker mit Vorliebe katholische extremistische Thesen über die Unfehlbarkeit aufgegriffen haben. Hier fanden sie, mit einem «entgegengesetzten Wohlgefallen», das Zerrbild, um das gute Idol zu zerstören. Andererseits manifestierte die bescheidene Art, mit der Johannes XXIII. auf dem Konzil einige Schiedssprüche verwirklichte, um den Dialog zwischen den entgegengesetzten Lehrmeinungen anzuregen (über die Offenbarung zum Beispiel, im Dezember 1962), den anwesenden nichtkatholischen Beobachtern auf dem Konzil den Sinn und die Nützlichkeit des Amtes des Nachfolgers Petri. Es ist also wichtig, sich des bescheidenen Status dieses Amtes bewußt zu sein, das, unter anderen, eine Art der Gegenwart des unfehlbaren Gottes in seiner Kirche und den Gläubigen verwirklicht. Dieses Amt, das nur Sinn hat in der Nächstenliebe und im Glauben, sollte im Glauben und in Nächstenliebe, also in Demut aufgenommen werden.

[1] Hier ist nicht der Ort, das Wort «pastoral» zu diskutieren, das das Thema unseres Beitrages ausmachte: «pasto-

rale Reflexion». Wir lassen dieses Wort wegen seiner Doppelsinnigkeiten außer acht. Auf dem Konzil war es eine Art Trojanisches Pferd. Die Sprecher der Majorität und der Minorität gaben vor, die Pastoral als einen von der Lehre entsprechend unterschiedenen Bereich anzusehen. Erstere ließen unter dem Deckmantel dieses unschuldigen Wortes eine theologische Erneuerung entstehen, leider sehr schlecht mit einem Lehrsystem verbunden, das scheinbar unversehrt blieb. Wir sind auch heute noch weit davon entfernt, dieser den Texten des Vatikanum II anhaftenden Doppelsinnigkeit zu entkommen. Jede glaubwürdige Theologie ist pastoral, und in jeder glaubwürdigen Pastoral liegt Theologie.

[2] Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1971).

[3] Zur Jahrhundertfeier gab es keine Feierlichkeiten. Bis auf weniges begnügte sich der Hl. Stuhl damit, ohne Vorwort und erinnernden Text, eine Artikelauswahl zu publizieren, die zwischen 1946 und 1964 von Leuten, die für ihren wissenschaftlichen und ökumenischen Mut bekannt waren, veröffentlicht wurden: Dom Lambert Bauduin, A. Chavasse, B. Dejaifve, J. Hamer, G. Thils. Besonders: De doctrina de Concilii Vaticani primi (Roma 1969).

[4] Mgr. B. D'Avanzo: Mansi 52, 761a.

[5] L. Bouyer, L'Église de Dieu (Paris 1970) 443.

[6] K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch (Freiburg 1961).

[7] Vgl. B. D'Avanzo: Mansi 52, 762D; J. P. Torrell, L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège personnel?: Rev. Sc. ph. th. 45 (1961) 229–245, nachgedruckt: De doctrina Concilii Vaticani primi (Roma 1969) 488–505.

[8] T. Strotmann, Primauté et céphalisation: Irenikon 37 (1964) 187–197.

[9] Vgl. «De sacro altaris mysterio» I, 8: PL 217, 778; Y. Congar, Cephas-Cephalè-Caput: Revue du Moyen-Age latin 8 (1952) 5–42.

[10] Andere Belege bei *Congar* und *G. Thils*, La primauté pontificale (Gembloux 1972) 180–190.

[11] J. Rivière, Sur l'expression Papa-Deus au Moyen-Age: Miscellanea F. Ehrle, Per la storia di Roma, Vol. 2 (Roma [Bibl. apost. Vat., 1924]) 276–289. Der Autor zitiert die protestantischen Monographien, die den Vorgang dieses Vergöttlichungsprozesses festgehalten haben, und er ist bemüht, die Bedeutung der zitierten Texte zu vermindern. Die verbale Entwicklung bleibt bedeutsam für die Ideologie und für ein mythisches Substrat; ebenso die analoge Entwicklung, dessen Gegenstand, gemäß folgender Anmerkung, die Jungfrau Maria war.

[12] Auf katholischer Seite findet man Belege für die Verwendung des Titels Göttin für die Jungfrau Maria bei: H. Marraci, Polyanthea Mariana (Roma 1685), neu herausgegeben von J. Bourassé: Summa aurea 9 (1862) col. 1085; auf protestantischer Seite bei C. Drelincourt, Demandes sur la qualité de l'honneur qui est dû à la sainte et bienheureuse Vierge Marie, 2e édition (Charenton 1644) (Bibliothèque Nationale D 2–3804) 45–68. – Die Jungfrau Maria war ebenfalls Gegenstand einer Entwicklung der «Kephalisation». Das ging soweit, daß man sie «zweites Haupt des mystischen Leibes» oder «*concaput*» nannte. Aber wenn Maria fast alle Titel Christi erhielt, so sind das vor allem die Funktionen des Hl. Geistes, die ihr zuerkannt wurden: unmittelbare Quelle jeglicher Gnade und Formationsprinzip Christi in den Seelen. Vgl. R. Laurentin, Marie et l'Esprit Saint: Nouvelle revue théologique 89 (1967) 26–42, vor allem 26–31.

[13] Die Unfehlbarkeit des allgemeinen Magisteriums wurde von *Vacant* verfochten: Le magistère ordinaire de l'église et ses organes (Paris 1889) vor allem 97–116. Andere Belege findet man bei Y. Congar, Ministères et communion ecclésiale (Paris 1971) 151.

[14] L. Ciappi: Sapienza 7 (1954) 125–151.

[15] Mgr. B. D'Avanzo, Erzbischof von Calvi, insistierte sehr auf dieser «absoluten Unabhängigkeit». Er wiederholte mehrere Male diesen Ausdruck und betonte die totale Subordination der Apostel von Petrus, der Bischöfe vom Papst: Mansi 53, 713–715; G. Thils, La primauté pontificale (Gembloux 1972) 164–165.

[16] 1 Joh 5, 19; vgl. Mt 11, 25 (Innere Offenbarung Gottes in den Armen und Geringen); 1Kor 2, 9–12 (vgl. 2Kor 4, 6); Heb 8, 10–12 (vgl. Jer 31, 33–34); Joh 6, 45; 14, 26; 16, 12–13; 1 Joh 2, 20; 27; 5, 10. Die Studie von G. de Broglie, de fide, vervielfältigtes Vorlesungsmanuskript am «Institut Catholique de Paris» (1958), Kap. 2, S. 17–40 De: testimonio divino quo fides initur.

[17] Summa theologica II–II. q. 1, a. 2, ad 2; (vgl. auch die Artikel 1, 3 (fidei non potest subesse aliquod falsum) 6, *sed contra*. Vgl. Sentences III d. 25, q. 1, a. 1, quaestiuncula 1, objection 4. Vgl. Y. Congar, Ministères et communion ecclesiale 153. – E. Schillebeeckx, Approches théologiqués. 1. Révélation et Théologie (Bruxelles 1965) 69–76.

Übersetzt von Hartmut Kriege

RENÉ LAURENTIN

geboren am 13. Oktober 1917 in Tours, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris, ist Doktor der Literaturwissenschaften und der Theologie, Professor für Theologie an der Katholischen Universität Angers, war Gastprofessor an verschiedenen kanadischen, amerikanischen und lateinamerikanischen Universitäten, Konsultor der vorbereitenden theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er schreibt für «Le Figaro» die religiöse Chronik, ist Vizepräsident der französischen Gesellschaft für mariologische Studien und in der Nähe von Paris seelsorglich tätig. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze und Bücher über mariologische Fragen und über das Zweite Vatikanische Konzil.

Dokumentation

Anton Houtepen

Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum

Auf dem Weg zu einer Erhellung des Unfehlbarkeitsbegriffs

Die Neueröffnung der Diskussion über Bedeutung und Funktion des infallibilitas-Begriffs, hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, erklärt sich nur zum Teil aus dem Bedürfnis, der Jahrhundertfeier ein schärferes Profil zu geben. Ursache dafür waren vielmehr die ekklesiologischen und hermeneutischen Entwicklungen bei und nach dem Zweiten Vatikanum. Es geht dabei nicht etwa um eine simple Wiederholung des Federkriegs, der sich vor einem Jahrhundert abgespielt hat. Zwar konzentriert sich die Diskussion auch heute um die mögliche Unfehlbarkeit des Petrusdienstes in der Kirche – aber die Fragestellung ist doch wesentlich breiter; sie betrifft die Brauchbarkeit des Unfehlbarkeitsbegriffs für die ganze Skala der «auctoritates» im «Glaubenssystem», mit denen der Begriff traditionell verbunden wurde. Es geht um die «infallibilitas» als Name für einen Fragenkomplex, der einen wichtigen Bestandteil der theologischen Hermeneutik bildet und in dem Begriffe wie «Offenbarung», «Tradition», «Kanon», «regula fidei», «Dogma», «Lehramt», «Schlüsselgewalt» u.ä. ebenfalls neu bestimmt werden. So bezieht sich die Problematik heute auf viele Hintergrundfragen, mit denen sich das Erste Vatikanische Konzil seinerzeit nicht oder kaum befaßt hat.

In dieser Dokumentation müssen wir uns auf jene Studien beschränken, die sich mit dem Unfehlbarkeitsbegriff im engeren Sinne befassen. Dabei heben wir jene Veröffentlichungen hervor, die im Zusammenhang mit der Jahrhundertfeier entstanden sind. Es wird sich zeigen, daß wegen des viel breiteren Fragehorizonts, vor dem die Durchleuchtung des Unfehlbarkeitsbegriffs unternommen wird, viele allgemeinere hermeneutische und ekklesiologische Studien von gewiß ebenso großem Interesse sind und für die Diskussion eine Rolle spielen.

Sodann wollen wir einigen historischen Forschungen nach den Wurzeln des Unfehlbarkeitsbegriffs Aufmerksamkeit schenken; auch der Frage nach der genauen Tragweite der Dogmendefinition von 1870, dem kritischen Nachdenken über die Brauchbarkeit des Unfehlbarkeitsbegriffs überhaupt und (in diesem Rahmen) den mehr speziellen Diskussionen über das Buch von H. Küng: «Unfehlbar? Eine Anfrage».

1. Die Wurzeln des Unfehlbarkeitsbegriffs

Über den Ursprung des Unfehlbarkeitsbegriffs tappten wir bis vor kurzer Zeit ziemlich im Dunkel. Die Forschung darüber bezog sich nach dem Beispiel der Ermittlungsarbeit, die um 1870 von Verfechtern und Gegnern der Dogmendefinition vorgenommen wurde, vor allem auf die ekklesiologischen Aspekte des Problems. Die Frage nach dem Subjekt und dem möglichen Objekt der Unfehlbarkeit stand voran; weit weniger Aufmerksamkeit fanden die Geschichte und die Bedeutungsentwicklung des Unfehlbarkeitsbegriffs selbst, der offensichtlich als genügend eindeutig und konstant betrachtet wurde.[1] Neuere Studien haben darin Wandel geschaffen. Die Frage ist nun weit mehr, wie und wann der Unfehlbarkeitsbegriff in der Geschichte der Suche nach Normen für die Glaubenssicherheit benutzt wurde, d.h. für die Treffsicherheit und Kursfestigkeit der Glaubensgemeinschaft, von Gläubigen und Leitern.

Eine erste Probe für eine solche Fragestellung finden wir im Bericht der ökumenischen Studientage von Chevetogne (1961).[2] Reynders[3] und Dupuy[4] zeigen darin, wie die Glaubensgemeinschaft von Anfang an nach Kriterien für das rechte Bekenntnis gesucht hat und wie bei diesem Suchen die Rolle der kirchlichen Führer immer mehr in den Vordergrund trat.

Derartige Fragestellungen und Schlüsse finden sich in dem Sammelband «Problèmes de l'Autorité».[5] Congar hat diese Entwicklung in seinen Büchern «l'Ecclésiologie du Haut Moyen-Age»[6] und «l'Église de St. Augustin à l'époque moderne»[7] ausführlich dokumentiert. Besonders klärend ist in diesem Zusammenhang auch die Schrift von K.F. Morrison, «Tradition and Authority in the Western Church 300–1140».[8]

In der aufgezeigten Entwicklung von inhaltlicher *auctoritas* zu formeller *potestas* (Congar, Tavard), von *traditio* zu *discretio* (Morrison) rächt sich

(nach diesen Autoren) das unvermeidliche Gefühl der Entfremdung gegenüber dem ursprünglichen Geschehen: Der Zeitabstand macht den Abstand von den ältesten Zeugnissen und damit die Rolle der zeitgenössischen amtlichen Zeugen größer. Authentisierung dieses amtlichen Zeugnisses durch Verweis auf die Tradition (Schriftkanon, Konzilsaussagen) fordert auf Dauer die Ergänzung durch eine formelle Legitimation (Delegation, Konsens, Rezeption, dann sogar Schlüsselgewalt und Sukzession).

Wie ist es aber zu erklären, daß die Qualifikation «infallibilis» (und Synonyme), die anfangs nur für Gott und in zweiter Instanz für den Offenbarungsinhalt (Schrift und Glaubensartikel) gebraucht wurde, schließlich auf das kirchliche Amt angewendet wurde – und wann ist das geschehen?

De Vooght[9] hatte schon im Jahre 1961 gezeigt, daß sich von einer solchen Entwicklung vor dem Jahre 1300 (etwa) keine Spuren finden lassen. Allgemein wurde angenommen, daß innerkirchliche Kompetenzprobleme (vor allem die Diskussion um die Konzilskompetenz) den Anstoß dazu gegeben hatten. Die jüngst erschienene Studie von Tierney[10] nuanciert letztere Hypothese bedeutend und verweist – wie de Vooght – ältere Vermutungen (Döllinger, aber auch Küng), als wären die Kanonisten, Dekretisten und Dekretalisten daran schuld, ins Reich der Fabel: bei allen Fälschungen, die man angewandt hat, um die Autorität Roms in die Höhe zu treiben, und bei allem Streben nach rechtlicher Festlegung einer Reihe von hermeneutischen Canones, um den Prozeß von Reform und Neubewertung der Tradition innerhalb des Treueauftrags zu dieser Tradition zu halten, hat man vor 1300 niemals Papst oder Konzil zur definitiven «regula fidei» erklärt oder ihnen einen spezifischen «clavis scientiae» zuerkannt, der falsche Entscheidungen ausschlösse. Nach Tierney wird der Unfehlbarkeitsbegriff in erster Instanz auf das kirchliche Amt als eine Art Gegengewicht gegen das von den Kanonisten allgemein vertretene Souveränitätsprinzip angewendet («Par in parem non habet imperium»), das für die Päpste u.a. bedeutete, daß sie an die Dekrete ihrer Vorgänger nicht gebunden waren. Weil er von späteren Päpsten für die franziskanische Bewegung und die dem Armutsleben freundliche Bulle «Exiit» Nikolaus' III. eine Revision fürchtete, hätte Olivi (gest. 1298) als erster den Papst «regula inerrabilis fidei» genannt, und so erkannte er den Entscheidungen Nikolaus' III. in der Bulle «Exiit» dieselbe Autorität wie Schrift und Glaubensbekenntnis zu. Nicht klar ist bei ihm, ob beim Papst auch von einem besonderen «clavis scientiae» gesprochen werden muß. Das geschieht ausdrücklich erst im sogenannten «Appell von Sachsenhausen» (1384).

Der Verlauf der franziskanischen Diskussionen, die von Tierney gründlich analysiert werden, zeigt aber auch, daß damit die Möglichkeit eines ketzerischen Papstes und ketzerischer Entscheidungen und Urteile regierender und zukünftiger Päpste nicht ausgeschlossen wird: «infallibilitas» bleibt eine nachträgliche Qualifikation von Amtshandlungen, die aus anderen Gründen – wegen ihres evangelischen Charakters – als glaubwürdig akzeptiert werden. Erst Guido Terrena (gest. 1342) hätte der Qualifikation «infallibilis» einen a-priori-Charakter gegeben und soll den Begriff nicht mehr nur retrospektiv benutzt haben. Die späteren Unterscheidungen, die Subjekt und Objekt dieser Qualifikation näher abstecken, sind bei ihm schon deutlich zu finden.

Auch nach der übrigens sehr instruktiven Studie von Tierney bleiben noch einige Fragen. Nicht nur nach der weiteren Bedeutungsentwicklung des Unfehlbarkeitsbegriffs,[11] sondern vor allem auch nach den Argumenten und Motiven der Gegner der genannten Entwicklung in der Anwendung der Qualifikation «infallibilis»; insbesondere auch nach der Frage, wie der Begriff «Kontinuität» im lehramtlichen Wort, das nach Tierney von Anfang an mit dem Unfehlbarkeitsbegriff gekoppelt war, sich bei einer so deutlichen Diskontinuität, wie von vielen dargelegt,[12] hat aufrechterhalten können.

Tierneys Folgerungen für die Brauchbarkeit des Unfehlbarkeitsbegriffs sind ziemlich kräftig. Es ist vor allem die Frage, ob er nicht eine falsche Einsicht in den Unfehlbarkeitsbegriff hat, wie er zur Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils gehandhabt wurde. Eine der Folgerungen aus seiner Arbeit, die sich aufdrängt, ist die, daß der infallibilitas-Begriff im Lauf der Jahrhunderte mit recht verschiedenen Inhalten gefüllt war. Was ist nun das Anliegen des Ersten Vatikanums dabei gewesen?

2. *Das Erste Vatikanische Konzil*

Lange Zeit waren die Studien über das Erste Vatikanum mehr von detaillierten Beschreibungen der Ereignisse als von einer sorgfältigen Exegese der Konzilskonstitutionen charakterisiert. Natürlich ist diese Beschreibung der Ereignisse und die Auseinanderfaltung des historischen Zusammenhangs beim Ersten Vatikanum von großer Bedeutung: Die Forschungen von Aubert,[13] Palanque,[14] Con-

zemius,[15] Lill,[16] Kasper,[17] Congar[18] u. a. sind für ein richtiges Verstehen der Konzilsdokumente unentbehrlich. Sie müssen aber durch Textstudien ergänzt werden, wie sie erst in letzter Zeit vorgenommen wurden.

Eine Reihe dieser Textstudien aus den Jahren kurz vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, zumal über ekklesiologische Aspekte des Ersten Vatikanums (das Verhältnis Primat-Episkopat) wurden zusammengefaßt in dem Jubiläumsband, den der Vatikan bei Gelegenheit der Jahrhundertfeier herausgegeben hat.[19] Diese Forschungen haben gewiß Einfluß gehabt auf die Entwicklung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, «Lumen gentium» (Zweites Vatikanisches Konzil), besonders auf die Verdeutlichung der Meinung des Ersten Vatikanums über das unfehlbare Lehramt des Papstes im Verhältnis zu dem der Bischöfe und des Konzils (Nr. 25 der Konstitution).

In diesem Zusammenhang verdient Erwähnung auch der Kommentar von F. v. d. Horst zu dem im Jahre 1870 nicht mehr besprochenen zweiten Thema «De Ecclesia» von Kleutgen.[20]

Die ausführlichste Exegese der Konstitution «Pastor aeternus» lieferte U. Betti.[21] Ihm gleich kommt nur H. Pottmeyer,[22] der im Jahre 1968 einen Kommentar zu «Dei Filius» veröffentlichte.

Bei Gelegenheit des Jahrhundertfestes erschien aus der Feder von G. Thils[23] eine sehr klärende Studie über die Tragweite des vierten Kapitels von «Pastor aeternus» und damit über die eigentliche Dogmendefinition zum unfehlbaren Lehramt des Papstes. All diese Studien haben die vorbereitenden Vota aus den Jahren 1867 bis 1869 benutzt, die sich nach kanonischem Brauch hundert Jahre in den Geheimarchiven des Vatikans befunden haben.

Sowohl Betti wie Thils versuchen durch Textanalyse und Nutzung außerkonziliarer Quellen (Korrespondenz von Bischöfen u. ä.) zu einer sorgfältigen Umschreibung von Kernbegriffen der Dogmendefinition zu kommen: «definire», «irreformabilis», «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae», «ex cathedra», «ea infallibilitate pollere qua divinus redemptor ecclesiam suam ... instructam esse voluit», «doctrina de fide vel moribus ab universa ecclesia tenenda». Beide suchen so darzulegen, welche Grenzen und Bedingungen das Erste Vatikanum selbst der Ausübung des unfehlbaren päpstlichen Lehramtes gesetzt hat.

Thils ist dabei wohl am kritischsten. Er beginnt und schließt sein Buch mit einer Relativierung des Unfehlbarkeitsbegriffs: Der Begriff «veritas» ist älter und umfassender; an das Wort «infallibilitas» sind wir nicht gebunden; das Lehramt der Kirche kann seine Aufgabe nicht erfüllen ohne Zusammenhang mit der Glaubensgemeinschaft, der eine wesentliche «infallibilitas in credendo» zuerkannt werden muß; alle lehramtlichen Aussagen, auch die des Papstes, sind an den Inhalt der biblischen Offenbarung gebunden. Thils macht sichtbar, daß all diese kritischen Bemerkungen aus den Akten des Ersten Vatikanums selbst abzuleiten sind.

So klärend diese Studien auch wirken, trotzdem kommt Tierney (wie auch andere) gerade durch dieses Interpretationsvorgehen mit seinen zahllosen Punkten, von dem übrigens auch Rahner[24] und Congar[25] erst kürzlich vortreffliche Beispiele lieferten, zu der Behauptung, daß die heutigen katholischen Theologen das Dogma zu bejahen behaupten, aber es dennoch mit hermeneutischen Canones geschickt zu umsegeln verstehen: «Alle unfehlbaren Aussagen sind sicher wahr, aber keine einzige Aussage ist sicher unfehlbar» oder «Alle unfehlbaren Aussagen sind unveränderlich, bis es besser scheint, sie zu ändern.»[26]

Bis hierher gibt es zu wenig echte Kritik am Ersten Vatikanum. So geht Thils doch wohl etwas zu leicht an dem «suprema-auctoritas»-Charakter der Dogmadefinition vorbei: Das Dogma ist an Auffassungen vom Primat gebunden, die wir nach dem Zweiten Vatikanum nicht mehr so formulieren können.[27] Der neuscholastische Konzilskontext des 19. Jahrhunderts schimmert in den Diskussionen überall durch: Stärkung und Zentralisation der formellen Autoritätsstrukturen sind das Anliegen dieses Konzils, gegen das heute viele mit Recht Bedenken anmelden.[28] Dieses Anliegen hat – auch nach Thils übrigens – eine so große Rolle gespielt, daß man an die vielen Konsequenzfragen kaum herangekommen ist: an das Verhältnis von Schriftautorität und lehramtlichen Aussagen, an die Wandelbarkeit der Glaubenssprache, an die Frage nach Beitrag und Widerspruch der Glaubensgemeinschaft als Ganzes. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum die Frage nach der Brauchbarkeit des Unfehlbarkeitsbegriffs von neuem aufsteht.

3. Ist der infallibilitas-Begriff für die Zukunft noch brauchbar?

Die Frage nach der Brauchbarkeit des Unfehlbarkeitsbegriffs, die von Küng schon in seiner Arbeit «Strukturen der Kirche» und dann wieder in dem Buch «Die Kirche» aufgeworfen wurde, ist in den

letzten Jahren immer drängender geworden. Sie bekam sogar einen bischöflichen Sprecher in dem (übrigens wegen seiner überholten theologischen und philosophischen Voraussetzungen) belanglosen Buch von F. Simons, «Infallibility and the Evidence».[29]

Die Bedenken werden aufgrund biblischer Einsichten und hermeneutischer Entwicklungen geäußert, die zu einem andren Wahrheitsbegriff geführt haben und zwar aufgrund einer historischen Einsicht in die Wandelbarkeit der Glaubensformel und aufgrund einer gewandelten Autoritätserfahrung.

Eine gute Übersicht über diese Fragestellungen bietet der Berichtsband des Symposiums über den Unfehlbarkeitsbegriff (Universität Rom, 1970).[30] An diesem Kongreß nahmen Philosophen, Juristen, Historiker, Psychologen und Theologen teil. Dabei kam erst recht die Multifunktionalität des Unfehlbarkeitsbegriffs in den verschiedenen Sprachgebieten von Philosophie und Theologie, Rechtsprechung und Rechtswissenschaft, Gebet und Dogma zur Sprache. Außerdem zeigte sich, wie schwer es ist, diese verschiedenen Sprachfelder zu unterscheiden und die entsprechenden verschiedenen Wahrheitsbegriffe nicht miteinander zu vermischen. Im infallibilitas-Begriff, wie ihn die Theologie nach dem Ersten Vatikanum benutzte, scheint das ernsthaft der Fall gewesen zu sein: Die Unfehlbarkeit des Richters, die Unerschütterlichkeit, die dem philosophischen Satz vom Widerspruch zukommt, die gläubige Sicherheit des Gebets und die Unveränderlichkeit des Dogmas – all das zusammen macht in dieser Interpretation das «charisma veritatis» des kirchlichen Amtes zu einem besonderen «clavis scientiae», zu einem eigenen Wahrheits- und Wissensquell. Das ist eine deutliche Mystifikation des infallibilitas-Begriffs, der sich also selbst zu bestätigen scheint.[31] Eine solche Auffassung steht in Widerspruch zum bibeltheologischen Wahrheitsverständnis (Rahner, Marlé, Tilliette, Pattaro) und ist die Folge einer «pathologie de l'infaillibilité» (Vergote), die vielen Religionsformen eigen ist. Natürlich entspricht ein solcher Unfehlbarkeitsbegriff nicht mehr dem mittelalterlichen Begriff von Unfehlbarkeit (Manselli) und kann in den Augen reformierter Theologen keine Gnade finden (Ulianich, Leuba).

Von ökumenischen Fragestellungen her kam man in den letzten zehn Jahren schon mehrmals zu dem Schluß, daß der Unfehlbarkeitsbegriff gegen den biblischen Wahrheitsbegriff ausgetauscht werden müsse.[32] Von der Ostkirche her wird vor allem mehr die Betonung des «consensus ecclesiae» und der receptio kirchlicher Aussagen durch die Glaubensgemeinschaft gefordert; denn sie ist der eigentliche Träger-im-Heiligen-Geist von Treffsicherheit und Kursfestigkeit der Kirche. Diese kann übrigens besser durch den Begriff «indefectibilitas» (Unvergänglichkeit) wiedergegeben werden, wie von altkatholischer und anglikanischer Seite vorgeschlagen wird.[33] Damit kommen wir zu Küng und seiner «Anfrage».

4. Die Diskussion um H. Küngs Buch «Unfehlbar? Eine Anfrage»

Die Diskussion über Bedeutung und Aufgabe des Unfehlbarkeitsbegriffs ist erst nach der Veröffentlichung der «Streitschrift» von H. Küng richtig in Gang gekommen.[34] Ihm kommt jedenfalls das Verdienst zu, den Anstoß dazu gegeben zu haben, daß viele ihre hermeneutische Praxis beim Unfehlbarkeitsbegriff und beim Dogma des Jahres 1870 überprüft haben. Die Diskussion liefert also mächtige Bausteine für die Entwicklung einer katholischen Hermeneutik, die – wie alle Teilnehmer an der Diskussion zugeben – bis heute ungenügend systematisch war.

Wegen der Menge von Reaktionen auf Küngs Buch müssen wir uns natürlich auf einige Hauptlinien beschränken. Inzwischen sind übrigens die nötigen Diskussionsübersichten und Zusammenfassungen von Antworten erschienen.[35]

Zunächst ein kurzer Umriß der «Anfrage» Küngs. In den ersten zwei Kapiteln analysiert Küng die Vorstellungen von der Unfehlbarkeit des Papstes und des Weltepiskopats, wie sie aus dem Gang der Dinge bei Erscheinen der Enzyklika «Humanae vitae», aus den theologischen Handbüchern und den Konzilsdokumenten des Ersten und Zweiten Vatikanums deutlich geworden sind. Ein mathematisches Denken über die Glaubenswahrheit sowie das Postulat der homogenen Entwicklung des kirchlichen Dogmas und der Grundsatz der aufweisbaren historischen Kontinuität im offiziellen Wort der Kirche sind darin die konkrete Übersetzung für die biblischen Verheißungen der Treue des Herrn zu seiner Gemeinde und des Geistbeistands für seine Kirche. Der Ursprung dieser Vorstellungen liegt – wie Küng sagt – in der Neuscholastik.

Das zentrale Problem ist nun, so sagt Küng im dritten Kapitel, ob die biblischen Verheißungen mit diesen neuscholastischen Vorstellungen wohl richtig übersetzt sind. Küng meint, das sei nicht der

Fall. Seine Frage geht dann in eine These über: Besser ließe man diese neuscholastischen Vorstellungen ganz fallen, statt sie (wie man das bisher tat) endlos zu präzisieren. Die Kirche braucht keine a-priori-unfehlbaren Aussagen, wenn sie auch auf Glaubensformulierungen für ihre Doxologie und ihre Glaubensverteidigung nicht verzichten kann. Die Kirche braucht jedoch eine neue biblische Sicht auf das Lehramt in der Kirche, auf sein Verhältnis zum Denken der Gläubigen und der Theologen, zur Autorität der Schrift und des persönlichen Gewissens.

Im vierten Kapitel spitzt Küng diese These zu. Nötig ist: ein dynamischer Wahrheitsbegriff; die Abschaffung des Begriffs «Unfehlbarkeit» zugunsten des charakteristischen «Bleibens in der Wahrheit» – trotz Fehlern und Irrtümern (auch in der Glaubensformulierung); ein besseres Bewußtsein von der wertvollen Rolle der Gläubigen und Theologen im Ganzen des kirchlichen Lehramts. Küng skizziert auch die ökumenischen Perspektiven einer solchen Entwicklung und stellt dabei kritische Fragen an das reformatorische Schriftprinzip und den ostkirchlich-orthodoxen Traditionsbegriff. Mit einem Blick in die Zukunft zeichnet er schließlich das Bild eines echten Petrusdienstes in der Kirche.

Küngs «Anfrage» ist nicht ohne Antwort geblieben! Mehrere Bischofskonferenzen reagierten überaus schnell.[36] Die Kongregation für die Glaubenslehre leitete eine Untersuchung ein.[37] Wichtiger sind die Antworten der Theologen aus den verschiedenen Häusern.[38] Nachdem sich der Pulverdampf der ersten harten und emotionalen Scharmützel (Rahner-Küng, Küng-Lehmann) verzogen hat, lassen sich darin eine Reihe übereinstimmender Linien aufzeigen.

Eine erste, wenn auch nicht die wichtigste Übereinstimmung besteht darin, daß man nur wenig Verständnis für Küngs Entscheidung aufbringen kann, den Stil der «Streitschrift» zu wählen. Das führe zu einer aggressiv-polemischen, demagogischen (Lehmann 349), unwissenschaftlichen oder sogar pseudowissenschaftlichen (Mühlen 233) Arbeitsweise, die viel zu viele Dinge gleichzeitig berühren will (Dejaifve 600), zu Ambivalenzen Anlaß gibt (Ratzinger) und methodisch unsauber ist (Lehmann 347). Küng publiziere ein wenig zu vorschnell (Rahner, Ratzinger). Das habe Folgen für die Vertrauenswürdigkeit der historischen Argumentation (Brandmüller, Ratzinger, Mühlen).

Eine zweite Übereinstimmung liegt darin, daß fast alle das positive Anliegen Küngs würdigen, vor allem seine Ablehnung des Wortes «infallibilitas» und der maximalistischen Interpretation des Unfehlbarkeitsbegriffs nach dem Ersten Vatikanum, sein Eintreten für einen dynamischeren und biblischeren Wahrheitsbegriff und seine Betonung der «indefectibilitas» der ganzen Glaubensgemeinschaft als Treffsicherheitsbasis des Bekenntnisses, seine Darstellung der Inadäquatheit und Wandelbarkeit der Glaubensformulierung und seine Forderung nach einem mehr Verbindung haltenden und dialogischen Lehramt.

Auch die Bedenken stimmen überein: 1. Sie konzentrieren sich zunächst auf den kritischen Einstieg Küngs bei «Humanae vitae» und die Übertreibung der dort vertretenen Autorität über dieses Thema, die in den Augen des Papstes und «der römischen Theologen» ein unfehlbares Urteil verursacht; dabei gibt Küng der maximalistischen Interpretation des Ersten Vatikanums zuviel Bedeutung, um sie dann bekämpfen zu können. – 2. Einen zweiten wichtigen Angriffspunkt zur Kritik liefert Küngs Interpretation des Ersten Vatikanums, als wäre es damals um die Problematik a-priori-unfehlbarer Sätze gegangen. Die Qualifikation «infallibilis» ist per se, und natürlich auch beim Ersten Vatikanum Qualifikation für eine Person und eine Instanz, nicht aber für ein Urteil oder eine Formulierung (Congar 614, Fries 222, Jüngel 78, Kasper 368, Lehmann 364, Sartori 91, Scheffczyk 162).[39] Von einem Satz kann nur die Wahrheit ausgesagt werden, Höheres als Wahrheit gibt es nicht. «A-priori-infallibile-Aussagen», wie Küng sie ablehnt, gibt es deshalb nicht, und auch das Erste Vatikanum hat sie nicht ins Leben rufen wollen. – 3. Eine dritte Reihe von Bedenken wird durch Küngs Wahrheitsbegriff hervorgerufen. Er will (und darin hat er Recht) mit einem biblischeren Wahrheitsbegriff arbeiten (Schnackenburg), bekämpft aber den neuscholastischen rationalen Wahrheitsbegriff mit ebenso zweifelhaften sprachphilosophischen Überlegungen (Scheffczyk). Besonders viel Kritik richtet sich auf einen, aus dem Zusammenhang gerissenen Satz, in dem man die These finden will: «Urteile können nur wahr *und* unwahr sein.»[40] Das bricht mit der ganzen überlieferten Erkenntnistheorie (Sartori 82, Scheffczyk 159, Semmelroth 202–204, Lindbeck 431, Lehmann 355) und führt zum absoluten Skeptizismus (Rahner 369–372), zu einem totalitären Wahrheitsbegriff, weil es alle inhaltlichen Wahrheitskriterien für Urteile auszuschließen scheint (Ratzinger 115, Scheffczyk 160, Lehmann 354). – 4. Wie der Wahrheitsbegriff Küngs zu begrifflich ist – wie übrigens

auch der seiner Gegner (Sommer 42) – so auch sein Dogmabegriff. Wie sich Küng zu sehr auf die Wahrheit von Sätzen fixiert und keinen Blick für die existentielle Grundentscheidung hat, die darin ausgedrückt werden kann (Rahner 371–372), so hat Küng auch kaum ein Auge für die «Symbolfunktion» des Dogmas (Baum, Lindbeck), die Teil eines Gemeinschaftsprozesses und auf Konsens und Gemeinsamkeit gerichtet ist (Mühlen 252 bis 257). «Satzwahrheit» und «Seinswahrheit» hängen bestimmt in Glaubensaussagen zusammen (Scheffczyk 116). Gottes Verheißung kann nicht von konkreten «assertiones» gelöst werden (Cochrane 875). – 5. Das große Problem ist und bleibt Küngs hermeneutische Methode. Küng denkt nicht mehr «systemimmanent» (Rahner). Er hantiert mit einem starren «sola-scriptura»-Prinzip (Congar 614, Semmelroth 210, Knauer 284). Er vernachlässigt die «kohärente Explikation» und kommt damit in reformatorisches Fahrwasser (Rahner, Sartori). Küng gibt damit die römisch-katholische Tradition auf (Rahner, Congar, Lehmann, Sartori, Thils, Ratzinger, Semmelroth). – 6. Eine letzte Bedenkengruppe richtet sich auf Küngs Vorstellungen vom kirchlichen Lehramt. Küng unterschätzt den Wert einer zum Urteilen befugten kirchlichen Instanz (Congar 614) und trennt zu leicht Amt und Theologie, «leadership» und «scholarship» voneinander (Ratzinger 107).

Es läßt sich nicht leicht beurteilen, wieweit mit diesen Bedenken Küngs wirkliche Absichten getroffen werden. Bis jetzt hat Küng in seinen Antworten fast nur Mißverständnisse aus dem Wege geräumt. Er kann dabei auf allerlei «salvatorische Klauseln» (Kasper) hinweisen: Küng hat tatsächlich oft sehr prägnante, vereinfachende und herausfordernde Stellungnahmen abgeschwächt und in folgenden Passagen nuanciert. Kasper und Stirnimann, Baum und Lindbeck haben vielleicht am besten begriffen, daß Küng mit «sympatheia» gelesen werden muß. Sie lassen sich nicht verführen, Küngs «Anfrage» schon als definitive These zu beurteilen, sondern wollen sie weiter durchdenken.

Kasper tritt für ein weiteres Durchdenken der Problematik ein, in dem Bewußtsein, daß christliche Glaubenswahrheit «Zeugniswahrheit» ist. Stirnimann schlägt vor, den Begriff «infallibilitas» durch «charisma veritatis» zu ersetzen. Beide zeigen, daß der Kern der Problematik, um den es auch Küng zu tun ist, in der Frage nach der geschichtlichen Kontinuität des Glaubensgeschehens liegt. Dafür ist ein «homologisches Glaubensverständnis» nötig, d.h. ein Glaube, der dessen sicher ist, daß der heutige Glaube der Gemeinschaft, in der ich als Gläubiger bete, denke und handle, wesentlich den Absichten Gottes in Jesus Christus entspricht. Das Lehramt, besser: die kirchlichen Dienstämter im allgemeinen sind *mit* die Träger dieser Kontinuität, und deshalb kann die Rede sein von einer gewissen «Verbindlichkeit» oder «Letztverbindlichkeit» (Fries) von Verkündigung *und* Dogma, *wenn* diese Dienstämter nicht von der Glaubenserfahrung der Gesamtgemeinschaft isoliert sind.

5. Schlußbemerkung

Studien der letzten zehn Jahre haben gezeigt, daß der «infallibilitas-Begriff» im Lauf der Jahrhunderte verschiedene Inhalte gekannt hat, deren Kern immer die Begriffe «Kontinuität» und «Vertrauenswürdigkeit», «Kursfestigkeit» und «Treffsicherheit» waren; diese waren aber je nach den historischen Umständen mit mehr oder weniger rechtlichen und rationalen Kategorien gefärbt, die vom biblischen «Bleiben in der Wahrheit» bis zur «Annahme verpflichtender Glaubenswahrheiten» führten. Diese Aufhellung einer historischen Entwicklung, die gewiß noch weiter untersucht werden muß, scheint ein wichtiger Schritt zu einer modernen christlichen Hermeneutik zu sein, die im Prozeß der Glaubenserneuerung, mit der soviel Glaubensverwirrung gepaart ist, von großer Bedeutung sein könnte. Theologen der verschiedenen konfessionellen Traditionen sollten dabei einander mehr helfen, als sie es bisher getan haben.

[1] Auf diesen Mangel weist J. T. Ford hin, From Vatican I to the present: Journ. Ecum. Stud. 8 (1971) 768–791, zumal 781.

[2] O. Rousseau u.a., L'Infaillibilité de l'Église (Chevetogne 1962).

[3] B. Reynders, Premières réactions de l'Église devant les falsifications du dépot apostolique: Saint Irénée: ebd. 27–52.

[4] B.-D. Dupuy, Le magistère de l'Église, service de la parole: ebd. 53–97.

[5] J. M. Todd u.a., Problèmes de l'Autorité: Unam Sanctam 38 (Paris 1962).

[6] Y. Congar, L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age (Paris 1968).

[7] Y. Congar, L'Église de St. Augustin à l'époque moderne (Paris 1970) = Die Lehre von der Kirche / Handbuch der Dogmengeschichte III/3 c und d (Freiburg/Basel/Wien 1971).

[8] K. F. Morrison, Tradition and Authority in the Western Church 300–1140 (Princeton 1968).

[9] P. de Vooght, Esquisse d'une enquête sur le mot «infaillibilité» durant la période scolastique: l'Infaillibilité de l'Église (Anm. 2) 99–146.

[10] B. Tierney, Origins of Papal Infallibility 1150–1350 (Leiden 1972). Eine Zusammenfassung seiner Gedanken gab Tierney selbst: Journ. Ecum. Stud. 8 (1971) 841–864.

[11] Erwähnenswert sind auf diesem Gebiet F. X. Seibel, Die Kirche als Lehrautorität nach der «Doctrina Antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae» des Thomas Waldensis (um 1372–1431): Carmelus 16 (1969) 3–69; U. Horst, Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin von Florenz: Rech. de Théol. Anc. et Med. 32 (1965) 76–116; ders., Kirche und Papst nach Dominikus Bañez: Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 18 (1971) 213–254; A. Molnar, Infaillibilité et indéfectibilité de l'Église: Communio Viatorum 14 (1971) 155–164.

[12] R. Manselli, Le cas du pape hérétique ...: E. Castelli u. a., L'Infaillibilité, son aspect philosophique et théologique (Paris 1970) 113–130; H. Zimmermann, Papstabsetzungen des Mittelalters (Graz/Wien/Köln 1968); P. de Vooght, Les dimensions réelles de l'Infaillibilité papale: aaO. (Castelli) 131–158.

[13] R. Aubert, Vatican I = Histoire des conciles œcuméniques 12 (Paris 1964); ders., Le Pontificat de Pie IX / 1846 à 1878 = Fliche-Martin 21 (Paris 1952); ders., L'Ecclésiologie au Concile du Vatican: Le concile et les conciles (Gembloux 1960) 245–284; ders., Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert: Sentire Ecclesiam (Freiburg i. Br. 1961) 440–473.

[14] J.-R. Palanque, Catholiques libéraux et Gallicans en France face au concile du Vatican 1867–1870 (Aix-en-Provence 1962).

[15] V. Conzemius, Konzil im Bannkreis der Autorität (Stuttgart 1970); ders., Lord Acton and the First Vatican Council: Journ. Eccl. Hist. 20 (1969) 267–294.

[16] R. Lill, Historische Voraussetzungen des Dogmas vom Universalepiskopat und von der Unfehlbarkeit des Papstes: Stimmen der Zeit (1970) 289–303.

[17] W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Freiburg/Basel/Wien 1962).

[18] Y. Congar, L'Ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité: Rech. Sciences Rel. 34 (1960) 77–114.

[19] De doctrina Concilii Vaticani Primi (Vatikanstadt 1969).

[20] F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Paderborn 1963).

[21] U. Betti, La Costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I (Rom 1961).

[22] H. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (Freiburg 1968).

[23] G. Thils, L'Infaillibilité Pontificale. Source – conditions – limites (Gembloux 1969).

[24] K. Rahner, Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anläßlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870: Stimmen der Zeit 186 (1970) 18–31.

[25] Y. Congar, Infaillibilité et Indéfectibilité: Rev. Sciences Phil. et Théol. 54 (1970) 601–613; auch aufgenommen in Y. Congar, Ministères et Communion Ecclésiale (Paris 1971) 141–157.

[26] Tierney (s. Anm. 10) aaO. 4–5.

[27] Diese Fragen kommen zur Sprache in G. Thils, La primauté Pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision (Gembloux 1972). Zusammenfassung in Rev. Théol. de Louvain 3 (1972) 22–39.

[28] 100 jaar onfeilbarheid (Themanummer der Zeitschrift Tegenspraak, Nr. 6, 18. Juli 1970).

[29] F. Simons, Infallibility and the Evidence (Springfield 1968).

[30] E. Castelli u. a., L'infaillibilité, son aspect philosophique et théologique (Paris 1970).

[31] Dagegen nehmen Stellung u. a. E. Nemesszeghy, Infallibility and Logic: The Heythrop Journ. 9 (1968) 179 bis 183; K. Rahner, Zum Begriff der Unfehlbarkeit: Stimmen der Zeit 186 (1970) 18–31; R. Panikkar, Le sujet de l'infaillibilité. Solipsisme et Vérification: l'Infaillibilité (Anm. 30) 423–445.

[32] Ch. Moeller, Conclusion: Infaillibilité et Vérité: L'infaillibilité de l'Église (Anm. 30) 223–255, bes. 252–255.

[33] Siehe z. B. M. D. Goulder u. a., Infallibility in the Church. An Anglican-Catholic Dialogue (London 1968); L. Swidler, The Ecumenical Problem Today / Papal Infallibility: Journ. Ecum. Stud. 8 (1971) 751–767.

[34] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich/Einsiedeln/Köln 1970).

[35] Zur Auseinandersetzung Küng-Rahner siehe G. Baum u. a., The Infallibility Debate (New York 1971); G. Dejaifve, Un debat sur l'infaillibilité. La discussion entre K. Rahner et H. Küng: Nouv. Rev. Théol. 103 (1971) 583–601; J. Carey, Infallibility Revisited: Theology Today 28 (1972) 426–438; A. Kolping, Unfehlbar. Eine Antwort (Frankfurt/Mainz 1971). Eine große Zahl Antworten in K. Rahner, Zum Problem Unfehlbarkeit = Quaestiones Disputatae 54 (Freiburg/Basel/Wien 1971). Eine Rezension dazu von W. Kasper, Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit: Stimmen der Zeit 188 (1971) 363–376.

[36] Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz: HK 25 (1971) 156 und 190. (Vgl. Kommentar dazu von A. Antweiler, Fragen zur «Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Buch von Prof. Dr. Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage»: Freib. Zeitschr. Phil. Theol. 18 [1971] 499 bis 511); Erklärung der theologischen Kommission der französischen Bischofskonferenz: Doc. Cath. 68 (1971) Nr. 1583 vom 4. 4. 71, S. 336; Erklärung der Kommission für die Glaubenslehre und die Katechese des italienischen Episkopats: Doc. Cath 68 (1971) Nr. 1581 vom 7. 3. 71, S. 246; Erklärung von Mgr. Weber, Bischof von Straßburg: Doc. Cath. 68 (1971) Nr. 1587 vom 6. 6. 71, S. 532–538.

[37] Brief Küngs mit einer vorläufigen Antwort an Mgr. Seper: Archief der Kerken 27 (1972) 334–343.

[38] Es ist keine glückliche Redeweise, noch länger von einer Küng-Rahner-Diskussion zu sprechen. Wir behandeln die Antworten denn auch zusammen. Wir geben hier eine alphabetische Liste. Der Text verweist der Kürze wegen weiterhin mit Autorenname und Seite auf den im Folgenden genannten Artikel. Viele Antworten in K. Rahner u. a., Zum Problem Unfehlbarkeit (s. Anm. 35), hier zitiert nach der Seitenzahl in diesem Sammelband. Die Rahner-Küng-Diskussion in Stimmen der Zeit 186 (1970) 361–377 (Rahner); 187 (1971) 43–64, 105–122 (Küng); 187 (1971) 145–160 (Rahner). Ferner sind wichtig: G. Baum, Truth in the Church. Küng, Rahner and beyond: The Ecumenist 9 (1971) 33–48; W. Breuning-H. Schauf, Unfehlbar?: Theol. Revue 67 (1971) 162–174; J. Carey, Infallibility Revisited: Theology today 28 (1972) 426–438; A. C. Cochrane, The Promise of God and Ecclesiastical Propositions: Journ. Ecum. Stud. 8 (1971) 872–876; Y. Congar, Addendum zu Infaillibilité et Indéfectibilité: Rev. Scienc. Phil. Théol. 54 (1970) 614–618; G. Dejaifve, Un debat sur l'Infaillibilité. La discussion entre K. Rahner et H. Küng: Nouv. Rev. Théol. 103 (1971) 583 bis 601; E. Jüngel, Irren ist menschlich. Zur Kontroverse um Hans Küngs Buch «Unfehlbar? Eine Anfrage»: Ev. Kommentare 4 (1971) 75–80; W. Kasper, Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit: Stimmen der Zeit 188 (1971) 363–376; H. Küng, L'Église selon l'Evangile. Réponse à Yves Congar: Rev. Scienc. Phil. Théol. 55 (1971) 193–230; K. Lehmann, Hans Küng auf Kollisionskurs? Eine Herausforderung zur Diskussion: Publik vom 11. 9. 1970; ders., Die Not des Widerspruchs: Publik vom 29. 1. 1971; G. A. Lindbeck, Hans Küng's «Infallible? An Inquiry»: America 124 (1971/16) 427–433; M. Löhrer, Bemerkungen zu Hans Küng: Unfehlbar? Eine Anfrage: Diakonia / Der Seelsorger 12 (1971) 60–68; M. Sommer, Kommunikation und Narzißmus. Der Wahrheitsbegriff in der Kontroverse zwischen K. Rahner und H. Küng: Trierer Theol. Zeitschr. 81 (1972) 40–49; H. Stirnimann, «Bleiben in der Wahrheit» im Bereich der Sprache: Freib. Zeitschr. Phil. Theol. 18 (1971) 475–498; G. Thils, «Unfehlbar?» de Hans Küng: Rev.

Théol. Louv. 2 (1971) 88–96; J. P. Torrel, A propos de l'infaillibilité pontificale: Rev. Thom. 79 (1971) 641–649; J. Visser, Überlegungen zu Hans Küngs Buch «Unfehlbar?»: Intern. Kirchl. Zeitschr. (1971) 272–287.

[39] Diese Frage kam auch ausführlich zur Sprache auf dem Symposium in Rom, wo Leuba und Agazzi die Qualifikation «infallibilis» für auf das Dogma und den Glaubensinhalt anwendbar hielten, andere (Tilliette, Bruaire, Klibanski, Gouhier, Breton) sie nur auf die Träger des Lehramtes angewendet sehen wollten: L'Infaillibilité (Anm. 30).

[40] Das Zitat lautet vollständig: «Ja, es läßt sich sogar darüber hinaus zeigen, wie gerade negativ definierende Glaubenssätze die Problematik von Sätzen besonders sichtbar machen, so daß eine von uns schon früher geübte Reflexion der Problematik kirchlicher Definitionen über die obige Feststellung – Sätze können wahr *oder* falsch sein – hinaus feststellen mußte: Sätze können wahr *und* falsch sein» (Küng, Unfehlbar, S. 138). Küng fügt hinzu: «Dies ist auch hier etwas zu verdeutlichen.» Diese Verdeutlichung faßt er auf S. 140 dann zusammen – auf dieselbe Art und Weise wie in «Strukturen der Kirche» (S. 355) – wie folgt: «Jeder Satz kann wahr und falsch sein – je nachdem nämlich, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist.» Vgl. H. Küng, Im Interesse der Sache, 109–110.

ANTON HOUTEPEN

geboren am 1. April 1940 in EttenLeur (Niederlande). Er studierte in Nimwegen und Heidelberg Theologie, ist Mitarbeiter des Pastoralzentrums des Bistums Breda und des interuniversitären Instituts für ökumenische Fragen zu Utrecht.

Hans Küng

Kleine Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte

Der Verfasser des Buches «Unfehlbar? Eine Anfrage» hat es jederzeit freimütig bekannt: er ist nicht unfehlbar. Es hat ihn geradezu überrascht, daß er nicht öfters des Irrtums überführt wurde, obwohl er in diesem sehr komplexen Buch zu so vielen Fragen gleichzeitig Stellung zu nehmen hatte. Zwei ökumenische Patriarchen aus verschiedenen Jahrhunderten hat er, obwohl er es in einem anderen Buch besser wußte, verwechselt. So sei denn das Augustinus-Motto des Buches erneut in Erinnerung gerufen: «Der Leser mag, wo er einen Irrtum bei mir erkennt, mich zurückrufen.»

Zur Vorgeschichte

Die «Anfrage» nach der Unfehlbarkeit hat die größte Diskussion der katholischen Theologie nach dem Vatikanum II ausgelöst. Sie geht weit über die theologischen Publikationen hinaus und ist deshalb kaum zu überblicken. Eine Bilanz aber drängt sich auf. Es war bei der ausgedehnten Diskussion für den Autor des Buches nicht leicht, zu einer auch nur einigermaßen umfassenden Sichtung der Diskussionsbeiträge zu gelangen. Die geäußerten Kritiken verlangten eine detaillierte Antwort: Eine solche erscheint in diesen Tagen – zusammen mit mehr konstruktiven Beiträgen fünfzehn anderer Theologen, mit einer ausführlichen Dokumentation (Briefwechsel mit der römischen Glaubenskongregation) und einer Bibliographie – in einem umfangreichen Band: «Fehlbar? Eine Bilanz» (Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973). Dort ist alles begründet, was hier ohne Argumente, Namen und Belege kurz und schematisch angeführt wird: Was hat sich in der Unfehlbarkeitsdebatte nach dem Urteil des Autors, der die Debatte nach sehr langer Vorbereitungszeit bewußt ausgelöst hat, ergeben?

Anhand der über zwölfjährigen *Vorgeschichte* des Buches «Unfehlbar?» seit «Rechtfertigung» (1957) läßt sich deutlich machen: Nicht willkürlich und leichtsinnig, sondern in Kontinuität und Konsequenz des bisherigen Weges hat der Verfasser die in der Geschichtlichkeit der Glaubenssätze implizierte Frage nach ihrer möglichen Fehlbarkeit gestellt. Schon in «Strukturen der Kirche» (1962) war die Frage völlig unzweideutig und in aller Ausführlichkeit gestellt worden; man hat sich nicht darum gekümmert.

Die lange Vorgeschichte läßt es ohne ausführliche Erklärungen verständlich werden, warum das neue Buch in einem *anderen Stil* geschrieben werden mußte als seine Vorgänger. Nachdem bei den Verantwortlichen sanftere Töne nicht angekommen waren, mußte schließlich der Wecker rasseln. Und nun erwachten sie plötzlich, die früher geschlafen oder geschwiegen hatten, und beklagten sich laut. Worüber? Über das offensichtliche Versagen der Kirchenleitung in der nachkonziliaren Epoche? Über die alten und neuen Formen des römischen Imperialismus? Über die schwere Einbuße an Glaubwürdigkeit der Katholischen Kirche? Über die Zehntausende von Priestern, die das

kirchliche Amt um des Zölibatsgesetzes und der verfestigten Kirchenstruktur willen in den letzten Jahren aufgaben, und die katastrophale Ausmaße annehmende Nachwuchskrise? Über das unendliche Leid, das wegen offensichtlicher Fehlentscheide in Sachen Geburtenregelung, Mischehe, Bischofswahlen, Zölibatsgesetz usw. über ungezählte kleine Leute, die keine Stimme haben, gebracht wurde?

Aber nein, sie beklagen sich über Stil und Sprache eines Buches, das die Dinge ungeschminkt ausspricht. Was aber sollte eigentlich in der Theologie gegen faire Polemik anzuwenden sein, wo sie sachlich angebracht ist? Gar so friedlich sind ja nun die gegen Polemik Polemisierenden auch nicht. Und warum sollten sich gerade in der Theologie hohe Wissenschaftlichkeit und munter-ernste Polemik ausschließen? Jedermann braucht ja auch nicht gleich langweilig zu schreiben, und nur den mit Kirchen- und Theologiegeschichte Unvertrauten ist es unbekannt, wieviele wichtige Entscheidungen seit Kirchenväterzeiten in der Polemik gefallen sind. Man möchte also wünschen: Aufregung lieber dort, wo sie angebracht ist.

1970 aber – der Verfasser war immer wieder («Theologe und Kirche» 1964; «Die Kirche» 1967; «Wahrhaftigkeit» 1968) auf die alte Frage zurückgekommen – war es an der Zeit, in gewiß scharfer, aber durchaus fairer Weise

1. eine ernsthafte Entmythologisierung und Entideologisierung der kirchlichen Lehrautorität durchzuführen, welche die katholische Kirche befreit von gewissen älteren und neueren Anmaßungen, Zwängen, ja Unehrlichkeit der römischen Theologie und Administration;

2. bewußt Konsequenzen zu ziehen aus den neuen Ansätzen des Vatikanum II, das unter der Inspiration Johannes' XXIII. auf unfehlbare Definitionen bewußt verzichtet und gegen den traditionellen Dogmatismus eine konstruktive Weise der christlichen Verkündigung heute gefordert und zum Teil auch geübt hat;

3. in aller Loyalität einen unüberhörbaren Protest anzumelden gegen den doktrinären Kurs der Kirchenleitung in der nachkonziliaren Zeit, der in manchen Punkten (Geburtenregelung, Mischehe, Zölibat, Bischofswahlen, holländische Kirche, Credo) auf Kosten des Menschen und der Kirche ging;

4. die seit 450 Jahren anstehende Hauptschwierigkeit gegen eine ökumenische Einigung der Kirchen einer Lösung entgegenzuführen;

5. sich auf die Geschichtlichkeit der Wahrheit in der Kirche neu zu besinnen, eine bessere Begründung des christlichen Glaubens zu ermöglichen, die zeitgemäße Erneuerung der katholischen Lehre weiterzuführen und in all dem der Sache Jesu Christi selbst erneut zum Durchbruch zu verhelfen in einem kirchlichen System, das vielfach seiner Botschaft widerspricht.

Ergebnisse

1. Die *Katholizität des Verfassers*, der sich immer mit Nachdruck als katholischer Theologe bekannt hat, läßt sich nur in Frage stellen, wenn man nicht unterscheidet zwischen katholischer Kirche (echte Katholizität in Zeit und Raum, wie in «Die Kirche» dargelegt) und jenem im 11. Jahrhundert zum Durchbruch gekommenen römischen System (römischer «Katholizismus»), das wegen seines Juridismus, Triumphalismus, Absolutismus und Imperialismus schon im Vatikanum II und auch immer wieder in nachkonziliarer Zeit von zahlreichen Bischöfen, Theologen und Laien stark kritisiert wird und der sowohl für die Spaltung mit den östlichen Kirchen wie für die protestantische Reformation der Hauptschuldige ist.

2. Die «*Anfrage*» erwies sich als *voll berechtigt:* Gegen die vorgelegte Interpretation der unbequemen Unfehlbarkeitstexte des Vatikanum I und II, welche von katholischen Theologen aus opportunistischen Gründen so gerne und so verschieden aufgeweicht werden, konnte nichts Entscheidendes eingewendet werden. Die ebenfalls sehr unbequeme Frage nach der Unfehlbarkeit der in «Humanae vitae» vertretenen Lehre – nur Ouvertüre, nicht Substanz des Buches – erwies sich als geeigneter Katalysator und fand bezeichnenderweise bei römisch gesinnten Theologen Unterstützung, auch wenn sich allgemein Ratlosigkeit bezüglich der Unfehlbarkeit des «ordentlichen Lehramtes» (= des über die Welt zerstreuten Episkopats) zeigte. Auch wer die Antwort des Verfassers auf die Frage leugnet, kann nicht die Frage selber leugnen. Die beiden Vatikanischen Konzilien stellen sie.

3. Die gemeinsame katholische Basis zeigte sich in einer zu beobachtenden grundlegenden *Übereinstimmung des Verfassers auch mit seinen schärfsten Opponenten.* Sie bezieht sich auf drei wichtige Punkte.

a) Das Faktum des irrenden Lehramtes: Es wird mit einer bisher ungewohnten Offenheit recht allgemein zugegeben, daß auch die Organe «unfehlbarer» Lehrentscheidungen grundsätzlich (wenn auch vielleicht nicht in bestimmten Situationen)

irren können und tatsächlich auch vielfach geirrt haben.

b) Die Skepsis gegenüber Begriff und Praxis der Unfehlbarkeit: Auch konservative Theologen halten den Begriff für vielfach mißverständlich, ja für heute weithin unverständlich. Die Unfehlbarkeit des Papstes würde heute kaum noch definiert, wenn sie nicht schon definiert wäre. Die soziokulturellen Bedingungen dafür fehlen. Die «Übertreibungen» und der «Mißbrauch» der päpstlichen Unfehlbarkeit in den vergangenen hundert Jahren – nach Auffassung des Verfassers allerdings in den Vatikanischen Definitionen selber begründet – bilden oft den Gegenstand von Klagen.

c) Das Erhaltenbleiben der Kirche in der Wahrheit trotz aller Irrtümer: Auch für Verteidiger von unfehlbaren Aussagen ist die Indefektibilität der Kirche in der Wahrheit grundlegender als die Infallibilität bestimmter Definitionen. Und nachdem die Irrtümer des kirchlichen Lehramtes zumindest im allgemeinen nicht bestritten werden können, wird der positiven These des Verfassers zumindest grundsätzlich und allgemein zugestimmt: Die Kirche wird in der Wahrheit des Evangeliums erhalten trotz aller Irrtümer.

4. Gibt es aber nicht vielleicht doch Urteile, Aussagen, Definitionen, Dogmen, *Sätze des Glaubens*, die nicht nur wahr (was unbestritten ist), sondern *unfehlbar wahr* sind: weil nämlich bestimmte Amtsträger wegen eines besonderen Beistandes des Heiligen Geistes (!) in einer bestimmten Situation von vornherein nicht irren können? Genau auf diesen Punkt zielte das Fragezeichen von «Unfehlbar?». Auch hier muß eine kurze Feststellung, die sich leicht belegen läßt, genügen: In der ganzen bisherigen Debatte hat kein einziger Theologe einen Beweis für die Möglichkeit solcher durch den Heiligen Geist garantierter unfehlbarer Sätze zu führen vermocht! Dies bestätigte sich im Tübinger Unfehlbarkeitsseminar nach der allgemeinen Übereinstimmung der aus sehr verschiedenen Schulen kommenden Seminarteilnehmer: Kein einziger der prominenten eingeladenen Gäste vermochte einen solchen Beweis zu führen. Auch aus der für solche Lehrfragen kompetenten Kongregation für die Glaubenslehre erfolgte bisher keine Antwort auf die vom Verfasser in der Korrespondenz erneut klar formulierte Frage.

5. Nicht wenige Fragen bedürfen zweifellos der *weiteren Diskussion* (und der genannte Band wird sie weiterführen), insbesondere:

a) Wie verhält es sich mit der Dialektik von Wahrheit und Irrtum?

b) Wie wird aus einem Satz, der nach seiner verbalen Formulierung (in abstracto) wahr *und* falsch sein kann, in einer bestimmten Situation (in concreto) ein wahrer Satz?

c) Wie kann sich ein Satz in der Geschichte durchhalten?

d) Wie kann ein Glaubenssatz situationsbedingt und zugleich verbindlich sein?

6. Seit dem Erscheinen des Buches hat die Position des Verfassers gerade von katholischer Seite *unerwartete Bestätigungen* erfahren:

a) In neuesten exegetischen Untersuchungen wurde die echte, aber fehlbare Autorität des *Petrus* und die Problematik einer Nachfolge in einem «Petrusdienst» neu herausgearbeitet: So wichtig die Symbolfigur Petri auch für die Kirche der Folgezeit blieb, so wenig Anhalt gibt es im Neuen Testament und in den ersten drei Jahrhunderten für eine Unfehlbarkeit Petri (die biblischen Zeugnisse verbinden in charakteristischer Weise immer positive *und* negative Züge) und a fortiori für eine Unfehlbarkeit der römischen Bischöfe. Lk 22,32 wird selbst noch von der mittelalterlichen Kanonistik nie für eine päpstliche Unfehlbarkeit in Anspruch genommen: nicht eine Irrtumslosigkeit wird dem Petrus hier versprochen, sondern die Gnade der Bewahrung des Glaubens bis zum Ende, was auch noch von den mittelalterlichen Kanonisten nicht auf die römische Bischöfe, sondern den Glauben der gesamten Kirche angewendet wird.

b) Zugleich haben neueste dogmengeschichtliche Untersuchungen gezeigt: ein Ökumenisches Konzil hat nach Athanasios und der alten Tradition eine echte Autorität, aber nicht einfach weil es nach bestimmten Voraussetzungen «ökumenisch» ist, erst recht nicht insofern es von vornherein mit Berufung auf den Heiligen Geist unfehlbar wahre Sätze machen könnte, sondern insofern es den apostolischen Glauben bezeugt, insofern es die Schrift atmet, kurz: insofern es das Evangelium authentisch und glaubwürdig zur Geltung bringt.

c) Schließlich haben neueste historische Untersuchungen – vielleicht die größte Überraschung in der Debatte – die unorthodoxen Ursprünge der römischen Unfehlbarkeitslehre am Ende des 13. Jahrhunderts aufgedeckt: Es gibt keine langsame «Entwicklung» und «Entfaltung» der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern ihre eher plötzliche Kreation am Ende des 13. Jahrhunderts durch den der Häresie angeklagten Franziskaner Petrus Olivi. Nicht die klassische mittelalterliche Theologie und Kanonistik, auch nicht eigentlich die Theologen der Gegenreformation, sondern die

(politisch-säkular und rationalistisch denkenden) Ideologien der Gegen-Revolution und Restauration, de Lamennais und vor allem de Maistre sind geistesgeschichtlich in erster Linie für die Unfehlbarkeitsdefinition des Vatikanum I verantwortlich. Noch die mittelalterlichen Kanonisten – und die Ekklesiologie war damals Sache der Kanonisten – argumentieren nicht, daß ein unfehlbares Haupt zur Bewahrung des Glaubens der Kirche notwendig sei, sondern – ganz im Sinne unserer These –, daß die göttliche Vorsehung dafür sorgen wird, daß die gesamte Kirche nicht irregeführt wird, wie sehr auch ihr Haupt irren mag.

Das Resultat der neuesten systematischen, exegetischen und historischen Forschungen ist somit: Noch mehr als der Verfasser dachte, ist er gedeckt durch die große katholische Tradition.

Der mögliche Konsens der Zukunft

Ein weiterer Konsens erscheint nach dem bisherigen Gang der Unfehlbarkeitsdiskussion durchaus möglich: Es läßt sich in positiver Weise noch intensiver umschreiben, wie die Kirche auch ohne unfehlbare Glaubenssätze in der Wahrheit gehalten sein kann. Auch dazu nur einige Anmerkungen, die im genannten Band breiter ausgeführt sind:

Die Indefektibilität der Kirche Jesu Christi als der ganzen Gemeinschaft der Glaubenden ist selber eine Glaubenswahrheit, begründet im christlichen Ursprung: nicht nur auf wenigen klassischen Texten, sondern auf der christlichen Botschaft als ganzer, die als Gottes letztentscheidender Anruf immer wieder Glauben finden und eine Gemeinschaft von Glaubenden stiften wird. Die Kirche wird ganz konkret in der Wahrheit gehalten, wo immer Jesus selber für den Einzelnen oder eine Gemeinschaft die Wahrheit bleibt, wo immer sich Menschen in der Nachfolge auf seinen Weg einlassen. Folglich ist dieses Bleiben in der Wahrheit mehr eine Sache der Orthopraxie als der Orthodoxie, mehr eine Sache des Einzelnen und einzelner Gemeinschaften als der Institutionen. Denn Wahrheit ist Leben aus der Fülle der in Jesus Christus zugesagten guten Botschaft. Dieses Bleiben in der Wahrheit manifestiert sich beim immer möglichen Versagen von Hierarchie und Theologie noch immer im gelebten Glauben und Lieben der «kleinen Leute», und zwar nicht nur in den orthodoxen Großkirchen, sondern unter Umständen auch außerhalb. Daß die kirchlichen Ämter nicht die Wahrheit in der Kirche konstituieren, sondern ihr und den Menschen zu dienen haben, wird hier besonders deutlich.

So ergibt sich, daß auch im Falle eines schwerwiegenden Irrtums in Glaubens- und Sittendingen die Kirche doch weiterlebt, ja daß die Kirche immer wieder neu lernen muß, mit Irrtümern zu leben. Irrtümer des kirchlichen «Lehramtes» sind eine ernsthafte Sache, aber sie sind für die Kirche nicht existenzbedrohend. Allerdings braucht die Kirche ein Kriterium für das, was in der christlichen Kirche wahr sein soll: die christliche Botschaft, wie sie im Neuen Testament ursprünglich niedergelegt ist, letztlich Jesus Christus selbst. Diese christliche Botschaft ist kritisch im Horizont der kirchlichen Gemeinschaft und Tradition zu lesen, wobei ein hermeneutischer Zirkel nicht vermieden werden kann. Gerade so wird deutlich, daß der Christ letztlich nicht an Sätze oder Wahrheiten, auch nicht an die Bibel oder an die Kirche glaubt, sondern an Gott selbst und den, in dem er sich geoffenbart hat. Ein solcher Glaube ist zwar auf Sätze angewiesen, wenn er ausgesagt werden soll, aber er kann durch falsche Sätze nicht aufgehoben werden.

So kann sich denn die alltägliche wie die außerordentliche Verkündigung durch einzelne Irrtümer durchhalten. Insbesondere läßt sich deutlich machen, daß Episkopat, Konzil und Papst «funktionieren» und ihre Aufgabe wahrnehmen können, auch wenn sie im Zweifelsfall nicht unfehlbar definieren können, wer recht hat. Immer mögliche Konfliktsfälle der Kirche können auf diese Weise sogar besser durchgestanden werden.

Ein fehlbares «Lehramt» müßte von daher als Chance verstanden werden: Könnte auf diese Weise die Kirche der Zukunft nicht leichter mit ihren Irrtümern fertig werden? Wäre damit nicht die alte Freiheit zurückgewonnen, um der Wahrheit des Evangeliums durch alle Irrtümer hindurch immer wieder neu Gehör zu verschaffen? Könnte so – nachdem die Sünde zur «felix culpa» werden kann – nicht auch der (in sich doch sehr viel weniger gravierende) Irrtum zum «felix error» werden, weil durch die Irrtümer der Kirche hindurch die Wahrheit des Evangeliums umso kräftiger zum Leuchten kommt? Ließe sich auf diese Weise nicht die Kirchengeschichte realistisch betrachten und doch zugleich sehr viel überzeugender an das Bleiben der Kirche in der Wahrheit glauben?

Ein Konsens in der skizzierten Richtung zeichnet sich in verschiedenen Veröffentlichungen ab und scheint möglich: Es wäre ein ökumenischer Konsens, denn so könnten auch andere Christen an die Indefektibilität der Kirche Jesu Christi glauben. Das schwerwiegendste Hindernis zwischen den christlichen Kirchen wäre damit aus dem Weg ge-

räumt. Wichtiger aber wäre: Die christliche Botschaft, dieser Jesus selbst und der Gott, für den er steht, wäre für die Menschen der heutigen Zeit wieder glaubwürdiger geworden. Und nur dafür lohnt es sich überhaupt, in der Mühsal dieser Zeit Theologie zu treiben.

Eines zum Schluß: Die bisherigen Debatten haben gezeigt, daß eine so komplexe Frage wie die der Unfehlbarkeit nicht durch einseitige lehramtliche Erklärungen entschieden werden kann. Es geht um die Wahrheit – nicht mehr und nicht weniger! Von Gründen lasse ich mich jederzeit überzeugen, aber Gründe darf man erwarten.

HANS KÜNG

geboren am 19. März 1928 in Sursee, ist Professor für dogmatische und ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u.a.: Die Kirche (Freiburg 1967), Wahrhaftigkeit (Freiburg 1968), Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970), Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970), Wozu Priester? Eine Hilfe (Zürich 1971), Fehlbar? (1973).

Ein Gebetbuch – ein Bestseller?

Hier ist es.



Im Sommer 1971 erschien die erste Auflage von «Die Adresse der Gedanken» in einer Höhe von 15000 Exemplaren. Schon nach einem Jahr war eine erweiterte Neuauflage notwendig

Das großzügig ausgestattete Buch enthält auf 120 Seiten ganzseitige Bilder namhafter Fotografen, Holzschnitte von Walter Habdank, «klassische» Texte von Augustinus, Ambrosius, Luther und Autoren des 18. Jahrhunderts, vor allem aber Gebete in der Sprache unserer Zeit, die der Leser – besonders in den Tagen der Krankheit und Besinnung – ohne Peinlichkeit und Verkrampfung nachempfinden wird.
Ein «Gebetbuch», das aus der Verbindung von Text und Bild in überzeugender Form neue Möglichkeiten des Gebetes eröffnet.

Erhältlich direkt beim Verlag **(Nashorn-Verlag GMBH, 8 München 70, Stiftsbogen 74, Telefon 0811 / 7402932)** und im Buchhandel.

Format 22,5×28,5 cm, 120 Seiten mit 8 Holzschnitten auf Bütten- und 49 Fotos auf Kunstdruckpapier; gebunden, farbiger Schutzumschlag. Preis DM 16,–

Vorwort

Die Frage, ob sich die christliche Gemeinde politisch engagieren soll, stellt sich überall auf der Welt, und sie stellt sich überall verschieden. In den westeuropäischen Ländern löst sich die Kirche nur langsam von der jahrhundertealten Verbindung von «Thron und Altar». Viele Christen fordern deshalb, diese alte Verbindung nun nicht durch eine neue Liaison von «Kreuz und roter Fahne» zu ersetzen, mit anderen Worten: den traditionellen rechten Integralismus durch einen neuen linken Integralismus zu vertreiben. In den sozialistischen Gesellschaften werden die christlichen Kirchen sehr oft in die politische und gesellschaftliche Funktionslosigkeit hineingedrängt. In den Ländern der Dritten Welt zeichnet sich eine immer stärkere Polarisierung innerhalb der Kirchen zwischen einer christlichen Legitimierung des Status quo und einer christlichen Beteiligung an den Emanzipationsbewegungen ab. Trotz aller Verschiedenheiten stellt sich aber die zentrale Frage, die für die nahe Zukunft der Kirche, für ihre Glaubwürdigkeit und ihre Funktion in der Gesellschaft von größter Tragweite ist: Kommt den christlichen Gemeinden so etwas wie ein politisches Mandat zu?

Um das Thema – an sich schon komplex genug – nicht ganz ausufern zu lassen, war geplant, sich zunächst einmal auf das Problem des politischen Engagements der christlichen Gemeinde (vor allem im Sinne der «Territorial- bzw. Personalpfarrei») zu beschränken und die Fragen, die sich auf der Ebene einer Diözesan- oder Nationalkirche oder gar der Gesamtkirche stellen, beiseite zu lassen. Daß etliche Autoren diese angegebene Grenze überschritten haben, deutet darauf hin, wie eng verflochten diese Fragen miteinander sind.

Auf der anderen Seite war der Begriff «politisch» bewußt von vornherein in einem sehr weiten Sinne verstanden worden. Entgegen verschiedenen Tendenzen wird hier politisch nicht beschränkt auf den Staat und die staatliche Ordnung, sondern bezogen auf alle Phänomene, die von öffentlicher und gesellschaftlicher Bedeutung sind. Politisch meint hier also alle Wirklichkeiten, die es mit der «Polis», dem Gemeinwesen zu tun haben. Es kann wohl nicht bestritten werden, daß die christliche Gemeinde in diesem Sinne in der Geschichte schon immer eine politische Bedeutung gehabt hat. Ob es sich um die «tituli» im alten Rom, um die germanischen Eigenkirchen, die mittelalterlichen Territorialpfarreien, die Missionsgemeinden in Afrika und Asien, die bürgerliche städtische Pfarrei des 19. Jahrhunderts, die Arbeiterpfarrei im Ruhrgebiet zu Beginn dieses Jahrhunderts oder die Personalpfarrei in der Armee gehandelt hat, immer kam der Gemeinde der Christen eine gesellschaftliche und damit auch politische Wirkung zu. Dies war selbst dann der Fall, wenn die Gemeinde sich aus allen politischen Auseinandersetzungen heraushalten wollte. Leider hat uns der Autor im Stich gelassen, der gerade diesen Bezug an einigen historischen Beispielen darstellen sollte.

Daß der christlichen Gemeinde aber auch heute eine politische Bedeutung zukommt, auch darüber kann es wohl keinen Zweifel geben. Diese Wirkung mag gesellschaftsstabilisierend, sie mag gesellschaftskritisch oder gesellschaftsverändernd sein. Oft wird die christliche Gemeinde auch in jener Hinsicht diese, in dieser Hinsicht jene Funktion übernehmen. Erfreulicherweise hat sich auch immer mehr die Einsicht durchgesetzt, daß auch selbst eine christliche Gemeinde, die sich politisch neutral verhalten will, die sich um politische Fragen nicht kümmert, gerade dadurch politisch bedeutsam wird. Deshalb ist es so wichtig, diese politische Wirkung der christlichen Gemeinde empirisch zu analysieren, die politische Relevanz der Gemeinde ins Bewußtsein zu heben.

Aber die induktive Methode allein reicht nicht aus. Bei der Beurteilung der Frage nach dem politischen Engagement der christlichen Gemeinde ist sicher auf der einen Seite die Analyse der Situation und Funktion der Gemeinde in der Gesellschaft unerläßlich. Daraus ergeben sich wichtige Kriterien für das Verhalten der Gemeinde. Darüber hinaus aber muß sich die Gemeinde gerade auch bei der Beurteilung dieser Fragen besinnen auf das, was man etwas verkürzt die Sache Jesu nennt, auf das Gesetz ihres Anfanges, auf ihr eigenes Selbstverständnis als christliche Gemeinde. Daß dabei verschiedene Gemeinden und verschiedene Theologen zu verschiedenen Antworten kommen, ist angesichts der Komplexität des Problems nicht verwunderlich. Diese Tatsache hat auch ihren Niederschlag in den Beiträgen dieses Heftes gefunden. Im übrigen aber wird man gerade eine solche Frage nach dem politischen Engagement der christlichen Gemeinde nicht rein deduktiv beantworten können, sondern sie muß auch und vor allem in der Praxis aufgrund der Erfahrungen von Erfolg und Mißerfolg, von Versagen und Schuld, von ge-

glückter Hilfe und eigener Begrenztheit gelöst werden. «Nos autem in experimentis volvimur», schreibt Augustinus, was man frei so übersetzen könnte: Wir werden durch die Ereignisse der Zeit von Erprobung zu Erprobung, von Erfahrung zu Erfahrung, von Experiment zu Experiment getrieben. Mit anderen Worten: Die Gemeinden werden gerade auch im Hinblick auf ihr politisches Engagement zu lernen haben. Diesem Lernprozeß sollen die Erfahrungsberichte christlicher Gemeinden aus verschiedenen Teilen der Welt, denen besonders viel Raum gegeben wurde, sowie auch alle anderen Beiträge dieses Heftes dienen.

NORBERT GREINACHER
ALOIS MÜLLER

Beiträge

Yvan Daniel

Analyse der politischen Funktion einer bürgerlich-christlichen Gemeinde in Frankreich

Wir sprechen im Folgenden von katholischen Pfarrgemeinden an der Peripherie oder in den Vororten besonders großer Städte in Frankreich.

Diese Pfarrgemeinden – und darunter wollen wir hier die Gesamtheit der Leute verstehen, die mehr oder minder regelmäßig die Kirche ihres Viertels besuchen – bilden ein Milieu, das sich mehr aus Rentnern, Pensionären, Hausfrauen, Kleinkindern und Schulkindern zusammensetzt als aus aktiv im Arbeitsprozeß Stehenden. Und soweit die letztgenannte Gruppe überhaupt vertreten ist, handelt es sich dabei vor allem um mittlere Angestellte, Angehörige der freien Berufe und der Schicht der führenden Angestellten; erst dann folgen Arbeiter, Handwerker oder kleinere Kaufleute.

Diese Pfarreien haben eine sehr reiche Vergangenheit, nicht selten starke Traditionen, und bisweilen bewahren sie aus dieser Vergangenheit ein ganzes Netz der verschiedensten pfarrlichen Gruppen und Verbände (œuvres). Aber sie sind, das muß erkannt und ausgesprochen werden, mehr mittelständisch, das heißt von einer Mentalität, die charakterisiert ist durch eine gewisse Enge der Perspektiven und das Fehlen von Unternehmungsgeist und Wagnisbereitschaft.

Seit der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg haben sich in den französischen Großstadtpfarreien manche Dinge geändert, sowohl in den Methoden ihrer Organisationen und Verbände als auch in ihren Dienstleistungen. So schrieb vor zehn Jahren Kanonikus Fernand Boulard:

«In Frankreich haben dreißig Jahre Katholische Aktion und Bibelbewegung, liturgische, katechetische sowie missionarische Bewegung ihre Früchte gebracht: Aktive Teilnahme an der Liturgie, Gruppen für eine eigene Spiritualität des ehelichen Lebens und ein Erwachsenenkatechumenat, das weitgehend von Laienkräften getragen wird, nicht selten von Familien, christliches Engagement (aus der Absicht, im Geist des Evangeliums zu dienen) im weltlichen Bereich usw. ... geben Zeugnis davon.

Dennoch mußte ich kürzlich feststellen, daß das Christentum zwar in unseren Kirchen und unter den ‹Praktizierenden› im Fortschritt begriffen ist, im sozialen Leben dagegen im Rückgang.

Das heißt, daß das ungeheure Kapital christlicher Aktion, das der gewohnte pastorale Dienst darstellt, ohne sichtbaren Einfluß auf eine Welt bleibt, die sich mehr und mehr dem Geist des Evangeliums entzieht.»[1]

1. Die Pfarreien als Kräfte der Bewahrung

Man kann zu verstehen suchen, aus welchen Gründen dies so ist.

Die in den pfarrlichen Veranstaltungen und Versammlungen vertretenen Berufsschichten prägen auf die Dauer und allein schon durch das Gewicht ihrer Anwesenheit alle Institutionen: Verbände, Versammlungen, ja selbst den Stil der gottesdienstlichen Gestaltung bis hinein in den Inhalt der Gebete.

Andrerseits ist das Pfarrmilieu keineswegs repräsentativ für das Gesamtmilieu, in dem die Christen normalerweise zu leben und zu handeln haben; vor allem nimmt es nicht die lebendigen Kräfte dieses Milieus auf. So entdecken wir hinter oder in den Pfarrinstitutionen eine Art «Schutzhülle», die die Christen in ihren Pfarreien einschnürt und zu ersticken droht.

Aber diese Kraft der Institution, der Fortbestand ihres rechtlichen Status (der «état religieux» für die Taufen, die Eheschließungen, die Beerdigungen) wie auch die Solidität des Systems (fest umgrenzte Territorien, Kirchen als öffentliche Monumente, ein mehr oder minder großer mobiler oder immobiler Besitz, der aber durchaus effektiv ist) – das alles erhält den Pfarreien nach wie vor auch eine gewisse politische Funktion.

Durch ihr eigenes Gewicht bilden die Pfarreien eine Kraft der Erhaltung und Bewahrung des Vorhandenen. Alle die Menschen, die sich als Christen erklären, die es für ihre Pflicht halten, am Leben der Pfarrei teilzunehmen oder sich unter ihrer Oberhoheit zusammenzuschließen, nehmen an etwas teil, das man Leben von Gruppen nennen kann. Solche Gruppen haben ihre eigenen Verantwortlichen, bisweilen selbst ihre Führer und eine bestimmte Organisationsform. Auf verschiedenen Bewußtseins- und Partizipationsebenen haben sie eine eigene Art und Weise des Zusammenlebens.

Diese Lebensform wird von einem starken Instinkt der Bewahrung getragen; sie ist geprägt von der Angst vor Wandlungen und dem Unbekannten. Und sie setzt dementsprechend allem einen Widerstand entgegen, was neu ist.

So freuen sich die etablierten Kräfte, daß sie auf all das zählen können, was dazu beitragen kann, ihre Stabilität zu gewährleisten. Denn die erste Sorge jeglicher etablierter Macht ist die Sorge um ihren Bestand. Die Pfarreien waren und sind zweifellos auch heute noch eine große Kraft sozialer Kohäsion, selbst wenn diese Kraft heutzutage stark relativiert ist. Denn die Vorstellung, die man sich von einer Pfarrei macht, ist stets eine vernünftige, Sicherheit gebende Vorstellung, und man ist sich klar darüber, daß man auf die Stabilität der Institution zählen kann.

Überdies sind diejenigen, die gewohnheitsgemäß in der Welt der Pfarreien leben, allgemein eben die, denen nicht an Änderungen gelegen ist, soweit sie nicht im Sinne der Konsolidierung wohl erworbener Positionen erfolgen. Dann gehen sie schließlich so weit, daß sie von den Pfarreien eine Rechtfertigung verlangen: Sie verhalten sich häufig so, als müsse ihnen die Kirche für ihre apostolischen Betätigungen oder gar nur für ihre Geldspenden den Gewissensfrieden geben.

Zweifellos gibt es heutzutage in den Pfarreien die verschiedensten Bewegungen. So ist vornehmlich in neuen Wohnbezirken ein ständiges Kommen und Gehen zu verzeichnen. Die neu Hinzukommenden sind für gewöhnlich jünger; sie sind unter anderen Bedingungen und mit anderen Ideen aufgewachsen und erzogen; sie fühlen sich weniger an die örtlichen Strukturen gebunden und den Ortspfarreien gegenüber freier.

Man erkennt also gleich, was für Spannungen zwischen den Kräften der Bewahrung und denen der Bewegung innerhalb einer Pfarrei entstehen können. Die Institution will überleben und muß gleichzeitig all das berücksichtigen, was sie voranstößt und drängt. Sie ist daran interessiert, ihre Leute gut in der Hand zu behalten und das gerade in dem Augenblick, in dem die dynamischsten und aktivsten von ihnen das Interesse und Anliegen dieser Strukturen nur noch sehr wenig anerkennen.

2. Pfarrei und christliche Botschaft

Versuchen wir, noch etwas weiter vorzustoßen, indem wir die Botschaft untersuchen, die die Pfarreien vermitteln.

Das ist natürlich die christliche Botschaft: «Christus ist von den Toten auferstanden – denkt um! –, verkündet diese frohe Botschaft!» Man sollte glauben, diese Aussagen bildeten dann auch den Angelpunkt der Katechese, der Unterweisung, die Leitidee des Apostolates. Aber diese Aussagen sind Kampfrufe. Es sind Aufforderungen, alles ständig in Frage zu stellen, Aufforderungen zur Änderung des Lebens: Da Christus auferstanden ist, kann nichts jemals sein, wie es vorher war.

So erlebt man in Wirklichkeit nicht selten eine Verschiebung, einen Übergang. Man gewinnt den Eindruck, als sei der Ruf zum Umdenken, zu einer Änderung des Lebens, zu einem wohlverstandenen und richtig angesetzten Engagement eine bedrohliche Kraft. Man bleibt also lieber auf der Ebene der Fragestellung: Was tun? Die Unruhe, die entstehen kann, wird schnell entschärft durch das «gute Gewissen», das man sich ohne große Unkosten verschaffen kann.

Nehmen wir ein Beispiel, das einem internen Nachrichtenblatt einer Pfarrei entnommen ist – und zweifellos gäbe es zahlreiche andere aus zahlreichen anderen Pfarreien:

«Gerechtigkeit auf Erden! Der Gerechtigkeit dienen, heute, in unserer Welt. Ein solcher Aufruf läßt uns immer ein wenig zwiespältig werden, wenn er in uns nicht gar ein gewisses Unbehagen wachruft. Wir möchten tatsächlich zugleich diesem an uns gerichteten Aufruf Folge leisten und fühlen uns doch andrerseits so wehrlos und mutlos angesichts der Größe der damit verbundenen Arbeit, die uns zu leisten aufgegeben ist. Sehr bald stellt sich dann die Versuchung ein, daß wir glauben, eine solche Aufgabe sei für stärkere Schultern als die unseren gedacht, für die Schultern derer, die ‹hohe Verantwortungen› tragen – oder ganz einfach: für andere!

Was der Herr von uns verlangt, ist, daß wir wachsam, aufmerksam und unternehmend sind, uns nicht mit Blindheit schlagen lassen hinsichtlich der Welt, in der wir leben, uns nicht zufriedengeben mit dem Schein. Es ist nicht zu bestreiten, daß in einer so komplexen Welt wie der unseren die Unterscheidung zwischen gerecht und ungerecht nicht immer auf den ersten Blick deutlich wird. Doch ist das nur ein weiterer Grund, uns ans Werk zu begeben und ehrlich und ernsthaft danach zu suchen. Es steht viel auf dem Spiele: eine Welt, die gerechter, brüderlicher, menschlicher und heimischer gemacht werden soll.

Suchen, in Angriff nehmen ... zusammen mit anderen! Heute ist es nicht mehr möglich, allein voranzugehen, allein zu bauen. Wir brauchen den

Beitrag der anderen, ja bisweilen sogar ihre Opposition, vielleicht selbst ihre Kontestation, damit wir die Größe des Fortschrittes, den wir zustande bringen sollen, besser ermessen.

Aber was sollen wir tun? werden Sie sagen. Worauf sollen wir denn unsere Kräfte richten? Wenn unser eigenes Herz nicht scharfsichtig genug ist, um selbst zu entdecken, welche Gerechtigkeit wir im Einzelfalle leben und zum Leben bringen sollen, greifen wir noch einmal zum Schreiben Pauls VI. an Kardinal Roy und lassen uns von den präzisen Fragen ergreifen, die dort aufgeworfen sind: das städtische Leben, der Dialog zwischen Jungen und Erwachsenen, die Lage der Frau, die Arbeiter, die Nichtseßhaften, die Dritte Welt ... Wäre es denkbar, daß unser Leben mit keinem einzigen dieser kritischen Punkte unserer Zeit in Berührung kommt?

‹Der Herr ist da und ruft dich.› Benutzen wir in der kommenden Woche die wenigen Minuten, die uns zum Überlegen bleiben, um besser diesen oder jenen Aufruf wahrzunehmen und vor allem, indem wir beginnen, darauf zu reagieren.»

Ein solcher Text zieht keinerlei Konsequenzen und hat gewiß keine Unruhe ausgelöst. Einen anderen, ganz ungewohnten Ton schlagen dagegen das Dokument der römischen Bischofssynode vom November 1971 über das Thema *Gerechtigkeit in der Welt*, das Dokument der Fédération Protestante de France über das Thema *Die Kirche und die Mächte* (L'Eglise et les pouvoirs), ebenfalls vom November 1971, das Dokument der Kommission Justitia et Pax der Kirche Spaniens vom 23. Dezember 1971, an; und ganz gewiß haben sie diejenigen überrascht, die entweder an weniger klare und entschiedene Texte gewohnt waren oder an Äußerungen, die ihnen für gewöhnlich an die anderen gerichtet schienen oder die sie ganz einfach auf die anderen angewandt hatten.

Solange die Kommentatoren den Satz: «Arme werdet ihr immer bei euch haben», im Sinne einer Schicksalhaftigkeit der Armut erklären, der man mit Almosen steuern kann, fühlt kein Mensch sich von der Armut anderer betroffen, am wenigsten die Inhaber der amtlichen Gewalt. Sagen aber die Christen nach Jakobus: «Euer Reichtum ist Fäulnis», dann ändert sich das, und es gibt keine Ausflüchte mehr.

Der Vorwurf, man «betreibe Politik», beginnt schnell um sich zu greifen. Die gewohnheitsgemäßen Kirchenbesucher verlangen von den Priestern, deren Handwerk dies nach ihren Worten ist, daß sie ihnen von Gott, von der Liebe, der Sünde und dem Himmel erzählen ..., weil sie in den Kirchen – so sagen sie – das übrige nicht interessiert. Hörte man auf diese heutigen «Pfarrkonsumenten», so könnte man fast glauben, sie gäben Hugues Rebell recht, der, wenngleich vor langer Zeit, geschrieben hat: «Das Verdienst der katholischen Kirche besteht darin, daß sie das Christentum steril gemacht hat.»[2]

Man hört nicht auf diese Leute. Aber manches Schweigen erklärt sich und manche Abschwächungen und Beschwichtigungen werden verständlich, wenn man weiß, daß in vielen unserer Pfarreien eine gewisse Anzahl von Gläubigen, zumindest aber überall einige, aufgrund zumeist politischer Entscheidungen, die sie getroffen haben, nicht bereit sind, die christliche Botschaft zu beachten oder sie gar nicht einmal hören wollen.

Man hört nicht auf sie, aber man nimmt auf ihre Anwesenheit Rücksicht und zwar allgemein stärker, als es dem, was sie an Zahl und an Qualität darstellen, entspricht. Aber damit kommen die Pfarreien durch das, was sie tun und durch das, was sie sagen und noch mehr durch das, was sie nicht tun und was sie nicht sagen, ob sie wollen oder nicht, dahin, daß sie politische Stellungen beziehen.

3. Das Verhalten der Pfarreien einigen der heutigen Probleme gegenüber

Gehen wir noch weiter, denn diese tragende Schicht der von uns betrachteten Pfarreien besteht aus seltsamen Leuten. Im allgemeinen sind sie bereit zuzugeben, daß Formen religiösen Lebens sich wandeln können, ja daß sie sich effektiv wandeln; sie lassen die liturgischen Neuerungen gelten und beglückwünschen sich dazu, wenn sie sie praktisch erfahren; sie haben nicht einmal etwas gegen die moderne Form der Familienkatechese, vor allem, wenn es ihnen um den Fortschritt ihrer Kinder geht; aber in der Mehrzahl scheinen sie zugleich von ihren pfarrlichen Gemeinschaften, Versammlungen und Zusammenschlüssen nicht erwarten zu wollen, daß sie als Kräfte der Anregung auftreten, sie scheinen nicht in ihren Pfarreien nach dem zu suchen, woraus sie als Christen leben können in ihrem Alltagsleben.

Alles verläuft so, als dächten die Pfarrangehörigen, ihre Pfarrei sei ein spezieller, dem Religiösen, dem Gottesdienst, der Frömmigkeit, gewissen karitativen Werken und vielleicht noch dem Abonnement «guter» Zeitungen vorbehaltener Raum, während die Priester sich mit ihren Angelegenheiten beschäftigten, aber nicht von den Din-

gen des Lebens, der Arbeit, des Berufes, von den Dingen des öffentlichen Interesses und sozialen oder internationalen Problemen zu sprechen hätten: Schlimmstenfalls kann man noch diese oder jene neuere Enzyklika zitieren (bei den älteren geht es leichter), aber es darf beileibe nicht zu viele Erklärungen dazu geben, sie dürfen nicht wirklich den Dingen auf den Grund gehen, und vor allem dürfen sie nicht so weit gehen, daß sie ausdrücklich und gezielt Dinge in Frage stellen.

Nehmen wir auch hier einige Beispiele:

Das Problem des Rassismus. – Zunächst müssen einige Lehräußerungen aus einer relativ jungen Vergangenheit in Erinnerung gebracht werden. «Die französischen Katholiken», schrieb René Rémond, «haben immer die Wahl zwischen mehreren Tendenzen gehabt: Die ‹Allianz zwischen Thron und Altar› hat, politisch gesehen, der doktrinalen Entente von traditionellem Royalismus und einem Ultramontanismus mit theokratischen Zügen entsprochen; eine Generation danach, während des Pontifikates Pius' IX., standen ein liberaler Katholizismus mit Sympathien für das Haus Orléans und ein ultramontaner autoritärer Prägung einander gegenüber. Vierzig Jahre später bringt die ‹Action française› die Verbindung zwischen einem exklusiven Nationalismus und einem Katholizismus zustande, von dem man gesagt hat, er sei im Widerspruch zu seinem Namen das gerade Gegenteil von Universalismus. So zeichnen sich zahllose verwandtschaftliche Züge ab zwischen dem integralen Nationalismus und dem katholischen Integralismus – führen sie doch auf unterschiedlichen Gebieten denselben edlen Kampf gegen den Modernismus!»[3]

Das gehört glücklicherweise der Vergangenheit an. Aber es gibt heute noch Nachwehen dieser Verbindung auf verschiedenen Gebieten, namentlich im religiösen Bereich bis hinein in die Welt der Pfarreien.

Jahrzehntelang hat man in den kirchlichen Kreisen und in der zu dieser Zeit in den Pfarreien verbreiteten Presse über die Juden, die Freimaurer, den protestantischen Einfluß auf den Staat und danach, aber nicht minder heftig, über die Christdemokraten und ihre Verantwortung an der nationalen Krise gewettert ... und davon ist etwas hängengeblieben.

In manchen Kreisen gibt es eine rassistische Haltung, die sich mehr oder minder deutlich Ausdruck schafft, je nach den Problemen, um die es gerade geht: sei es in der Lehre, daß das Vaterland Gebiete und Völker «besitzt» und daß die Kirche deren «Erzieherin» zu sein hat; sei es in der Vorstellung, daß die katholische und französische Überlegenheit ständig bedroht sind von jenen «lästigen Ausländern»: jenen Fremden, die sich bei uns niedergelassen haben und so hochherzig aufgenommen worden sind; sei es durch das Prinzip des argwöhnischen Mißtrauens den gelben Völkern gegenüber, weil sie so intelligent und daher doppelt gefährlich seien, und den schwarzen Völkern gegenüber, weil sie «minderwertigen Rassen» angehörten; sei es durch die Idee der Solidarität der zivilisierten Völker Europas den politischen und sozialen Bewegungen gegenüber, die in den Kolonien die Ordnung untergraben.

Daraus ergeben sich Schwierigkeiten, sobald es darum geht, die Botschaft des Evangeliums zu bestimmten Dingen mitzuteilen: zur Frage der Gleichheit der Menschen und der Achtung der menschlichen Persönlichkeit, zum Recht der Völker auf Selbstbestimmung und eine normale Selbstentfaltung, zur moralischen Rechtfertigung von Kolonialkriegen, die sich immer mehr in die Länge ziehen und ganze Länder vergiften, zur Behandlung Deportierter, Nichtseßhafter und Fremdarbeiter aufgrund einer Gesetzgebung über angemessene Arbeit.

Das alles konnte man in Frankreich deutlich erkennen, als man gezwungen war, über Indochina und anschließend über Algerien, über die Anwendung von Folter wie über die Lage von Angehörigen fremder Völker in bestimmten Vierteln der Großstädte zu sprechen: Viele von unseren Pfarrchristen sind bereit zu gegenseitiger Hilfe, zu erzieherischen Hilfeleistungen, zur sozialen oder karitativen Unterstützung; nur wenige dagegen lassen sich darauf ein, bis zu den Ursachen hinabzusteigen, die der Notwendigkeit von Hilfeleistungen zugrunde liegen, da sie dann vermutlich politische Urteile auszusprechen hätten. Und das wollen sie auf keinen Fall.

Gerechtigkeit und Friede in der Welt. – Es gibt eine beschwichtigende Weise, davon zu handeln; diese kann sehr leicht dahin führen, die Schwierigkeiten gegenstandslos erscheinen zu lassen. Doch beginnt seit mehreren Jahren durch die Ereignisse, welche die Entwicklungsländer erschüttern und ihre Probleme sichtbar machen, sich bei den Christen ein Erwachen des Bewußtseins abzuzeichnen. Es handelt sich für die Völker um eine Befreiung, die die Gerechtigkeit verlangt; man spricht von politischen Systemen «im Zustand der Todsünde», von den Rechten ihrer Völker gegen politische Unterdrückung, aber auch gegen wirtschaftliche Bevor-

mundung, gleich ob sie von den betreffenden Systemen herrühren oder von außen kommen. Der Friede in der Welt kommt nur um einen Preis: den Beginn der Gerechtigkeit.

Man muß gewisse Aussagen der peruanischen Bischofskonferenz vom 3. September 1971 nachlesen, die zur gleichen Zeit auch in der Presse veröffentlicht wurden: «Das Evangelium, das in authentischer Form einem Unterdrückten verkündet wird, muß notwendig die Funktion einer ‹Bewußtmachung (conscientisation)› versehen. Es trägt dazu bei, ihn seine Würde als Person erkennen zu lassen und zugleich seine Situation als Enterbter und das Unrecht, das ihm angetan wird. Er begibt sich daran, gegen es zu kämpfen.

Die Arbeit verleiht einen gerechten und primären Anspruch auf Eigentum. Es ist folglich notwendig, die Formen exklusiver Aneignung der Produktionsmittel zu überwinden und ein gesellschaftliches Eigentum zu schaffen.

Wir wünschen, daß die Synode die Pseudoneutralität der Länder brandmarkt, die auf dem Weg über ihre Banksysteme, die die Flucht, die Akkumulation und den Schutz der Kapitalien begünstigen und damit eine Politik betreiben, die Länder wie das unsere verarmen lassen.

Wir möchten schließlich vorschlagen, daß die nationalen kirchlichen Organisationen der wirtschaftlich starken Länder den Verkauf von Waffen an die Dritte Welt verurteilen und die nukleare Rüstung brandmarken.»

Es ist keineswegs leicht, von Gerechtigkeit und Frieden zu sprechen, denn damit berührt man die Beziehungen zwischen Kirche und Staaten mit ihren – amtlichen oder stillschweigenden – Konkordaten; und man trifft dabei auf höchst beunruhigende Fragen: die Erhebung von Einwänden gegen die Militärhaushalte und den Rüstungswettlauf, gegen den Waffenhandel, vom Maschinengewehr bis zum Flugzeug und zur Rakete, gegen den Status der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen und seine Normalisierung, oder etwas ganz anderes: die Frage nach einer tatsächlich wirksamen Hilfe für die mittellosen Länder, die Ordnung der Hilfeleistungen, die Erschließung der einheimischen Mittel durch die Produzentenländer selbst, die Dienste der Zusammenarbeit und ihre Zielsetzung.

Damit aber trifft man auf den Nerv der politischen Macht, und diese scheut sich bisweilen nicht, dies auch zu sagen. Was nun die gewohnheitsgemäß «Praktizierenden» anbetrifft, die diese oder jene Zeitung lesen, Rundfunk hören, regelmäßig fernsehen und vor allem aufgewachsen sind in einer bedingungslosen Achtung der etablierten Ordnung, die als besondere Tugend betrachtet wird – so begreifen sie nicht, daß man solche Probleme angreift, so sind sie nicht damit einverstanden, daß man derartige Stellungnahmen aufzeigt. Für sie bedeutet das «Politik betreiben»; dabei vergessen sie jedoch, daß sie, wenn sie das sagen, bereits selbst ihre Politik machen. Sie vergessen außerdem ihre Verpflichtung als Christen, ihre politischen Optionen im Lichte des Evangeliums und ihres Glaubens zu betrachten; und damit belasten sie das Zeugnis, das ihre Pfarreien geben sollten, mit einer schweren Hypothek.

Die sozialistische Option. – Am 1. Mai 1972 haben die französischen Bischöfe der «bischöflichen Kommission für die Fragen der Arbeiterwelt (Commission épiscopale du monde ouvrier)» ein Dokument veröffentlicht mit dem Titel «Première étape d'une réflexion de la commission épiscopale du monde ouvrier dans son dialogue avec des militants chrétiens ayant fait l'option socialiste (Erste Etappe einer Überlegung der bischöflichen Kommission für die Fragen der Arbeiterwelt in ihrem Gespräch mit aktiven Christen, die sich für den Sozialismus entschieden haben)».[4] Seither hat das Dokument viele Schreibfedern in Bewegung gesetzt. Alle diese Reaktionen enthüllen einen latenten Geisteszustand, der sich indessen am Ende in Verhaltensweisen Ausdruck schafft.

Für die starren Traditionalisten ist es nur bedauerlich, daß ein solches Dokument überhaupt veröffentlicht werden konnte. Will es doch Beziehungen aufweisen, die Christen zum Sozialismus haben können; dabei gibt es Naivitäten, Illusionen, ja regelrechte Irrtümer. Es gilt vor allem, «christlich zu denken», und die militanten christlichen Arbeiter müßten besser informiert sein, was den Sozialismus anbetrifft. So greift man von diesen Kreisen aus die Einsicht wie die sachliche Kompetenz der Betreffenden an, um ihre Glaubwürdigkeit zu untergraben.

Andere betonen, ein solches Dokument verwirre eine beträchtliche(!) Anzahl von Christen. Tatsächlich bringt es sie aus der Fassung, wenn sie sehen, wie die Predigt für die soziale Gerechtigkeit derart mit dem vermischt wird, was in ihren Augen eine ausdrückliche Berufung auf die sozialistische Ideologie darstellt. Sie machen darauf aufmerksam, daß die Päpste alle Formen von Sozialismus verurteilt haben, da sie alle annehmen, die Unvollkommenheiten des Menschen rührten von der Gesellschaft her und es sei möglich, eine vollkommene

Gesellschaft zu schaffen, in der dann auch die Menschen vollkommen wären. Sie fügen ferner hinzu, die Verurteilung des Marxismus sei besonders klar und deutlich gewesen wegen des Einflusses, den diese Lehre heutzutage überall gewonnen habe, doch habe die Verurteilung des Sozialismus als der Natur des Menschen in seiner Wesenseigenschaft als Person widersprechend, sich von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum heutigen Tage niemals geändert.

Für die «Kategorischeren» ist der Sozialismus schlicht und einfach der «Teufel», während der Privatkapitalismus die Ordnung, der Erfolg durch Arbeit ist und somit mit der Religion vereinbar. Die sozialistische, die «linke» Politik ist für sie aber auch deshalb der «Teufel», weil die Politik der Rechten und der Mitte «Richtungen» sind, die von der Kirche zugelassen seien.

Für die diplomatischeren unter den Gegnern jeglicher Annäherung an den Sozialismus ist ein Sozialismus mit menschlicherem Antlitz reine Hypothese, für die bis heute jede Bestätigung im Bereich der Wirklichkeit fehlt, ja, die aufgrund der tatsächlichen Ereignisse immer zweifelhafter erscheinen muß. Sie sagen das mit solcher Sicherheit, als habe der Privatkapitalismus seine für ihr christliches Gewissen ausreichende wohltätige Auswirkung bereits reichlich unter Beweis gestellt.

Tatsächlich ist dieses Dokument eine Infragestellung des faktischen Bündnisses, das seit mehr als einem Jahrhundert zwischen der christlichen Welt und dem Privatkapitalismus entstanden ist. Dieses Bündnis lehnt eine wachsende Zahl von Christen heutzutage ab und äußert immer stärker ihre Beunruhigung angesichts der unzureichenden Anerkennung der Rechte der menschlichen Persönlichkeit in dem System, das wir kennen, und angesichts der Fortdauer immer größeren wirtschaftlichen und sozialen Ungleichgewichtes.

Nun anerkennen in diesem Dokument Bischöfe, daß es Christen gibt, die – nicht durch ideologische Gründe – für sich Entscheidungen im sozialistischen Sinne getroffen haben, und nehmen mit ihnen das Gespräch auf. Das ist ein bedeutsames Ereignis, denn bisher waren es in Frankreich nur die sogenannten «führenden Kreise (les dirigeants)», die mit den Bischöfen im Gespräch waren, und diese Kreise waren natürlich nicht sozialistisch. Es scheint also, als sei damit dieses Monopol gebrochen. Vielleicht hat man die Änderung bemerkt und registriert.

Außerdem muß auf den Fortschritt der Beziehungen zwischen Kirche und Arbeiterwelt aufmerksam gemacht werden. Zur Zeit der Päpste Leo XIII. und Pius XI. interessierte man sich für die Welt der Arbeit und schilderte die Benachteiligung der Arbeiterschaft sowie die dadurch aufgeworfenen Probleme und auf welche Weise man sie zu lösen hätte. Nunmehr, seit den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI., seit dem Zweiten Vatikanum, forscht man nach den Ursachen für diese Tragödie der Arbeiterklasse und ist schließlich zu der Einsicht gelangt, daß die Arbeiterschaft das erste Opfer eines auf Geld und Profit basierenden Wirtschaftssystems ist. So beginnt man folgerichtig, die Mißstände des Privatkapitalismus zu kritisieren, der auf diese Weise angefochten wird.

Für viele unserer braven Pfarrchristen ist diese Analyse keineswegs selbstverständlich und ebensowenig die Diagnose des Wirtschaftssystems, unter dem wir leben. Sie bringen dies in den Spalten «Leserbriefe» der katholischen Zeitungen, z. B. von «La Croix» zum Ausdruck; dieses Blatt veröffentlicht überdies seit mehreren Monaten hochinteressante Chroniken über dieses Thema.

Doch diese negative Verhaltensweise blockiert zum Teil die pastorale Arbeit, und man begreift, daß angesichts dieser zum großen Teil völlig einfallslosen Kritik die Bischöfe einige Bemerkungen machen mußten.[5] Dabei muß jedoch gesagt werden, daß ein ungewöhnlicher Schritt von seiten der Bischöfe in gewissen Milieus katholischer französischer Meinung und Mentalität heute immer noch unbegreiflich erscheint. In diesen Kreisen erkennt man zwar eine Notwendigkeit, aber es genügt ihnen, die Soziallehre der Kirche in einer Formulierung auszusprechen, die unveränderlich ist, selbst wenn sie im verflossenen Jahrhundert und unter völlig anderen Umständen geschrieben und konzipiert wurde.

Das ist die Lage an vielen Orten, aber keineswegs überall. Mehr und mehr und in einer immer allgemeiner werdenden Weise setzt sich eine Pastoral durch, die auf das konkrete Leben der Christen ausgerichtet ist. Sie macht klar, daß ihre verschiedenen Engagements, selbst das politische, eine Sache sind, die ihren Glauben angehen.

Das ist zweifellos nicht jedermanns Sache, und manch einer wechselt die Kirche. Wir beobachten aber auch die umgekehrte Bewegung, daß Christen solchen Pfarreien den Rücken kehren, in denen man nichts sagt, in denen man nichts tut, in denen man keinerlei Stellung nimmt. Hier haben wir vermutlich einen der Gründe für die Geringschätzung vieler Christen ihren Pfarreien gegenüber. Sie finden in ihnen nicht die Gemeinschaft, in der sich in

Freiheit ihr Glaube entfalten kann, in der sich ihr Handeln in sinnvoller Weise aufeinander abstimmen könnte.

Sprechen wir abschließend unseren Wunsch aus, daß die Pfarreien eine Verschiedenheit politischer und sozialer Engagements der Christen als berechtigt, ja als sinnvoll und nützlich ansehen und gestatten, daß sie diejenigen, die solche Engagements eingehen, tragen und unterstützen. Dabei geht es nicht allein um Solidarität unter Christen, sondern um kollektives christliches Zeugnis. Mögen sie mit den Füßen auf dem Boden der Wirklichkeit bleiben und anerkennen, daß die politischen und sozialen Kämpfe unerläßlich sind, wenn man eine gerechtere Organisation zu schaffen hat, selbst wenn das letzte und wesentliche Ziel die Caritas des Evangeliums ist.

So kann man hoffen, daß die christliche Botschaft unbehindert durch Institutionen hindurch ihren Weg findet, die stets selbstkritisch sind. Hierin liegt zweifellos auch der Grund, aus dem die französischen Bischöfe immer lebhafter die Entwicklung einer Theologie «des Politischen» wünschen.

[1] F. Boulard, Projets et réalisations de la pastorale d'ensemble: Masses ouvrières 182 (1962) 27.

[2] J. Paugam, L'âge d'or du Maurassisme (Paris 1971) 78.

[3] R. Rémond, La droite en France, de la première Restauration à la Ve République (Paris 1968) Bd. 1, 191.

[4] Veröffentlicht von Documentation catholique 1609 vom 21. Mai 1972, 471.

[5] Siehe Erzbischof Maziers von Bordeaux, Réflexions sur un dossier: Documentation catholique 1612 vom 2. Juli 1972, 623.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

YVAN DANIEL

geboren am 9. November 1909 in Nîmes (Frankreich), 1935 zum Priester geweiht. Er studierte in Paris an der Sorbonne, am Seminar Saint-Sulpice und am Institut Catholique, ist Lizentiat des kanonischen Rechtes, war Pfarrer von Saint-Pierre–Saint-Paul und Dekan von Ivry, ist Pfarrer von Saint Germain de Charonne und Dekan des XX. Bezirkes von Paris. Er veröffentlichte u.a.: La France, pays de mission? (Paris 1943), Chrétiens partout (Paris 1968).

Robert Delaney

Analyse der politischen Funktion einer christlichen Gemeinde in Panama

Am 11. Oktober 1968 wurde Panamas Präsident durch einen Militärputsch gestürzt, und etwa zwei Wochen später veränderte ein Protestmarsch gegen die neue Diktatur die historische Rolle einer kirchlichen Gemeinde und machte sie zum Symbol des Mutes und der staatsbürgerlichen Verantwortung für das ganze Land. Nachdem die Demonstrationen an der National University unterdrückt worden waren, gab es keinen organisierten Widerstand mehr. Dennoch trafen sich die Pfarrangehörigen von San Miguelito, einem armen Vorort außerhalb von Panama City, die das Versammlungsverbot mißachteten, heimlich in ihren Wohnungen und im Gemeindezentrum, um ein Programm der Konfrontation zu formulieren. Die Laienleiter der Pfarre waren es seit langem gewöhnt, Nachbarschaftsprogramme für die Evangelisation in den Wohnungen zu organisieren, denn es war die Leitidee dieses von drei Diözesanpriestern aus Chikago 1963 gegründeten pastoralen Experiments San Miguelito: Kirche existiert nur dort, wo eine vom gemeinsamen Glauben getragene wirkliche Gemeinschaft vorhanden ist, und eine solche kirchliche Gemeinschaft entsteht nur Hand in Hand mit dem Zustandekommen einer lokalen Leitung.

1. Entstehung

Als Folge dieses gemeinde-orientierten Konzepts wurde die Mission unterteilt und wurden neue Gemeinschaften geschaffen, so daß es schließlich sechs Pfarreien gab, von denen jede wiederum aus vielen Nachbarschafts-Minikirchen oder Basisgemeinden mit ihren eigenen nichtgeweihten, charismatischen Koordinatoren bestand. Diese Laienpriester, Hermanos (Brüder) genannt, waren die wichtigsten Faktoren bei der Evangelisation von 8000 Erwachsenen auf der Basis kleiner Dialog-Gruppen. Die Hermanos haben seit langem viele Funktionen übernommen, die üblicherweise dem Priester vorbehalten waren: Predigt, Kommunionausteilung, Gemeindeverwaltung ebenso wie die Missionierung anderer Distrikte. Einige dieser Männer waren als voll angestellte, bezahlte Missionare in

das Pastoral-Team aufgenommen worden. Schrittweise wurden durch ein System von Pfarrgemeinderäten auch die Frauen zur Teilnahme an der pastoralen Planung und Evangelisation herangezogen.

1967 wurde eine säkulare Organisation, MUNDO (Movement for National Unification, Development and Orientation), zur Förderung sozioökonomischer Werke wie Kooperativen, Kreditgenossenschaften, Handelsschulen und Erwachsenenbildung gegründet. MUNDO wurde als weltliche Organisation von Männern geleitet, die als Hermanos ausgebildet waren, und dies reflektiert die allgemeine Einstellung dieser Priester zum Wandel durch Entwicklung, eine Einstellung, die von Vertretern der Theologie der Befreiung als unzureichend eingeschätzt wird, da sie nicht den radikalen strukturellen Wandel herbeiführt.

2. Konfrontation

Auf diesem Hintergrund also trafen sich Männer und Frauen von San Miguelito heimlich mit den Priestern in ihren Wohnungen in den Tagen, die auf die Revolution von 1968 folgten. Zwar war Pater Leo Mahon, der Leiter des Priesterteams, der führende Kopf, doch die Laien selbst trafen schließlich die Entscheidung, dem neuen Regierungschef, General Omar Torrijos, entgegenzutreten. In einem Brief forderten sie die Wiedereinführung demokratischer Verfahren und drohten mit einem Protestmarsch. Sie erhielten keine Antwort, und darauf versammelten sich am Abend des 18. Oktober über tausend Personen im Gemeindezentrum, die sich öffentlich mit allen Panamesen solidarisieren wollten, die ein freies Land wünschten. Eine Bibelstelle, die beschreibt, wie die Israeliten vor dem Roten Meer standen, wurde verlesen: «Moses antwortete dem Volk: Habt keine Furcht. Steht fest und ihr werdet sehen, was Jahwe tut, um euch heute zu retten. Die Ägypter, die ihr heute seht, werdet ihr nie wiedersehen. Jahwe selbst wird für euch kämpfen. Ihr habt nur stille zu halten. Jahwe sagte zu Moses: Warum rufst du nach mir? Sag den Söhnen Israels, sie sollen weiterziehen» (Exodus 14, 13 ff). Dann wurde die Bibel zugeschlagen, und die Menschen marschierten Arm in Arm, die Hermanos voran, die Pater Mahon mit einem Kruzifix begleitete, in einer schweigenden Kerzenprozession. In den Außenbezirken der Hauptstadt erwarteten sie 200 bewaffnete Soldaten, die sie aufforderten, sich zu zerstreuen. Darauf antwortete einer der führenden Hermanos: «So könnt ihr nicht mit uns reden. Wir sind ein organisiertes Volk.» Dann überreichten sie die Forderung nach Wiederherstellung der Demokratie, und es wurde ihnen die Fortsetzung der Prozession gestattet.

In den nächsten Tagen kamen führende Regierungsbeamte in das Gemeindezentrum und suchten die Anführer einzuschüchtern und ihnen Repressalien anzudrohen. Schließlich wurde ein Kompromiß erreicht. Da es viele Verzögerungen gab, ergriffen die Leute erneut die Initiative und formulierten nach und nach den «Leitplan von San Miguelito», einen Entwurf für die Selbstbestimmung der Region. Diese sollte in vier Stufen erreicht werden: 1. Die über hundert fragmentarischen sozialpolitischen Sozietäten des San Miguelito-Gebiets sollten in einer einzigen repräsentativen Körperschaft organisiert werden, um so ihre Disziplin und Identität als Gemeinschaft zu wecken. 2. Es sollte eine technische Analyse der Probleme der Region gemacht und ein Entwicklungsprogramm entworfen werden. 3. Der ganzen erwachsenen Bevölkerung sollte ein Dialog-Lehrgang angeboten werden, um sie auf die Selbstverwaltung vorzubereiten und zu formen. 4. Schließlich sollte ein intensiver Bildungsplan für die Erwachsenen verwirklicht werden, um bei den Leuten ein Maximum an Verständnis und Anteilnahme zu erreichen.

General Torrijos war von der Reife der Menschen und von den organisatorischen Fähigkeiten von Pater Mahon so beeindruckt, daß er den Plan billigte. Um eine erfahrene Führung sicherzustellen, wurden die meisten der verantwortlichen Männer aus den Hermanos und den Organisatoren von MUNDO ausgewählt. «So», sagte Eric de Leon, einer der führenden Schöpfer des Plans, «war der Plan von Anfang an ein seltenes Beispiel kombinierter Bemühungen der Bestandteile unserer Gesellschaft: Regierung, Kirche und Gemeinschaft. Wir sind überzeugt, daß der große Erfolg des Planes von Anfang an genau dieser Kombination der Bemühungen zuzuschreiben ist.»[1]

Über ein Jahr unterstützte der General aktiv das Programm, obwohl Gruppen innerhalb der Regierung ihn systematisch bekämpften. Provisorische Leiter wurden gewählt und ein intensives Programm, «Dialoge für die Freiheit» genannt, in jeder Nachbarschaft durchgeführt.

Die Pfarrgemeindeleiter wurden so intensiv damit befaßt, daß alle normale Evangelisationsarbeit zunächst zugunsten der Politik vertagt werden mußte. Viele beklagten, die Kirche habe die Evangelisation zugunsten der Politik aufgegeben. Bis zu einem Drittel der Hermanos zogen sich zurück, und

nach einem Jahr veranlaßten weitere Differenzen hinsichtlich der einzuhaltenden Linie auch die vier Maryknoll-Nonnen, die im Team arbeiteten, zu gehen. All dies scheint darauf hinzudeuten, daß das Planen und Entscheiden eher von einer Elite an der Spitze statt auf der Grundlage einer breiten Zustimmung der Basis betrieben wurde. Dennoch muß ein Zweifaches bedacht werden: Erstens hat die Revolution alle völlig unvorbereitet getroffen und diese einzigartige Gelegenheit, sie in etwas Positives umzuformen, verlangte das totale Engagement. Zweitens war die Mehrheit der Leute nicht auf den abrupten politischen Kurswechsel auf seiten der Priester gefaßt, die ihnen früher die klare Unterscheidung von Evangelisation und Humanisation gepredigt hatten.

3. Gemeindewahlen

Am 16. August 1970 wurden in San Miguelito Gemeindewahlen abgehalten, die im ganzen Land verboten waren. Fünfundsechzig Prozent der Registrierten wählten, und am 1. September wurde der erste Bürgermeister in sein Amt eingeführt. Für die Menschen, die an Gewalt und Betrug in der Politik gewöhnt waren, war diese friedliche Wahl eine Errungenschaft. Die ganze Region mit einer Bevölkerung von 75 000 Menschen wurde in 15 Bezirke geteilt mit gewählten Vertretern für jeden, und diese Bezirke wiederum wurden in 68 Sektoren ebenfalls mit Vertretern unterteilt. Man bestand darauf, daß die gewählten Beamten an Dialog-Lehrgängen teilnehmen, in denen die Ideale des Dienstes und der Ehrlichkeit für die Amtsträger betont wurden. Die Kompetenz der Pfarrangehörigen, die Dialoge für die Freiheit zu leiten, war so unumstritten bei den Wählern, daß 60 Prozent der gewählten Beamten aus ihrem Kreis kamen, obwohl die Pfarrgemeinde nur etwa 10 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachte.

Viele dringende öffentliche Arbeiten wurden in Angriff genommen, und ein einzigartiges System lokaler Gerichte begann seine Arbeit aufzunehmen. Ehrenamtliche Schiedsrichter wurden in jedem Sektor gewählt, die auf wöchentlichen Sitzungen zu amtieren hatten, wo lokale Streitigkeiten auf einer freiwilligen Basis im Geist der Versöhnung und Kompromißbereitschaft ausgetragen werden können. Dieses wirksame Instrument zur Erziehung der Menschen, daß sie ihre Probleme freundschaftlich lösen, ist eine hervorragende Verwirklichung des Grundsatzes von Pater Mahon, daß Menschen frei werden, indem sie Verantwortung übernehmen. Wenn dies gerade an der Basis der Gesellschaft geschieht, werden neue Strukturen geschaffen, durch die die Menschen instand gesetzt werden, bewußt ihr eigenes Geschick mitzugestalten.

4. Verbreitung

Auf Grund der verantwortungsvollen Selbstbestimmung, die die Gemeinschaft zeigte, konnte der Bürgermeister besonders niedrig verzinsliche Entwicklungsanleihen aushandeln: $ 4 700 000 von den USA und $ 3 000 000 von der Bundesrepublik Deutschland. Diese Mittel waren für ein ausgedehntes Wohnbauprojekt und für eine einzigartige Organisation für öffentliche Entwicklung bestimmt, durch welche kommerzielle, industrielle und andere Dienste, die anteilig der Kommune, den Bewohnern und den Arbeitern gehören sollten, ins Leben gerufen und in Gang gehalten werden sollten. Das Komitee, in dem diese drei Gruppen vertreten sind, sollte sicherstellen, daß alles dem Wohl der ganzen Gemeinschaft entsprechend funktioniere. Pater Mahon beschrieb dieses Experiment so: «In San Miguelito scheint ein neues Menschenbild und ein neues Bild der Gesellschaft zu entstehen, das mit Marxismus und Kapitalismus gleich wenig zu tun hat und einen großen Fortschritt in Richtung dessen darstellt, was wir ‹Kommunitarianismus› nennen. Es zeigt sich als eine Bewegung grundlegender Wandlungen, die auf dem Glauben an den Menschen beruhen, der sich auf einen schöpferischen Prozeß einläßt, eine Bewegung, die auf die Strukturen der Kirche, der Regierung und des wirtschaftlichen Systems radikale Auswirkungen haben wird.»[2]

General Torrijos äußerte sich mehrmals lobend in seinen Erklärungen: «San Miguelito ist ein Experiment und ein Laboratorium. Ich glaube, daß wir damit etwas Gutes tun, und ich habe Vertrauen in den Erfolg dieses Experiments. Seine günstigen Ergebnisse werden auf den Rest der Republik Anwendung finden.»[3]

5. Verrat

Diese Versprechungen wurden niemals verwirklicht. Im Januar 1971 verweigerte eine wichtige Regierungsstelle die weitere Zusammenarbeit mit dem Plan. Im Juni wurde ein Priester, der in einem anderen Teil Panamas arbeitete, entführt und wahrscheinlich ermordet. Heftige Proteste von seiten kirchlicher Stellen führten zu einer Krise

nationalen Ausmaßes, während der die Regierung mit Unterdrückung, Einschüchterung und der Drohung der Ausweisung gegen sechs Priester vorging, vornehmlich aber gegen Pater Mahon. Die Pfarrgemeinde wurde als ein Zentrum der Subversion und Konterrevolution bezeichnet. Im August wurden zwei ausländische Gemeindehelfer ausgewiesen. Im September wurde der Bürgermeister von San Miguelito abgesetzt, und alle Bemühungen, eine repräsentative Gemeindeverwaltung wiederherzustellen, schlugen fehl.

Die kirchliche Gemeinschaft, nunmehr daran gehindert, nach außen zu wirken, konzentrierte ihre Aufmerksamkeit nun auf ihre innere Erneuerung und auf Humanisierungsprogramme, die weiter als je zuvor reichen sollten. Im Januar 1972 wurde ein umfangreiches Programm für Erwachsenenbildung gestartet, das ausgerichtet war auf die sechs großen Problembereiche, in denen der einzelne zumeist an der Verwirklichung seiner vollen Menschlichkeit gehindert ist: Religion, Familie, Geschlechtlichkeit, Erziehung, Politik und Wirtschaft. Jeder der zehnwöchigen Dialog-Kurse konzentriert sich auf eines dieser Themen und fordert die Teilnehmer heraus, sich für die Humanisierung ihrer Gesellschaft zu engagieren. Einzigartig an diesen Dialogen ist, daß die Konversion zur kirchlichen Gemeinschaft nicht mehr als erstes Ziel angestrebt wird, und darum wird der Humanisierungsprozeß nicht als Bedingung der religiösen Eingliederung betrachtet, wenngleich es die Überzeugung des Pastoralteams ist, daß Christsein Menschwerdung im Vollsinn bedeutet.

Dies bedeutet einen weiteren Punkt in der langen Reihe der Entwicklungen im Selbstverständnis der Kirche von San Miguelito und ihrer Mission. Sie entwickelte sich in zehn Jahren von einer von Priestern geleiteten Experimentierpfarre zu einer gemeinschaftlich geleiteten, missionsorientierten lokalen Kirche und dann, besonders nach der Revolution, verstand sie sich nicht länger als «Gemeinde», sondern eher als eine «Bewegung», als humanisierender Sauerteig innerhalb des ganzen gesellschaftlich-staatsbürgerlichen Komplexes von San Miguelito, der die «Gemeinschaft» bildet. Das Ziel ist die Schaffung einer authentischen humanen Gesellschaft, die als Modell, «als Saat für eine neue Kultur»[4] für das übrige Panama dienen soll.

Kritiker sehen die Bewegung noch weit von ihrem Ziel entfernt, halten sie für zu reformistisch gegenüber den militärisch-kapitalistischen Machtstrukturen, die die Massen unterdrücken, und nicht panamesisch genug wegen ihrer fortgesetzten Abhängigkeit von der Kirche in den USA hinsichtlich ihrer Mittel und ihres Personals. Andere betrachten sie als ideologische Insel, die sich in völliger Isolierung von der panamesischen und lateinamerikanischen Wirklichkeit entwickelt hat.

An allen diesen Einwänden ist etwas Wahres, und es gibt noch manch andere Schwierigkeit innerhalb der kirchlichen Bewegung selbst. Aber auch die lateinamerikanische Gesellschaft und die Kirche im Ganzen ist voll solcher Schwierigkeiten. Diese lokale Kirche ist sicher nicht das letzte Wort in der postkonziliaren Entwicklung noch ist sie so radikal wie sie nach Ansicht der Theologen der Befreiung sein müßte, um die nötigen strukturellen Veränderungen herbeizuführen.

Dennoch, San Miguelito ist im Werden, es stellt eine Stufe der Reife dar, der Bewußtmachung und Politisierung, wie sie nur selten in einer solchen gesellschaftlichen Breite verwirklicht wurde, und alle Anzeichen sprechen dafür, daß seine Geschichte noch nicht abgeschlossen ist. Im Gegenteil: die zerstörerische Einmischung des Militärs hat neue, kritischere Programme in einer Situation hervorgebracht, in der direkte Revolution ergebnislos bleiben muß und keine gerechten Reformen von den herrschenden Mächten erwartet werden können. Viele Wege führen zur Befreiung, aber es gibt keinen, der nicht einen langwierigen Prozeß des Wachsens und der Bewußtseinserweiterung einschließen würde. Gerade dazu aber hat das Volk Gottes von San Miguelito einen wichtigen Beitrag geleistet. Das Wachstum in ihrem eigenen Selbstverständnis durch eine lange Reihe von Krisen und Erfolgen hindurch ist selbst ein sichtbares Zeichen dafür, daß die Kirche wie die Gesellschaft im allgemeinen oder noch fundamentaler der Mensch selbst, sich in einem Prozeß des Werdens befindet. Diese Entdeckung ist für die Kirche und ihr Verständnis für die Beziehung zum Rest der Gesellschaft entscheidend, nach dem sie sich als Bewegung für die Humanisierung des gesellschaftlichen Ganzen begreift. San Miguelito bietet sich als ein solches konkretes Beispiel an, als Überlegungsmodell, als Ort für die Scheidung der Geister, als Zeichen des Widerspruchs, je nachdem, wie es interpretiert wird. Sei dem, wie es mag, jedenfalls ist es ein Zeugnis, wie es von einer kirchlichen Gemeinschaft nur selten erbracht wird. Vor dem Ende dieses Jahrzehnts wird seine Bevölkerung von 75 000 auf 200 000 angestiegen und San Miguelito die zweitgrößte Stadt Panamas sein. Selbst unter den gegenwärtigen ungünstigen Umständen bleibt die lokale Kirche ein Zeichen der Hoffnung und ein

Mittel für ein besseres Leben, was für die Unterdrückten eine gute Nachricht ist, und es kann sogar einen Wendepunkt in der Geschichte Panamas bedeuten, die Saat einer neuen Kultur.

[1] San Miguelito, Fracaso o Reto? Diálogo Social 28 (1971) 12.
[2] aaO. 5.
[3] aaO. 20.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROBERT DELANEY

geboren am 7. Oktober 1930 in Los Angeles (USA), war 1965–1968 als Volontär für Pastoral- und Gemeinwesenarbeit in Mexico, setzte 1969 seine theologischen Studien bis zur Promotion in Tübingen und Münster fort. Er arbeitete mit an: Neue Gemeindemodelle (Wien 1971) und wird seine Dissertation über San Miguelito (Panama) veröffentlichen.

José-Maria González-Ruiz

Von der politischen Bedeutung Jesu zum politischen Engagement der christlichen Gemeinde

Wenn man das gesamte Material, das zur Abfassung der Evangelien gedient hat, genau überblickt, so tritt Jesus nicht als ein Mann hervor, der im Palästina seiner Zeit auf nationaler Ebene eine öffentliche Rolle gespielt hätte. Es läßt sich von ihm bloß sagen, daß er ein Provinzprophet war, auf die Mehrheit der Landesbevölkerung jedoch anscheinend keinen bemerkenswerten Einfluß ausgeübt hat. Wieso wurde er aber dann, fragt E. Trocmé,[1] von den höchsten Instanzen verurteilt und von den Römern zu Jerusalem hingerichtet? Auf alle Fälle ist das einzig absolut Gewisse dies, daß die römische Amtsgewalt nur unter dem starken Druck der nationalistischen Autoritäten Palästinas Jesus zur Kreuzigung verurteilt hat. Von dieser Tatsache haben wir auszugehen, wenn wir ein möglichst der Wirklichkeit entsprechendes Bild von der politischen Bedeutung Jesu gewinnen wollen.

1. Der politische Sinn der «Menschensohn»-Christologie

Erstens dürfen wir nicht vergessen, daß im geschichtlichen Umraum, in dem Jesus sich bewegte, das Religiöse – und erst recht das «Kirchliche» – eng mit dem Politischen verknüpft war. Aus den synoptischen Evangelien erhellt deutlich, was für ein Ziel Jesus mit der Gruppe der von ihm berufenen Jünger und mit der Funktion, die diese Gruppe innerhalb des israelitischen Volkes und weit über dessen Grenzen hinaus ausüben sollte, eigentlich verfolgte. Die Analyse der Absichten, die Jesus in diesem Zusammenhang äußerte, kann uns das politische Profil Jesu am getreuesten umreißen, so wie er selbst es prägte und so wie es vom Volk und sowohl von den nationalistischen als auch von den der Besatzungsmacht angehörenden palästinensischen Autoritäten interpretiert wurde.

Wenn wir vom ersten Evangelientext, dem Markusevangelium, ausgehen, so stoßen wir auf einen trefflichen Schlüssel, um die Haltung, die Jesus im politisch-religiösen Bereich seines Volkes mit Bedacht einnahm, legitim zu interpretieren. Es ist der Ausdruck «Menschensohn». Jesus bezeichnet sich selbst nie als den «Messias», sondern als den «Menschensohn». Heute ist man sich allgemein darüber einig, daß dieser Ausdruck im Munde Jesu mit seiner Verwendung im Spätjudentum zusammenhängt, für das dieser Titel einen eschatologischen Erlöser bezeichnete. Der erste Text, über den wir verfügen, ist Dan 7,13–14. In weitern spätjüdischen Texten tritt die Gestalt des «Menschensohns» von neuem auf. In der Apokalypse, die sich als das «vierte Buch Esdras» ausgibt, entsteigt der Menschensohn den Wellen des Meeres und schwebt als Heilbringer über die Wolken empor (Kap. 13). Es wird von ihm gesagt, der Allerhöchste habe ihn lange Zeit bereitgehalten, um die Schöpfung dank ihm zu retten. Ausdrücklich wird er auch «Messias» genannt.

Doch die Gestalt des «Menschensohnes» tritt vor allem in den Kapiteln 37–41 des äthiopischen Henochbuches auf. Dieses spätjüdische Werk besitzt ganz allgemein eine große Bedeutung für das Verständnis des Urchristentums. Die wichtigsten Kapitel, worin vom «Menschensohn» die Rede ist, sind 46, 48f, 52, 62, 69, 71. In diesen Texten er-

scheint der «Menschensohn» als derjenige, dessen Namen der «Alte der Tage» zu Beginn der Schöpfung ausgesprochen hat. Auch in diesem Buch wird der «Menschensohn» ausdrücklich «Messias» genannt.

Kurzum: Zur Zeit Jesu war für die Juden der «Menschensohn» eine vertraute Gestalt; sie sahen in ihm eine wichtige Persönlichkeit in der Geschichte Israels, jemanden, der zu Gott, den er als Prophet, ja selbst als «Messias» vertritt, in besonders enger Beziehung steht. Im Hinblick auf die Zielsetzung unseres Aufsatzes beschränken wir uns jedoch auf die Texte bei Markus, worin der Ausdruck «Menschensohn» mit dem klassischen Bild zusammenhängt, das die apokalyptischen Autoren, vor allem Daniel, Esra und Henoch von ihm entworfen haben.

In Kap. 7 des Danielbuches wird der «Menschensohn» den «vier Tieren» gegenübergestellt, die ausdrücklich als vier mächtige Reiche gedeutet werden. Der Gottgesandte, der schließlich den Sieg über diese Reiche erringen wird, trägt hingegen ein Menschenantlitz: Er ist der «Menschensohn», d.h. ein Mensch, ein menschliches Wesen. Der Gegensatz ist klar: Durch die ganze Bibel hindurch wird die «Macht» gewissermaßen als ein «dämonischer Raum» betrachtet; deswegen werden die vier Großreiche, die großen Weltmächte sinnbildlich als wilde Tiere dargestellt. Diejenigen hingegen, die Gott repräsentieren, erhalten ein Menschenantlitz. Der Prophet, der Messias, der von Gott Gesalbte bleibt, trotzdem er Gesandter Gottes ist, weiterhin ein Mensch, der für alle zugänglich ist. Noch mehr: Er ist ein Mensch, der leidet; deswegen verbindet sich die Gestalt des «leidenden Gottesknechtes» des Trito-Jesajas leicht mit der andern des «Menschensohnes».

Wenn im Markusevangelium Jesus sich als «Menschensohn» bezeichnet, so spielt er fast immer an die Leiden, die Herabwürdigungen an, zu deren Opfer ihn die Menschen – vor allem die mächtigen – machen werden und die er in dienender Gesinnung für die Menschheit auf sich nehmen wird (Mk 9,9.12; 10,35; 13,26; 14,21.41.62). Der «Menschensohn» wird stets als der Gesandte Gottes dargestellt, der in dessen Namen eine Macht ausüben und alle «Tierungeheuer» vernichtend schlagen wird. Doch dieser Sieg wird «eschatologisch» sein. Damit haben wir das Schlüsselwort. Obwohl der «Menschensohn» auf Erden erscheint und das normale Leben der Menschen teilt, hat er nicht die Sendung, schon hier – auf Erden, innerhalb der Geschichte – eine Alternative für die «Macht» zu bieten. Zwar wird der «Menschensohn» vom ersten Augenblick an gegen die «Tiere» kämpfen; nach dem Plan Gottes werden jedoch diese Bestien ihre Macht weiterhin ausüben – und zwar zuweilen sogar gegen den «Menschensohn» und dessen Volk –, und erst am Ende der Menschheitsgeschichte, wenn Gott sich dazu entschlossen hat, den Faden des menschlichen Geschehens abzuschneiden, wird der «Menschensohn» vom «Reiche Gottes» Besitz ergreifen. Dann werden alle «Tierungeheuer» endgültig erledigt sein.

Wir sehen: Der Ausdruck «Menschensohn» betont immer wieder, daß der Gottgesandte auf jegliche geschichtliche Macht verzichtet. Diese – die «Macht» – ist von Gott den «Tieren» zum Fraß vorgeworfen worden, an dem sie ihren Ehrgeiz und Machthunger stillen können. Der «Menschensohn» und sein Volk, seine Gemeinde werden sich immer vom dämonischen Machtraum distanzieren müssen.

Wir dürfen nicht vergessen, daß die «apokalyptischen» Bücher, die diese Gestalt des «Menschensohnes» nachdrücklich den «Bestien» der Macht gegenüberstellen, in Zeiten der Verfolgung verfaßt worden sind und sich deswegen einer Symbolsprache bedient haben, um den Nachforschungen der Polizei zu entgehen. Wenn das «Gottesvolk» von den «Tieren» verfolgt war, ging es nicht darauf aus, sie unverzüglich umzubringen und an ihrer Stelle eine menschlichere «Macht» zu schaffen. Vielmehr benutzte es die Gelegenheit, um den «eschatologischen» Charakter des Sieges Gottes immer klarer zu verdeutlichen. Diese apokalyptische Überlieferung setzte sich in die Zeit Jesu hinein lebendig und stark fort und dauerte in den ersten Christengemeinden weiter. Deshalb besitzt auch das Neue Testament seine «Apokalypse», und zwar wurde diese christliche Apokalypse ebenfalls gerade zur Zeit der Verfolgung verfaßt. Nun aber erscheint in der Johannesapokalypse Jesus, der «Menschensohn» wieder in seinem einzigen Machtraum: dem eschatologischen (Offb 1,12–13.17–18; 14,14).

Kurz: Wenn sich Jesus als «Menschensohn» bezeichnet, so will er damit die einzig richtige Interpretation seiner «Messias»-Funktion geben. In ihrer damaligen Geisteshaltung betrachteten ja die Juden den «Messias» unter einem politischen Horizont: als den Anführer Israels, der eine reale, unverzügliche Alternative gegenüber den verschiedenen fremden Mächten bieten würde, die das alte Reich Salomos besetzt hielten. Der «Menschensohn» hingegen wird, obwohl er nicht auf die Macht verzichtet, als derjenige vorgestellt, der erst nach Ab-

schluß der Menschheitsgeschichte herrschen wird. Sein Reich ist nicht von dieser Welt. Zwar distanzieren sich der «Menschensohn» und sein Volk nicht von der Menschheitsgeschichte, sondern gehören dieser vielmehr von innen her an und nehmen an ihrer Entwicklung aktiv Anteil, mit Einschluß selbst der Politik, da sie unablässig kämpfen, um der Welt, die während der ganzen Daseinsdauer der Menschheit von immer wieder neuen «Bestien» der Macht beherrscht wird, ein «menschliches Antlitz» zu erhalten und zurückzugeben. Wir müssen jedoch wiederholen: Der Menschensohn und sein Volk werden stets der größten aller Versuchungen widerstehen müssen: als Gemeinde des Menschensohnes eine konkrete Alternative gegenüber der Macht der wilden Tiere zu bieten: ein christliches Reich von dieser Welt.

2. *Eine «Menschensohn»-Ekklesiologie*

Die Evangelien legen uns neben einer bestimmten Christologie stets eine Ekklesiologie vor, die dieser Christologie völlig parallel läuft. Deswegen widerspiegelt sich diese Sicht des «Menschensohnes», die ganz gewiß den innersten Kern des Geschichtsbewußtseins Jesu bildet, folgerichtig im Typus der «Gemeinde», die Jesus gründet, und in den Direktiven, die er dieser gleich von Anfang an einprägt. Jesus schuf ja eine Gemeinschaft *sui generis*, die sich schwerlich in die jüdischen Modelle eingliedern ließ. Um mit einem *a fortiori* zu beginnen, können wir sagen, daß Jesus eine Gemeinde gründete, die sich nicht einmal als eine Demokratie bezeichnen ließe.

Die Demokratie ist ein politisches System, worin die gesamte Gesellschaftsmacht einzig vom «Volk» herkommt. Die Schwierigkeit liegt darin, zu bestimmen, was unter «Volk» zu verstehen ist. In der Demokratie Athens bestand das Volk bloß in der Gesamtheit der freien Männer, obwohl die Sklaven die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung ausmachten. Nach der modernen Auffassung von Demokratie – die «formelle Demokratie» – wird das Volk von den aktiven Kräften des Kapitals gebildet, die eine wirksame Wahlpropaganda aufziehen können, damit bestimmte Kandidaten gewählt werden. Die marxistisch inspirierten «Volksdemokratien» (ein Begriff, der eigentlich eine Tautologie darstellt) behaupten, über die formelle Demokratie hinausgekommen zu sein, doch haben sie noch nicht die Formel herausgefunden, damit wirklich das Volk in seiner ganzen bunten Zusammensetzung das Gemeinwesen leitet.

Durch das ganze Neue Testament hindurch ist deutlich zu ersehen, daß die von Jesus gegründete Kirche vorgegeben ist und von oben her kommt. Die Apokalypse (21,2) schildert sie als «das neue Jerusalem, das von Gott her aus dem Himmel herabkommt». Der Epheserbrief (4,1–16) betont, daß die Kirche schon vor ihren Gliedern existiert, da sie durch eine im voraus erfolgte Einberufung durch Gott konstituiert ist. In den Parabeln des Evangeliums wird die Kirche mit einer wachsenden Saat verglichen, doch ist der Sämann stets Christus oder Gott.

Doch ist diesbezüglich noch etwas Wichtiges in Erwägung zu ziehen: Damit von Demokratie die Rede sein kann, muß das Volk nicht nur die ausschließliche Quelle der Regierungsgewalt sein, sondern diese «Regierungsgewalt» auch tatsächlich ausüben. Nun aber ist die von Jesus gegründete Gemeinde nicht ein Regierungssystem. Dies sagt uns das Lukasevangelium mit aller Deutlichkeit (Lk 22,24–26).

Es war vorauszusehen, daß diese neue Dialektik sich nur mit Mühe einhalten lasse, vor allem wenn man in Rechnung stellt, daß das «Gottesreich», das die Juden erwarteten, in den Kategorien einer konkreten menschlichen Gesellschaft gedacht wurde. Wie sollen wir uns Gemeinden vorstellen können, worin es verschiedene Charismen und Funktionen nach einer bestimmten Gliederung gibt, ohne daß man voraussetzt, daß eine gewisse, wenn auch noch so geringfügige, «Regierungsgewalt» besteht? Trotzdem ist, wenn man die neutestamentlichen Texte durchgeht, kein Zweifel möglich.

Weil Jesus nicht eine «demokratische» Gemeinde gegründet hat, darf in seiner Kirche niemand – absolut niemand – aufstehen und den Anspruch erheben, eine «Macht» auszuüben. Behaupten, daß die Gemeinde Jesu nicht demokratisch ist, heißt auch zugeben: In der Kirche als einer Gemeinschaft von Menschen sollte keine «Macht» bestehen, nicht einmal auf seiten derer, die Gott mit Vorliebe beruft: die untern Schichten, das Volk. Infolgedessen darf man erst recht nicht zulassen, daß die obern Schichten sich die Macht anmaßen. Deshalb besteht das Neue Testament so hartnäckig auf dem «Dienst»-Charakter der Funktionen derer, die man als die «Höhergestellten» ansehen könnte.

Daß für den innern Mechanismus der von Jesus gegründeten Gemeinde von der «Demokratie» abgesehen wird, beruht auf der Autorität des «Herrentums» Christi, der der einzige ist, der wirklich über allen Gliedern der Gemeinschaft steht. Jedes Glied

der Gemeinde befindet sich in genau dem gleichen Abstand von Christus; niemand kann aufgrund seines kirchlichen Auftrags behaupten, er stehe Christus näher: «Zu bestimmen, wer sich zu meiner Rechten und Linken setzen darf, steht nicht mir zu; es wird denen gewährt, für die es mein Vater bestimmt hat» (Mt 20,23).

Hier wird deutlich, daß – so paradox das auch auf den ersten Blick erscheinen mag – das Nein zu einer demokratischen Kirche auf das Ja zu einer Volkskirche hinausläuft. In der Kirche darf niemand mit irgendeiner Machtklasse hervorragen, nicht einmal das «Volk» selbst. Alle sollten sich dem einzigen Herrn der Gemeinde gleich nah und gleich fern wissen.

Dies verpflichtet diejenigen, die auf irgendeine Weise «vorstehen», sich einzig als «Diener» aller übrigen und damit als von ihnen abhängig anzusehen. Eine Kirche, deren «Leiter» den Anspruch erhöben, ihre «Funktionen» unabhängig von der Basis auszuüben, wäre gewiß nicht die Kirche, die von Christus intendiert und von Paulus so peinlich genau beschrieben wurde. Und man wende nicht ein, es bestände sonst die Gefahr der «Demagogie», denn «Demagogie» besagt genau das Gegenteil: die Absicht, das Volk zu «führen». In der Kirche sollten die Leiter sich gewissermaßen vom Volk «führen lassen», obwohl sie in dessen Dienst stehen. Die Demagogie ist nichts anderes als die Maske der Tyrannei und der Autokratie. In einer Gemeinschaft aber, in der es definitionsgemäß keine «Regierung» oder «Macht» geben sollte, wird man nicht zur Demagogie versucht sein.

3. Politische Motivierung des Prozesses Jesu

Wenn wir nun zum eigentlichen Thema unserer Darlegung übergehen, stoßen wir auf einen handfesten Ausgangspunkt: Jesus gab sich als der «Messias» aus, wies es aber entschieden von sich, die Macht *technisch* innerhalb der Geschichte auszuüben, und beschränkte sich auf die Aufgabe, dem unseligerweise «bestialischen» Aussehen des Machtbereichs irgendwelcher Herrschaftsklasse ein «menschliches Antlitz» zu geben. Darum hat er eine Gemeinschaft gegründet, die gänzlich außerhalb der Macht funktioniert sowohl in ihrem inneren Mechanismus als auch in ihren Beziehungen zu denjenigen, die der Reihe nach die Macht innehaben. Es handelt sich um eine zutiefst dialektische Haltung, die keineswegs mit den festgelegten Haltungen der verschiedenen politisch-religiösen Gruppen des Landes in Konflikt geraten mußte. Darum läßt sich Jesus in keine dieser Gruppen einordnen. Einerseits distanziert er sich von den Pharisäern, Sadduzäern, Schriftgelehrten und Herodianern, unterhält aber mit ihnen doch gewisse Kontakte, die nicht immer konfliktgeladen und feindselig sind. Anderseits übt er auf die Angehörigen israelitischer Gruppen, sogar auf Widerstandskämpfer, wie die «Zeloten» es sind, eine starke Anziehungskraft aus. Nach der annehmbaren Hypothese von O. Cullmann[2] gehören von den zwölf Aposteln zumindest vier irgendwelchen «zelotischen» Kreisen an: Simon der Zelote, die beiden Zebedäussöhne und Judas Iskariot; dabei haben wir davon abgesehen, daß sich der Beiname «Barjona», der Petrus gegeben wird, mit «Rebell» übersetzen läßt. Rechtfertigt dies die Behauptung Cullmanns, wonach Jesus von den Römern als Zelot zum Kreuzestod verurteilt worden ist? Um diese Frage zu klären, muß man eine dialektische Entzifferung des einzigen Berichtes versuchen, der bei den vier Evangelisten überraschenderweise übereinstimmt, nämlich der Passion Jesu.

Erstens stoßen wir auf die Verurteilung durch die religiös-nationalistischen Autoritäten. Man versuchte, Jesus eines Attentatsplans gegen den Tempel zu beschuldigen; doch die Anklage mußte fallengelassen werden, da sie allzu absurd war. Darum griff man zu guter Letzt dazu, ihm das Geständnis zu entlocken, daß er sich als Messias ausgebe. Jesus bekannte dies rundweg, fügte jedoch im Anschluß daran seine handfeste, undifferenzierte «Menschensohn»-Christologie hinzu, so wie er das schon im Lauf seiner öffentlichen Verkündigung klar und deutlich getan hatte.

Darnach begann das eigentliche Prozeßverfahren vor dem Gerichtshof des römischen Statthalters Pontius Pilatus. Wie die Evangelien übereinstimmend berichten, waren es die nationalistischen Führer, die vor dem Gerichtshof der Besatzungsmacht als Ankläger Jesu auftraten. Und die Anklage wurde so gefaßt, daß sie den Repräsentanten des Reiches an einer empfindlichen Stelle zu treffen vermochte: «Wir haben festgestellt, daß dieser Mensch unser Volk verführt, es davon abhält, dem Kaiser Steuer zu zahlen, und sich als Messias und König ausgibt» (Lk 23,2). Pilatus fragte Jesus klipp und klar, ob er ein König sei. Nach dem einhelligen Bericht der Evangelien hat Jesus dies bejaht. Pilatus stand fassungslos dieser Situation gegenüber, vor die er während seiner Amtstätigkeit als Repräsentant Roms noch nie gestellt worden war. Vielmehr war er daran gewöhnt, daß die nationalistischen Behörden die aufrührerischen Anführer

des Zelotismus irgendwie deckten. Wie kam es nur, daß im Fall Jesu es die eigenen Religionsvorsteher waren, die ihn vor dem Gericht der Besatzungsmacht anklagten und sich dabei gerade auf die Beschuldigung verlegten, er behaupte, der «Messias» zu sein? Markus (15,10) macht diesbezüglich eine sehr aufschlußreiche Bemerkung: Pilatus «merkte, daß die Hohenpriester ihm Jesus aus Neid ausgeliefert hatten». So erklärt sich das wiederholte Bemühen des Pilatus, sich diese Gerichtssache vom Halse zu schaffen, deren letzte Tiefen seinem praktischen Geist eines römischen Funktionärs entgingen. Darum atmete er erleichtert auf, wie er vernahm, daß Jesus Galiläer sei und somit der Jurisdiktion des Herodes unterstehe. Eine Bemerkung bei Lukas (23,12) klärt einen wichtigen Punkt in diesem verworrenen Prozeß: Der Fall Jesus war die Gelegenheit, bei der die diplomatischen Beziehungen zwischen dem römischen Statthalter und dem örtlichen Vizekönig, die offiziell unterbrochen waren, wiederaufgenommen wurden. In Wirklichkeit war dieser Bruch nur «diplomatisch» und vorgespiegelt gewesen, denn Pilatus und Herodes teilten im Grunde dieselbe kaiserliche Tafel; trotzdem aber mußte man beim Volk den Eindruck erwekken, man nehme eine «feste» Haltung ein. Der Fall Jesus demaskierte jedoch dieses Doppelspiel. Jesus einte die offiziellen Feinde, da sich beide von ihm getadelt fühlten. In Wirklichkeit lag der Widerstandsbewegung nichts mehr am Herzen, als gegen die Besatzungsmacht zu kämpfen und sie durch eine nationalistische Regierung abzulösen. Nun aber war diese nationalistische Macht, wie sie in der religiös-politischen Welt, die sich durch die vier Evangelien durchzieht, dastand, stets die Hauptzielscheibe der harten Kritiken Jesu. Trotz seiner nicht zu bestreitenden Sympathien gegenüber den Zeloten war er mit ihnen in einem entscheidenden Punkt nicht einverstanden: mit dem Kampf für die Macht der Nationalisten, da diese ebensosehr oder noch mehr korrupt war als selbst die Besatzungsmacht.

Diese Deutung des Prozesses Jesu wird durch die Episode bestätigt, worin dem Widerstandskämpfer Barabbas Amnestie gewährt wird. Pilatus führte mit diesem einen «Test» durch, der ihn in seinen Vermutungen bestärkte: Jesus war wirklich kein Zelot, da er sonst wie Barabbas behandelt, ja ihm vorgezogen worden wäre. Nachdem dieser «Test» gemacht war, fiel Pilatus ein, wie er den Konflikt praktisch lösen könnte. Er mußte einerseits den nationalistischen Führern und dem von ihnen manipulierten «Volk» gefällig sein, anderseits mußte er nach Rom ein treffliches «Dossier» senden, das ihn in den Augen des Kaisers rechtfertigen würde. Zwar lag kein Grund vor, Jesus nicht als «Zeloten» oder als «Messias» zu verurteilen; da aber die Dinge nun einmal so standen, mußte er ihnen ihren Lauf lassen. Auf diese Weise «traf er zwei Fliegen mit einem Schlag»: er stellte die Juden zufrieden und rechtfertigte sich vor dem Kaiser. Er wird diesem zu verstehen geben, er habe so das unbändige Volk Israel gebändigt, da dessen Vorsteher die gefährlichen nationalistischen Rädelsführer, die von ihnen gedeckt und protegiert worden waren, im Stiche gelassen hätten.

Mit einem Wort: Jesus ist gewiß um politischer Motive willen verurteilt worden, jedoch nicht deshalb, weil er sich an die Stelle der einander ablösenden Gewalten hätte setzen wollen, sondern weil er wegen seiner kritischen Haltung gegenüber jedweder Machtklasse sämtlichen Machtträgern lästig und unerträglich wurde.

4. Politisches Engagement der Christengemeinde

Im Neuen Testament wird ausführlich eine politische Ekklesiologie entfaltet, die der von uns in groben Zügen gezeichneten politischen Christologie ganz parallel ist. Die Christengemeinden nehmen der Macht gegenüber eine dialektische Haltung der Unterwerfung und Unabhängigkeit zugleich ein. Auf der einen Seite geht die Kirche nicht darauf aus, dem Staat öffentliche Ämter («Waffen führen, Steuern erheben, züchtigen») streitig zu machen, sondern sie unterstellt sich voll und ganz seiner Leitungsgewalt, sogar «aus Gewissensgründen» (Röm 13,5). Auf der andern Seite aber ist sie eifersüchtig auf die «Heils-»Sendung bedacht, die Christus ausschließlich ihr anvertraut hat. Das «Kerygma» wird nur von der Kirche her verkündigt kraft einer ausdrücklichen Sendung, die stafettenartig auf Christus selbst zurückgeht. Diese «kerygmatische» Unabhängigkeit der Kirche vom Staat erheischt zwangsläufig eine gegenüber der Staatsgewalt immerfort kritische Haltung.

Aus diesen kurzen Erwägungen lassen sich einige Prämissen ableiten, die für das politische Engagement der Christen als Christen unumgänglich sind:

1. Die politische Haltung Jesu und der ersten Christengemeinden hing wesentlich mit der Verkündigung des Gottesreiches zusammen. Deswegen darf das christliche politische Engagement nicht zu einer rein humanitären, progressistischen oder revolutionären Bewegung absinken. Es muß eine spezifisch religiöse Bewegung sein.

2. Die «Menschensohn»-Christologie – und die ihr entsprechende Ekklesiologie – schließt den absoluten Verzicht auf die Ausübung der säkularen Macht in sich. Deswegen müssen die Christengemeinden als solche von jedem Schatten von Macht frei und unabhängig sein.

Nur unter diesen beiden Bedingungen werden die Christengemeinden die Machthaber wirklich mit Besorgnis erfüllen können über den oppressiven und ausbeuterischen Charakter der Machtausübung. Von daher erklärt es sich, daß die «Macht»-Träger sosehr daran interessiert sind, entweder die religiöse Lauheit der engagierten Christen bloßzustellen oder aber die engagierten Christen in ihre repressiv-ausbeuterische Politik einzuspannen, indem sie gewandt sie wieder für sich zu gewinnen suchen.

Nun aber gilt: Eine richtige revolutionäre Strategie hat sich an den Grundsatz zu halten, daß man jeweils das Gegenteil von dem tun muß, was der Feind von einem erwartet.

[1] Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie (Neuchâtel 1971) 125.
[2] Dieu et César (Neuchâtel 1956) 11.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ-MARÍA GONZÁLEZ-RUIZ

geboren am 5. Mai 1916 in Sevilla (Spanien), ist Canonigo Lectoral der Kathedrale von Malaga und Professor für Neues Testament am Höheren Pastoralinstitut zu Madrid. Er veröffentlichte mehrere Bücher, von denen einige auch in andere Sprachen übersetzt wurden, u.a.: Anmerkungen zu einer Theologie der Welt (München 1970).

Theodore Steeman

Die politische Rolle der christlichen Gemeinde zwischen Integralismus und kritischem Engagement

I

Das Problem, dem wir uns in diesem Beitrag zuzuwenden haben, ist im Grunde genommen die Frage nach den strukturellen Voraussetzungen gesellschaftlicher und kirchlicher Art für die politischen Verflechtungen, denen die christliche Glaubensgemeinschaft ausgesetzt ist. Es ist die Frage gestellt worden, ob die neue Weise, in der die Kirche sich den Problemen der Gesellschaft zuwendet – wie sie vom Zweiten Vatikanum und späteren päpstlichen Verlautbarungen formuliert wurde und wie sie sich schon in der sogenannten politischen Theologie[1] angebahnt hatte –, nicht tatsächlich zu einer neuen Art von Integralismus führe. Dies würde bedeuten, daß kirchliche Macht und Autorität dazu benützt werden, den Einsatz von Christen im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden vorwärtszutreiben und daß dieselbe kirchliche Struktur, welche in früheren Epochen der Geschichte den status quo stützte, sich nun auf eine mehr kritische Zuwendung zur Gesellschaft hin wandelt.

Die Frage reicht aber noch tiefer: Es wird befürchtet, daß die Bemühungen um eine Indienststellung der christlichen Gemeinde für ein Programm der Gesellschaftskritik und Gesellschaftsreform eher zum Anwachsen als zur Verminderung der Ausübung von Autorität durch die kirchlichen Machtstrukturen führen könnten. Der Integralismus – das sollte hier vermerkt werden – legte alle Entscheidungsbefugnisse hinsichtlich des politischen Verhaltens der Christen in die Hände der Hierarchie, und es war ein ausgesprochener Sieg der Laien, als diese die Anerkennung ihrer rechtmäßigen Autonomie in der Ebene der politischen Fragen erreichten. Wenn die Kirche aber nun wieder in die politische Arena zurückkehrt, ist dies dann nicht eine Rückkehr zu jener Art von Integralismus, welcher den einzelnen Christen seiner persönlichen Verantwortung in politischen Angelegenheiten beraubt? Wird nicht hier ein Linksintegralismus eingeführt, nachdem der Rechtsintegralismus gerade erst mit Erfolg überwunden worden ist?

Es gibt auch noch eine andere Weise, wie wir

dieses Problem formulieren können: Der sozial aufgeschlossene Christ, der sich aufgrund seiner christlichen Überzeugungen einer radikalen Gesellschaftskritik zuwendet, neigt dazu, auch gegenüber jenen gläubigen Christen sehr kritisch zu werden, die seine Anschauungen nicht teilen oder sich seinen Aktionen nicht anschließen. Wenn aber Überzeugungen in der Ebene gesellschaftlicher und politischer Fragestellungen zu religiösen Überzeugungen gemacht werden, entsteht dann nicht die Gefahr, daß ein Klima der Intoleranz die christliche Glaubensgemeinschaft durchweht? Dies aber wäre dann nur eine andere Form von Integralismus: nicht so sehr die Autoritätsstruktur der Kirche als vielmehr ein gesellschaftlicher Druck würde dann die rechtmäßige Autonomie des einzelnen Christen zur Bildung seiner politischen Überzeugung in Gefahr bringen. Aus dieser Perspektive betrachtet wäre es besser, wenn die Kirche oder die christliche Glaubensgemeinschaft die politische Sphäre dem einzelnen Christen überließe, statt sie zu einem Bereich von kirchlichem Interesse zu machen.[2]

Nun ist es freilich viel zu spät, als daß man den Standpunkt vertreten könnte, die Probleme der modernen Welt – Krieg und Frieden, Armut, soziale Ungleichheit aufgrund rassischer Unterschiede, Gerechtigkeit usw. – seien kein rechtmäßiges Thema für das christliche Gewissen und die christliche Glaubensgemeinschaft oder aber das christliche Gewissen und die Politik hätten nichts miteinander zu tun. Dennoch sind die Fragen, die wir in den vorausgehenden Abschnitten gestellt haben, sehr ernst zu nehmen. Wie kann diese politische Orientierung auf eine Weise strukturiert werden, in der sie nicht die individuelle Freiheit des Christen verletzt? Ist tatsächlich eine Entwicklung zu irgendeiner Art von neuem Integralismus zu erwarten?

II

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß es hier um das Problem der inneren Strukturierung der Kirche hinsichtlich ihres sich wandelnden Verhaltens nach außen geht. Soweit die Gesichtspunkte der Gefahr eines Integralismus und einer Intoleranz sowie hierarchischer Anmaßung einerseits und Rechte des Laien andererseits betroffen sind, haben wir es zu tun mit der inneren Struktur der Kirche, während es bei dem Thema des politischen und kritischen Engagements in den Problemen der Gesellschaft eindeutig um eine Frage bezüglich des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt geht. Diese Unterscheidung zwischen der Kirche ad intra und der Kirche ad extra wurde beim Zweiten Vatikanischen Konzil von Kardinal Suenens gemacht. So zutreffend aber auch immer diese Unterscheidung sein mag, sollte sie uns doch nicht zu der Meinung verleiten, diese beiden Bereiche könnten voneinander getrennt werden. Kann man wohl erwarten, daß die Kirche ihre Stellung gegenüber der Welt verändert, ohne daß sie die damit verbundenen Erschütterungen in ihren eigenen inneren Strukturen zu spüren bekommt?[3] Bei der Frage, die wir in diesem Artikel zu erörtern haben, geht es nicht einfach darum, wie die Kirche in ihrer Struktur zu gestalten sei, sondern darum, wie sie in ihrer Struktur zu gestalten sei angesichts der neuen gesellschaftlichen Offenheit. Die politischen Verflechtungen, denen die Kirche unterworfen ist, bringen dieses Problem mit sich.

Da es nicht grundsätzlich unmöglich ist, daß eine nationale Hierarchie in ihrer Gesamtheit oder ein einzelner Bischof oder selbst der Papst sich kritisch engagieren in den Problemen der modernen Gesellschaft – man kann sicherlich nicht sagen, daß «Populorum Progressio» und «Octogesima Adveniens» unkritische Dokumente seien, und, um nur ein Beispiel zu nennen, auch einige der Handlungen der Hierarchie in Paraguay scheinen äußerst kritisch gegenüber der Regierung zu sein –, erhebt sich die Frage, ob sich darin über das Maß des Berechtigten hinaus der Beginn einer wirklich gesellschaftskritischen und politischen Festlegung der christlichen Glaubensgemeinschaft ankündigt. «Octogesima Adveniens» schließt mit einem ziemlich leidenschaftlichen Plädoyer für die Aktion, einem Aufruf, der sich vor allem an die Laien wendet, «freimütig Initiativen zu ergreifen, statt passiv auf Weisungen und Richtlinien zu warten, und einen christlichen Geist inmitten der Mentalität, der Sitten, Gesetze und Strukturen der Gemeinschaften, in denen sie leben, wirksam werden zu lassen».[4] Diese Ebene der Laienschaft und der christlichen Ortsgemeinde ist offensichtlich der Platz, an dem gesellschaftskritisches Engagement und soziale Programme verwirklicht werden sollen und können. Dieses besondere Gewicht, das hier den Laien beigemessen wird, sollte einige strukturelle Konsequenzen haben.

III

Bevor wir uns der Betrachtung dieser strukturellen Konsequenzen zuwenden, sollten wohl noch einige

Worte darüber gesagt werden, in welchem Sinne wir hier den Begriff «christliche Gemeinschaft» verwenden. Dieser Begriff ist einerseits «inklusiv» in dem Sinne, daß er all diejenigen einschließt, die sich selbst als Christen identifizieren und die damit verbundene Verpflichtung mit anderen Christen teilen; andererseits ist er vorstrukturell: er identifiziert die so bezeichnete Gemeinschaft nicht mit der institutionellen Kirche oder irgendeiner Art von Struktur. Typisch für diesen Begriff ist, daß er es vermeidet, einer Auffassung von Kirche als einem Gefüge von Laien, Klerus und Hierarchie Ausdruck zu geben, indem er vielmehr den Gemeinschaftsaspekt der Kirche stärker betont als den institutionellen Aspekt. Er läßt daher die Frage der inneren Struktur offen.

Positiv ausgedrückt: der wichtigste Aspekt dieser christlichen Gemeinschaft für das hier anstehende Problem besteht darin, daß es sich dabei um eine Gemeinschaft handelt, in welcher das christliche Selbstverständnis, die christliche Selbstidentität und das christliche Gewissen gefördert werden. Christliche Gemeinschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihr nicht nur das Gedächtnis der Großtaten Gottes, genauer des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu gefeiert wird, sondern daß in ihr vor allem der gemeinsamen ethischen Bemühung eine besondere Bedeutung zukommt. Die Gemeinschaft und das Gespräch mit den Mitchristen ist es, was dem Christen seine sittlichen Verpflichtungen, seinen Auftrag für die Gesellschaft und das besondere Selbstverständnis christlicher Präsenz in der Welt bewußt macht. Es ist von höchster Wichtigkeit, sich dies vor Augen zu halten: Wenn wir über den Integralismus als einen gesellschaftlichen Druck sprechen, so sollten wir uns doch immer daran erinnern, daß der formende Einfluß der christlichen Gemeinschaft auf die Bildung seines Gewissens für den Christen wesentlich und kennzeichnend ist. Einen «einzelnen Christen» gibt es gar nicht – wenigstens, wenn damit ein Christ gemeint sein sollte, der sich für seine Überzeugungen und Handlungen der Gemeinschaft der Christen gegenüber nicht für verantwortlich halten würde. Ich spreche hier nicht von der Lehrautorität der Kirche, sondern von der Bereitwilligkeit des Christen, seinen Mitchristen gegenüber verantwortlich zu handeln – unter dem Evangelium, welches die letztverbindliche Norm ist, nach der wir alle zu leben und zu urteilen haben. Und diese Bereitwilligkeit kann von jedem Christen erwartet werden, wo immer er auch in der organisierten Struktur seinen Platz haben mag.

Nun können wir aber feststellen, daß es derzeit zum Grundbestand des sittlichen Bewußtseins der christlichen Glaubensgemeinschaft gehört, daß die christliche Botschaft eine aktive Bedeutung für die Welt und für die Probleme der Gesellschaft hat. Dies wird uns nicht nur vom Papst oder vom Zweiten Vatikanischen Konzil als der Weltversammlung der Bischöfe gesagt, sondern das Bewußtsein davon ist überall verbreitet in der christlichen Glaubensgemeinschaft. So ist eine politische Theologie in einem gewissen Sinne unentbehrlich: sie artikuliert zutiefst nur das Selbstverständnis der christlichen Glaubensgemeinschaft. Und in gewissem Sinne drängt diese Erkenntnis, daß man als Christ von solchen politischen Problemen wie Krieg und Frieden, Gerechtigkeit, Armut, Gleichberechtigung der Rassen und Geschlechter usw. betroffen sein muß, sich wie von selbst dem christlichen Bewußtsein und Gewissen auf: die christliche Glaubensgemeinschaft als ganze hat sich selbst in dieser Richtung definiert. Wenn dies Integralismus sein sollte, so mag er es ruhig sein. Dies als einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Bewußtseins und Gewissens zu verneinen, würde so viel bedeuten wie zu sagen, daß ein Christ noch heute guten Gewissens für die Sklaverei sein könne. Um es noch einmal zusammenzufassen: Der einzelne Christ ist nicht völlig frei gegenüber dem Konsensus der gesamten christlichen Glaubensgemeinschaft.

IV

Etwas anderes ist es, wenn wir nun daran gehen, den Weg zu betrachten, den dieses politische Engagement nimmt, wenn es strukturelle Gestalt annimmt in der christlichen Gemeinschaft. Wir brauchen hier nicht darauf herumzureiten, daß die traditionelle Struktur der katholischen Kirche gekennzeichnet war durch eine starke Zentralisierung der Entscheidungsvorgänge und der Autorität. Der Integralismus war nur die äußerste vorgeschobene Stellung dieser Zentralisierung: er plazierte die Entscheidungsvollmacht darüber, was eigentlich christlich sei, für alle Bereiche des Lebens – einschließlich des politischen Bereichs – ausschließlich innerhalb der hierarchischen Struktur.[5] Den Laien sah man dabei in der Rolle des bloß Empfangenden, ohne daß er selbst aus eigenem etwas eingebracht hätte. Nun mag eine derartige Struktur so lange funktioniert haben, als die Rolle der Kirche einzig und allein darin gesehen wurde, dem Laien Gottes Gnade und Gottes Wahrheit zu vermitteln, wobei

sie es nur mit dem religiösen Privatleben des Laien zu tun hätte. Damit will ich nicht sagen, daß dieses Modell damit auch der theologischen Kritik entzogen wäre. Dies ist es sicherlich nicht. Ich will lediglich sagen, daß es funktioniert haben mag. Es fehlt uns hier der nötige Raum, um die theologischen Verdienste und Nachteile einer solchen Struktur zu erörtern. Worauf es hier ankommt, ist dies: daß wir allen Grund haben, anzunehmen, daß es in Zukunft nicht mehr funktioniert, und zwar sicherlich am allerwenigsten in einer christlichen Gemeinschaft, die politisch in die Gesellschaft hinein verflochten und so auch verantwortlich in Anspruch genommen ist.

Vor allem anderen schafft dieses gesellschaftskritische Engagement eine Situation, in der die christliche Glaubensgemeinschaft in einen Dialog mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung tritt. Sie reagiert dabei auf die gesellschaftliche Situation entsprechend ihrem eigenen sittlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein, aber die gesellschaftliche Umgebung ist auch selbst bereits als formende Kraft in der Gestaltung dieses Bewußtseins wirksam. Die gesellschaftliche Tatsache der Armut oder der mangelnden Gleichberechtigung der Rassen wird zur Herausforderung für das christliche Gewissen. Das heißt: Die christliche Gemeinschaft ist nicht bloß dadurch beteiligt, daß sie die gesellschaftskritischen Implikationen ihres eigenen Glaubens aus der Situation herauszulesen sucht, sondern sie tut dies im Gegenüber zu einer vorgegebenen Welt, welche unter gewissen besonderen Aspekten für den Christen nicht annehmbar ist. Nicht die Kirche ist es, die zu bestimmen hätte, was die Probleme der Welt sind. Es ist diese tatsächliche Welt, die sich der christlichen Gemeinschaft als Problem darstellt. Mit Begriffen der Fachsprache ausgedrückt könnten wir sagen: nichttheologische Voraussetzungen[6] gewinnen mehr und mehr entscheidenden Einfluß auf die Formung des Bewußtseins der christlichen Glaubensgemeinschaft. Das bedeutet, daß die christliche Gemeinschaft sich in ihrem politischen Engagement als offen zur Welt definiert und bereit ist, sich selbst eine solche Gestalt zu geben, die sie fähig macht, dieser Welt ihren Dienst anzubieten. Dies ist aber das eindeutige Gegenteil von Integralismus, dessen Hauptinteresse eine unveränderliche Kirche mit einem festgelegten gesellschaftspolitischen Programm wäre.

Zweitens: Da die christliche Gemeinschaft auf örtlicher Ebene mit verschiedenen Situationen gesellschaftlicher Problematik konfrontiert ist – in Lateinamerika anders als in den Vereinigten Staaten, in Japan wieder anders als in der kommunistischen Welt[7] –, unterliegt auch der konkrete Inhalt des gesellschaftlichen Bewußtseins der Christen einer erheblichen Variationsbreite. Keine zentrale Autorität kann entscheiden, was genau die Verantwortung des Christen in einer besonderen politischen Situation verlangt. Keine allgemeinen Regeln lassen sich aufstellen, die auf jeden einzelnen Fall anwendbar wären. Das christliche Gewissen wird eher in und an der konkreten Situation geformt, im konkreten Engagement in einer ganz bestimmten Gesellschaft, und was in einer Situation angemessenes Handeln sein mag, kann in einer anderen Situation unangemessen sein. Damit soll nicht bestritten werden, daß in all diesen verschiedenen konkreten gesellschaftlichen Stellungnahmen etwas erkennbar Christliches wirksam sein sollte. Es sollte der einen christlichen Gemeinschaft möglich sein, einer anderen christlichen Gemeinschaft verständlich zu machen, warum sie selbst eben diese Stellung bezieht, die sie tatsächlich einnimmt, und sie sollte sich dafür aus den Grundsätzen des Evangeliums verantworten können. Ich möchte meinen, daß darin die Einheit der christlichen Kirche über die einzelnen Ortskirchen hinaus begründet ist: in dieser Möglichkeit, voreinander Zeugnis abzulegen über den Glauben, der in ihrem besonderen Engagement in der Gesellschaft am Werke ist. Der springende Punkt aber ist, daß die wirklich harten Entscheidungen über das gesellschaftskritische Engagement in der konkreten Situation und nicht von einer zentralisierten Autorität gefällt werden müssen.

Dies führt uns zu einem dritten Punkt: Wenn man den Ort der Entscheidung in die konkrete Situation verlegt, so bedeutet dies unzweifelhaft, daß von den unteren Ebenen der kirchlichen Organisation ein größerer Beitrag zur Bildung des theologischen und gesellschaftskritischen Bewußtseins der Kirche im ganzen erwartet wird. Dies ist die tiefere Bedeutung dessen, was ich vorher schon erwähnt habe: dem Laien wird ein neues und besonderes Gewicht beigemessen. Wir haben hier nicht den erforderlichen Raum, um das Problem – und es ist wirklich ein Problem! – der Teilung der Kirche in Laien, Kleriker und Hierarchie zu erörtern. Ich möchte aber doch sagen, daß ich dazu neige, die höheren Ebenen der kirchlichen Organisationsstruktur eher unter der soziologischen Kategorie religiöser Führerschaft zu betrachten als unter der Kategorie sakralen Priestertums.[8] Dies ist im Zusammenhang der Kirchenauffassung, wie sie auf dem Zweiten Vatikanum zum Durchbruch kam,

offensichtlich sinnvoller, und dies sicherlich um so mehr im Zusammenhang mit der Rede von einer christlichen Gemeinschaft, die verstanden wird als eine Gemeinschaft, in der sich eine sittliche Bewußtseinsbildung vollzieht. Der Vorrang, der heute dem Laien im gesellschaftskritischen oder politischen Engagement der christlichen Gemeinschaft inmitten der Gesellschaft eingeräumt wird, würde dann bedeuten, daß die Leitungsinstanzen in der Kirche – seien sie nun laikaler oder klerikaler Art – weitaus abhängiger von den unteren Stufen werden, und zwar sowohl bezüglich der Information wie auch bezüglich der Entscheidungsprozesse, als dies ein integralistisches Modell der Kirchenorganisation zulassen könnte. Gesellschaftskritisches Engagement kann wohl von oben her ermutigt werden. Es kann aber nicht verpflichtend auferlegt oder gar konkret definiert werden.

Eine abschließende Erwägung soll wenigstens noch kurz angedeutet werden. Wir haben betont, daß der Konsensus der christlichen Glaubensgemeinschaft die Freiheit des einzelnen Christen begrenzt. Wir sollten hier noch hinzufügen, daß wirkliche Übereinstimmung über positive Programme für ein gesellschaftskritisches Engagement der christlichen Gemeinschaft nur unter größten Schwierigkeiten erreicht werden kann. Es ist viel leichter, Übereinstimmung zu erreichen über das, was falsch ist, als über das, was denn in dieser Sache tatsächlich zu tun sei.[9] Dies weist uns in die Richtung eines wahrscheinlich unaufhebbaren Pluralismus innerhalb der christlichen Gemeinschaft, einer Bandbreite verschiedener Wahlmöglichkeiten in Fragen, welche die positive Aktion betreffen. Dieser Pluralismus ist auch von Papst Paul VI. anerkannt worden, wenn er in «Octogesima Adveniens» feststellte, daß «derselbe christliche Glaube zu verschiedenen Arten von Engagements führen kann».[10] Innerhalb ein und derselben gesellschaftlichen Problemlage kann man sich von seinen Mitchristen bezüglich der als zweckmäßig erachteten Ausrichtung der Aktion unterscheiden. Je nach dem, wo sie sich selbst innerhalb der konkreten gesellschaftlichen Situation befinden, werden auch Christen wie alle anderen Menschen wahrscheinlich unterschiedliche Stellungen beziehen in der Weise, wie sie diese Situation beurteilen und wie sie die entsprechenden Mittel zur Erreichung eines gesellschaftlichen Ziels einschätzen. Dies ist ein mit der Eigenart politischen Engagements mitgegebener Pluralismus, der jedem integralistischen Angehen konkreter Aktionsprogramme einen Riegel vorschiebt.

V

Damit werden wir zu der Schlußfolgerung geführt, daß die neue politische Theologie nicht notwendig die Gefahr eines neuen Integralismus mit sich bringt. Was unsere Überlegungen im tiefsten Grunde ergeben, ist dies: Das Programm einer politischen Theologie impliziert einen Wandel in der Struktur der Kirche – von einem Autoritarismus zu einer größeren Betonung des Charakters der Kirche als einer Gemeinschaft von verantwortlich Beteiligten. Wir haben schon angedeutet, daß dies auch eine Umstrukturierung der alten Einteilung nach Laien, Klerus und Hierarchie einschließt. Daß gerade diese letztere Ebene im Gesamtmodell des anstehenden Strukturwandels übersehen wurde, ist meines Erachtens der Grund dafür, daß die Befürchtung eines neuen Integralismus aufkommen konnte.

Aber wenn man z. B. das Werk von J. B. Metz über die politische Theologie liest, so kann man nicht verkennen, daß diese Theologie implizit einen Kirchenbegriff enthält, der weit verschieden ist von dem traditionellen Kirchenbegriff, wie er in extremer Weise zum Ausdruck kommt im Integralismus mit seiner starken Betonung der sazerdotalhierarchischen Struktur. Hier aber geht es um eine Kirche, die sich selbst in erster Linie als eine Gemeinschaft des Dienstes versteht, als eine Kirche, die nicht nur zur Kritik gegenüber der Gesellschaft, sondern auch gegenüber sich selbst bereit ist, kurz: eine Kirche, die weniger an sich selbst interessiert ist als vielmehr daran, was sie für Gottes Welt tun kann. Der begrenzte Rahmen dieses Beitrags erlaubt uns nicht, dieses Thema noch weiter zu verfolgen. Ich möchte nur noch diese eine Bemerkung anfügen: Die strukturelle Neugestaltung der Kirche, von der wir gesprochen haben, kann sich als Konsequenz daraus ergeben, daß die christliche Glaubensgemeinschaft ihre gesellschaftliche Verantwortung übernimmt. Innerkirchliche Reform, wie wir sie sehen, ist nicht zu trennen von der Neubestimmung ihrer Zielsetzungen, wie die politische Theologie sie anbietet. Solche Kirchenreform muß nicht Gegenstand eines bloßen Wunschdenkens bleiben. Sie kommt vielmehr tatsächlich in Gang dadurch, daß man den Auftrag der Kirche für die Welt wirklich ernst nimmt.

[1] Die gewichtigste Äußerung zu diesem Thema ist das Buch von J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz/München 1968).

[2] Diese Einwände sind am klarsten formuliert worden von H. Maier: Politische Theologie? H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur «politischen Theologie» (Mainz 1969) 1–25.

[3] Vgl. Th. M. Steeman, Conflict in the Conciliar Church (I-DOC, Rom 1967).

[4] «Octogesima Adveniens», Brief Papst Pauls VI. an Kardinal Roy (14. Mai 1971) Nr. 48.

[5] Eine kurze Darstellung und Erörterung des Phänomens des Integralismus findet sich bei W. Molinski, Art. «Integralismus»: Sacramentum Mundi II, 860–863.

[6] Dieser Punkt ist besonders betont worden von E. Schillebeeckx, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium 4 (1968) 411–421.

[7] Vgl. H. Cox (Hrsg.), The Church Amid Revolution (New York 1967). Einige der hier veröffentlichten Beiträge handeln über die unterschiedlichen nationalen Situationen und verdeutlichen damit die Erkenntnis, daß das christliche Gewissen sich einer Fülle verschiedenartiger Probleme gegenübergestellt sieht.

[8] Vgl. Th. M. Steeman, The Priest as Socio-Religious Leader: Clergy in Church and Society. Actes de la IXe Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (Rom 1967) 153–186.

[9] Diesen Hinweis gab wiederum E. Schillebeeckx. Siehe Anmerkung 6!

[10] «Octogesima Adveniens», Nr. 50. Siehe Anmerkung 4!

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

THEODORE STEEMAN

geboren 1928 in Rotterdam (Niederlande), OFM, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Leiden Soziologie und an der Harvard Universität Religions- und Gesellschaftswissenschaften und wird dort demnächst promovieren. Er unterrichtet Religionssoziologie und christliche Sozialethik am Boston College (Boston). Er schrieb für die Zeitschrift IDO-C (Rom) religionssoziologische Beiträge.

Edward Schillebeeckx

Kritische Theorien und politisches Engagement der christlichen Gemeinde

Die leitenden Redakteure dieses Heftes stellten die Frage: Haben die modernen Emanzipationsbewegungen auf die kritische Haltung christlicher Gemeinden Einfluß gehabt? Welche Impulse können von den «kritischen Theorien» auf die Gemeindepraxis ausgehen? Und schließlich: Sind dem Grenzen gesetzt?[1]

1. *Emanzipationsbewegungen und «kritische Theorien»*

1.1. Die Aufklärung hat die Mündigkeit des Menschen nicht mehr, wie im alten römischen Recht, auf einen «Rechtsstatus» der überlieferten Ordnung gegründet (symbolisiert in der Handauflegung: «mancipatio» und «manumissio»), sondern auf den Mut, seinen Verstand zu gebrauchen, ohne die Leitung durch andere. Ein emanzipierter und freier Mensch ist, wer von seinem Verstand zu jeder Zeit öffentlich Gebrauch macht.[2] Außerdem war das Bewußtsein herangereift, daß institutionelle Strukturen dem hermeneutischen Prozeß oder der Verständigung unter den Menschen hinderlich sein können. In diesem Sinn haben der Prozeß der Wahrheitsfindung und das Verstehensproblem eine *politische* Dimension. Das Zerbrechen oder die Änderung hemmender Strukturen wurde deshalb ein inneres Moment des universalen Verstehensprozesses, der zur Übereinstimmung oder zum gegenseitigen Verstehen führen muß.

Die Folge dieser mit der Aufklärung einsetzenden charakteristischen «emanzipativen Freiheitsbewegung» war, daß sich Autorität, Institutionen, Überlieferungen und geltende Normen durch das Faktum, daß sie in der Gesellschaft konkret vorgegeben sind, nicht mehr als wahr erweisen oder nicht mehr legitimieren können. Sie müssen vor dem Forum des menschlichen Verstandes verantwortet werden. Alles, was darin als hemmend und widerstrebend erkannt wird, lehnt das Prinzip der aufgeklärten Vernunft ab. Die Vernunft ist das Prinzip der nichtgewalttätigen, freien Kommunikation. Man vertraut darauf, daß menschliche Konflikte und gesellschaftlicher Gegensatz auf eine menschliche, d. h. vernünftige Weise gelöst werden können.

Man kann behaupten, daß (vor dem allgemeinen, europäischen – christlichen – geschichtlichen Hintergrund) die *Aufklärung* (mit allem, was daraus auch an Religionskritik hervorging: Feuerbach, Marx, Freud) zusammen mit der *Französischen Revolution* am Beginn der modernen und heutigen «emanzipativen Freiheitsgeschichte» steht: die Erklärungen der Bürgerrechte, später die Erklärung der «Menschenrechte», die Abschaffung der Leibeigenschaft und der (klassischen) Sklaverei, das parlamentarische System usw. fanden darin ihren Grundimpuls.

Was dabei auch der historische Einfluß des westlichen Christentums gewesen sein mag (tatsächlich ist diese moderne emanzipative Freiheitsgeschichte ausgerechnet in der *westlichen* Welt entstanden) – die kritische Kraft des Christentums kam nicht *unmittelbar* aus der Bibel, dem christlichen Glauben und der kirchlichen Theologie, sondern *indirekt:* auf dem Weg über die kritische Vernunft. Man analysierte kritisch die konkreten Kontrasterfahrungen auf ihre Ursache hin, aber innerhalb der westlichen (vom Christentum genährten) Überlieferung aktiver Befreiung (trotz der darin auch vorhandenen Gegensätze zu diesem fundamentalen Impuls).

1.2. In den Jahren 1960–1972 ist unsere Beziehung zu den Grundtendenzen der Aufklärung zu einem *gebrochenen* Verhältnis geworden: die sozialökonomischen, politischen Verhältnisse haben sich gewandelt, und die geschichtliche Enge, in der die Freiheitstendenz der Aufklärung ins Leben trat, wird ausdrücklich erkannt. Wir leben schon wieder unter anderen geschichtlichen Bedingungen. Die Kritik an Gottes universaler Vorsehung – ob sie nun verantwortlich ist oder nicht für die Mißstände in seiner von Ihm gelenkten Welt (Theodizee) – wird heute, seit die Menschheit selbst mit der Aufklärung zum Subjekt und Produzenten eigener Geschichte gesetzt wurde, zur konkreten «Gesellschaftskritik»: Kritik am Menschen als Subjekt dieser Geschichte («Anthropodizee»). Diese geschichtliche Logik ist konsequent.

Die modernen «kritischen Theorien» wollen deshalb den kritischen Freiheitsimpuls der Aufklärung wieder aufnehmen, aber von geänderten Umständen her: von der spätkapitalistischen, aus der sogenannten Religionsvormundschaft entlassenen Gesellschaft her, sei sie nun liberaler, sei sie sozialistischer Signatur. Neben den Versuchen von E. Bloch, der dem Sozialismus vorwarf, «den warmen Strom» (die Utopie) des Marxismus vernachlässigt zu haben, und neben H. Marcuse, der unserer modernen Gesellschaft Eindimensionalität vorwirft, ist es vor allem die sogenannte kritisch-soziologische, philosophische «Frankfurter Schule» (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, J. Habermas), die mit Beziehung auf die emanzipative Freiheitsgeschichte «kritische Theorien» ausgearbeitet hat.

Ausgehend vom Rationalprinzip der Aufklärung und auf ihrer Linie haben sich Wissenschaft und Technik in den hochindustrialisierten Ländern zu fast ausschließlichen Faktoren für die Emanzipation des Menschen entwickelt. In ganz anderer Richtung als Heideggers Kulturkritik (auf Basis der «Seinsvergessenheit») analysierten die Planer der «kritischen Theorie» unsre konkrete Gesellschaft nach ihren positivistischen Voraussetzungen, ausgehend von einem bewußten Interesse an menschlicher Emanzipation und Befreiung. Sie brachten ans Licht, daß der «Einbahnverkehr» unserer auf Wissenschaft und Technik fußenden Gesellschaft beängstigende Nebenwirkungen hat, daß sie anderen gesellschaftlichen Lebensalternativen den Weg verlegt und letztlich das *Humanum*, die wahre Menschlichkeit oder «das gute Leben» (I. Kant) ganz und gar in die Enge treibt. Die (rational-) planmäßige Gängelung sogar des ganzen inneren Menschen durch die Kulturindustrie hat zur Folge, daß kein Mensch in der heutigen Gesellschaft wirklich nach seinen eigenen Entscheidungen leben kann.[3] So blutet die Emanzipationsbewegung der Aufklärung an sich selbst zu Tode. Durch die einseitigen Konsequenzen des Vernunftprinzips in einer gewandelten, zumal hochindustrialisierten Gesellschaft verkümmerte bei vielen das Verantwortungsbewußtsein für das Gesamtwohl. Die Entscheidungen über ein Prioritätsprogramm kamen entweder ausschließlich in die Hand einzelner Technokraten oder einzelner Politiker, während die Masse unpolitisch wird und Technokraten und Politiker um die Führung streiten. Das immer bessere *Funktionieren* des gesellschaftlichen Systems mit all seinen Untersystemen wird zum Hauptinteresse. Wozu? Und wohin? – diese Fragen verlieren sich im Nebel. Als Ergebnis dieser Tendenzen dämmert das Bild von einer komfortablen, rationalen «*demokratischen Unfreiheit*»[4] herauf, ein anonymer Zwang, der von vielen kaum als solcher empfunden wird.

Aus Platzmangel kann hier nicht die Theoriebildung dieser «kritischen Theorien» analysiert werden. Und wenn auch, wegen der *Historizität* des Entstehens der Institutionen, zu den von den kritischen Theorien gehandhabten «monokausalen» Interpretationsmodellen kritisch einiges zu sagen wäre – trotzdem kann man nicht die grundlegenden Verdienste leugnen, daß sie durch ihre Analysen neue Formen von «Inhumanität» (verursacht durch das konkrete gesellschaftliche System, in dem wir leben) an den Pranger gestellt haben. Viele theologische oder kirchliche Versuche, das Christentum «up to date» zu bringen oder «der heutigen Gesellschaft» anzupassen – ohne daß diese selbst unter Kritik gestellt wird –, können deshalb viel von diesen «kritischen Theorien» lernen, die diese unkritischen Aggiornamento-Ver-suche oft mit Recht (und historisch nachweisbar) als Legitimation des (gesellschaftlichen) Status quo demaskieren.

Auffallend ist außerdem, daß viele Planer dieser kritischen Gesellschaftstheorien aus dem Judentum kommen; sie stehen (mehr oder weniger, wenn auch durchweg in sichtlich säkularisierter Gestalt) in der prophetisch-kritischen Tradition des Alten Testaments mit seinem großen Traum von einem kommenden Gottesreich als einer vollkommen neuen, für alle gerechten, freien, wahrhaft menschenwürdigen Welt. Die nichtjüdischen Vertreter stehen selbst also ebenfalls unter der jüdischen Inspiration der Väter der Frankfurter Schule (Horkheimer und Adorno; neben den außerhalb dieser Schule stehenden Sichtweisen von Ernst Bloch). In dieser (säkularisierten) alttestamentlichen Zukunftserwartung und ansteckenden, unausrottbaren *Hoffnung* auf eine bessere Welt, wie auch unter den seit der Aufklärung gesellschaftsgeschichtlich gewandelten Umständen, unter denen wir heute leben, wird von der «kritischen Theorie» das ursprüngliche, emanzipative Interesse der Aufklärung auf eine zeitgenössische Art und Weise wieder aufgenommen, korrigiert und unter eine Perspektive gestellt, unabhängig von historischen Begrenzungen, die der Aufklärung eigen waren (wenn auch natürlich mit *neuen* Begrenzungen).

Bei manchen – wie H. Marcuse – sind die inneren Widersprüche unserer heutigen Gesellschaft von der Art, daß sie daraus keinen einzigen sinnvollen Ausweg sehen. Denn, um unsere Gesellschaft verändern zu können, wird der Wandlungswille des «neuen Menschen» vorausgesetzt, der vor allem bereit ist, eigene Bedürfnisse, seine eigene Wunschliste und Prioritätswünsche gründlich zu revidieren; aber für diese innere Erneuerung sind dann wieder äußere, gesellschaftsgünstige und gesellschaftsinspirierende Strukturen und Faktoren nötig; das ist der unheilvolle Zirkel![5] Das einzig sinnvoll Mögliche ist unter diesen Umständen die «Große Weigerung», d.h. einerseits: sich weigern zu vergessen, daß es anders sein könnte (utopisches Element); anderseits: sich weigern, das Spiel permanenter Kritik am bestehenden System mitzuspielen (Protestmoment).[6]

J. Habermas dagegen findet das Interpretationsmodell von H. Marcuse (neben dem von K. Marx und M. Weber) ungenügend und einseitig. Das Verhältnis zwischen *Arbeit* (technisches Interesse) und *kommunikativem* Handeln (hermeneutisches Interesse), so behauptet Habermas, bestimmt die Gestalt und Eigenart einer konkret gegebenen Gesellschaft. In unserer, zumal der spätkapitalistischen Gesellschaft droht das zielhaft-rationale Handeln (Horkheimers «instrumentales Denken») vollkommen verselbständigt zu werden: die Lebensführung wird sachlich («aus reinen Sachzwängen») abgehandelt und aufgelöst. Die Gesellschaft wird also ein sich selbst regelndes System, bestimmt durch Wissenschaft und Technokratie, die die neue «Ersatz-Ideologie» geworden sind.[7] Die Emanzipation aus der Natur und ihren Prozessen ist dadurch gestört: die Natur wird irrsinnig ausgebeutet und das menschliche Lebensmilieu ist bis auf den Grund gestört. Auch das Interesse an zwischenmenschlicher Kommunikation (seit der Aufklärung ebenfalls ein Befreiungsfaktor) wird durch das instrumentale und zielhaft-rationale Handeln zurückgedrängt; so entsteht, schlimmer vielleicht als in der vorhergehenden feudalen Zeit, eine hemmende und Gegensätze schaffende Herrschaft des einen Menschen über den anderen. Aufgrund der fortschreitenden Rationalisierung des zielhaft-rationalen Handelns droht der Mensch selbst ein Stück «manipulierbarer Technik» zu werden.

Die Lösung aus diesen Neben-Effekten der auf dem Rationalprinzip der Aufklärung fußenden Emanzipationsbewegung sieht Habermas in der Treue zur Grundinspiration der Aufklärung: Die Basis der Aufklärung ist die Gebundenheit der Wissenschaft an das Prinzip, daß Diskussion frei sein muß von Machtverhältnissen und daß sie an kein anderes Prinzip gebunden ist.[8] Deshalb kann nach Habermas nur eine theoretische Antizipation einer «idealen» mündigen, zwangfreien Gesprächssituation den Weg öffnen zu einem möglichen, in Freiheit zustande gekommenen «allgemeinen Konsens» über das, was für den Menschen wahr und gut ist.[9]

Die kritische Theorie ist deshalb unverbrüchlich mit einer «revolutionären Praxis» verbunden, obwohl Habermas hier auch einen feinen Unterschied macht: Aus der systematischen Einheit von Theorie und Praxis folgt dennoch nicht die Einheit von wissenschaftlicher Analyse und unmittelbarer Vorbereitung des politischen Handelns. Deshalb kann die Berufung auf die Einheit von Theorie und Praxis keineswegs auch die Forderung nach einer institutionellen Einheit von Wissenschaft und Aktionsvorbereitung begründen. Eine Trennung beider Gebiete ist notwendig. Es gibt also zwischen Wissenschaft und Aktionsplanung strukturelle Unterschiede, die eine klare institutionelle Scheidung beider Gebiete verlangen. Wenn man sie zusammenfallen läßt, leiden beide Schaden; die Wissenschaft wird dann unter dem Druck der Praxis verdorben, und politisches Handeln wird durch ein

pseudowissenschaftliches Alibi auf ein falsches Gleis geleitet.[10] Diese Sicht war einer der Gründe, warum die deutsche «Neue Linke» sich von Habermas distanzierte; die interne Solidarität der sogenannten Frankfurter Schule wurde problematisch.

2. Einfluß der «kritischen Theorien» auf politisch engagierte «kritische Gemeinden»?

Wenn ich feststelle, daß in einer der profiliertesten «kritischen Gemeinden mit politischem Engagement», nämlich im «Politischen Nachtgebet» von Dorothee Sölle,[11] meines Wissens nirgendwo eine Anspielung auf die «kritischen Theorien» vorkommt, wird man schon mit einem vorschnellen Sprechen über *direkten* Einfluß dieser Theorien auf kritische christliche Gemeinden vorsichtig sein. Auch in mehreren amerikanischen Universitätskreisen, wo ich an kirchlichen Abteilungen vier Monate lang vielen politisch engagierten kritischen Studenten begegnet bin, war J. Habermas zu Anfang 1971 geradezu unbekannt;[12] nur in der kirchlichen Abteilung der Berkeley-Universität (Kalifornien) war die Frankfurter Schule mittelbar bekannt.[13] Nichtsdestoweniger waren an vielen Orten politisch engagierte Gemeinden tätig. Ein Professor, Teilnehmer an der ökumenischen Feier beim Maiaufstand der Studenten in Paris (1968), vertraute mir an, daß außer zwei Leitern des Aufstandes keiner der engagierten Studenten damals etwas von den «kritischen Theorien» gelesen hatte. Wohl hatten die meisten von Marcuse und seinen Theorien gehört. Schließlich: Politisch engagierte Pfarren – wie die des Don Mazzi in Isolotto – haben keine einzige direkte oder mittelbare Beziehung zu «kritischen Theorien».

Klar ist wohl, daß nicht zuletzt unter dem Einfluß der schnellen Informationsmedien, die uns täglich von Mißständen berichten, das Protestbewußtsein vieler seit zehn Jahren bedeutend gewachsen ist: von konkreten Kontrasterfahrungen her im eigenen Land, zwischen Ost und West, zwischen dem europäisch-amerikanisch-russischen «Norden» und den «südlichen» Entwicklungsländern – aufgrund der Popularisierung wissenschaftlicher Prognosen für das «Jahr 2000» (wenigstens wenn keine dringenden Gegenmaßnahmen getroffen werden) – aufgrund eines (oft auch «ideologisch» begründeten) allgemeinen anti-institutionellen und anti-ideologischen Affekts infolge eines konkret aufweisbaren, sinnlosen «Leidens unter der Bürokratie» usw., entstand überall ein Unbehagen an unsrer Gesellschaft, das von ihr selbst verursacht war. Dieses Unbehagen wurde durch den Auszug vieler junger Menschen noch verschärft: von Hippies und Menschen aus der Nach-Hippie-Bewegung aus einer Gesellschaft, die ihnen nichts Sinnvolles zu bieten scheint.

Gegenkultur und «New consciousness» – eine neue Form von «Anti-Geschichte» neben der «offiziellen» Geschichte – offenbaren für viele die Tatsache, daß unsere Gesellschaft sich festgerannt hat. Aus all dem – aus der ganzen Atmosphäre und Struktur, in der wir faktisch leben – ist ein gesellschaftskritisches Denkklima mit ausgesprochenem Protestcharakter entstanden, aus dem sowohl (auf wissenschaftlicher Ebene) die «kritischen Theorien» wie auch (auf der Ebene der christlichen Praxis vieler) die politisch engagierten «kritischen Gemeinden» entstanden sind.

Dabei muß, um die Ausrichtung dieser «kritischen Gemeinden» zu verstehen, folgendes bedacht werden. Kirchenkritik, die in kirchlichen Kreisen früher nur mit theologischen Kriterien und Kriterien aus dem Evangelium geübt wurde, ist in unserm gesellschaftskritischen Denkklima heute auch ein Teil der allgemeinen Gesellschaftskritik geworden, von der alle tatsächlichen «Machtinstitute» betroffen werden: Staat, Heer, Universität, Parlament, Familie und auch die Kirche in ihrer konkretempirischen Gestalt im heutigen Gesellschaftsleben. All diese Einrichtungen sind praktisch dermaßen in unsere unter Kritik gestellten Gesellschaftsstrukturen integriert oder wenigstens mit ihnen verbunden, daß sie (trotz eigener differenzierter Bedeutung und Zielsetzung) an den Übeln *teilhaben*, die man unsrer konkreten Gesellschaft vorwirft. Angesichts dieser Verflechtung der Gesellschaftsstrukturen ist deshalb die kirchliche «Enthaltung» in politischen Dingen (wenn es um den Kampf zwischen Mächtigen und «Armen» geht, auf allerlei Gebieten) de facto eine sehr ausdrückliche Bevorzugung der wirtschaftlich Stärkeren und der «Mächtigen dieser Erde». Das alles hat viele christliche Gemeinden nicht nur gesellschaftspolitisch, sondern auch ausgesprochen kirchenkritisch wach gemacht. Darin unchristliche, ja dämonische Infiltration in christliche Gemeinden sehen zu wollen, ist wahrhaft Blindheit für die «Zeichen der Zeit», sei es ideologisch, sei es durch verkehrte, irreleitende Information.

Der *eigene* christliche Beitrag zu diesem kirchenkritischen und politischen Engagement (neben den allgemein menschlichen, gesellschaftlichen Faktoren der Kritik des Augenblicks) vieler christlicher

Gemeinden ergibt sich aus den Resultaten der erneuerten Studien über das Phänomen «Jesus von Nazareth» und den biblischen Begriff «Reich Gottes». Diese Studien wurden überall und allgemein popularisiert (wenn auch nicht immer in einer exegetisch verantwortlichen Weise). Man braucht dabei noch nicht an die überzogenen, historisch falschen Verzeichnungen des historischen Phänomens «Jesus» zu denken, der in manchen Kreisen mißbräuchlich als der «politische Protestler» und «politische Revolutionär» proklamiert wird, sondern darf dabei durchaus an die exegetisch verantworteten Sichten auf die politische Relevanz und Implikationen des Auftretens Jesu denken, wie sie in den letzten Jahren aus der historischen Jesusforschung in den Vordergrund getreten sind.[14]

Der historische Situationszusammenhang, gemeinsam mit einer (gleichzeitig von diesem Zusammenhang getragenen) erneuerten Jesus-Exegese, gehört zum Ursprung der politisch engagierten «kritischen Gemeinde»: ein allgemeiner *Wunsch* nach Freiheit, Menschlichkeit, Friede und Gerechtigkeit und ein *Protest* gegen Machtinstitutionen und menschenunwürdige Beherrschung des einen Menschen durch den andern gehören zu den Errungenschaften unserer modernen Bewußtwerdung – kritisch oder unkritisch. Die Verheißung einer «auf Menschlichkeit bedachten Gottesherrschaft» (J. Jüngel), wie die alt- und neutestamentliche Tradition sie uns überliefert, gibt deshalb den Christen wie von selbst eine (kritische) Solidarität mit den heutigen emanzipativen Freiheitsbewegungen. Zwar ist die christliche Inspiration dieser für viele spontanen Solidarität mit den modernen Freiheitsbewegungen derart, daß man die darin gegenwärtige grimmige Drohung von Gewalttätigkeit und Einseitigkeit kritisiert und korrigiert. Als *christliche* Bewegung will die wahrhaft kritische «christliche Gemeinde» die Emanzipationsbewegung unter das Kriterium der «Lebenspraxis Jesu» stellen. In Zusammenhang mit dem politischen Engagement der christlichen Gemeinden von einer «marxistischen Infiltration» zu sprechen, ist deshalb (angesichts auch der weithin bekannten gerade auch *marxistischen* Kritik am *marxistischen System* und angesichts des Vorhandenseins derselben kritisierten Übel in sozialistischen oder staatskapitalistischen Ländern) historisch vollkommen falsch. Was manche kritischen Gemeinden dem Marxismus und den «kritischen Theorien» entlehnen, sind höchstens (insofern sie sich auf wissenschaftlichem oder pseudowissenschaftlichem Gebiet bewegen) bestimmte *Analyse-Instrumente*, nicht aber das *System*, das ebenso unter dieselbe Kritik fällt. Daß inzwischen in jüngeren Kreisen der kirchlichen Studenten mancher Länder auch marxistisch-christliche Kerne (mit ideologischen Zügen) existieren, läßt sich kaum leugnen, wenn man das auch keineswegs verallgemeinern darf; außerdem muß man diesen Begriff (zumal wenn es um Lateinamerika und seine Basisgemeinschaften geht) mit einem guten Korn Salz nehmen (weil dort von vielen alles, was «gesellschaftliche Befreiung» heißt, als marxistisch oder kommunistisch angesehen wird, von Gegnern sowohl wie von sozialen Vorkämpfern).

3. Grenzen und christliche Korrekturen

3.1. Glaubwürdiges Christentum entsteht unter den modernen Konditionen unsrer Gesellschaft unmöglich ohne Solidarität mit der sogenannten emanzipativen Freiheitsgeschichte der Menschheit. Daß dies gleichzeitig ein «Unglaubwürdigwerden» des Christentums für diejenigen einschließt, die (sogar entgegen allem Vernünftigen und allem Christlichen) ihre gefestigten Positionen festhalten wollen, ist die unvermeidliche Kehrseite hiervon: die moderne Gestalt des «christlichen Ärgernisses». Die Ursache für dieses Ärgernis liegt nicht direkt im Christentum selbst, sondern in der *Evidenz* der als selbstverständlich akzeptierten privilegierten erworbenen Stellungen.

Soll trotzdem diese Solidarität von Christen mit heutigen kritischen Emanzipationsbewegungen keine *replica* oder Wiederholung dessen werden, was anderswo in der Welt schon mit Erfolg geschieht, und dessen, was der Christ als Mensch schon tut, wird sie die christliche Verheißung, von der sie inspiriert wird, ausdrücklich zur Sprache bringen und feiern müssen. «Kirche» ist die von dem Christus Jesus versammelte «Gemeinde Gottes». Ihre Botschaft ist Verheißung *und* Kritik – Kritik und politisches Engagement aufgrund der Verheißung Gottes in dem Christus Jesus.

Die Frage ist übrigens, ob die in des Menschen emanzipativer Freiheitsgeschichte *gesuchte Freiheit* eine Utopie ist (ohne *bestimmte* Richtung oder Orientierung), ein Postulat als Korrelat zu unseren Kontrasterfahrungen, und ob es einen *Grund* für eine sehr bestimmte Erwartung gibt.

Wir hörten schon, wie Marcuse darauf keine Antwort weiß: Er glaubt weiter an die nicht realisierbare Utopie. Habermas dagegen geht aus von der Vorentscheidung zu einer idealen, zwangfreien Kommunikationsgesellschaft (marxistische Inspi-

ration), dem Maßstab, an dem sich jedes emanzipative Interesse messen muß. Die Frage ist aber, wie dieses Postulat oder diese Utopie verantwortet wird, und ob in der Menschengeschichte die dialektische Spannung zwischen «Natur» und «Freiheit», zwischen «Freiheit» und «Institution» jemals zu lösen ist; schließlich ist zu fragen, ob Menschsein nicht gerade der ununterbrochene Versuch zur Befreiung innerhalb dieser niemals einzuholenden dialektischen Spannungen ist. Eine niemals erreichbare Utopie – mit anderen Worten: eine «Utopie» schlechthin – ist nicht zu *vorläufigen* theoretischen und praktischen Lösungen imstande; sie wird grimmig, droht totalitär zu werden und verrät dadurch ihr eigenes tiefstes Interesse an wahrhaft menschlicher (und also *freier*) Befreiung; schließlich trägt sie – unfähig zur Vorläufigkeit – die Gefahr endlicher Resignation in sich; nicht im Stande zu vorläufigen Reformen, zieht man sich enttäuscht und illusionslos aus dem Kampf zurück (Sehen wir das nicht schon überall geschehen?) oder es führt zur brutalen Gewalt.

Außerdem gehört zur «kritischen Utopie» die vorausgesetzte Meinung, daß die tatsächliche Befreiung aus der Vormundschaft der Institutionen automatisch mehr Freiheit und Menschenwürde ins Leben rufe. Das ist aber sehr fraglich, wenigstens in hochindustrialisierten Ländern. «Radikale Negativität» kann faktisch mehr Unmenschlichkeit und Unfreiheit ins Dasein rufen, als es die bestehenden Strukturen schon tun. Der Mensch ist niemals ganz mit seinem eigenen Produkt zu identifizieren: weder mit seinen optimalen, noch mit seinen schlechten Strukturen. Etwas von dem circulus vitiosus der dialektischen Wechselwirkung zwischen der Notwendigkeit des «neuen Herzens» der Menschen und der Notwendigkeit guter, befreiender Strukturen dazu (die die Freiheit selbst «institutionalisieren») hat Marcuse mit Recht aufgedeckt. Deshalb ist es Auftrag der christlichen Gemeinde, daß sie aufgrund des christlichen Glaubensbekenntnisses *zu denken gibt*, ob der Glaube an die Erlösung, mit ihrer negativen Kehrseite der «Erbsünde», hier eine Perspektive bieten kann, die nicht hemmend-reaktionär, sondern kritisch befreiend wirkt: aufgrund der Verheißung, die nicht zur Resignation führt, sondern zu stets vorläufigem, hier und jetzt konkret befreiendem Handeln ansetzt. Der von allen Systemen enttäuschte L. Kolakowski hat bei einem Kongreß in Nimwegen dargelegt, er erwarte von Christen nicht, daß sie nun tun werden, was Marxisten vor ihnen besser getan haben, sondern daß sie (ich füge dem hinzu: in aktiver Solidarität mit dem, was von diesen Marxisten an Gutem geliefert wurde) den eigenen Beitrag ihrer christlichen Tradition zu Worte kommen lassen. Er dachte dabei vor allem an die christliche «Erbsündenlehre» (wobei er die Erlösung verschwieg).

Eine kritische Gemeinde, die bei ihrem politischen Engagement diese christlichen Perspektiven unbesprochen ließe und die Verheißung nicht in der dem «liturgischen Wort» eigenen Sprache feiern würde – als Sprache, die betend die Transzendenz ins Wort bringt –, kann politisch zweifellos heilsame Arbeit verrichten, halbiert sich aber als *christliche* Gemeinde und droht auf die Dauer ein politischer Kern ohne Inspiration aus dem Evangelium zu werden: eine der vielen tatsächlich nützlichen und notwendigen politischen Stoßgruppen, aber keine «Ecclesia Christi».

3.2. In einer anderen Arbeit hat Kolakowski gesagt, daß der Mensch, wenn man gesellschaftliche Konflikte heute menschlich lösen will, auf ein Arsenal von Mitteln angewiesen sei, das nur in den Traditionen der Menschheit zu finden sei.[15] P. Ricœur wies seinerseits wiederholt auf die Fruchtbarkeit einer kritischen Erinnerung an die *Menschheitstraditionen* für unsere «geschichtslos» gewordene wissenschaftliche, auf Zukunftsprognose und Zukunftsplanung angelegte Kultur wie die unsre hin. Echte «Aufklärung» kann nicht mehr in einer globalen Ablehnung aller Traditionen verwirklicht werden, allerdings auch nicht in einer «hermeneutischen Aktualisierung» *aller* überlieferten Traditionen, sondern in der *kritischen* Erinnerung an *bestimmte* Überlieferungen. Daraus ist übrigens auch die westliche emanzipative Freiheitsgeschichte entstanden. Dabei holen wir das Vergangene nicht herein, um es mit allen Kräften für heute zu aktualisieren, sondern um bestimmte Werte und Wahrheiten, die im heutigen Kulturklima verlorenzugehen drohen, für die Zukunft zu retten. Die *kritische* Erinnerung an die Vergangenheit vermittelt also immer schon einen *Zukunftswunsch*. Diese Erinnerung wird ein eminenter Faktor im menschlichen Befreiungsprozeß, der in eine vollkommen eindimensionale Richtung zu gehen droht.

Das Gedächtnis des Christentums ist dennoch weiter als die konkretbegrenzte Erinnerung der «kritischen Theorien», die sich ja nur an das Freiheitsprinzip Vernunft der Aufklärung erinnern. Schon allgemein ist die kritische Erinnerung der Traditionen der großen Weltreligionen, so erklärt Habermas selbst, im Prozeß der Befreiung und beim Suchen nach echt menschlicher Identität von

großer Bedeutung.[16] Hier werden wir konfrontiert mit dem unableitbaren Beitrag der *außerwissenschaftlichen* Freiheitsbewegungen, die weiter greifen als das reine Rationalprinzip der Aufklärung, auf dem alle «kritischen Theorien» fußen. Diese religiösen Traditionen geben dem an sich abstrakten, utopischen und inhaltlosen Begriff der «Emanzipation» konkrete Fülle und Gehalt, die der emanzipativen Freiheitsbewegung Richtung und Orientierung geben können – wenn auch nicht ohne Vermittlung der menschlichen (analysierenden *und* interpretierenden) Vernunft.

Im Erinnerungsraum der vielen Inspirationen der religiösen Menschheit finden Christen in der konkreten Lebenspraxis Jesu – in Erinnerung an das *Leben*, den *Tod* und die *Auferstehung* des Christus – nicht nur den Grund der Verheißung und der daraus steigenden Kritik, sondern zugleich *Richtung* und *Orientierung* für ihr befreiendes Handeln in dieser Welt,[17] der Christus Jesus ist für sie der Maßstab des emanzipativen Interesses. Das heißt: Die Perspektive des Reiches Gottes, des gesuchten *humanum* und der gesuchten Freiheit ist für Christen gerade keine «Utopie», sondern schon als *Praxis* historisch vorgegeben; sie ist in der sehr konkreten Form der Lebenspraxis Jesu schon verwirklicht. Seine Verkündigung des Gottesreiches ist die konkrete Thematisierung dieser Praxis Jesu. In dieser *praktischen* Antizipation geht es nicht, wie bei Habermas, um eine *theoretische* Antizipation des ideal gelungenen «guten Lebens» in einer a priori entworfenen, von allem Zwang freien Kommunikationsgesellschaft, sondern um (in immer wieder eigenen, wechselnden historischen Situationen) die Verwirklichung der «Nachfolge Jesu» durch sein befreiendes Handeln. Die letzte Motivation und der tiefste Grund der befreienden Lebenspraxis Jesu liegt in seiner sachlichen Beziehung zu seinem Gott, den er «seinen Vater» nannte und der ihn zu einer Identifizierung mit allen Menschen befreite.

Das reine «Prinzip der Ratio» strandet letztlich an seinem eigenen Freiheitsgrundsatz; sogar in einer idealen, zwangfreien Kommunikationsgesellschaft stoßen wir auf die Freiheit des Mitmenschen, der es ablehnen kann, nur durch Dialog menschliche und gesellschaftliche Konflikte zu lösen. Wird man diese anders orientierte Freiheit – trotz optimaler Strukturen – dann intolerant *erzwingen?*

Gegenüber diesem Dilemma sind die religiösen Traditionen der Menschheit tatsächlich eine kritische Erinnerung daran, daß die Freiheitsbewegung ihren tragenden Grund nur in der religiösen Erlösung oder Befreiung finden kann, d.h. in der «umsonst» geschenkten *Vergebung* Gottes, die in unserer Geschichte Gestalt bekommen muß.

Eine kritische Gemeinde, die den Gottesglauben (das Fundament der christlichen Praxis!) nicht zur Sprache brächte und liturgisch feierte, schnitte sich selbst ab von der Quelle, aus der sie gerade als *christliche* Gemeinde befreiend lebt. Dann könnte man, wenn auch aus humaner Inspiration, schließlich zu sehr unmenschlichen Taktiken und Strategien kommen, wie z. B. schon des öfteren angeregt worden ist: «Ruft in der Welt fünf Vietnam, drei Bangla Desch und Biafra hervor, und das System *wird* zusammenstürzen!» Aber auch im enttäuschten Menschen bleibt trotz allem noch genug Menschlichkeit, um sich *das* nicht bieten zu lassen. Eine *christliche* «kritische Gemeinde» wird auf der Hut sein müssen vor solchen strategischen Irrwegen, die Menschen einem besseren *System* opfern. Sogar Horkheimer weist auf die «Sehnsucht» in der Menschheit hin, den Mörder über das unschuldige Opfer nicht triumphieren zu lassen.[18] Sich der Grenzen der menschlichen kritischen Vernunft bewußt bleiben, Kritik an der ideologischen Unterscheidung zwischen «Religion» und «Glaube» (d.i. die *eigene* Religion) und Offenheit der Vernunft für das nichtmanipulierbare Mysterium, in dem wir leben («intellectus quaerens fidem») – all diese Faktoren bleiben zumal für die christliche «kritische Gemeinde» eine notwendige Voraussetzung ihrer echten Menschlichkeit und eigenen Christlichkeit.

3.3. Schließlich noch ein Wort über die «Entprivatisierung» der menschlichen «Subjektivität». Mit Recht wird im heutigen Denken Kritik geübt sowohl an der privatisierenden Tendenz der *bürgerlichen* Auffassung vom Menschen als Subjekt, wie auch an den heutigen Tendenzen, bei denen das menschliche Subjekt verdrängt zu werden droht. Die «kritische Gemeinde» wird sich der Implikationen sowohl der Botschaft Jesu vom «Volk Gottes» und vom alle betreffenden Gottesreich, wie auch der konkreten, auf die individuelle Person gerichteten *Lebenspraxis* Jesu erinnern. Die *christliche* Entprivatisierung des Subjekts liegt offenbar (trotz aller hermeneutischen Komplikationen) in der gegenseitigen Anerkennung des Menschen als *freies Subjekt*, das in (veränderliche) Strukturen eingebettet ist. Ohne diese Anerkennung für jedermanns persönliche Freiheit oder «Subjektivität» und ohne Achtung vor diesen und ohne Erbarmen mit jedermanns menschlicher individueller Person ist eine überzeugende Kritik am gesellschaftlich-politischen Handeln kaum glaubwürdig. Eine

«kritische Gemeinde» muß es deshalb sowohl mit politisch befreiendem, gesellschaftlich veränderndem Handeln wagen, wie auch mit den sogenannten «Trostfunktionen» für Menschen, die durch unser System in die Enge gedrängt worden sind – auch wenn diese sogenannten «therapeutischen Funktionen» des Christentums de facto zugleich gesellschaftslegitimierend wirken. Kraft der Verheißung Gottes ist *hier und jetzt* allen Heil zugesagt und allen Heil zu bringen und, christlich gesehen, wenigstens individuell schon realisierbar, auch wenn die gerechten Strukturen ausbleiben. Bei seinem Einsatz für das Heil der Gesamtheit durch bessere und vor allem gerechtere Strukturen wird kein Christ «inzwischen» (d.h. bei Ausbleiben optimaler gerechter Strukturen im Inzwischen des ganzen «eschatologischen Interims») einen Mitmenschen in der Kälte stehen lassen. Mag die moderne Karitas auch wesentlich gesellschaftspolitische Dimensionen haben – die Bedeutung und Wichtigkeit des heute in den Hintergrund gedrängten zwischenpersonalen Karitas-Einsatzes hat damit für die christliche politisch engagierte Gemeinde noch nichts von seiner ursprünglichen christlichen Authentizität verloren.

Von diesem christlichen Gesichtspunkt aus kann und darf eine «kritische Gemeinde» keine exklusive Gesellschaft werden, keine politisch-christliche «in-group», von der «Andersdenkende» ausgeschlossen werden. Eine bewußt «politisch engagierte Gemeinde» muß deshalb eine «offene» Gemeinde bleiben, die keine Diskriminierungen kennt. Strukturell wird dies zwar oft sehr erschwert, und deshalb wird bei unvermeidlichen Reibungen in jedem Fall nach christlich und auch kirchlich plausiblen «*vorläufigen* Lösungen» gesucht werden müssen, die übrigens in einer «offenen Kirche» auch offiziell möglich sein müssen. Aber die kritisch-christliche Gemeinde sollte inzwischen darüber nachdenken, daß ein Christ – in der Nachfolge Jesu – zuerst Recht und Freiheit *für den anderen* fordert, nicht so sehr für sich selbst; jedoch kennt er nicht die Grimmigkeit des Selbsthasses.

Das scheinbar «*vergebliche* Liebesopfer» des Christus Jesus, der von seiner Kontrasterfahrung her (Kontrast zwischen seiner Erfahrung des lebendigen Gottes und seiner «Erinnerung» an die angehäufte Leidensgeschichte der Menschheit: siehe Lk 11,41) seine Botschaft von einer auf Menschlichkeit bedachten Gottesherrschaft brachte, aber dessen Botschaft und Lebenspraxis durch seinen Tod radikal Lügen gestraft zu werden schien, wird (durch die Prophetie der «christlichen Gemeinde» von seiner Auferstehung) von Gott als Norm und Beispiel des «guten Lebens» der befreienden Freiheit legitimiert.

[1] Anlaß zu dieser Einladung war mein Artikel «Kritische Theorie und theologische Hermeneutik»: Glaubensinterpretation (Mainz 1971) 114–171.

[2] I. Kant, Was ist Aufklärung?: Werke ((hrsg. von W. Weischedel), Teil 9 (Darmstadt 1968) 53. Siehe W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung (Frankfurt 1969), und ders., Was ist heute Aufklärung? (Düsseldorf 1972).

[3] Th. Adorno, Erziehung zu Mündigkeit (Frankfurt 1970) 151.

[4] H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied 1967) 21.

[5] Ders., Das Ende der Utopie (Berlin 1967) 40–41.

[6] Ders., Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1965) 148.

[7] J. Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie» (Frankfurt 1968); Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968); Zur Logik der Sozialwissenschaften (Tübingen 1967); Theorie und Praxis (Neuwied ^{3}1969); Strukturwandel in der Öffentlichkeit (Neuwied ^{4}1969).

[8] J. Habermas, Protestbewegung und Hochschulreformen (Frankfurt 1969) 245.

[9] Siehe die Gadamer/Habermas-Polemik: Hermeneutik und Ideologiekritik (Frankfurt 1971) vor allem 57–82.

[10] Siehe Anmerkung 8, aaO. 246 und 248.

[11] Siehe D. Sölle/F. Steffensky (Hrsg.), Politisches Nachtgebet in Köln (Stuttgart 1970/71, 2 Teile); dies., Politische Theologie (Berlin 1971).

[12] Die theologische Zeitschrift «Continuum» führte – soweit ich sehe – im Jahre 1971 als erste Habermas in die christlichen Kreise Amerikas ein.

[13] Trotz der Tatsache, daß viele «Frankfurter» während der nationalsozialistischen Zeit in den Vereinigten Staaten literarisch tätig waren.

[14] Exegetisch sauber arbeiten u.a. R. Pesch, Von der «Praxis des Himmels» (Graz 1971); O. Cullmann, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit (Tübingen 1970) und H.W. Bartsch, Jesus/Prophet und Messias aus Galiläa (Frankfurt 1970).

[15] Kolakowski, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Mündigkeit: L. Reinisch (Hrsg.), Vom Sinn der Tradition (München 1970) 3.

[16] J. Habermas, Philosophisch-politische Profile (Frankfurt 1971) 35.

[17] Siehe (außer dem bereits zitierten R. Pesch, Anm. 14) z.B. auch H. Kessler, Erlösung und Befreiung (Düsseldorf 1972).

[18] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 62.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, OP, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951) und Magister der Theologie (1959), seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen, war als Gastprofessor an der Harvard Universität. Er ist Chefredakteur der «Tijdschrift voor Theologie» und veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz ^{2}1961), Glaubensinterpretation (Mainz 1971), Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970), Personale Begegnung mit Gott (Mainz ^{2}1965).

Ludwig Rütti

Deutung des politischen Standortes der christlichen Gemeinde aus der Sicht der «politischen Theologie»

Ein Beitrag der «politischen Theologie» zum Verständnis des politischen Standortes der christlichen Gemeinde kann nicht nur eine allgemein formulierbare These vom gesellschaftlichen Auftrag des Christen und der Kirche auf die Gemeinde anwenden. In diesem Falle würde es sich lediglich um eine Modifikation der traditionellen, ausdrücklich vorgängig zu jeder konkreten Situation und Praxis konzipierten «Theologie der Gemeinde» handeln, die zeitlos gültige Wesensmerkmale und Grundstrukturen von Gemeinde darstellt. Versteht man jedoch das Politische als kritische und hermeneutische Kategorie in der Theologie, dann wird dieses Modell theologischer Reflexion selbst in Frage gestellt. Die gegenseitigen Beziehungen von Politik, Gemeinde und Theologie müssen selbst thematisiert und analysiert werden. – Bei den folgenden Überlegungen soll versucht werden, die Fragestellung auf Gemeinde als solche hin zu spezifizieren, wobei allerdings Begriff und Sache der Gemeinde selbst zur Diskussion stehen und Gemeinde nicht aus dem größeren kirchlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang herausgelöst werden kann. Nicht um politische Aktivitäten oder Politisierung von einzelnen, von Gruppen oder – zufällig auch – von Gemeinden geht es, sondern um den politischen Standort der Gemeinde, und zwar insofern dadurch das Selbstverständnis, die Struktur, die Umweltbeziehung, die praktische Organisation und die Organisationstheorie von Gemeinde betroffen sind.

1. Theologie und Gemeinde

Nicht zuletzt im Hinblick auf Theologie und Gestaltung der Gemeinde wird in neuerer Zeit eine Annäherung von Theorie und Praxis gefordert. Das damit angesprochene Theorie-Praxis-Verhältnis bleibt jedoch zumeist sehr vage und vieldeutig. Um welche Art von Gemeinde, Praxis, Theologie und in welchem theoretischen und praktischen Bezugsrahmen geht es jeweils? Ist das Theorie-Praxis-Problem in seinem neuzeitlichen, gesellschaftlich-politischen Sinne eine fundamentale Frage für Theologie und Kirche,[1] dann muß auch das Verhältnis von Theologie und Gemeinde mit seinen politischen Implikationen in die Frage nach der theologischen Begründung von politischer Praxis der Gemeinde einbezogen werden. Nur an die Theologen zu appellieren, sie mögen sich auch für die praktischen Fragen der Kirche und der Gemeinden interessieren, oder an die Praktiker, sie mögen sich auch theologisch orientieren, würde die in der Eigenart der theologischen Theorie, in der institutionellen Verfassung der Theologie, in der Ekklesiologie und entsprechend auch in der «Theologie der Gemeinde» und in der praktischen Organisation der Gemeinde liegenden Hindernisse gegen die Aufhebung der Theorie-Praxis-Dichotomie eher verdecken.

Der formalen Trennung von Theorie und Praxis im Gesamtzusammenhang von Theologie und Kirche entspricht inhaltlich in der Ekklesiologie die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung der Kirche, die auch für die «Theologie der Gemeinde» grundlegend ist. Die das «Wesen» der Kirche betreffenden theologischen Aussagen werden zwar von der «geschichtlichen Offenbarung» hergeleitet, wie sie in der Bibel und in der kirchlichen Lehrtradition niedergelegt ist, aber sie werden als wesensmäßige und normative Aussagen verstanden, die vor und über jeder konkreten geschichtlichen Situation und Realisierung gelten. Danach erscheint die Kirche primär als ein «übernatürliches Wesen» mit «transzendentalen» Eigenschaften. Dieses ideelle und transzendente Wesen der Kirche muß sich in geschichtlichen, raumzeitlichen Erscheinungsformen «inkarnieren», um bei den Menschen «präsent» sein zu können, weshalb die Ortsgebundenheit und die gemeindliche Verfassung konstitutiv sind. «Die Kirche – wie jede soziale Gruppe – hat eine Geschichte. Vom Wesen her gehört Geschichte zu ihrer Existenz, und dieses Wesen kommt in den sich verändernden Gestalten ihres geschichtlichen Daseins hervor, verwirklicht sich darin, zeigt je andere Seiten des einen gleichen Existenzgrundes in den aufsteigenden und hinabsinkenden Zeitläufen der Historie. ... Die Bedingungen ihrer Existenz als menschlicher Gemeinschaft sind ihr dabei weitgehend vorgegeben; sie richten sich nach dem, was geschichtlich möglich ist. In diese Möglichkeiten hinein hat sie ihr Wesen zu gießen, sie bieten ihr das Gewand,

mehr noch, den Leib für ihre Selbstdarstellung.»[2] Die diesem Kirchen- und Gemeindeverständnis zugrunde liegende Ontologie von Wesen und Erscheinung prägt die ganze Konzeption: die Unterscheidung und zugleich die enge Verbindung von übernatürlichem Wesen und konkreter Gestalt der Kirche verleihen einerseits den kirchlichen Strukturen und Institutionen höchste Legitimation, ermöglichen anderseits aber auch gewisse Veränderungen und lassen Mängel als unvollkommene Verwirklichungen des Ideals erscheinen; die soziale Seinsweise der Kirche läßt sich als «spezifische» und «einzigartige» gegenüber allen anderen «rein menschlichen» Gesellschaftsformen darstellen und daher auch, wo es um das «Wesentliche» geht, der soziologischen Betrachtungsweise entziehen; diese Ekklesiologie bildet eine geschlossene Theorie, in der sich transzendente Begründung, Zielsetzung, Organisationsform und Umweltbezug gegenseitig stabilisieren und die Identität und Kontinuität des sozialen Gebildes garantieren.[3]

Kirche und Gemeinde geraten nach diesem Modell gegenüber den geschichtlichen Zusammenhängen und Situationen sowohl in unkritische Abhängigkeit als auch in kommunikationshemmende Isolierung. Die faktische Entwicklung kirchlicher Strukturen, insbesondere auch der Pfarrei als Ortsgemeinde, erfolgt durch Anpassung an und Übernahme von vorgegebenen weltlichen Gesellschafts- und Verwaltungsstrukturen. Wo dieser Vorgang neuerdings mit Hilfe des «Prinzips der Inkarnation» reflektiert wird, bleiben die gesellschaftlichen Strukturen nur Anknüpfungspunkt und «natürliche Basis», mittels derer die eigentliche Gemeinschaftsreform der Kirche, die «von oben» kommt, «präsent» wird – sofern es sich nicht nur um Anpassung von Administrations- und Seelsorgsmethoden handelt. Von ihrem inneren Wesen her ist Kirche/Gemeinde vorgängig mit sich selbst identisch und insofern unabhängig von geschichtlichen und sozialen Bedingungen. Von ihrem «übernatürlichen Wesen» her bedeutet Kirche zwar in eminenter Weise Sozialität und Gemeinschaft von Menschen, die aber gerade insofern a-politisch und a-sozial ist, als sie einerseits eine Gemeinschaftsform höherer Ordnung darstellt und anderseits erst im «Eingehen in die Geschichte», in die «natürlichen» menschlichen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten, konkrete soziale Gestalt annimmt. In diesem Verständnis scheinen sich die platonische Vorstellung von der Materialisierung einer Idee und das Prinzip des «gratia supponit naturam» gegenseitig zu interpretieren. Hinsichtlich der Konstituierung von Kirche/Gemeinde kommen daher weder die vorgegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer differenzierten Qualität noch die eigene gesellschaftlich-politische Vermitteltheit von Theologie und kirchlichen Organisationsformen und Verhaltensweisen in den Blick. Dies wird im Ansatz verhindert – und daraus folgt die zunehmende Isolierung – durch die transzendentale Begründung der Kirche und des theologischen Wissens und durch die damit grundgelegte ekklesiozentrische, dichotomische (Kirche–Welt, Theologie–weltliches Wissen usw.) und Universalität beanspruchende Betrachtungsweise.

Eine wissenssoziologische und ideologiekritische Analyse könnte darauf hinweisen, daß dieses ekklesiologische Modell und dieses Verhältnis von Theologie–Kirche–Gemeinde – wenigstens in den bekannten Argumentationsfiguren – selbst durch gesellschaftliche Prozesse bedingt sind. Die Gegenüberstellung von hypostasiertem «übernatürlichem Wesen» und konkret-geschichtlicher Erscheinung (Inkarnation) der Kirche läßt als politische Implikation das Zerbrechen der Einheit von Kirche und Gesellschaft in der Neuzeit erkennen. Solange die Kirche in der vorneuzeitlichen Gesellschaft eine eindeutige Funktion hatte, gab es keine freischwebende Kirchenidee. Seitdem durch zunehmende «Säkularisierung», Emanzipation und Differenzierung gesellschaftlicher Bereiche auch das «Geistliche» und das «Weltliche» nicht mehr zwei komplementäre Größen in einem umfassenden Ganzen darstellen und seitdem durch gesellschaftliche Differenzierung und Veränderung die innere (hierarchisch-sakrale) Struktur der Kirche sich immer mehr von den gesellschaftlichen Strukturen unterscheidet, führt der Verlust der gesamtgesellschaftlichen Basis und Anschaulichkeit von Kirche und kirchlichen Strukturen zur Ausbildung einer «abstrakten» Kirchenidee mit «transzendenten» Wesenszügen, die nunmehr in jeweils vorgegebenen gesellschaftlichen Strukturen «inkarniert» werden kann und muß. Man mag bei solcher Beschreibung des Wesens der Kirche und ihrer Wesensmerkmale durchaus auf mittelalterliche, patristische und neutestamentliche Begriffe und Vorstellungen zurückgreifen – die abstrakte und transzendentale Denkweise erleichtert dies; aber dieselben Begriffe und Vorstellungen haben ideenpolitisch eine andere Funktion in der Urkirche, in der Konstantinischen Ära und in der Neuzeit.

Bei der theologischen Grundlegung des politischen Standortes der Gemeinde muß daher das Verhältnis von Theologie und Gemeinde selbst als ein

fundamentales politisches Problem gesehen werden. Es wäre fatal sowohl für das politische Engagement der Gemeinde als auch für die Theologie, sollten sie unter Beibehaltung des ontologischen Grundmodells und der entsprechenden theologischen Verfahrensweise lediglich gewisse politische Aspekte aufgreifen, auch wenn diese sich utopisch-progressiv geben. Ein wesentlicher Beitrag theologischer Reflexion zur Frage des politischen Auftrags der Gemeinde besteht in der kritischen Analyse und in der Verhinderung von kurzschlüssigen und ideologieverdächtigen Adaptationen.

Eine solche fundamentale Fragestellung ist nicht nur auf Grund der politischen Verantwortung und der politischen Hermeneutik erforderlich, sondern sie drängt sich auch von der gegenwärtigen Situation der Kirchen und der christlichen Gruppen her auf. Durch die gesellschaftlichen Veränderungen sind die traditionellen kirchlichen Strukturen und Institutionen und damit auch die mit ihnen verbundenen ekklesiologischen Vorstellungen in eine tiefe Krise geraten. Sie können nicht mehr unbefragter Ausgangs- und Bezugspunkt von ekklesiologischen Überlegungen und kirchlichen Reformen sein. Nicht zuletzt ist diese Situation durch neue Formen von Gemeinde, durch Spontangruppen und Basisgemeinschaften, in der Kirche bewußt gemacht worden. Diese stellen kritische Fragen vor allem auch an das ontologische Grundmodell von Kirche und Theologie. «Alle ekklesiologischen Schemata sind radikal relativiert: Die hierarchischen kollegialen und konziliaren oder presbyterial-synodalen Strukturen der verschiedenen katholischen, orthodoxen und protestantischen Institutionen sind durch die Schaffung und Entfaltung beweglicher, geschmeidiger, provisorischer, jeweils der Situation angepaßter, ursprünglicher und ideenreicher, ereignishafter Gruppen wie von einem Peitschenhieb getroffen.»[4] In diesem Zusammenhang wird auch eine Theologie als «kritische Reflexion über die Praxis»[5] gefordert, womit sich zugleich die Frage nach der Art und nach dem Subjekt sowohl dieser Praxis als auch dieser Theologie stellt. Steht dabei die Bildung eines neuen Typs von «Gemeinde» im Vordergrund, dann ist auch die Zuordnung von Theologie und Gemeinde nicht mehr von untergeordneter Bedeutung oder gar zufällig, sondern wird zu einem Orientierungspunkt für die Zukunft von Kirche und Theologie.

2. Politische Aktivität der Gemeinde oder politische Gemeinde?

Bei der Begründung und Beurteilung des politischen Standortes der Gemeinde müssen der Charakter der Gemeinde und der kirchlich-gesellschaftliche Zusammenhang berücksichtigt werden. Unter diesem Aspekt können in der heutigen Situation zwei Formen unterschieden werden: die Übernahme von politischer Aktivität im Rahmen der traditionellen Ortsgemeinde und die Entwicklung von «politischen Gemeinden» von vornherein auf Grund eines politischen Engagements. Damit sind nicht zwei statisch beschreibbare idealtypische Modelle gemeint, die zusätzlich in die vorhandenen Typologien von Gemeinden aufgenommen werden könnten, sondern zwei Tendenzen mit unterschiedlichem theologischem, kirchlichem und gesellschaftlichem Hintergrund.

2.1 Politische Aktivität der Ortsgemeinde

In neuerer Zeit wird in der katholischen wie in der evangelischen Kirche versucht, die traditionellen Seelsorgs- und Gemeindeformen den veränderten Verhältnissen anzupassen und auch im theologischen Verständnis von Gemeinde neue Akzente zu setzen. Grundlegend bleibt, daß die Ortsgemeinde – wie die Kirche überhaupt – ein Sozialgebilde sui generis darstellt, und zwar durch die Begründung des Ursprungs und der inneren Struktur der Kirche von der Transzendenz her. Gegenüber dem früher vorherrschenden juridischen und administrativen Verständnis der Ortsgemeinde, wonach diese als die unterste und kleinste lokale Einheit im Gesamtgefüge der seelsorglichen Betreuung, der kirchlichen Verwaltung und Jurisdiktion angesehen wurde, wird jetzt der Gemeinschaftscharakter und die relative Eigenständigkeit der Ortsgemeinde betont. Dementsprechend werden in der neueren Theologie die Wesensmerkmale der Gesamtkirche auch auf die Ortsgemeinde übertragen. Wenn auch die territorialen Grenzen der Gemeinden durch Staffelung und Überlagerung von Funktionen (City-Pastoral, Regionalplanung usw.) und durch zusätzliche «funktionale Gemeinden» fließend werden, behält dennoch die Gemeinde ihren primären Ortscharakter sowohl in der praktischen kirchlichen Organisation als auch im theologischen Verständnis: durch die Ortsgemeinde wird das Heil raum-zeitlich konkret und wird die Kirche bei den Menschen und in den verschiedenen menschlichen Bereichen präsent.

In diesem Kontext ist das geforderte politische Engagement der Gemeinde zu verstehen, d.h. im Wandel von einem rein religiösen, auf das individuell/individualistisch verstandene Heil des einzelnen Menschen ausgerichteten Versorgungs-

und Verwaltungsmodell von Gemeinde zu einem Modell von «Präsenz» der Gemeinde bei allen Menschen und in allen ihren Lebensfragen und sozialen Beziehungen. Für diesen Wandel sind verschiedene Motive erkennbar: die Erkenntnis, daß die traditionellen Gemeindestrukturen und Seelsorgsmethoden einen großen Teil der Menschen und selbst der getauften Katholiken nicht mehr erreichen, weil diese sich in ihren Problemen und Lebensbereichen nicht mehr angesprochen fühlen; die Erkenntnis der Milieuverengung und Isolierung der traditionellen Gemeinde, weshalb neue Formen kirchlicher Präsenz in anderen Milieus, besonders unter den Arbeitern, gesucht werden müssen; die Erkenntnis der gesellschaftlich-politischen Dimension des Glaubens oder zumindest der – auch – gesellschaftlich-politischen Verantwortung des Christen bzw. der Gemeinde. – Kennzeichnend für diese Art politischer Aktivität ist, daß sie vom «eigentlichen», «religiösen» Auftrag unterschieden und diesem untergeordnet wird, in einem globalen Anspruch der Kirche/Gemeinde gründet und letztlich ekklesiozentrisch orientiert bleibt. Diese Aspekte sind durch das Verhältnis der Gemeinde zur gesellschaftlichen Umwelt bedingt und stellen darum für die Existenz der Gemeinde und für die theologische Reflexion bereits ein Politikum dar. Der Prozeß der Trennung von Kirche und Gesellschaft, von ziviler und kirchlicher Gemeinde führt zu einem Funktionsverlust bzw. zu einer Funktionsveränderung der Gemeinde im gesellschaftlichen Kontext. Vor allem entschwinden der Gemeinde die soziale Basis und damit viele direkte Kontaktmöglichkeiten zu den Menschen. In der Entwicklung der demokratischen Gesellschaft wird die Gemeinde zu einem Element im gesellschaftlichen Pluralismus, und allmählich nimmt sie diese Funktion bewußt an und arbeitet auf dieser Grundlage. Funktionsverlust, Verengung der sozialen Basis und Minderung der direkten, im sozialen System verankerten Kontakte werden als Freiheit, Selbständigkeit und Andersartigkeit der Gemeinde und zugleich als Möglichkeit und Verpflichtung zum Engagement in allen möglichen Bereichen interpretiert. Gemeinde versteht sich – wenn auch kaum ausdrücklich reflektiert – als Mittelpunkt eines umfassenden Beziehungsgefüges. Die «ursprüngliche» Selbständigkeit und Besonderheit durch die transzendentale Begründung (göttliche Stiftung, spezifisches Ziel und spezifische Art der Gemeinschaft) machen die Gemeinde zum fundamentalen Ausgangspunkt für alle – auch nichtreligiösen – Belange auf Grund der «universalen Sendung». Gemeinde erscheint als Subjekt mit – wenigstens theoretisch – universaler Verantwortung, als «absolutes» Subjekt. De facto hat sich zwar Kirche/Gemeinde in der geschichtlichen Auseinandersetzung mit anderen gesellschaftlichen und politischen Institutionen arrangiert und sind die Kompetenzbereiche abgegrenzt, wobei allerdings immer wieder Grenzkonflikte entstehen können. Aber dieses faktische Arrangement wirkt sich nicht auf die Theorie von Kirche und Gemeinde aus (oder höchstens sekundär in gewissen Modifikationen und in den praktischen Handlungsanweisungen), und zwar wegen der Eigenart dieser Theorie selbst, d.h. wegen ihres autark-global-ekklesiozentrischen Charakters.

Auf Grund ihres Selbstverständnisses kann sich die Gemeinde auf vielfältige Weise im sozialen und politischen Bereich betätigen. Es fällt jedoch auf, daß sich die von den Gemeinden angebotenen sozialen und karitativen Dienste kaum von denen der zivilen Kommunen und der öffentlichen Fürsorge unterscheiden, und sie erwecken ebenso wie diese den Eindruck von sozialer Apparatur. Irgendwo sind immer Lücken, irgendwo ist immer etwas zu tun. Diese Feststellung schmälert in keiner Weise den Wert der geleisteten Hilfe und der Linderung in wirklichen Notsituationen. Hinsichtlich des theologischen und politischen Stellenwertes dieser Aktivität zeigt sich jedoch, daß sie weder eine theologisch verstandene Gemeinde noch eine spezifisch theologische Begründung erfordert, die eher die Gefahr einer Überlegitimierung und Ideologisierung dieser Aktivität mit sich bringen. In diesem Rahmen genügen Hilfsbereitschaft und gesunder Menschenverstand. Allerdings ist auf Grund allgemeiner Motivation Hilfsbereitschaft in kirchlich-gemeindlichen Kreisen eher vorzufinden und ausdrücklich ansprechbar als in anderen gesellschaftlichen Kreisen und Institutionen. Daher kann Gemeinde, die als solche gesellschaftlich funktionslos ist, jedoch als soziale Institution funktioniert und unter gewissen Bedingungen aktivierbar ist, für solche Aufgaben mobilisiert werden. Zumeist fehlt aber bei dieser sozialpolitischen Aktivität der Gemeinden gerade das spezifisch politische Verständnis der entsprechenden Sachzusammenhänge. Nöte werden individualisiert und als Härten des Schicksals oder der allgemeinen Ordnung betrachtet. Es folgen daraus keine Analysen der gesellschaftlichen und politischen Ursachen der Nöte und keine auf Veränderung der die Nöte hervorbringenden Ordnung zielenden Aktivitäten. Dennoch wird das sozial-karitative Engagement

immer mehr auch in Ortsgemeinden zum Ausgangspunkt eines Bewußtseinsprozesses, der zu gründlicheren kirchlich-gesellschaftlichen Analysen und zu entschiedenerem politischem Engagement führt, vor allem in einigen Hochschulgemeinden und in sogenannten «kritischen Gemeinden». Allerdings erfahren diese sehr bald die Reaktion der traditionellen Gemeindementalität und der Kirchenleitungen.

2.2 Politische Gemeinde

Obwohl ohne nähere Bestimmung mißverständlich, soll hier der Ausdruck «politische Gemeinde» übernommen werden zur Bezeichnung eines neu entstehenden Typs von christlicher Gemeinde, der sich ausdrücklich im politischen Horizont kirchlich-gesellschaftlicher Zusammenhänge konstituiert und organisiert. Solche Gemeinden bilden sich in einer Vielfalt von Formen je nach der konkreten Situation und den Interessen und Zielsetzungen als Aktionsgruppen, Spontangruppen, Basisgemeinden, kritische Gemeinden. Sie verstehen sich als christliche Gruppen oder Gemeinden; sie kritisieren die bestehenden Strukturen und Verhaltensweisen der Kirche und der Gemeinden und suchen nach neuen Formen der Gemeinschaft und des gemeinschaftlichen Engagements; sie entstehen durch Veränderung bestehender Ortsgemeinden, durch Ausgliederung aus Ortsgemeinden oder Ordensgemeinschaften oder durch Neubildungen auf lokaler oder überregionaler Ebene. Bei aller Mannigfaltigkeit dieser Gruppen und Gemeinden können unter dem Gesichtspunkt des «politischen Standortes» dennoch einige gemeinsame Merkmale und Tendenzen festgestellt werden, auch wenn diese nicht bei allen in gleichem Maße vorhanden sind.

Im Vordergrund des Interesses steht nicht die Gemeindebildung als solche, sondern das Evangelium und das Christsein in der heutigen Welt. Wo dieses Engagement jedoch zur Bildung von Gemeinden und Gemeinschaften führt, nehmen diese Formen an, die selbst implizit oder explizit eine politische Kritik an den gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen enthalten. Sie konstituieren sich auf Grund von persönlicher Entscheidung, nicht auf Grund des Taufscheins und des Wohnens an einem bestimmten Ort. Sie suchen Kommunikationsformen, in denen der einzelne gerade durch das kollektiv sich voll entfalten kann in der Teilnahme an gemeinsamen Erfahrungen, Reflexionen und Aktionen, im Unterschied zu hierarchisch-autoritären, technokratischen und anonymen Verfahrensweisen der kirchlichen und gesellschaftlichen Institutionen. Die Flexibilität, die intensive Kommunikation und die Solidarität mit anderen Gruppen ermöglichen ihnen jene Offenheit für die Probleme der Welt und jene kritische Reflexion des Glaubensverständnisses, für die in den offiziellen kirchlichen Institutionen vielfach nur das Alibi eines – strukturell bedingt – weitgehend wirkungslosen Appells zur Gemeinde als Liebesgemeinschaft, zur Brüderlichkeit, zur Mitverantwortung, zum universalen missionarischen Auftrag und zum Weltauftrag vorhanden ist.

Politische Kritik und politisches Engagement dieser Gemeinden können nicht von der prinzipiellen Gegenüberstellung von Kirche und Politik, Kirche und Gesellschaft, und vom angeblich apolitischen Charakter der Kirche (und der traditionellen Ortsgemeinden) in ihrer historisch gewordenen Gestalt ausgehen. «Politische» Kritik der Gesamtgesellschaft schließt die Kritik der Kirche ein, die mit repressiven und ungerechten gesellschaftlichen Mächten Kompromisse schließt – und «religiöse» Kritik an kirchlichen Mentalitäten und Strukturen erfolgt immer auch im Hinblick auf deren gesellschaftlich-politische Funktion. Darum wenden sich politisch engagierte Gemeinden vor allem auch gegen die «Exterritorialitätsansprüche» der Kirche gegenüber dem sozialen und politischen Leben, wodurch die Kirche der politischen Kritik enthoben und die faktische politische Funktion der Kirche verschleiert wird. G. Casalis ist der Meinung, «daß das Wesentliche der Spontangruppen bei denen zu suchen ist, die die Realität *des* Politischen und das Wagnis *der* Politik auf sich nehmen», woraus sich als Schlüsselfragen ergeben: «Finden die Kirchen sich bereit, sich politisch zu analysieren oder analysieren zu lassen? Welche Stellung beziehen wir und beziehen sie angesichts der himmelschreienden Ergebnisse dieser Analysen, die sie, fast ohne Ausnahme, auf die Seite der ‹etablierten Unordnung› verweisen? – Sind die Strukturen der Kirchen politisch indifferent, unheilvoll, bedeutsam? ... Ist das Evangelium politisch neutral? Wenn ja, so müßte man wagen, dies zuzugeben; wenn nein, so müßte man den Mut haben, entsprechend zu leben! ... Das Wesentliche für mich ist, zu einer möglichst gut unterbauten und ausgearbeiteten Antwort auf die doppelte Frage zu gelangen, die mir den Kern der Herausforderung zu bilden scheint, die unsere Zeit an die Kirchen, an ihren Glauben, an ihr Apostolat, an ihre Diakonie in den kollektiven und individuellen Dimensionen richtet: die christliche Hermeneutik des Politi-

schen; die politische Hermeneutik des Christentums.»[6]

Durch diese neue Situation wird die Frage nach den gesellschaftlich-politischen Konflikten, in denen die Kirche/Gemeinde unausweichlich steht und die die Kirche selbst durchdringen, unabweisbar. Was bedeuten angesichts dieser politisch-kirchlichen Wirklichkeit «Einheit der Kirche» und «christliche Brüderlichkeit»? Die Rede vom «transzendenten Wesen» und von der «transzendenten Einheit» der Kirche verführt leicht zur Illusion, die Kirche stehe über den Parteien, über den Rassen, über dem Gegensatz von Herrschenden und Unterdrückten, über dem Klassenkampf und sie könne sich in einem Bereich (der Predigt, der Liturgie, der Sakramente) realisieren, der von diesen fundamentalen politischen Konflikten nicht berührt wird und nicht auf diese zurückwirkt. Diese Fragen müssen sich vor allem die Kirchen und Gemeinden in den reichen, traditionell-christlichen Ländern mit ihren noch weitgehend volks- und staatskirchlich geprägten Systemen von der wachsenden Zahl von Solidaritätsgruppen und Basisgruppen in «unterentwickelten» Ländern, vornehmlich in Lateinamerika, und von der in dieser Situation, aber im Blick auf die globalen politischen und kirchlichen Beziehungen sich entwickelnden «Theologie der Befreiung» stellen lassen. Für die traditionellen Ortsgemeinden in «entwickelten» Industriestaaten würde dann politisches Bewußtsein und politische Aktivität primär bedeuten, sich ihrer eigenen Position in den sozialen und internationalen Konflikten bewußt zu werden, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer religiös-ethischen Mentalität, ihrer inneren Strukturen, ihrer Beziehungen zu Kirchen in anderen Ländern als auch hinsichtlich ihrer sozial-karitativen Tätigkeit im lokalen, nationalen und internationalen Bereich.

3. Gemeinde als Subjekt politischer Praxis?

Bei einer theologischen Grundlegung des politischen Standortes der Gemeinde stellt sich auch die Frage, in welchem Sinne Gemeinde Subjekt politischer Praxis sein kann. Für eine kritische Reflexion und politische Hermeneutik des Glaubensverständnisses und der kirchlichen Wirklichkeit kann der Hinweis auf die transzendente Konstituierung von Kirche/Gemeinde als Subjekt, das *auch* im politischen Bereich präsent und tätig sein soll, nicht unbefragte Voraussetzung sein, denn diese Konzeption selbst enthält schon vielfältige politische Implikationen. Auch die Frage nach dem Subjekt politischer Praxis wird nicht von außen oder rein theoretisch an die Gemeinden herangetragen, sie drängt sich vielmehr von der heutigen kirchlichen Situation her auf: durch das Entstehen und die Konzeptionen von «politischen Gemeinden» und durch die Polemik anderer kirchlicher Kreise gegen diese Gemeinden. Allerdings kann hier nur versucht werden, in diesem äußerst komplexen theologischen, kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhang einige Perspektiven aufzuzeigen.

Der allgemeine Begriff des Politischen und ebenso des Trägers politischer Praxis und der politischen Institutionen verdeckt zunächst fundamentale Differenzierungen und unterschiedliche politische Optionen, die auch für die theologische Fragestellung relevant sind. «Der jeweils gebrauchte Begriff des Politischen, der der Politikwissenschaft vorausgeht, ihr zugrunde liegt und ihren Rahmen abgibt, bestimmt nicht nur den Horizont der Antworten, er definiert vielmehr die zu untersuchende politische Wirklichkeit und zeichnet bestimmte Segmente der Wirklichkeit als politisch oder als politisch relevant bzw. indifferent aus.»[7] Das gilt auch für die theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen um die politische Verantwortung. Dabei sind die geschichtlichen Voraussetzungen zu beachten. Wie für das allgemeine politische Denken so auch für die «politische Religion», in welcher Funktion das Christentum im Abendland die römische Staatsreligion abgelöst hat, fiel der Bereich des Politischen mit dem Staat, mit den staatlichen Organen und Funktionen und mit den staatstragenden kirchlichen Institutionen zusammen. Politische Relevanz des Christentums bedeutete daher im wesentlichen metaphysisch-religiöse Legitimation der bestehenden (Staats-)Ordnung. Im Gefolge der Aufklärung setzt sich jedoch eine Unterscheidung von Staat und Gesellschaft durch. Die Gesellschaft selbst wird zum Bereich des politischen Handelns, und zwar als jene Öffentlichkeit, in der sich die Interessen aller Menschen als eines gesellschaftlichen Ganzen artikulieren; an diesem Ort wird die Freiheit der Menschen vermittelt und realisiert, die Freiheit jedes einzelnen und aller gemeinsam, in allen Bereichen des Lebens. Dieser geschichtliche Zusammenhang drängt eine Unterscheidung im Hinblick auf die Träger eines christlichen politischen Engagements auf. Wo die kirchliche Institution als Gesamtkirche und als Gemeinde noch weitgehend staatskirchlichen Charakter trägt und daher selbst als öffentlicher Ordnungs- und Machtfaktor auftritt, tendiert sie eher auf ein theologisch-politisches Engagement im

Sinne der früheren politischen Religion, wenn auch heute in anderen Formen. Dagegen suchen «kritische Gemeinden» den politischen Prozeß von Aufklärung und Emanzipation voranzutreiben und deshalb auch die unaufgeklärten Autoritätsverhältnisse und staatskirchlichen Überreste in Kirche und Theologie abzubauen.

Demnach liegt für Theologie und Kirche das eigentliche Problem des politischen Standortes der Gemeinde nicht in der Hinzunahme oder Ausweitung von politischen Aktivitäten im Rahmen und unter Voraussetzung des traditionellen Selbstverständnisses der Ortsgemeinde, sondern in der Frage, wie eine «politische Gemeinde» (und Kirche überhaupt), die sich der theoretischen und praktischen politischen Herausforderung heute vorbehaltlos stellt, ihre christliche Identität versteht. Da die Selbstbegründung von Gemeinde/Kirche nach dem ontologischen Modell (Wesen und Erscheinung, Inkarnation eines transzendenten Subjekts Kirche) und die apriorische Legitimation theologisch-politischer Aussagen selbst der ideologiekritischen und politischen Analysen unterworfen werden, muß die Frage nach der «Transzendenz», nach der Identität und nach der Eigenart des Subjektcharakters von Kirche und Gemeinde in neuer Weise und in neuen Kategorien gestellt werden. Der eilfertige Vorwurf, in der «politischen Gemeinde» werde der christliche Glaube «verkürzt», werde Parteilichkeit eingeführt und die Substanz und die Einheit der Gemeinde gefährdet, geht von inadäquat gewordenen Denkschemata aus, die die bereits stattfindenden Prozesse christlicher Praxis und theologischer Reflexion nicht erfassen können.[8] «Ist es nicht das Spezifikum dieser Kirche, daß sie ihre Identität nicht in sich selbst hat? Daß sie nie einfach aus sich selbst leben kann, aus der bloßen Reproduktion ihrer eigenen Traditionen? ... Das ‹unreine› Verhältnis zur Welt gehört zur Definition der Kirche; die Kirche bestimmt sich selbst im unabgeschlossenen und unabgegoltenen Verhältnis zur Welt.»[9] Auf das theoretische und praktische Verhalten von Theologie und Kirche unter den gegenwärtigen Bedingungen angewendet, bedeutet dies, daß in der Verantwortung der eschatologischen und gesellschaftsbezogenen christlichen Botschaft die konkret-gesellschaftlichen Vermittlungen des Glaubens nicht übersprungen werden dürfen. Eine theologische Grundlegung des politischen Standortes der christlichen Gemeinde erfordert daher vor allem ein neues Verhältnis von Theorie und Praxis, von Theologie und (Basis-) Gemeinde. Durch das geforderte Theorie-Praxis-Verhältnis «wird es möglich sein, den Glauben aus seinen rein theoretischen Fesseln zu befreien, und damit aus dem Bannkreis der Vergangenheit, um ihn so für die ihm verheißene Zukunft frei zu machen. Denn Verabsolutierung der Theorie und Vorherrschaft der Vergangenheit gehen Hand in Hand, so wie auch erst ein dialektisches Verhältnis von ‹Theorie und Praxis› die Dimension der Zukunft erschließen kann.»[10] Nur unter dieser Voraussetzung werden Verheißung, Auftrag und Anspruch von Kirche und Gemeinde, dem Heil aller Menschen und des ganzen Menschen zu dienen, nicht unter der Hand zu einem Instrument der Entfremdung und der Herrschaft über Menschen pervertieren. Erneuerung des Verkündigungsauftrags und Kirchen- oder Gemeindereform können nur verantwortet werden im politischen Horizont als dem umfassenden Lebenshorizont des Menschen.

[1] Vgl. J.B.Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz 1968) 103f; ders., Art. Politische Theologie: Sacramentum Mundi III (Freiburg 1969) 1234f.

[2] A. Jansen, Die Kirche in der Großstadt. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt (Freiburg 1969) 9.

[3] Vgl. G. Bormann/S. Bormann-Heischkeil, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen (Opladen 1971). Diese Untersuchung befaßt sich vor allem mit der lutherischen Kirchentheologie und mit der Organisation der württembergischen Landeskirche; die Analysen gelten jedoch, mutatis mutandis, auch für die katholische Kirche und Gemeinde.

[4] G.Casalis: R.Metz/J.Schlick (Hrsg.), Die Spontangruppen in der Kirche (Aschaffenburg 1971) 142.

[5] Vgl. G.Gutierrez, Teología de la liberación. Perspectivas (Lima 1971) 20–34.

[6] G.Casalis, aaO. 219f.

[7] W.-D.Narr: G.Kress/D.Senghaas (Hrsg.), Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme (Frankfurt 1972) 17f.

[8] Vgl. dazu die Auseinandersetzung der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE) mit der Deutschen Bischofskonferenz und die verschiedenen Stellungnahmen: Initiative (Bonn) 11 (1971) Nr. 4.

[9] J.B.Metz, Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen (Mainz 1969) 34f.

[10] Fr.v.d.Oudenrijn, Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx – Herausforderung der Theologie (München 1972) 20.

LUDWIG RÜTTI

geboren am 19. Juli 1936 in Emmenbrücke (Schweiz), 1962 zum Priester geweiht. Er studierte am Missionsseminar Schöneck (Schweiz) und an der Universität Münster, wo er 1971 bei Professor Metz promovierte. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Missionswissenschaftlichen Institut der Universität Münster und ist Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Er veröffentlichte u.a.: Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen (Mainz 1972).

Norbert Greinacher

Praxis des politischen Engagements der christlichen Gemeinde

1. Politisches Mandat der christlichen Gemeinde?

Die Frage nach einem politischen Mandat der christlichen Gemeinde stellt sich in den verschiedenen gesellschaftlichen Situationen jeweils neu und anders. Idealtypisch könnte man dabei vor allem drei Fälle unterscheiden. Zum einen gibt es die mehr oder weniger stark volkskirchlich geprägte Situation vor allem in den westeuropäischen Ländern, wo die Kirchen in der Vergangenheit und zum Teil heute noch oft eine Verbindung mit dem politischen Establishment bzw. bestimmten politischen Parteien eingingen. In einer solchen Situation gibt es Tendenzen, diese Verbindung von «Thron und Altar» zu lösen, eine «Arbeitsteilung» vorzunehmen und die christliche Gemeinde aus dem politischen Leben völlig fernzuhalten.

Zum andern ist an die Situation in den östlichen sozialistischen Ländern zu denken, in denen das politische Regime darüber wacht, daß die Kirche sich nicht politisch betätigt, es sei denn, sie unterstützte die Politik der Einheitspartei. In solchen Situationen ergibt sich manchmal auch eine merkwürdige Interessenkonvergenz zwischen Partei- und Kirchenleitung, systemkritische Gedanken und Bewegungen im Keim zu ersticken.

Wieder anders ist die Situation in den Entwicklungsländern, wo sich vor allem die Frage stellt, welche Haltung die christliche Gemeinde gegenüber den emanzipatorischen Bewegungen in der Gesellschaft einnehmen soll: Unterstützung derjenigen politischen Kräfte, die den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Status quo stabilisieren oder Engagement in revolutionären Bewegungen?

Diese sehr grobe Skizze sollte uns vor Augen führen, auf welch vielgestaltige Weise sich die Frage nach dem politischen Mandat der christlichen Gemeinde stellt, die evidenterweise in den verschiedenen Situationen sehr verschieden beantwortet werden muß.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier noch einmal an das erinnert, was bereits in dem Editorial angedeutet wurde, daß nämlich der Begriff politisch hier in seinem ursprünglichen, sehr weiten Sinne verstanden wird, sich also nicht nur auf den Bereich des Staates und der staatlichen Ordnung bezieht, sondern darüber hinaus auf den ganzen Bereich der Gesellschaft. In diesem weiten Sinne hatte Jesus von Nazareth, wie González-Ruiz in diesem Heft aufzeigt, eine politische Relevanz. In diesem Sinne kam auch der christlichen Gemeinde in der Geschichte schon immer eine politische Bedeutung zu. Auch heute ist die christliche Gemeinde immer politisch relevant, ob sie es will oder nicht, einfach deshalb, weil sie eine gesellschaftliche Größe darstellt.

Daß aber der christlichen Gemeinde nicht nur de facto eine politische Bedeutung zukommt, sondern daß sie von ihrem eigenen Selbstverständnis her auch eine solche Bedeutung haben soll, darauf hat die neuere politische Theologie mit Recht hingewiesen und wird an anderer Stelle dieses Heftes dargelegt. Lenin steht in der Hegelschen Tradition und hat recht, wenn er schreibt: «Eine abstrakte Wahrheit gibt es nicht, die Wahrheit ist stets konkret.»[1] Dies gilt auch für die Wahrheit des Christentums. Zentrale Werte, die sich aus dem Verhalten und den Worten des Jesus von Nazareth und aus der biblischen Botschaft ergeben wie Nächstenliebe, Friede, Versöhnung und Gerechtigkeit können weder individualistisch, privatistisch oder spiritualistisch noch rein eschatologisch noch rein abstrakt und theoretisch verstanden werden. Sie erfordern eine konkrete Verwirklichung im Hier und Heute, ohne darin völlig aufzugehen.

Der christlichen Gemeinde, die sich Jesus Christus und seiner Botschaft verpflichtet weiß, in seiner Nachfolge steht und sich um eine christliche Orthopraxie bemühen will, kommt ein politisches Mandat zu. Die entscheidende Frage aber lautet, wie dieses politische Mandat zu verwirklichen ist.

2. Parteilichkeit der christlichen Gemeinde

Politik kann nicht um der Politik willen betrieben werden. Das politische Engagement der christlichen Gemeinde hat bestimmten Zielvorstellungen zu dienen. Was Jesus im Hinblick auf die kultischen Vorschriften sagte, gilt auch für das politische Engagement: Politik ist um des Menschen willen da, nicht soll der Mensch der Politik geopfert werden (vgl. Mk 2,27). Sinn und Ziel des politischen Engagements ist die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die Überwindung der vielfältigen Entfremdung des Menschen. Wenn es

um den Menschen geht, um sein Heil und Glück, dann kann es für die christliche Gemeinde keine Neutralität geben, die nur einer Fortdauer des Unrechtes gleichkommt. Verhalten und Worte Jesu zeigen, daß es für die christliche Gemeinde eine notwendige Parteilichkeit für den Menschen, für seine Freiheit und Menschenwürde gibt.

In dieser allgemeinen Zielsetzung werden sich die Christen mit allen Menschen guten Willens einig wissen. Für den Christen und die christliche Gemeinde tritt aber in der Nachfolge Christi eine besondere Art der Parteilichkeit hinzu, das besondere Eintreten für den abgeschriebenen und verachteten Menschen. Jesus ergreift vor allem Partei für die Menschen, die in leibliche und seelische Not geraten sind. Er will, daß den Armen, Hungernden und Weinenden, den Verhaßten, den Verstoßenen, Geschmähten und Ausgeschlossenen geholfen wird (vgl. Lk 6,20–23).

Das politische Engagement der christlichen Gemeinde hat dieser von Jesus vorgezeichneten Linie zu folgen. Sie hat immer und überall Partei zu ergreifen für den Menschen, vor allem aber für den zu kurz Gekommenen. Stellvertretend für die oft aus Verbitterung, Not, Elend oder Gewalt zum Schweigen verurteilten, leidenden Menschen hat sie ihre Stimme zu erheben für die Rechte dieser Menschen. Der Gottesdienst der christlichen Gemeinde besteht wesentlich in diesem Menschendienst: «Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen hat» (1 Jo 4,20). Es gilt aber auch umgekehrt, daß die Besinnung auf Gott, der Gottesdienst, dem Menschen zugute kommt, weil dadurch Ideologien entlarvt, «Mächte und Gewalten» relativiert, Götzen und Idole entmachtet werden.

Parteilichkeit in dem hiergemeinten Sinne bedeutet nicht – von besonderen Grenzfällen abgesehen – die Unterstützung einer bestimmten politischen Partei durch die christliche Gemeinde. Parteilichkeit der christlichen Gemeinde für die notleidenden Menschen wird sich kritisch mit allen gesellschaftlichen Kräften auseinanderzusetzen haben, die Menschen für sich vereinnahmen wollen, die über Menschen herrschen wollen, anstatt ihnen zu größerer Freiheit und Menschlichkeit zu verhelfen. Es muß der christlichen Gemeinde darum gehen, «alle Verhältnisse zu ändern und umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist», Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: «Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!»,[2] wie Karl Marx schreibt.

Wie verträgt sich diese Parteilichkeit der christlichen Gemeinde mit ihrem Auftrag, für alle da zu sein? Indem Jesus um der Menschlichkeit willen sich an die Seite der Marginalisierten stellt, ergreift er Partei für den Menschen schlechthin. Um den Menschen geht es ihm, um sein Heil, um seine neue Identitätsfindung, um seine Befreiung und Erlösung. Wenn deshalb die christliche Gemeinde sich besonders einsetzt für die Unterprivilegierten, dann geht es auch ihr zentral um die Rettung des Menschen, um die Überwindung der Menschlichkeiten zugunsten einer größeren Menschlichkeit. Damit ist aber allen Menschen, nicht nur den Notleidenden, ein Dienst erwiesen. Völlig richtig heißt es deshalb in der Dokumentation des peruanischen Episkopates «Für eine gerechte Welt»: «Für die Kirchengemeinschaft Perus bedeutet dies, in einem persönlichen und gemeinschaftlichen Engagement für die Unterdrückten und Ausgestoßenen einzutreten. Dieses Engagement schließt keinen Menschen von unserer Liebe aus. Uns für die vielfältig Unterdrückten zu engagieren, ist für uns eine wirksame Form der Liebe zu denen, die vielleicht unbewußt gerade durch ihre Rolle als Unterdrükker selbst Unterdrückte sind.»[3]

Diese grundlegende Zielvorstellung für das politische Engagement der christlichen Gemeinde entbindet sie aber in keiner Weise davon, kurz- und mittelfristige Ziele festzulegen, die auf das umfassende Ziel, die Befreiung des Menschen hingeordnet sind. Diese kurz- und mittelfristigen Ziele können nicht ein für alle Male bestimmt werden. Sie sind immer wieder im gemeinsamen Bemühen zu finden. Davon wird noch die Rede sein. Werden solche Nahziele absolut gesetzt, dann verfällt ein solches absolutes Zieldenken leicht der Gefahr eines totalitären Denkens und Handelns. Der Mensch, dem das Engagement dienen soll, wird um des Engagements willen von neuem sich selbst entfremdet oder gar geopfert. Zumindest besteht die Gefahr, daß ein solches Denken in apokalyptischen Schemata zur Stabilisierung der augenblicklichen Entfremdung des Menschen beiträgt.

3. Verbindlichkeit des politischen Engagements

Hier aber spätestens stellt sich die Frage nach der Verbindlichkeit des politischen Engagements der christlichen Gemeinde: Ergibt sich das politische Tun der Gemeinde aus der christlichen Botschaft und ist damit verbindlich für alle Gemeinde-

glieder? Oder beruht es auf der Beurteilung der konkreten Situation, ist damit dem Irrtum unterworfen und für kein Gemeindeglied verbindlich?

Um diese Frage zu klären, werden wir nach den Kriterien zu fragen haben, an denen das Engagement der christlichen Gemeinde sich ausrichtet. Zweierlei Arten von Kriterien stehen der christlichen Gemeinde zur Verfügung. Auf der einen Seite die Maßstäbe, die Impulse und Motivationen, die Jesus selbst durch sein Verhalten und Reden gegeben hat. Etwas formelhaft ausgedrückt kann man dies die Sache Jesu nennen. Auf der anderen Seite gibt es die Kriterien, die sich aus einer sorgfältigen Analyse der gesellschaftlichen Situation ergeben.

Beide Arten von Kriterien sind notwendige Voraussetzungen für das politische Engagement der christlichen Gemeinde. Ohne eine vertiefte Kenntnis der Sache Jesu, ohne eine immer erneuerte Auseinandersetzung mit Leben, Werk, Worten, Tod und Auferweckung Jesu und deren Tradierungsgeschichte verrät sich die Gemeinde an ihrem Herrn. Ohne die notwendige Sachkenntnis der sozialen, wirtschaftlichen, politischen Situation läuft jede politische Aktion ins Leere und droht ins Gegenteil umzuschlagen: Statt den Menschen zu helfen, wird ihre Situation verschlimmert. Ein noch so gut gemeintes politisches Engagement kann deshalb einer so objektiv und so gründlich wie möglichen Analyse sowohl der Situation vom Ort wie auch der gesamtgesellschaftlichen Situation nicht entbehren.

Dabei wäre es falsch, Strategie und Taktik des politischen Engagements rein deduktiv von der Sache Jesu supranaturalistisch ableiten zu wollen. Die neutestamentliche Botschaft bietet eben nun einmal kein fertiges politisches Programm für die heutige Zeit. Ebenso falsch wäre es, die politische Aktion nur aus der Analyse der gegenwärtigen Situation ableiten zu wollen. Damit wäre die Gefahr gegeben, sich nur im Rahmen des bestehenden Systems zu bewegen. Die richtige Lösung ist vielmehr in der Richtung dessen zu suchen, was Paul Tillich die Methode der Korrelation genannt hat. Diese «sucht die Fragen, die in der Situation enthalten sind, mit den Antworten, die in der Botschaft enthalten sind, in Korrelation zu bringen. Es leitet die Antworten nicht aus den Fragen ab, noch gibt es Antworten, die nichts mit der Frage zu tun haben. Es setzt Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Korrelation.»[4]

Die politische Praxis der christlichen Gemeinde ist also in dauernder Verbindung zu sehen mit der Sache Jesu und der Analyse der Gegenwartssituation. Man könnte dies gewissermaßen als magisches Dreieck bezeichnen: Die politische Praxis stellt Fragen an die Sache Jesu. Diese gibt bestimmte Perspektiven für die gesellschaftliche Analyse. Aus dieser ergeben sich Konsequenzen für die Praxis usw. Zwischen allen drei Elementen muß es zu einem permanenten Dialog kommen, alle drei Elemente müssen gegenseitig kritisch befragt werden.

Unsere Frage nach der Verbindlichkeit des politischen Engagements der christlichen Gemeinde kann nun – wenigstens prinzipiell – beantwortet werden. In den Fällen, wo die Menschenrechte direkt mit Füßen getreten, wo bestimmte gesellschaftliche Strukturen direkt der Sache Jesu widersprechen, kann die christliche Gemeinde gar nicht anders, als alles nur Menschenmögliche und Zumutbare zu tun, um den Menschen durch ihr politisches Engagement zu helfen. Hier entsteht auch eine unbedingte Verbindlichkeit für alle Gemeindemitglieder. Hier wäre zu denken an Fälle wie offenkundige Rassendiskriminierung, Folter, Hunger, Menschen- und Völkermord.

In den Fällen, wo sich das politische Tun der christlichen Gemeinde nicht so eindeutig und so direkt aus der Sache Jesu ergibt, sondern vielmehr sich aus einer Analyse der Gegenwartssituation, der bisherigen Praxis der Gemeinde und den Impulsen, Perspektiven und Motivationen der christlichen Botschaft ergibt, wird auch die unbedingte Verbindlichkeit für alle Gemeindeglieder abnehmen bzw. nur in dem Maße gelten, wie die vorgebrachten Argumente für ein bestimmtes politisches Engagement sie überzeugt. Das bedeutet in keiner Weise eine Freigabe in die Beliebigkeit hinein, wohl aber die Respektierung des Gewissens des einzelnen. Welche Konsequenzen dies für die Minderheiten in der Gemeinde hat, davon wird noch die Rede sein.

4. Formen des politischen Engagements der christlichen Gemeinde

Die Praxis des politischen Engagements der christlichen Gemeinde wird immer sehr vielgestaltig sein. Nicht nur die verschiedenen gesellschaftlichen Situationen erfordern eine jeweils andere Antwort. Auch das Subjekt wird verschieden sein. Idealtypisch sei hier auf verschiedene Möglichkeiten hingewiesen.

Eine erste selbstverständliche Form besteht in dem persönlichen politischen Engagement einzelner Gemeindemitglieder in den verschiedensten politischen Institutionen aus christlicher Motivation. Dieses politische Tun des einzelnen Christen in Zusammenarbeit mit anderen Mitbürgern, auch Nichtchristen, und anderen Gruppen in politischen Parteien, Gewerkschaften usw., geschieht natürlich in Verantwortung und auf Risiko des einzelnen Christen. Insofern er aber Glied der Gemeinde ist, in der Gemeinde Impulse, Perspektiven und Motivationen aufgrund der Botschaft Jesu Christi für sein politisches Tun erhält, ist auch dieses Tun im Zusammenhang mit der Gemeinde zu sehen. Es ist zu wünschen, daß innerhalb der Gemeinde auch die Gelegenheit geboten wird, daß der einzelne die Probleme seines persönlichen politischen Tuns erörtern kann, daß dieses auch kritisch in Frage gestellt wird von anderen Gemeindegliedern, daß er durch Rat und Tat Hilfe erfährt für seine persönliche politische Praxis.

Es muß in der christlichen Gemeinde auch möglich sein, daß Gemeindeglieder, die sich in verschiedenen, ja sich politisch bekämpfenden Parteien einsetzen, in der Gemeinde sich zusammenfinden im Mühen um ein immer besseres Verständnis und eine immer adäquatere Verwirklichung der christlichen Botschaft und in der gemeinsamen Eucharistiefeier. Gerade hier muß die christliche Gemeinde unter Beweis stellen, daß sie die Versöhnung nicht nur in Worten betreibt, sondern sie auch in der Gesellschaft verwirklicht. Die christliche Gemeinde könnte so exemplarisch vorleben, wie man bei allem politischen Kampf sich dennoch in derselben Gemeinde brüderlich vereinigt.

Eine zweite Form des politischen Engagements von Christen stellen Impulsgruppen von Christen dar, die sich entweder zu einer ganz bestimmten politischen Aktion zusammenfinden oder die längerfristig bestimmte politische Ziele verfolgen. In diesen können sich Christen einer bestimmten Gemeinde oder mehrerer Gemeinden, auch einer bestimmten Gegend oder eines bestimmten Landes zusammenfinden. Diese Impulsgruppen sind als solche nicht identisch mit der christlichen Gemeinde. Da die Mitglieder dieser Gruppen entweder alle oder zum größeren Teil Christen sind, vielleicht sich auch so benennen, auf jeden Fall aber sich der christlichen Botschaft verpflichtet wissen, werden sie auch zu Recht von der Öffentlichkeit im Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde, ja mit der Kirche eines Ortes oder eines Landes gesehen und an christlichen Kriterien gemessen. Die Impulsgruppe wird sich dieser Verantwortung bewußt sein. Sie macht die Kirche, ohne daß sie ein kirchenoffizielles Mandat hat, in der Öffentlichkeit präsent, sowie dies – wenn auch in geringerem Maße – bei dem politischen Engagement des einzelnen Christen der Fall ist.

Hier bei dem politischen Engagement einzelner Christen wird sich die Kirche selbst wie auch die Öffentlichkeit noch mehr als in der Vergangenheit daran zu gewöhnen haben, daß einzelne Christen und Impulsgruppen aus christlichen Motivationen politisch handeln und sich gegenseitig politisch bekämpfen. Es gibt nun einmal in den meisten Fällen konkreten politischen Handelns nicht *das* christliche Programm, *die* christliche Lösung schlechthin, sondern es ist durchaus möglich, daß einzelne Christen oder einzelne christliche Impulsgruppen bei der Lösung konkreter politischer Fragen aus christlicher Motivation heraus zu konträren politischen Konsequenzen kommen. Dies hängt einerseits damit zusammen, daß man die gesellschaftliche Situation und ihre Bedürfnisse und vor allem die Wege zur Lösung politischer Probleme anders beurteilt. Es ist aber auch möglich, daß die Interpretation der christlichen Botschaft auf die konkrete Situation hin von verschiedenen Christen verschieden ausfällt. Wichtig ist in solchen Fällen, daß die Christen oder Impulsgruppen, die unterschiedlich über politische Aktionen denken, sich nicht gegenseitig verketzern und ihre eigene konkrete politische Lösung nicht als die christliche Lösung schlechthin ansehen, sondern versuchen, in gegebenenfalls auch harten Auseinandersetzungen ihre gegensätzlichen Standpunkte einander anzunähern und vor allem das betreffende politische Problem so zu lösen, daß möglichst vielen Menschen dabei wirksam geholfen wird. Hier gilt, daß solchen Konflikten zwischen Christen oder christlichen Gruppen nicht ausgewichen werden darf, daß sie nicht verschleiert werden dürfen, sondern ausgetragen werden müssen. Dann können solche Konflikte ein dynamisches Element bilden nicht nur im Hinblick auf die betreffende, umstrittene politische Aktion, sondern auch für das Leben der christlichen Gemeinde bzw. der Kirche selbst.[5] Und gerade in der Bewältigung solcher Konflikte müßte sich herausstellen, ob die Christen hier so etwas wie einen spezifischen christlichen Stil der Konfliktlösung entwickeln.

Gerade solchen christlichen politischen Impulsgruppen kommt in Kirche und Gesellschaft eine große Bedeutung zu. Zum einen können sie dann, wenn ihr politisches Handeln gelingt und sie ihr

politisches Ziel erreichen, damit zur Vermenschlichung der Gesellschaft beitragen. Zum anderen aber können sie dadurch die Kirche von neuem in der Gesellschaft präsent machen und der Kirche zu einer neuen Glaubwürdigkeit verhelfen. Sie können aber darüber hinaus auch der christlichen Gemeinde einen wertvollen Dienst erweisen, indem sie durch ihre Praxis deutlich machen, daß die Sache Jesu politische Konsequenzen hat und haben muß. Mit anderen Worten: Sie können den politischen Bewußtseinsbildungsprozeß in den christlichen Gemeinden beeinflussen und ihm dienen. Sie können vor allem jene Parteilichkeit der Christen, besonders zugunsten der unterprivilegierten Schichten der Gesellschaft unter Beweis stellen und dadurch so etwas wie das unruhige Gewissen der Gemeinde und der Gesellschaft im Hinblick auf die Verantwortung für die entrechteten Menschen bilden.

Auf eine dritte Form des politischen Engagements der christlichen Gemeinde, von der weiter oben schon die Rede war, sei hier noch einmal kurz hingewiesen. Dann nämlich, wenn in der Gesellschaft zum Himmel schreiende Unmenschlichkeiten hingenommen werden, wenn die Rechte und Würde von Menschen so eklatant verletzt werden, gibt es für eine christliche Gemeinde gar keine andere Wahl, als zu reagieren und sei es nur in Form eines Protestes, um durch das Verschweigen solcher ungerechter Zustände nicht mitschuldig zu werden. In solchen Fällen ist die Gemeinde als Gemeinde aufgerufen etwas zu tun, und kein Gemeindeglied wird sich davon distanzieren können, wenn es sich weiterhin auf Jesus Christus berufen will.

Die Problematik des politischen Engagements der christlichen Gemeinde spitzt sich aber dann zu, wenn dieser Zusammenhang zwischen der christlichen Botschaft und dem politischen Tun sich nicht unmittelbar ergibt. Hier liegt der Kern des Problems. Kann eine christliche Gemeinde als Gemeinde über die bisher behandelten Fälle hinaus positiv aktiv werden?

Mir scheint, daß es keine triftigen Gründe gibt, die eine solche Art des politischen Engagements der christlichen Gemeinde als Gemeinde ausschließen. Wenn man Ernst macht damit, daß die Sache Jesu politische Konsequenzen gehabt hat, de facto auch heute hat und auch haben muß, wenn sich die Gemeinde in der Nachfolge Jesu Christi versteht, wenn man bedenkt, daß auch eine politische Neutralität der Gemeinde – falls es so etwas überhaupt gibt – von großer politischer Relevanz ist und wenn man weiter davon ausgeht, daß jede Wahrheit, vor allem aber die christliche Wahrheit, konkret zu sein hat, wenn sie nicht Gefahr laufen will, unwahrhaftig und damit auch falsch zu werden, dann wird man die Möglichkeit eines konkreten politischen Engagements einer christlichen Gemeinde unter bestimmten Voraussetzungen als legitim bezeichnen können. Die wichtigste Voraussetzung für eine solche politische Praxis der Gemeinde bildet allerdings die Demokratisierung der Gemeinde.

5. Demokratisierung als Voraussetzung

Wenn hier die Demokratisierung der christlichen Gemeinde zur Debatte steht, dann ist damit nicht gemeint, daß irgendein Demokratiemodell aus dem staatlichen Bereich unkritisch auf die Kirche übertragen wird. Vielmehr wird dieser Begriff gebraucht zur Kennzeichnung eines Prozesses, in dessen Verlauf immer mehr bestimmte Grundsätze, Haltungen, Verhaltensweisen, Strukturen und Rechtsformen sich durchsetzen, welche dazu dienen, die Entfremdung des Menschen zu überwinden, vor allem Herrschaft von Menschen über Menschen in rationale Machtausübung zu überführen und so den Menschen zu Freiheit und Glück zu verhelfen.[6]

Wenn hier behauptet wird, daß eine Demokratisierung der Gemeinde Voraussetzung für ein politisches Engagement dieser Gemeinde ist, dann ist damit ein wichtiger Aspekt von Demokratisierung ins Auge gefaßt. Die Gemeinde kann sich als Gemeinde nur dann konkret politisch engagieren, wenn diesem politischen Tun ein intensiver politischer Bewußtwerdungsprozeß, ein Meinungsbildungsprozeß und ein demokratischer Entscheidungsprozeß vorausgegangen ist. Hier ist ein entscheidender Punkt, in dem sich christlicher Integralismus traditioneller Art und das hier in Frage stehende politische Engagement der Gemeinde unterscheidet. Dort war es ein kirchlicher Amtsträger oder ein Gremium von kirchlichen Amtsträgern, die entschieden haben, welche politischen Aktionen die Katholiken zu unterstützen, für welche Partei sie sich einzusetzen, welche Abgeordneten sie zu wählen haben. Hier handelt es sich darum, daß eine christliche Gemeinde zusammen mit ihrem ordinierten Gemeindeleiter über eine gemeindliche Öffentlichkeit verfügt, in der ein politisches Bewußtsein entsteht, eine bestimmte Situation analysiert und beurteilt, notwendige Informationen zusammengetragen, politische Probleme

diskutiert und dann gemeinsam eine Entscheidung getroffen wird. Konkret bedeutet dies, daß Voraussetzung für eine politische Praxis der Gemeinde Gemeindeversammlungen sind, auf denen politische Probleme diskutiert werden, Arbeitskreise existieren, die analysieren und Informationen sammeln, demokratisch gewählte repräsentative Gremien bestehen, die solche Entscheidungen vorbereiten und zum Teil auch selbst entscheiden, eine Gemeindeleitung, die nicht autoritär über die Gemeinde verfügt, sondern gemeinsamen Entscheidungen den Weg bereitet.

Die Tatsache, daß ein solcher Demokratisierungsprozeß in vielen unseren Gemeinden noch in den Anfängen steckt und noch gar nicht begonnen hat, sollte uns nicht den Blick dafür verstellen, wie notwendig ein solcher Demokratisierungsprozeß der Gemeinde ist, wenn sie in einer Gesellschaft, die sich im Prozeß der Fundamentaldemokratisierung befindet, bestehen und ihre Aufgaben erfüllen will. Nur in dem Maße aber, in dem eine solche Demokratisierung der Gemeinde geschieht, kann und darf sich ein politisches Engagement der Gemeinde vollziehen. Denn eine Gemeinde, die autoritär geleitet wird, findet schwerlich zu einem politischen Bewußtsein, es sei denn zu einer politischen Ideologie, die auf jeden Fall den Status quo rechtfertigen will. Aber auch nur eine Gemeinde, die in einem Entscheidungsprozeß – vielleicht nach harten Auseinandersetzungen – eine gemeinsame politische Entscheidung getroffen hat, ist auch wirklich legitimiert, als Gemeinde sich dann in dieser Hinsicht zu engagieren.

Nun kann aber die Frage nicht länger ausgeklammert werden, wie es sich mit irgendwelchen Minderheiten in der Gemeinde verhält, die in einem Entscheidungsprozeß in Fragen des politischen Engagements unterlegen sind. Dieses Problem ist generell wohl nicht zu lösen. Als formaler Grundsatz wird man daran festhalten müssen: Je gewichtiger die Entscheidung, die zu treffen ist, desto größer muß die Mehrheit sein. Um zu konkretisieren, was hier gemeint ist: Die Frage, ob eine Gemeinde sich ein neues Glockengeläute zulegt oder dieses Geld für Gastarbeiterwohnungen ausgibt, kann wohl mit einer einfachen Mehrheit entschieden werden, und die unterlegene Minderheit wird sich nach demokratischem Brauch damit abzufinden haben. Ob aber eine Gemeinde als Gemeinde sich mit den Streikenden eines Betriebes solidarisiert und die Streikenden finanziell und ideel unterstützt oder ob eine Gemeinde bei einer entscheidenden politischen Wahl oder Abstimmung für diese oder jene Seite Partei ergreifen soll, das kann nicht mit 51 gegen 49 Stimmen entschieden werden. Falls eine Gemeinde sich entschließt, zu solchen wichtigen politischen Fragen Stellung zu nehmen, dann muß eine qualifizierte Mehrheit, wenn nicht gar eine quasi Einmütigkeit vorhanden sein. Andernfalls muß sie sich von neuem in internen Diskussionen um eine Einigkeit mühen oder notfalls sich an diesem Punkt von einem politischen Engagement distanzieren.

Eine unterlegene Minderheit wird es auf jeden Fall leichter haben trotz ihrer andersgearteten politischen Entscheidung, Glied der Gemeinde zu bleiben, wenn für die Gemeinde wie für die Öffentlichkeit klar ist, daß eine getroffene politische Entscheidung der Gemeinde zwar aus christlicher Motivation heraus erfolgt ist, aber nicht *die* christliche Lösung des Problems darstellt. Die Gemeinde setzt sich für eine konkrete politische Aktion ein. Sie behauptet aber nicht, daß jeder Christ es so wie sie tun müsse. Zum anderen besteht ja immer auch die Möglichkeit, daß ein Gemeindeglied oder eine Gruppe von Gemeindegliedern, die sich auf die Dauer in ihrer Gemeinde frustriert fühlen, Glied einer anderen Gemeinde werden.

Die Problematik des politischen Engagements der christlichen Gemeinde als Gemeinde ist dort nicht so groß, wo es sich um nicht territoriale Gemeinden handelt, sondern um Gemeinden, die sich nach anderen Gesichtspunkten, vielleicht sogar nach politischen Präferenzen konstituiert haben. Es hat den Anschein, als würden solche nicht territorialen Gemeinden, oft auch Basisgemeinden genannt, eine wachsende Bedeutung erhalten. Da sich in solchen Gemeinden Menschen zusammenfinden, die nicht einfach durch die Tatsache ihres Wohnortes, sondern aufgrund anderer Kriterien wie durch den gemeinsamen Beruf, persönliche Neigung, politische Interessen usw. Gemeinde wurden, ist eine Einigung in politischen Fragen oft leichter zu erreichen, der Übertritt in eine andere Gemeinde auch problemloser.

6. Spezifischer Charakter des christlichen Engagements

Wenn hier von einem spezifischen Charakter dieses politischen Engagements der christlichen Gemeinde die Rede ist, so ist damit nicht gemeint, daß bestimmte Einsichten und Grundverhaltensweisen nur den Christen zu eigen seien. Vielmehr soll hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf einige charakteristische Züge der politischen Praxis von

Christen hingewiesen werden, die sich aus der christlichen Botschaft ergeben. Wenn sich Christen darin mit Nichtchristen einig sind, um so besser.

Das politische Engagement des Christen lebt vom Vertrauen in den Menschen. Dieses Vertrauen kann und wird enttäuscht werden, berechtigt den Christen aber nicht, von vornherein in seinem Verhalten mißtrauisch zu sein. Das schließt Klugheit und Vorsicht nicht aus. Aber der Christ geht davon aus, daß der andere, mit dem er es zu tun hat, zur Einsicht in das Richtige kommen kann, daß er umkehrfähig ist. So wenigstens hat sich Jesus von Nazareth verhalten.

Der Christ läßt dem anderen Zeit. Er zwingt ihn nicht, er vergewaltigt ihn nicht. Er bittet den anderen darum, sich gleich ihm auf die Sache Jesu einzulassen und daraus politische Konsequenzen zu ziehen. Deshalb hat die politische Praxis des Christen einen Einladungscharakter an die anderen.

Der Christ, dem es mit seinem politischen Tun ernst ist um die Nachahmung der Gesinnung Jesu, tut nichts ohne den Angeredeten, ohne den Betroffenen. Er handelt nicht über seinen Kopf hinweg, ohne seine Zustimmung, gegen seinen Willen. Mag der andere noch so sehr ein falsches Bewußtsein haben, er wird ihn nicht zu seinem Glück zwingen: aus Achtung vor dem anderen Menschen. Gerade an diesem Punkt wird sich das politische Tun des Christen wohl am ehesten unterscheiden von dem des Marxisten oder zumindest bestimmter marxistischer Bewegungen. Wenn Gott die Freiheit des Menschen so sehr achtet, daß er ihm die Freiheit zur Sünde gibt, wird der Mensch auch die Freiheit des anderen achten müssen, selbst wenn er davon überzeugt ist, daß er diese Freiheit mißbraucht.

In seinem politischen Engagement ist der Christ kein fanatischer Verfechter der absoluten Zukunft. Er weiß sich der Verantwortung bewußt, daß er alle seine Kräfte einsetzen muß für eine Vermenschlichung dieser Welt. Dennoch kann er auch mit einer gewissen Gelassenheit ans Werk gehen, weil er weiß, daß die Vollendung dieser Welt seine und seiner Mitmenschen Kräfte übersteigt und von einer größeren Wirklichkeit als ihm, der er vertrauen darf, gewährt wird. Man könnte diese Haltung eine gelassene Engagiertheit oder eine engagierte Gelassenheit nennen. Deshalb läßt der Christ auch den ersten Schritt gelten, freut sich auch über Teilerfolge, ja feiert sie.

Das politische Engagement der Christen muß unter Beweis stellen, daß Parteilichkeit für die Marginalisierten ohne Narzißmus und ohne Gruppenegoismus möglich ist. Das Ziel kann nicht sein, ein Establishment durch ein anderes zu ersetzen, an die Stelle der Diktatur der Etablierten die Diktatur des Proletariates zu setzen, sondern ihm muß daran liegen, dem einzelnen Benachteiligten und den Gruppen von Unterprivilegierten zu helfen, gleichwertige Partner in der Gesellschaft zu werden, Herrschaftsausübung von Menschen über Menschen überhaupt zu eliminieren.

Die politische Praxis der Christen muß prinzipiell durch Gewaltlosigkeit gekennzeichnet sein. Eine andere Konsequenz wird man aus dem Verhalten und den Worten Jesu nicht ziehen können. Das bedeutet keine Verurteilung zum Nichtstun, kein Alibi für ein schicksalhaftes Hinnehmen der Unterdrückung. Aber der entschiedene Einsatz, die gewaltfreie Provokation entspricht sicher eher der Gesinnung Jesu als der bedenkenlose Einsatz von Gewalt. Das bedeutet wiederum nicht, daß es nicht Grenzfälle gibt, in denen als ultima ratio auch der Christ sich gezwungen sieht, zu revolutionärer Gewalt zu greifen. Papst Paul VI. hat dies in seiner Enzyklika «Populorum progressio» nicht ausgeschlossen: «Jeder revolutionäre Aufstand – ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet – zeugt neues Unrecht» (Nr. 21). Und in dem «Plädoyer für die Dritte Welt», einer Erklärung von 15 katholischen Bischöfen heißt es: «Nicht alle Revolutionen sind notwendigerweise gut... Aber die Geschichte zeigt, daß bestimmte Revolutionen notwendig waren, um sich von ihren antireligiösen Elementen zu trennen, und gute Früchte getragen haben.»[7] Wenn die Christen aber Gewalt gebrauchen zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele, dann kann es sich nur um den allerletzten Ausweg handeln. Die Christen müssen wissen, was sie damit tun, daß sie damit eine ungeheure Verantwortung auf sich nehmen, daß dadurch neues menschliches Leid entsteht, und sie müssen sich der Schuldfrage stellen. Gewaltanwendung kann nur der alleräußerste Grenzfall der Möglichkeiten sein.

Der Christ muß sein politisches Tun immer wieder selbstkritisch in Frage stellen. Immer wieder muß er sich fragen, ob seine Zielvorstellungen richtig sind, ob die gewählten Methoden der Situation und der Sache Jesu entsprechen, ob sie wirksam waren, ob der gewünschte Erfolg eingetreten ist. Er wird sich auch immer wieder von anderen in Frage stellen lassen. Er wird sich nie totalitär auf ein bestimmtes Nahziel, auf die von ihm gewählte Methode festlegen. In einer Art Dauerreflexion

wird er sich und den anderen gegenüber immer von neuem Rechenschaft geben und so flexibel sein, einen als falsch oder unwirksam erwiesenen Weg aufzugeben. So erhält die politische Praxis des Christen den Charakter des Experimentierens, ohne der Beliebigkeit zu verfallen. In diesem Sinne ist der Christ auch zu kalkuliertem Risiko bereit. Deshalb wird er auch nicht einer ewigen Grundsatzreflexion verfallen und darüber die Praxis vergessen.

Der Christ muß in seinem politischen Engagement koalitionsfähig und koalitionswillig sein. Die Zusammenarbeit mit einzelnen und Gruppen von Christen oder von christlichen Gemeinden einer anderen Konfession wird ihm zur Selbstverständlichkeit werden. Darüber hinaus ist er zur Zusammenarbeit mit Nichtchristen bereit, wenn eine Konvergenz in den Zielvorstellungen und in den Methoden der politischen Praxis besteht. Es kann nicht seine Art sein, um einer Profilneurose willen eine Aktion allein unternehmen zu wollen, wenn die Zusammenarbeit mit anderen mehr Durchschlagskraft und Erfolg verspricht.

Entscheidend wird immer sein, ob das politische Engagement der christlichen Gemeinde in dieser oder jener Form den Erfordernissen der jeweiligen Situation, den Bedürfnissen der Menschen, um die es geht, und dem Geiste Jesu Christi entspricht. Ob dies jeweils der Fall ist, wird man nie ein für alle Male, sondern immer nur von Fall zu Fall je neu entscheiden können.

7. Politischer Lernprozeß der Gemeinde

Damit es zu einem solchen politischen Engagement der christlichen Gemeinde kommt, ist in vielen Fällen ein langwieriger Lernprozeß notwendig. Lernen heißt, sich verändern durch Erfahrung und Einsicht. Beides ist notwendig. Wichtig ist die Einsicht für die Gemeinde, daß Verwirklichung des christlichen Glaubens nicht in einer Sonderwelt neben dem Leben der Menschen geschehen kann. Hier hat die Verkündigung im weiten Sinne des Wortes, angefangen von der Kinderkatechese über die Erwachsenenbildung bis hin zu den Massenmedien, eine wichtige Aufgabe. Noch wichtiger aber ist es, daß die Gemeinde Erfahrungen macht und diese im Lichte ihres Glaubens reflektiert. Hier kommt es darauf an, bei den Primärerfahrungen der Gemeindeglieder anzusetzen: Bei der Not und den Bedürfnissen der Alten, der Kranken, der kinderreichen Familien, der Ausländer, der entlassenen Gefangenen, der Süchtigen, der ledigen Mütter usw. Einer solchen Hilfe gegenüber Gemeindegliedern oder anderen Menschen in der Gesellschaft, in die die Gemeinde hineingebunden ist, wird sich keine christliche Gemeinde entziehen können. Dabei wird man sehr bald die Erfahrung machen, daß zwar eine Hilfe face to face unerläßlich ist, vielleicht in Zukunft noch notwendiger sein wird, daß aber in sehr vielen Fällen eine Hilfe auf Dauer nur dann wirksam ist, wenn bestimmte Strukturen verändert werden, wenn der Not institutionell begegnet wird. Das aber ist nur durch politisches Tun möglich. Sicher ist es notwendig und sinnvoll, dem Kind eines ausländischen Arbeitnehmers Nachhilfeunterricht zu geben, damit es in der Schule mitkommt und ihm dadurch eine berufliche Aufstiegsmöglichkeit gegeben wird. Gleichzeitig aber ist es wichtig, strukturelle Maßnahmen zu ergreifen, daß die ausländischen Arbeitnehmer, wenn sie es wünschen, Möglichkeiten zur Integration in die Gesellschaft erhalten.

Ein solcher politischer Lernprozeß der Gemeinde, der bei alltäglichen Erfahrungen der Not von Mitmenschen und möglicher Hilfe einsetzt, ist viel wirksamer als eine rein theoretische Auseinandersetzung. Hier kann learning by doing geschehen. Natürlich muß dann eine theoretische Auseinandersetzung mit den gestellten Problemen hinzukommen. Dafür muß aber zunächst die notwendige Motivation geschaffen werden durch die gewonnenen Erfahrungen.

Wichtig in diesem Lernprozeß der Gemeinde ist auch die Frustrationstoleranz. Wer rein utopisch an die gestellten Aufgaben herangeht, wer sich illusorische Ziele vornimmt, wird bald aufgeben. Frustrationstoleranz bedeutet nicht kismethafte Anpassung und ein Sichzufriedengeben, sondern bedeutet die Einsicht, daß die Frustration zur condition humaine dazugehört und, falls sie bewältigt wird, zu einem neuen Stimulanz für einen neuerlichen, effektiveren Einsatz werden kann. Frustrationstoleranz bedeutet, daß man von vornherein auf Fehlschläge und Mißerfolge gefaßt ist und sich dadurch nicht von der vorgenommenen Aufgabe abbringen läßt.

Gerade solche politische Aktionen im Bereich der Primärerfahrungen geben aber auch die Möglichkeit, wenigstens von Zeit zu Zeit gewisse Erfolgserlebnisse zu vermitteln, vor allem dann, wenn man – wenigstens am Anfang – die Ziele nicht zu hoch ansetzt. Beides – die Erfolgserlebnisse und die Frustrationstoleranz – sind wichtige Faktoren in dem politischen Lernprozeß, der sich in einer Gemeinde vollzieht.

Schluß

Die Kirche wird heute und morgen nur dann eine neue Glaubwürdigkeit erreichen, wenn sie sich ganz entschieden von einer ideologischen Rechtfertigung der sozialen Ungerechtigkeiten lossagt und sich in der Nachfolge Jesu Christi um das umfassende Heil der Menschen sorgt und entschieden Partei ergreift für die Unterprivilegierten. Dafür ist das politische Engagement der christlichen Gemeinde notwendig. Wenn die das tut, wird sie keinen Macht- und Einflußgewinn für sich buchen können. Sie wird von den Herrschenden beschimpft und bedrängt und verfolgt werden. Sie wird sich dann aber in keiner schlechten Gesellschaft befinden, weil Jesus selbst sich in diese sogenannte schlechte Gesellschaft begab.[8]

Daß ein solches politisches Engagement der Kirche möglich und notwendig ist, beweißt die Dokumentation der peruanischen Bischofskonferenz «Für eine gerechte Welt». Darin heißt es: «Die peruanische Kirche befindet sich in einem Land, das an einem historischen Wendepunkt steht, an dem das Volk entschlossen ist, eine gerechtere Gesellschaft aufzubauen... Angesichts dieser Situation entstehen in der christlichen Gemeinschaft Parteinahmen zugunsten der Unterdrückten, indem man sich mit ihren Problemen, ihren Kämpfen und ihren Erwartungen identifiziert. Für viele Christen wird dieses Engagement durch eine Theologie erleichtert, die vom Glauben her diese Wirklichkeit als einen Zustand der Sünde und Mißachtung der Pläne Gottes betrachtet und die zu einem Engagement für die Befreiung als eine Antwort auf den Anruf des Herrn drängt, die Geschichte aktiv zu gestalten. Die Kirche entdeckt, daß sie durch ihre Präsenz unausweichlich in die Politik verwickelt ist und daß sie das Evangelium in einer Situation der Unterdrückung nicht verkünden kann, ohne vorher die Gewissen mit der Botschaft Christi als des Befreiers wachgerüttelt zu haben.»[9]

[1] Ausgewählte Werke I (Stuttgart 1957) 412; vgl. D. Sölle, Die Wahrheit ist konkret (Olten 1967).
[2] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: K. Marx, Werke. Schriften. Briefe I (Stuttgart 1962) 497.
[3] Diakonia 3 (1972) 120–128, hier 122.
[4] P. Tillich, Gesammelte Werke V (Stuttgart 1964) 142.
[5] Vgl. I. Hermann, Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche: Concilium 8 (1972) 206–212.
[6] Vgl. Heft 3/1971 von Concilium über «Demokratisierung der Kirche».
[7] Zit. nach T. Rendtorff und H. E. Tödt, Theologie der Revolution (Frankfurt 1968) 157–163, hier 158.
[8] Vgl. A. Holl, Jesus in schlechter Gesellschaft (Stuttgart 1971).
[9] Diakonia 3 (1972) 120–128, hier 120 und 122.

NORBERT GREINACHER

geboren am 26. April 1931 in Freiburg im Breisgau, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg i. Br., Paris und Wien, promovierte 1955 in Theologie und ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u. a.: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966), Bilanz des deutschen Katholizismus (Mainz 1966), Soziologie der Pfarrei (Freiburg 1955), Die deutsche Priesterfrage (Mainz 1961), Regionalplanung in der Kirche (Mainz 1965), Zugehörigkeit zur Kirche (Mainz 1964), Priestergemeinschaften (Mainz 1960), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft (München 1969), In Sache Synode (Düsseldorf 1970).

Hugo Assmann

Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes

In der Reflexion, die gewisse Christengruppen Lateinamerikas im Zusammenhang mit ihrer politischen Praxis anstellen, ist heute viel von «Klassenkampf» die Rede. Das konkrete Ziel des vorliegenden kurzen Aufsatzes ist es, einige charakteristische Aspekte und einzelne entscheidende Gründe dieses Phänomens summarisch zu analysieren. Wir denken dabei vor allem an diejenigen Christengruppen, die den Hauptharst der vierhundert Teilnehmer am ersten lateinamerikanischen Kongreß der «Cristianos por el Socialismo» gestellt haben und die sich mit den Grundlinien dieses Kongresses identifizieren.[1] Von diesem zentralen Bezugsrahmen aus wird zuweilen auch die sehr verbreitete, aber auch mehrdeutige Rede von der «Befreiung» in das Untersuchungsfeld miteinbezogen werden als politisches Korrelat zu der gesellschaftsanalytischen Sprache, die um die postevolutionäre Kategorie der «Dependenz» kreist. Da die besagten Gruppen sich ganz klar bewußt sind, daß sie innerhalb der

Kirchen zahlenmäßige Minderheiten darstellen, und da ihr Bestreben noch in der Anfangsphase steckt, sind sie jeglicher euphorischen Selbstverherrlichung abhold. Dies begünstigt eine strenge, reiflich überlegte Selbstkritik und erlaubt dem Autor, der sie von innen heraus, d. h. aus einer Haltung der Identifizierung mit ihnen heraus zu analysieren sucht, sie sehr kritisch zu begutachten.

Es wäre aufschlußreich, den umständlichen Entwicklungsprozeß des Klassenbewußtseins und der entsprechenden politischen Sprechweise einer bestimmten Gruppe analytisch zu erheben. Dies würde uns zu einer viel eingehenderen Analyse örtlicher politischer Zusammenhänge verpflichten,[2] was über die Zielsetzungen dieses Aufsatzes hinausgeht. Die globalere Optik, die wir uns zu eigen machen, besitzt infolgedessen einen sehr beschränkten Konkretisationsgrad.

1. Charakteristische Aspekte in der Art, wie das Thema des Klassenkampfes gestellt wird

Die Rede vom «Klassenkampf» ist in der (theologisch-) politischen Sprache der Christen, um die es sich hier handelt, erstens dadurch charakterisiert, daß offensichtlich ein ganzer Komplex simultaner gesellschaftsanalytischer sowie theologischer Vermittlungen vorliegt, von denen aus sich die Reflexion artikuliert. Wollte man also aus diesem ganzen Gefüge von Vermittlungen den Klassenkampf thematisch ausgrenzen und ihn zu einer unvermittelten bloß begrifflichen Kategorie stempeln, so täte man dem Charakteristischsten dieser Rede Gewalt an. Eine Ausdrucksweise, die aus einer bestimmten Praxis stammt und nur als Komponente der kritischen Verwerfung dieser Praxis besteht, läßt es – da es sich dabei um eine Sprache und Haltung zugleich handelt – nicht zu, im Stil des metaphysischen Diskurses ausgesonderte Begriffe vorgängig voll zu klären.

Eine Ausdrucksweise, die viele Dinge voraussetzt, welche einzig auf dem im betreffenden Zeitpunkt absolut Notwendigen bestehen, wird außerhalb dieses ganzen Voraussetzungskomplexes schwerlich im richtigen Sinn verstanden werden. Wir wollen hier nicht willkürlich ein «rotes Signal» aufstellen, sondern die Implikationen einer «situierten» Ausdrucksweise von Grund auf darlegen. So können wir Diskussionen, die an der Sache vorbeigehen, vermeiden. Konkret gesprochen: Ein internationaler Kongreß «progressistischer» Theologen, auf dem man sich über den Begriff «Unterentwicklung» – so wie er im Schrifttum über die «Dependenz» grundlegend von neuem definiert wird – nicht einig wäre, würde kaum in der Lage sein, über den Sinn des Ausdrucks «Befreiung» in vielen theologischen Schriften Lateinamerikas[3] oder über das richtige Verständnis des Begriffes «Klassenkampf» im Schlußdokument des Kongresses von Santiago zu diskutieren.

Der Ausdruck «Klassenkampf» erscheint folglich als ein wissenschaftlicher Begriff, der mit einem Voraussetzungsganzen zusammenhängt, und wie weit er wissenschaftlich gültig ist, wird ganz von der wissenschaftlichen Beweiskraft oder Haltlosigkeit des Gefüges von Vermittlungen bedingt, in das er eingebettet ist. Einer der am häufigsten anzutreffenden Fehler besteht darin, daß man von Marx behauptet, er habe ein neues absolutes Prinzip der Welterklärung, eine absolute Theorie des Klassenkampfes eingeführt. In Wirklichkeit handelt es sich dabei um eine eindeutig geschichtliche Kategorie, die von Marx in seinen Schriften – beispielsweise in seinem berühmten Brief an Weydemeyer vom März 1852 – ausdrücklich mit bestimmten Phasen der Produktionsentwicklung in Zusammenhang gebracht wird.

Das «christliche» Tabu, das für viele dem Thema des Klassenkampfes gegenüber weiterhin gilt, hat eine seiner tiefsten Wurzeln darin, daß man das, was wir aufgezeigt haben, bis heute verkannt hat. Die falschen Voraussetzungen, wonach man die Konfliktivität als eine überall und jederzeit vorhandene Gegebenheit, eine unumstößliche «Natur»-Notwendigkeit oder mitunter als einen mystischen Vorsehungsersatz ansieht, beruhen darauf, daß man den geschichtlich konkreten Charakter des Klassenkampfes und der Klassenkategorie im marxistischen Denken verkennt.

In den lateinamerikanischen Verlautbarungen, namentlich im genannten Schlußdokument, ist die Kategorie «Klassenkampf» in eine sehr detaillierte Analyse der Dependenzsituation unserer Länder eingebettet. Die vorwiegend beschreibende Analyse der Ausbeutung, die noch in den Dokumenten von Medellín (1968) vorherrschte, gilt heute schon als überholt, und man sieht auch die allgemein gehaltene Anklage, die an die beschreibende Analyse angehängt wurde, für unzureichend an. Der Fortschritt der Sozialwissenschaften in Lateinamerika ließ immer deutlicher die strukturellen Ursachen unserer Lage als unterdrückte Völker entdecken und führte zu einer wirtschaftlich-politischen Neuinterpretation unserer Vergangenheit und Gegenwart. Dieses Gefüge gesellschaftsanalytischer Komponenten, das in den Kategorien «Depen-

denz» und «Entwicklungsungleichheit» gewissermaßen eine Schlüsselstellung einnimmt, ist keineswegs ein geschlossenes System nach Art eines gewissen Vulgärmarxismus. Im Gegenteil handelt es sich dabei um eine sehr strenge Analyse, die reichliche Schattierungen aufweist, obwohl sie offensichtlich von den wesentlichen Kategorien der marxistischen Analyse durchdrungen ist. In unserem Umkreis ist heute in den Sozialwissenschaften zweifellos eine intensive kritische Vertiefung des Marxismus im Gang.

Diesen ganzen Hintergrund muß man sich vor Augen halten, wenn man die Verlautbarungen revolutionärer Christengruppen zur Hand nimmt. Diese Texte lassen eine simplifizierende Verkürzung auf zwei, drei vulgäre Schlüsselbegriffe des Marxismus nicht zu. Da wir uns gezwungen sehen, einige der diesbezüglichen Texte als bekannt vorauszusetzen, verzichten wir auf konkrete Beispiele; wir werden weiter unten ersehen, wie weit die vereinfachende Verkürzung eines der häufigsten Register des kirchlichen Konservativismus ist, der sich diesen Gruppen entgegenstemmt.

Eine zweite charakteristische Eigenart in der Verwendung der Kategorie «Klassenkampf» in den besagten Texten ist die konjunkturelle Optik. Man spricht nachdrücklich von einer «Zuspitzung des Klassenkampfes», wobei man die strukturellen Ursachen schildert, die das kapitalistische System auf internationaler und nationaler Ebene zwingen, seine Selbstverteidigungs- und Angriffsmechanismen zu verstärken. Man ist sich somit der spezifischen Determinanten der heutigen Situation bewußt. Auch wenn man die weltweite Erstreckung des Klassenkampfes nicht im einzelnen thematisiert, so ist doch beständig die Rede davon.

Ein weiterer Grundzug: Der Klassenkampf wird entschieden aus dem falschen Kontext einer vorwiegend «moralischen» und «emotional – intentionalen» Interpretation herausgenommen, die so leicht in absurder Weise den Klassenkampf dem «Haß» gleichsetzt. Deswegen betont man vor allem – doch, wie wir sehen werden, nicht ausschließlich – die infrastrukturellen Ursachen, die zu ihm führen. Man hebt aber auch hervor, daß «der Klassenkampf sich nicht auf die gesellschaftlich-wirtschaftliche Ebene beschränkt, sondern sich auch auf das ideologische Feld erstreckt».[4] Darum macht man nicht die «Strukturen» zum abstrakten Subjekt des Klassenkampfes, doch zeigt man die Objektivierungen dieses Kampfes in strukturellen Ursachen auf. Was die «Träger» dieses Kampfes betrifft, so schreibt man deutlich den Unterdrückern – und nicht den Unterdrückten – die verursachende Rolle zu oder, so man will, die «Hauptverantwortung» für die Gewalttaten, die der Klassenkampf mit sich bringt. Dem «christlichen» Sprachgebrauch liegt oft ein Interpretationsschema zugrunde, das einfachhin absurd ist: Man kehrt die Rollen stillschweigend, aber sehr real um und sieht die rebellierenden Unterdrückten für die «Verursacher» an, die den «Klassenkampf machen». Schon allein die Tatsache, daß man im Geist mit diesen Voraussetzungen operiert, ist vielsagend dafür, auf welche Seite sich derjenige, der unwillkürlich dieses Schema anwendet, ideologisch stellt. In der herkömmlichen «christlichen» Kritik gegenüber diesem Punkt der marxistischen Analyse und Revolutionstheorie, dem Klassenkampf, ist die stillschweigende Umkehrung der Hauptträger eines der beständigsten Merkmale. Dazu kommt es vor allem dann, wenn man von der flüchtig zugegebenen Tatsache des Klassenkampfes unverzüglich dazu übergeht, von ihm als von einem strategischen Mittel oder Weg zu sprechen. In diesem hastigen Übergang werden für gewöhnlich die Subjekte vertauscht. Daß diese Rollenvertauschung entschieden zurückgewiesen wird, beweist der Umstand, daß die lateinamerikanischen Verlautbarungen unablässig betonen: die «Schuld» am Klassenkampf tragen die herrschenden Klassen und im Grunde die Klassenstruktur der Gesellschaft. Den Ausgebeuteten bleibt kein anderer Ausweg als der, die tatsächlichen, objektiven Konflikte, welche die Spielregeln des Imperialismus bilden, in einer Änderungsstrategie zu artikulieren. Würden sie das nicht tun, so nähmen sie die Domination als eine unumstößliche Tatsache, als ein unabänderliches, von «Natur» aus gegebenes Schicksal hin und nicht als eine geschichtliche Gegebenheit, die geschichtliche Ursachen hat.

Auf dem Hintergrund dessen, was wir den Komplex simultaner Reflexionsvermittlungen nennen, läßt sich besser einsehen, wie schlagend gewisse Formulierungen sind, die nichts mit vereinfachenden Schlagwörtern zu tun haben: «Der geschichtliche Verlauf der Klassengesellschaft und der imperialistischen Domination mündet schicksalshaft in einen notwendigen Klassenkampf.» «Die heutige Stellung aller Menschen des Kontinents und damit auch der Christen wird bewußt oder unbewußt von der geschichtlichen Dynamik des Klassenkampfs im Befreiungsprozeß bestimmt.» «Die Erkenntnis, daß der Klassenkampf eine grundlegende Tatsache darstellt, ermöglicht es uns, zu einer globalen Interpretation der Strukturen Lateinamerikas

zu gelangen. Die revolutionäre Praxis entdeckt, daß jegliche objektive, wissenschaftliche Deutung sich der Klassenanalyse als eines Interpretationsschlüssels bedienen muß.»[5]

Es ist ganz logisch, daß es die christlichen Revolutionäre sind, die ein besonderes Gespür für die spezifischen ideologischen Aspekte des «Klassenkampfes» an den Tag legen, ohne das letztlich entscheidende Gewicht der infrastrukturellen Aspekte gesellschaftlich-wirtschaftlicher Natur unberücksichtigt zu lassen. Diese besondere Sensibilität hat wahrscheinlich ihren Grund darin, daß diese Christen tagtäglich erfahren, wie schrecklich das «soziologische Christentum» der Tatsache des Klassenkampfs gegenüber ethisch-affektiv blockiert ist. Wir stehen hier der entscheidenden Blockierung und Schranke gegenüber: der Absperrung der christlichen Energien vor revolutionären Änderungen. Deswegen ist es so wichtig, unverzüglich die so notwendige ideologische Enthemmung anzustreben. Ganz allgemein «bedeutet die Zuspitzung des Klassenkampfes eine neue Etappe des ideologisch-politischen Kampfes; sie schließt jedwedes vorgeblich neutrale, unpolitische Verhalten aus». Doch obwohl «der Klassenkampf sich auch auf das ideologische Feld erstreckt», darf man nicht übersehen, daß «der Grund dafür, daß die meisten Menschen dem Klassenkampf gegenüber blockiert sind, im Klassenkampf selbst liegt» und daß «der ideologische Kampf zu einer seiner Hauptaufgaben hat, die angeblich christlichen Rechtfertigungen auszumachen und zu entlarven». Auf der einen Seite betont man, daß «die unadäquate Erkenntnis der Rationalität des Klassenkampfes viele Christen zu einem mangelhaften politischen Engagement verleitet hat», und darum will man den Urgrund der ausweichenden Haltung der «dritten Kraft» von christlich-demokratischem Gepräge in eben diesem Haupthindernis aufdecken. Auf der andern Seite besteht man darauf, daß es nicht einfach um eine notwendige Klärung auf ideeller Ebene geht, denn einzig «die Praxis im Verein mit dem Proletariat zerstört in den Christen ethisch-affektive Hemmungen gegenüber dem tätigen Einsatz im Klassenkampf. Diese Hemmungen stellen infolge ihres geschichtlichen Gewichts einen wichtigen Gesichtspunkt namentlich der Kulturrevolution dar.»[6]

Ein letzter Aspekt, der selbstverständlich sein sollte, dies aber für das in seinem System gefangene Christentum nicht ist: Den Klassenkampfgedanken übernehmen und strategisch verwenden, heißt keineswegs die Konfliktivität zum Wesen der Geschichte ontologisieren, sondern es verhält sich im Gegenteil so: Wer die in der Klassengesellschaft tatsächlich vorhandene Konfliktivität wegleugnen und folglich nicht artikulieren will, ontologisiert sie als einen von «Natur» aus gegebenen Zustand. Den Klassenkampf auf sich nehmen, heißt somit ihn wiederum richtig situieren und ihn auf die Ebene der Geschichte, d.h. der Geschehnisse stellen, die leider real sind, aber geändert werden müssen und können. Mit andern Worten: Der primäre Beweggrund, den Klassenkampf auf sich zu nehmen, liegt in der Zielsetzung, ihn zu überwinden. Deswegen ist es infam, denjenigen, die den Klassenkampf positiv auf sich nehmen, um die Klassengesellschaft, die ihn erzeugt, zu überwinden, eine Tendenz zuzuschreiben, die Konflikte zu verabsolutieren, wie das bei den Vorwürfen von «christlicher» Seite so oft der Fall ist. «Der Glaube verschärft die Forderung, entschlossen den Weg des Klassenkampfes zu beschreiten, um alle Menschen und besonders diejenigen zu befreien, die unter den schlimmsten Folgen der Oppression leiden.»[7]

Um der erforderten Kürze willen sehen wir von Einzelheiten des theologisch bedeutsamen Bemühens dieser Gruppen ab, das «Gefangensein im System» aufzudecken, worin die zentralsten Themen des Christentums ideologisch blockiert sind. Das angeführte Schlußdokument beginnt mit einer Erklärung, worin sich die Autoren ausdrücklich als Christen bezeichnen. Eine der seltsamen «Überraschungen» für gewisse offizielle Sektoren der Kirchen, die mit einer gewissen Verwunderung geäußert wurde, lag eben in der Feststellung, daß «diese Leute» sich weiterhin ernsthaft mit ihrem christlichen Glauben befassen...

2. Determinierende Ursachen dieser Explizitation des Klassenkampfes

Wir zählen nun in aller Kürze einige Faktoren der starken Sensibilisierung dieser Gruppen für den Klassenkampf auf. Wir müssen uns dabei mit einer verallgemeinernden Analyse begnügen und können uns nicht auf biographische Einzelheiten einlassen. Jede Andeutung würde eine besondere Untersuchung erheischen.

Der erste Faktor ist durch das gegeben, was diese Gruppen, die politisch in die Konfliktsituationen ihrer Länder engagiert sind, erleben. Deshalb betont man in den Verlautbarungen beständig das, was man auf einer etwas mehr theoretischen Ebene die «epistemologische Dichte der Praxis» nennen

könnte. Hinter jeder Reflexion steckt eine ganze Anzahl schmerzlicher Erlebnisse.

Es liegen jedoch auch evolutive Faktoren auf der Ebene des reflexiven Bewußtwerdens vor. Das rasche Dahinschwinden der durch das Konzil und durch Medellín geweckten Euphorie; die Entdeckung, daß in der «Theologie des Zweiten Vatikanums» die These des unpolitischen Verhaltens eine zentrale Stellung einnimmt und eine Funktion der Anpassung an die heutige Phase des Kapitalismus ausübt; die wachsende Enttäuschung über die «progressistischen» Theologien nördlich des Atlantiks und ihre in das System eingliedernde Rolle; das Fehlen konkreter «geschichtlicher Vermittlungen» in diesen Theologien, mögen sie auch politisch noch so kühn sein; die bloß «modernisierende» Tendenz der Initiativen der Kirchen im sozialen Bereich; die tiefe Krise des heterogenen Korpus der sogenannten «Soziallehre der Kirche», die Ohnmacht ihrer allgemein gehaltenen Anklagen und schließlich ihre Funktion, Mutterboden von Bewegungen zu sein, die zwischen den Klassen vermitteln und eine «dritte Kraft» sein wollen; die theologisch und politisch reaktionären Rückzüge innerhalb der nachkonziliaren Reformbewegung; die zunehmende zwangsläufige Abstandnahme von der «europäischen Theologie», um zu einer autochthonen christlichen Reflexion zu gelangen, die den Gegebenheiten Lateinamerikas Rechnung trägt; die traurige Rolle, welche die christlich-demokratischen Bewegungen in unseren Ländern gespielt haben undsofort. Diese ungeordnete Aufzählung spielt lediglich auf gewisse Fragen an, die im Hintergrund stehen. In Wirklichkeit haben die determinierenden Ursachen immer viel konkretere Ansatzpunkte.

Doch was hat all das mit der Sensibilisierung für den Klassenkampf zu tun? Unseres Erachtens viel. Durch diese und weitere ähnliche Fakten hat man nämlich mit der Zeit entdeckt, wie sehr die Kirchen und ihre Theologen der Herausforderung der Revolution gegenüber blockiert sind. Symptomatisch dafür ist dies, daß sie bei der politischen konkreten Verwirklichung der christlichen Liebe diejenigen Problembereiche bevorzugen, auf denen man um die Frage nach der kämpferischen Austragung von Konflikten in der Gesellschaft herumkommt. Solche bevorzugte Themen sind: der Friede, der Hunger, die Unterentwicklung,[8] die Anprangerung der Kriegsindustrie, das Migrationsproblem, die Tortur undsoweiter. Über alles darf man reden, sogar über die «Erziehung zur Freiheit»,[9] nur soll man den Klassenkampf aus dem Spiel lassen. Es gibt anerkanntermaßen sehr progressistische Weisen der Reproduktion der kapitalistischen Ideologie, und bekanntlich sind heute die Kirchen und die Theologie für das System wichtige Versuchsfelder zur Erprobung der Möglichkeiten, das Lechzen nach Veränderung ideologisch wieder einzufangen. Auch wenn einmal die simplifizierende Sicht, wonach die Kirche lediglich ein «Instrument des Imperialismus» darstellt, überwunden ist und man die Kernaspekte der religiösen Erfahrung als etwas Arteigenes anerkannt hat, bleibt trotz allem noch reichliches Material, um zu beweisen, daß ein Großteil von dem, was die Kirchen «tun», den politischen Interessen des bestehenden Systems dient.

Da ist einmal die grundlegende Tatsache, daß die offiziellsten Sektoren der Kirchen weiterhin darauf ausgehen, sich aus den Gesellschaftskonflikten herauszuhalten.[10] Der im Grunde tragische und verzweifelte Charakter[11] mancher Initiativen der Theologie der Hoffnung, denen es nicht gelingt, die kämpferische Dimension zu vermitteln, die für die Verleiblichung dieser Hoffnung wesentlich ist, läßt das Ungenügen einer bloß halbherzigen politischen Theologie offen zutage treten. Die ideologische Funktion des angeblich «unpolitischen Verhaltens» der Kirchen und Theologien zu entlarven, ist kaum ein erster Schritt auf die Hauptaufgabe hin, die sich als viel verwickelter herausstellt: die strukturelle Entscheidung des Glaubens für das Politische auf der Ebene der geschichtlichen Optionen. Im genannten ersten Schritt wurde von den Christengruppen, von denen hier die Rede ist, vieles zur «Evidenz» gebracht, so z. B. die Tatsache, daß die landläufigen Versionen des christlichen Universalismus – Liebe zu allen, Versöhnung, Feindesliebe usw. – «systemgefangen» und von der liberal-bürgerlichen Ideologie dermaßen domestiziert sind, daß sie die enge Korrelation zwischen den Gesellschaftskonflikten und den kircheninternen Konflikten beständig verdecken.[12] Infolgedessen ist die Kirche nicht imstande, ihre eigentliche Rolle zu verstehen und auszuüben, die ihre Botschaft und deren Verwirklichung von ihr erheischen; sie setzt sich nicht überall bewußt mit der Tatsache auseinander, daß sie sich in einem Abhängigkeitszustand befindet und zwangsläufig in die Gesellschaftskonflikte hineingenommen ist, so daß dem Christen keine Möglichkeit bleibt, eine «Geschichte für sich» zu leben.

Einer weiteren gründlichen Abklärung bedarf die Frage nach der genauen Korrelation zwischen den Dominationsmechanismen in der Klassen-

gesellschaft und der eigentümlichen, spezifischen Weise, in der diese Mechanismen bei der geschichtlichen Superdetermination des Glaubens auf kirchlicher Ebene mitspielen. Mit andern Worten: Besteht stets und unumgänglich ein Komplex theoretisch-praktischer Vermittlungen, ja eine Globalität «politischer Strategie» in der geschichtlichen Glaubensübermittlung, die in der kirchlichen Dimension sichtbare «Gestalt» annimmt? So gefaßt, scheint die Frage den Christengruppen, von denen die Rede ist, sich noch nicht ausdrücklich zu stellen. Implizit haben sie jedoch diese Frage bereits beantwortet durch ihre ausdrückliche Option für ein solches Gefüge gesellschaftsanalytischer und theologischer Vermittlungen, die eben die strategische Globalität ihres entschiedenen Neins zu einem Reformismus innerhalb des Systems ausmachen, d.h. durch ihre Option für den Sozialismus. Wenn man auf diesem Weg das Wissen um das Problem vertieft, drängt sich früher oder später die entscheidende Frage auf: Erfolgen die geschichtlich wirksame Rolle des Christentums und die strukturelle Determination des Glaubens für das Politische notwendigerweise durch eine Verknüpfung zwischen dem Wort, das *hic et nunc* geschichtlich vernommen wird, und der Rolle, die Möglichkeit zu vermitteln, dieses Wort nicht durch unbestimmte «Zeichen der Zeit» hindurch zu vernehmen und zu vollbringen, sondern durch ein viel konkreteres Gefüge von Vermittlungen zur «Entzifferung dieses Wortes» – durch ein Gefüge, das sich aus einer bestimmten ethisch superdeterminierten Gesellschaftsanalyse, einer bestimmten globalen ethisch-politischen Strategie und infolgedessen einem in seinen Wesenszügen bestimmten geschichtlichen Projekt zusammensetzt? Dieser Typus von Grundfragen wird sich unseres Erachtens der Reflexion der Christen immer stärker aufdrängen. Die Theologie im landläufigen Sinn eines «Metiers von Fachleuten» wird sich dieser Aufgabe gegenüber als ganz und gar hilflos erweisen, weshalb eine neue theologische Praxis erforderlich ist, die sich vom Innern der revolutionären Praxis her definiert und deren «Subjekt» nicht mehr in erster Linie der einzelne Theologe sein kann, sondern die revolutionär engagierte Christengruppe.

Es gibt unterdessen dringlichere Aufgaben, die keinen Aufschub dulden. Sozusagen das gesamte «offizielle Christentum» steht dem Problem des Klassenkampfes dermaßen blockiert gegenüber, daß es notwendig ist, in aller Geduld und Bescheidenheit die ersten Schritte zu einer Enthemmung zu tun... Zunächst ist es politisch weiterhin wichtig, mit unendlicher Geduld Dinge zu wiederholen, die für viele bereits selbstverständlich sind. Zum Schluß ein konkretes Beispiel: Die Widerstände haben einen so konsistenten Kern und operieren mit einem emotionsgeladenen verkürzenden Schema, daß der verängstigte Papst Paul VI., gewisse kopfscheu gewordene Bischöfe Lateinamerikas, theoretische Organe der christlichen Demokratie, die Presse der äußersten Rechten und selbstverständlich der gewandte Manager P.R. Vekemans alle dem genau gleichen simplifizierenden Schema entsprechend reagieren: Die «Theologie der Befreiung» wird trotz der sonnenklaren gegenteiligen Erklärungen der betreffenden Verlautbarungen schlicht und einfach zu einer «Theologie der Gewalt» gestempelt, und «Gewalt» wird selbstverständlich dem «Haß» gleichgesetzt. Und da das Christentum die Religion der «Liebe» ist, spricht man nicht von «Konflikten» und noch viel weniger von «Klassenkampf».[13]

[1] Dieser Kongreß fand vom 23. bis 30. April 1972 in Santiago de Chile statt. Berichtsband: Cristianos por el Socialismo (Santiago 1972; Buenos Aires 1972); Liste von Teilausgaben, insbesondere von Veröffentlichungen des Schlußdokuments im Vorwort des Buches; zusammenfassender Bericht über die Auswirkungen des Kongresses: Cristianismo y Sociedad, Dez. 1972.

[2] Vgl. J. Bengoa, Lucha de clases y conciencia de clases (Santiago 1972); E. Muñoz, La legitimación del sistema de clases (Santiago 1972). Beide Untersuchungen analysieren konkrete Gruppen.

[3] Vgl. G. Gutierrez, Teología de la liberación. Perspectivas (Lima 1972; Salamanca 1972; verschiedene Übersetzungen); H. Assmann, Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos (Montevideo 1971); Bibliographie in: Iglesia y cambio social en América Latina (Salamanca 1972).

[4] Schlußdokument, aaO. (Anm. 1), Nr. 54. Zu diesem und den folgenden Abschnitten vgl. weitere Belege in: Cristianismo y Sociedad, Dez. 1972; Pasos. Un documento de reflexión por semana (ISAL, Santiago), das ganze Jahr 1972.

[5] Schlußdokument Nr. 24, 27, 48.

[6] Ebd. Nr. 29, 62, 56, 53, 44; vgl. auch Pasos, Nr. 16, 1972, worin die Materialien der Tagung «Evangelio y lucha de clases» gesammelt sind.

[7] Ebd. Nr. 65.

[8] Um die reaktionäre Ideologie des Großteils der «Hilfs-»organisationen in bezug auf den Begriff «Unterentwicklung» festzustellen, vgl. Dossier comparatif des options relatives au développement, Ausg. Centre Protestant d'Etudes et Documentations, Nov. 1970, und die Materialien über die tiefe Krise von «Justitia et Pax» und SODEPAX.

[9] Vgl. P. Freire, El papel eduvativo de las Iglesias in América Latina: Contacto (México) Sept. 1972.

[10] Dieser Aspekt wird gründlich dargelegt in J. Guichard, Eglise, luttes de classes et stratégies politiques (Paris 1972); J. Girardi, Christianisme, libération humaine et lutte des classes (Paris 1972).

[11] Vgl. das Kapitel «Théologie et tragédie» in: A. Gouhier, Pour une métaphysique du pardon (Paris 1969) 361 bis 400.

[12] Vgl. Schlußdokument, bes. Teil II; H. Assmann, El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista: Cuadernos de la Realidad Nacional (Santiago), April 1972, 154–179.

[13] Reichliches Beweismaterial findet sich in: H. Assmann, La ideología burguesa y sus piezas de recambio religiosas: Casa de las Américas (La Habana), Dez. 1972.

Übersetzt von Dr. August Berz

HUGO ASSMANN

geboren 1933, promovierte in Theologie an der Gregoriana, studierte Soziologie, war Koordinator am Theologischen Institut zu Sao Paulo und Gastprofessor der Universität Münster, ist Studiensekretär für Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika (Santiago de Chile). Er veröffentlichte mehrere Bücher und arbeitete mit an: Diskussion zur Theologie der Revolution (München 1969).

Michael Traber

Politisches Engagement der Kirche im Rassenkonflikt

1. Der Rassenkonflikt

«Rasse», «Rassismus», «Rassenkonflikt» usw. sind vage und vielschichtige Begriffe, die zunächst geklärt werden müssen.

Die *Biologie* teilt Lebewesen in Arten *(species)* ein, wobei der Begriff Art im wesentlichen als Fortpflanzungsgemeinschaft definiert wird. Demnach betrachtet die Biologie alle heute lebenden Menschen eindeutig als zur Art *homo sapiens* gehörig. Die Art wird unterteilt in Rassen *(varietates)*, d.h. in Gruppen von Individuen, die sich durch gemeinsame, erblich bestimmte körperliche Merkmale von andern Gruppen bzw. Rassen derselben Art unterscheiden. Im 19. Jahrhundert wurde der biologische Rassenbegriff auf den sozialen und kulturellen Bereich erweitert. Der Einfluß von Charles Darwin hat viel zur Popularisierung dieser Theorie beigetragen, wonach nicht nur die Rassen kennzeichnende körperliche Merkmale, sondern auch kulturelle und sozialpsychologische Eigenheiten als erblich bedingt betrachtet werden.

Für die *Soziologie* ist der Rassismus ein Sonderfall der Beziehungen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen. Eine ethnische Gruppe ist eine Anzahl von Menschen, die sich zusammengehörig fühlen und von andern als zusammengehörig angesehen werden und gewisse äußere Merkmale besitzen, die diese Zusammengehörigkeit sichtbar machen. Diese Merkmale können biologischer Art sein, wie z. B. Hautfarbe und Gesichtszüge, oder es können soziale Unterscheidungsmerkmale sein, wie Sprache, Religion, Kleidung, Gesten. Besitzt eine Gruppe keine klaren äußeren Merkmale, kann der Fall auftreten, daß diese künstlich geschaffen werden, wie z. B. der gelbe Judenstern im nationalsozialistischen Deutschland. Äußere Merkmale haben nicht nur die Funktion, die Gruppe sichtbar zu machen, sondern auch Vorurteile zu stimulieren. Vorurteile sind Fehlurteile, die auf gewissen stereotypen Ideen oder Vorstellungen basieren und die ihrerseits die Haltung gegenüber der Gruppe (outgroup) bestimmen. Vorurteile können zur Diskriminierung führen, d.h. zur nachteiligen Behandlung der Gruppe. Die schärfste Form der Rassendiskriminierung ist die Segregation. Praktisch bedeutet Rassendiskriminierung, daß die Chancengleichheit nur innerhalb der Eigengruppe akzeptiert wird, in den Beziehungen zwischen den Gruppen jedoch zugunsten der herrschenden Gruppe aufgehoben wird. Dies äußert sich nicht nur in sozialen Praktiken, sondern z. T. auch in Gesetzen, die das wirtschaftliche Leben, die Bildungspolitik und das politische Mitspracherecht regeln. In den letzten zwei oder drei Jahrzehnten hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß die politische Emanzipation der Schlüssel zur rassischen Gleichberechtigung ist, d.h. daß die Chancengleichheit zunächst einmal im Stimm- und Wahlrecht gesichert werden muß, um sich dann auch in andern Lebensbereichen durchsetzen zu können.

Das Besondere des Rassenproblems besteht somit darin, daß die Gruppenpolarisierung durch klare körperliche Merkmale immer und überall sichtbar ist. Die körperlichen Merkmale sind unaufhebbar, auch dann, wenn das betreffende Individuum oder die betreffende Gruppe die Werte und Normen einer andern Gruppe angenommen haben. Beim Rassismus wird Hautfarbe zum Symbol der Superiorität oder Inferiorität. Die Hautfarbe dient als allumfassendes Kriterium, mit dem die menschliche Bevölkerung kategorisiert und polarisiert werden kann. Darin liegt die ganze Schärfe rassischer Probleme.

Neuerdings spricht man vom *politischen Rassismus*. Zwei Spielarten lassen sich unterscheiden: «einmal der Rassismus, wie er seine furchtbarste Ausprägung im nationalsozialistischen Deutschland erfuhr, und ... der Rassismus in Form einer politischen Theorie, die auf enge Weise mit sozialistischen Idealen und Handlungstheorien in Verbindung steht».[1] Nur die zweite Form des politischen Rassismus – auch weißer Makro-Ethnozentrismus genannt[2] – soll kurz erläutert werden. Blieb beim Rassismus als ethnische Sozialkategorie die Möglichkeit offen, «daß nur Einzelpersonen oder einzelne Bevölkerungsgruppen in rassistische Verhaltensnormen verwickelt waren, so behauptet die These vom strukturellen und institutionalisierten Rassismus geradezu die totale Verstrickung der Welt und ihrer gesellschaftlichen Institutionen in dieses Denk- und Verhaltensmuster. Er bildet die Grundstruktur politischer und wirtschaftlicher Systeme und geht auf die Konfrontation zwischen Schwarz und Weiß zurück.»[3] In dieser Konzeption von Rasse gehen zwei Elemente eine Verbindung ein: die Ausbeutung (bzw. Diskriminierung) der meist rassisch identifizierbaren entwicklungsgehemmten Länder («Dritte Welt») durch den «weißen Norden», und zweitens die Anwendung und teilweise Erweiterung der Klassentheorie und Imperialismus-Vorstellung von Lenin und Rosa Luxemburg, wonach die weiße Vorherrschaft ein wesentlicher Bestandteil des kapitalistischen Systems der Industrienationen ist. Mittlerweile wird dieses politische Konzept («Nord-Süd-Polarisation») in gleicher Weise auch auf die Industrieländer des kommunistisch-sozialistischen Ostens angewandt wie auf die des Westens. Die Gleichheit, die die «farbige Welt» in diesem Zusammenhang fordert, darf nicht nur im (kapitalistischen) Sinne der Chancengleichheit verstanden werden, sondern auch im (sozialistischen) Sinne der Restitution, der Umverteilung von Reichtum und Macht.

Rassismus als politische Handlungsweise gründet auf dem Prinzip der von der UNO proklamierten Menschenrechte, die nicht nur als individuelle, sondern auch als «Gruppenrechte» zu verstehen sind.[4] Diese Wertbasis, die von Weiß und Schwarz geteilt wird, bedeutet aber nicht Abbau, sondern zusätzliche politische Brisanz der Polarisierung nach Hautfarbe. Auf Grund dieser Wertvorstellung sind politische Aktionen, die im Gegensatz zu den rassischen Superioritätsvorstellungen stehen, legitim möglich. Die Inferiorisierten können mit dieser Theorie politischen Druck ausüben, ohne daß die Weißen eine akzeptable Rechtfertigung zum Widerstand aufweisen können. Zusätzlich können die Weißen, die sich zu den gleichen Werten bekennen, ebenfalls zugunsten der «Inferioren» handeln. Der neue Rassismus impliziert also mehreres: Einerseits wird ein Wertschema allgemein akzeptiert – nämlich jenes der Gleichheit, Selbstbestimmung, Menschenrechte, Partizipation an den Gütern der Welt –, andererseits wird rassische Diskriminierung weiterhin geduldet. Aus dieser Diskrepanz von Theorie und Realität konstituiert sich in besonderer Weise das politische Problem Rasse oder der weiße Rassismus.

Gemäß dem «Ausschuß für Kirche und Gesellschaft» der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala hat «der weiße Rassismus besonderes historisches Gewicht..., weil seine Wurzeln in mächtigen, hochentwickelten Ländern liegen, deren Haltung... für den internationalen Frieden und die internationale Entwicklung entscheidend ist. Die Rassenkrise in den (inferiorisierten) Ländern ist kaum weniger ernst zu nehmen als die Bedrohung durch einen Atomkrieg. Die Revolte gegen den Rassismus ist eines der aufwühlendsten Elemente der sozialen Revolution, die sich heute über die ganze Welt erstreckt, weil sie auf der Ebene der tiefsten und verwundbarsten Gefühle ausgetragen wird – des universalen, leidenschaftlichen Strebens nach Menschenwürde ... (und) weil der Kampf gegen den Rassismus zur Schaffung und Verbreitung eines Gegenrassismus neigt.»[5]

Der Brennpunkt der rassischen Auseinandersetzung hat sich in den letzten Jahren von den USA auf das südliche Afrika verlagert. Bei der Kritik an den weißen Rassenoligarchien Südafrikas, Namibias, Rhodesiens und der portugiesischen Territorien Angola, Mozambique und Guinea-Bissao geht es heute um weit mehr als Reformbestrebungen zugunsten der schwarzen Mehrheit; die Herrschaftsverhältnisse in diesen Ländern sind für die nichtweißen Völker ein konkreter Aufweis des strukturellen Rassismus, wie er in der Welt herrscht. Mit seinen Bevölkerungszahlen und Einkommensverhältnissen repräsentiert das «Modell» Südafrika im kleinen unsere derzeitige Weltlage mit ihrem Kontrast von arm und reich. Dort zeigt sich wie in einem Spiegel das Weltproblem des Rassismus. An diesem Testfall wird heute die Einstellung des «weißen Nordens» gegenüber der gesamten Dritten Welt beurteilt. An der Frage des Waffenverkaufs an Südafrika, an der Mitfinanzierung des Cabora Bassa-Staudamms in Mozambique,

am Nichteinhalten der Wirtschaftssanktionen gegen Rhodesien, an der militärischen Verbindung NATO-Portugal und an den Handelsbeziehungen mit dem südlichen Afrika werden westliche wie östliche Länder eingestuft. An der kirchlichen Verstrickung oder dem kirchlichen Widerstand gegenüber dem Rassismus im südlichen Afrika wird auch die Glaubwürdigkeit des Christentums beurteilt.

2. *Das kirchliche Engagement*

Wie stellen sich christliche Tradition und Kirche zur Frage des Rassismus und zum Kampf für rassische Gerechtigkeit? Von ihren Grundsätzen her steht die christliche Lehre in völligem Widerspruch zum Rassismus jeglicher Prägung. *Congar* verweist vor allem auf die Katholizität und den Universalismus der Kirche, nennt den Rassismus eine Pseudoreligion, die das Herzstück des Christentums, die Liebe zum andern, zerstöre, kommt aber in seiner Diskussion über die Verschiedenheit der Rassen zum Schluß: «Tatsächlich erscheint die Verwirklichung der höchsten Menschheitswerte an die weiße Rasse gebunden.»[6] Das Zweite Vatikanische Konzil ist eindeutiger: «Die Kirche verwirft jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen» (Nostra Aetate 5; vgl. Gaudium et Spes 29). Trotzdem gilt, «daß ... die katholische Theologie allgemein und die katholische Moraltheologie im besondern wenig zur Diskussion über die Rassenfrage beigetragen haben».[7] Ähnliches gilt für die evangelische Theologie, obwohl dort durch den Einfluß der Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Aufarbeitung der Rassenfrage im Vergleich zur katholischen Theologie ein deutlicher Vorsprung besteht.[8]

So wichtig die vertiefte theologische Durchdringung des Rassismusproblems ist, so darf es die Kirche nicht bei Studien bewenden lassen. Eine evangelische Konferenz stellte fest: «Stellungnahmen, Resolutionen und Schriften, die den Rassismus untersuchen, gibt es im Überfluß – sie alle verurteilen ihn und fordern Programme, um diese Pest der Menschheit von heute auszurotten. Was jetzt dringend gebraucht wird, sind Taten, aufwendige und durchgreifende Aktionen.»[9] Der Ökumenische Rat der Kirchen hat dies klar erkannt und ein personell wie finanziell recht aufwendiges «Programm zur Bekämpfung des Rassismus und der Apartheid» in die Wege geleitet. Dieses Programm hat die (protestantische) weiße Christenheit tiefgreifend verunsichert – und die Glaubwürdigkeit der Kirche in den Augen der inferiorisierten Farbigen wesentlich erhöht. Die Realität des *politischen* Rassismus wird in diesem Programm anerkannt. Die Geldzuwendungen beabsichtigen eine symbolisch zu verstehende Restitution an die rassisch Geächteten und eine sinnbildliche «Umverteilung und Neuverteilung von Macht». Vor allem aber hat das Anti-Rassismus-Programm gezeigt, wieviel wirkungsvoller ein konkretes Zeugnis der Tat ist als kirchliche Zeugnisse rein verbalen Charakters.

Auf *lokaler* Ebene gibt es auch in der katholischen Kirche konkretes politisches Engagement in der Rassenfrage. Die Bemühungen der Orden zugunsten der Indianer Amerikas im 16./17. Jahrhundert, der Kampf Kardinal Lavigeries für die Aufhebung der Sklaverei im 19. Jahrhundert und das Engagement amerikanischer Christen in der Rassenfrage in diesem Jahrhundert können hier nicht behandelt werden; unsere Darstellung muß sich auf politische Aktionen der Kirche im südlichen Afrika beschränken.

Die ersten Kolonisatoren Afrikas, die *Portugiesen*, sind auch die letzten des Kontinents, die in Mozambique, Angola und Guinea-Bissao ein von Lissabon aus gesteuertes System des strukturellen Rassismus aufrechterhalten. Durch das Konkordat zwischen dem Vatikan und Portugal (1940) und das diese Abmachung ergänzende Missionsabkommen (1941) ist die oberste katholische Kirchenleitung in den portugiesischen Rassismus verstrickt, während einzelne Bischöfe und Priester das portugiesische Herrschaftssystem offiziell verteidigen und unterstützen. Wie schwerwiegend diese Belastung für die Kirche ist, zeigt die Aktion der Weißen Väter, die sich im Mai 1971 aus freien Stücken aus Mozambique zurückzogen, um gegen die Verkettung zwischen Kirche und Staat in diesem Land zu protestieren.[10] Einzelne Bischöfe und Priester in den portugiesischen Afrikaterritorien zeigten ein hohes Maß von politischem Engagement – so vor allem der 1964 verstorbene Bischof von Beira (Mozambique), *Sebastiao de Rezende*, der Generalvikar der Erzdiözese Luanda, *J. Pinto de Andrade*, der zur Zeit in Portugal inhaftiert ist, und drei Priester aus Beira, die 1972 des Landes verwiesen wurden. Ihr Zeugnis wurde jedoch durch die ambivalente Haltung – wenn nicht durch das Gegenzeugnis – des Episkopats und Klerus im portugiesischen Mutterland wie in den Afrikaprovinzen weitgehend entkräftet. Politische Beobachter sind sich einig, daß der katholischen Hier-

archie im Kampf um rassische Gerechtigkeit im portugiesischen Afrika eine Schlüsselstellung zukommt. Voraussetzung wäre jedoch die Aufhebung des Konkordats zwischen dem Vatikan und Portugal und wohl auch die Neubesetzung der meisten Bischofssitze in Mozambique, Angola und Guinea-Bissao.

Eine klarere Haltung im Kampf um rassische Gerechtigkeit haben das Episkopat und viele Priester *Südafrikas* eingenommen. In zahlreichen Hirtenbriefen forderten die Bischöfe nicht nur soziale, bildungsmäßige und wirtschaftliche Chancengleichheit zwischen Schwarz und Weiß, sondern neuerdings auch volle politische Gleichberechtigung. Diese Forderungen wurden immer wieder durch konkrete politische Protestaktionen einzelner Bischöfe und Priester unterstützt, vor allem im Zusammenhang mit der zwangsweisen Umsiedlung nichtweißer Gruppen. Die Legalität der umfangreichen Apartheid-Gesetzesbestimmungen wurde von den Bischöfen aufs schärfste verurteilt, aber grundsätzlich haben sie die Verbindlichkeit diskriminierender Staatsgesetze nie in Frage gestellt. Insofern arbeitet die Kirche Südafrikas innerhalb des bestehenden Herrschaftssystems und hat sich bis anhin weder durch Boykott, zivilen Widerstand noch andere Formen der gewaltfreien Aktion außerhalb des rassischen Systems gestellt.

Anders die katholischen Bischöfe *Rhodesiens*.[11] Seit dem ersten der Rassenfrage gewidmeten Hirtenschreiben eines rhodesischen Bischofs im Jahre 1959 hat das Episkopat auch die politischen Aspekte des Rassismus gebührend gewürdigt. Zur politischen *Aktion* kam es 1970, als die katholische Kirchenleitung gemeinsam mit der Mehrzahl der evangelischen Kirchen wegen verschärfter rassischer Diskriminierung der afrikanischen Bevölkerung die Zusammenarbeit mit der Regierung auf dem Gebiet des Primarschulwesens kündigte. Im gleichen Jahr bekannten sich 16 Kirchen Rhodesiens – unter Führung des katholischen Episkopats – zum zivilen Ungehorsam. «Wir müssen Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,29), sagten die rhodesischen Bischöfe und wiesen die kirchlichen Institutionen an, eine Reihe von diskriminierenden Verfassungsbestimmungen zu ignorieren. Nach einem «taktischen Rückzug» und teilweisen Kompromiß (Februar bis November 1971) haben die Bischöfe ihre Position erneut bekräftigt. In der neueren Kirchengeschichte dürfte dies der einzige Fall sein, in dem nicht nur einzelne Christen, sondern das Gesamtepiskopat eines Landes durch konkrete Maßnahmen (*non-cooperation* und ziviler Widerstand) offiziell dem Staat die Stirne geboten hat. Dieses politische Engagement wird jedoch von der Mehrheit der weißen Katholiken und von einer Minderheit des Klerus und der Schwesternschaft nicht geteilt. Aus diesem Grunde legen jetzt die Bischöfe das Hauptgewicht auf die politisch-pastorale Basisarbeit in kleinen Gruppen.

Das politische Engagement der Kirche im südlichen Afrika gleicht eher tastenden Versuchen, die zur Realität der rassischen Unterdrückung in keinem Verhältnis stehen. Die Intensivierung dieses Engagements ist um so dringlicher, als auch heute noch die Rassendiskriminierung in diesem Teil der Welt mit der Aufrechterhaltung der «christlichen Zivilisation» legitimiert wird.

[1] H. Treinen, Rasse in makrosoziologischer Sicht: K.-M. Beckmann (Hrsg.), Rasse, Kirche und Humanum (Gütersloh 1969) 117.

[2] R. Preiswerk, Entwicklungshilfe als Kulturbegegnung (Stein-Nürnberg/Freiburg i. Ü. 1972) 23ff.

[3] K. P. Blaser, Wenn Gott schwarz wäre... Das Problem des Rassismus in Theologie und christlicher Praxis (Zürich/Freiburg i. Ü. 1972) 32f.

[4] Vgl. Kapitel XI–XIII der UNO-Charta und Resolution 1514 vom 14.12.1960 über die Dekolonisierung.

[5] Bericht aus Uppsala, Offizieller Bericht über die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1968) 254.

[6] Y. Congar, Die katholische Kirche und die Rassenfrage (Recklinghausen 1961) 23, 96.

[7] A. Plangger, Rassenfrage und Missionierung in Rhodesien (1890–1930): J. Baumgartner (Hrsg.), Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft (Schöneck-Beckenried 1971) 166.

[8] Vgl. K. P. Blaser, aaO., 42–50.

[9] K.-M. Beckmann (Hrsg.), Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente (Stuttgart 1970) 34.

[10] Vgl. Portugal in Afrika. Analyse eines Befreiungskampfes (Stein-Nürnberg/Freiburg i. Ü. 1972) 124ff.

[11] Vgl. M. Traber, Die katholische Kirche Rhodesiens im Widerstand: J. Baumgartner (Hrsg.), aaO., 211ff.

MICHAEL TRABER

geboren am 5. Juli 1929 in Zürich, Mitglied der Missionsgesellschaft Bethlehem (Immensee), 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Missionsseminar Schöneck (Schweiz) Theologie, an der Fordham Universität und an der New York Universität Soziologie und Kommunikationswissenschaften und promovierte 1960. Von 1961–1970 war er Direktor des Kommunikationszentrums «Mambo Press» in Gwelo (Rhodesien), 1970–1972 als Publizist und Verlagsleiter in Freiburg (Schweiz), seit 1973 ist er am Africa Literature Centre in Kitwe (Sambia) tätig. Er veröffentlichte u.a.: Rassismus und weiße Vorherrschaft (Freiburg i. Ü./Stein 1971), Das revolutionäre Afrika (Freiburg i. Ü./Stein 1972).

Bertrand De Clerq

Politisches Engagement und liturgische Feier

1. Standort der Frage

Bei Erforschung des Problems einer möglichen und wünschenswerten «Politisierung» der Liturgie hat man sich zunächst Rechenschaft zu geben von den Bedürfnissen, Bestrebungen und Motiven, aus denen sich diese Frage ergibt.

Für viele Seelsorger und Liturgen ist es an erster Stelle ein rein praktisches Problem. Sie kämpfen gegen die sogenannte Kultmüdigkeit der Gläubigen und erfahren oft auch an sich selbst das Unbehagen, das man als Kluft zwischen Liturgie und Leben interpretiert. Sie versuchen die Liturgie «ans Volk heran» zu bringen, indem sie die liturgischen Feiern auf die alltäglichen profanen Aktualitäten beziehen. Eine «politisierte» Liturgie ist dann *eine* Form der vielen Experimente, die sich alle aus ein und derselben praktischen Sorge ergeben und darauf gerichtet sind, wieder ein breiteres Kirchenpublikum heranzuziehen oder es wenigstens nicht weiter abnehmen zu lassen.

Im Prinzip steckt hinter diesem Suchen nach Wirkung ein sich wandelnder theoretischer Liturgiebegriff, der aber oft theologisch nicht durchdacht ist. Eine theologische Erklärung kann verschiedene Formen annehmen, scheint sie aber doch unter dem allgemeinen Nenner der Säkularisierung oder Entsakralisierung der Liturgie zusammenzufassen. Was das bedeutet, ist nicht immer ganz klar, scheint aber in jedem Fall mehr zu fordern als auf Wirkung gerichtete Gestalterneuerungen. Eigentlich geht es um die Auswirkung eines theologischen Projekts, das gründliches Umdenken der ganzen Liturgie verlangt. In radikalster Form scheint das in ein «liturgieloses Christentum» auszumünden, das die Konsequenz eines «Glaubens ohne Religion» ist. Aber diesen Begriff von Säkularisierung scheint man mehr und mehr aufzugeben – viele Zeichen weisen im Gegenteil darauf hin, daß man die «transzendente», die «mystische» Dimension sucht (oder wie man sie auch nennen mag) und daß man eine neue Basis gewinnen will.

In diesem Rahmen können die politischen Motive für eine «Politisierung» der Liturgie gesehen werden. Aus manchen Verteidigungen und Experimenten hat man den sicheren Eindruck, daß es ihnen um eine politische Absicht zu tun ist, die sich – alles gut betrachtet – nicht wesentlich von dem unterscheidet, was man der religiösen Praxis früherer Zeiten zum Vorwurf gemacht hat: als einen Versuch, die Liturgie als ideologische Legitimation einer politischen Stellungnahme oder Verhaltenslinie zu benutzen. Doch darf man sich dabei nicht täuschen lassen. Obwohl Kultfeiern bewußt als ideologisches Mittel zu einem politischen Ziel aufgefaßt und propagiert werden, und obwohl man nicht leugnen kann, daß dieses Risiko immer mitspielt, geht es meistens um politische Ziele, die nicht direkt oder ausschließlich von politischen Motiven, sondern von einer theologischen oder religiösen Inspiration eingegeben sind. Die Liturgie wird also als Form politischen Engagements behandelt, die durch eine Theologie vermittelt wird; man faßt sie auf als spezifische Formgebung von etwas, das man seit der politischen Theologie die «politische Relevanz» des Evangeliums und des christlichen Glaubens nennt.

Letztere Formel bildet u. E. das eigentliche Problem. Schwache Punkte der politischen Theologie sind u. a., daß sie den Ausdruck «Politik», in Konfrontation mit den realen politischen Fakten, nicht befriedigend erklärt hat und, wie schon oft dargelegt wurde,[1] daß es schwer zu gelingen scheint, konkrete Imperative und Modelle an die Hand zu geben. Hier müssen wir uns natürlich auf das praktische Problem beschränken und, im Rahmen des möglichen Umfangs, uns mit einigen unvollständigen Hinweisen zufriedengeben. Wir untersuchen nur eine einzige Dimension des Problems: Vorausgesetzt, daß die christlichen Gläubigen, die sich zu einer liturgischen Feier versammeln, tatsächlich auf die eine oder andere Weise politisch engagiert sind oder politisch engagiert sein sollen – wie kann oder soll solch ein Engagement in der Liturgie seinen eigenen verantwortlichen Ausdruck finden?

Diese Formulierung umgreift also, daß nicht so sehr nach der «liturgischen Wirksamkeit» gefragt wird, obwohl es natürlich um eine eigene Art von Überbrückung der Kluft zwischen Liturgie und Leben geht. Diese Frage ginge an der theologischen Problematik der Säkularisierung vorbei. Ihr eigentlicher Gesichtspunkt ist die politische Dimension des christlichen Daseins, von dem gefragt wird, ob und wie es in die liturgische Aktualisierung der Ortsgemeinde ausdrücklich einzubeziehen ist.

2. Die Dimensionen des Politischen und der Liturgie

Theologen und Liturgiker denken und reden meistens nicht differenziert genug von der politischen Wirklichkeit. Das wäre jedoch von essentiellem Interesse, um die Bedeutungsfülle des Ausdrucks «politisches Engagement» möglichst breit zu erhellen. Die politische Wirklichkeit läßt sich kaum in einer einzigen Richtung denken. *R. Aron* unterscheidet beim Sprechen über Politik drei grundlegende und miteinander zusammenhängende Richtungen:[2]

Da ist zunächst die Politik als Aktionsprogramm *(policy)* einer Regierung, einer Partei oder einer Gruppe, das in eine komplexe Beziehung von Konflikt, Opposition und Solidarität zu anderen Aktionsprogrammen in der Politik als Kräftefeld tritt *(politics, politique-domaine)*, in dem sich der Machtkampf und der Prozeß konkreter Beschlußbildung abspielen. Anderseits gibt es da dieselbe Doppeldeutigkeit wie im Terminus «Geschichte»: das faktische Geschehen und das Bewußtsein oder das Wissen, die wir davon haben; jeder ist Objekt des politischen Prozesses, aber das ausdrückliche Bewußtsein davon bildet einen integrierenden Teil dieses Prozesses, der ja ein menschlicher Akt ist. «Die Integration des politischen Bewußtseins in die politische Wirklichkeit stellt das Problem des Verhältnisses zwischen dem faktischen Urteil (Information) und dem Werturteil (Stellungnahme).»[3] Und schließlich umgreift das Politische sowohl einen eigenen Sektor des gesellschaftlichen Lebens (die politischen Institutionen, die öffentlichen Ämter usw.) wie auch einen bestimmten Aspekt der Gesellschaft in ihrer Totalität, was die typische Spannung zwischen Partikularität und Gesamtheit ausmacht, die die ganze Politik kennzeichnet.

Man muß nun damit rechnen, daß die politische Dimension, die die Gläubigen in die Liturgie einbringen, alle diese Elemente zumindest virtuell enthält, und daß sich eine «Politisierung» der liturgischen Feier deshalb differenziert darauf einspielen muß. Das verweist gleichzeitig auf die Verschiedenartigkeit der liturgischen Akte und auf die eigenen Möglichkeiten und Grenzen, die damit zusammenhängen. Wir erinnern an einige Unterscheidungen, weil u. E. ihre Bedeutung in diesem Zusammenhang unterschätzt wird.

Ihrem Wesen nach ist Liturgie ein konstitutiver Akt der Kirche: die Verwirklichung und Sichtbarmachung des «Gottesvolkes am Ort» und dabei Vertretung der Gesamtkirche. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht in diesem Zusammenhang von der Liturgie, in der «vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte *öffentliche Kult* vollzogen» wird (Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 7). In dieser Gestalt hat die Liturgie einen obligatorischen Charakter und eine offizielle kirchliche Verfassung, die der Freiheit des Experimentierens und Umbildens bestimmte Grenzen setzen, sei es auch nur aus Achtung vor den Mitgläubigen, die darin die Möglichkeit haben müssen, ihre Kirchlichkeit zu bezeugen. Theologisch hiervon unterschieden sind die sogenannten «pia exercitia» oder «devotiones privatae». Die traditionellen Formen geraten immer mehr ins Vergessen, aber man hätte u. E. absolut unrecht, sich vom Prinzip der sogenannten Paraliturgie selbst loszusagen. Hier ist ein weites Feld, die verschiedensten Möglichkeiten gemeinsamen Gläubigseins in ganz und gar neuen Formen zu aktualisieren. Darüber hinaus ist es selbstverständlich, daß man die Eigengesetze jeder Art liturgischer Handlung respektieren muß, einfach schon deshalb, damit jede in ihrer spezifischen Art zu ihrem Recht kommt; die Sakramentenspendung z. B. verlangt einen anderen Ansatz als eine Homilie, und wieder etwas anderes ist das gemeinsam gesprochene Gebet. Kurz, die Frage nach einer möglichen «Politisierung» muß für jede liturgische Gattung einzeln untersucht werden.

3. Politische Deutung und religiöse Legitimation

Man darf ruhig davon ausgehen, daß jede liturgische Feier, wo oder von wem auch immer, schlechthin in einen politischen Zusammenhang gehört und, außerdem, daß dieser politische Zusammenhang nicht religiös indifferent ist. Eine erste Aufgabe der Liturgie besteht darin, daß sie die Teilnehmer *als Gläubige* politisch bewußt macht. Die Verkündigung bekommt hier gleichzeitig die Gestalt der Information und Konfrontation mit dem Evangelium. Das Kölner *Politische Nachtgebet*, heute ein unvermeidlicher Bezugspunkt für jede politische Liturgie, ist dafür ein Modell, das gleichzeitig deutlich die Schwierigkeiten und Gefahren zeigt. Eine dieser Gefahren wollen wir schon hier andeuten. Dieses Experiment kann in dem Sinne als ein Beispiel sogenannter Paraliturgie angesehen werden, daß man keine eigentlichen Kultfeiern hält und sich an ein ausgewähltes und ökumenisch «gemischtes» Publikum wendet. Darin liegt u. E. sein größter, aber auch begrenzter Wert. Die Gefahr ist nun, daß man nur noch diese oder ähnliche Formen der Liturgie für gültig oder

der heutigen Zeit angepaßt betrachtet. Sie treten dann an die Stelle der eucharistischen und sakramentalen Liturgie oder sogar in grundsätzlichen Gegensatz dazu, was u.a. zur Folge hat, daß man sich wenig oder überhaupt nicht mehr bemüht, das «politische Moment» in der offiziellen Liturgie zu seinem Recht zu bringen.

Letzteres geschieht zwar in den «Protest-Messen», die seit einigen Jahren an verschiedenen Orten Lateinamerikas üblich geworden sind. Ihre ausgesprochene und erste Absicht ist, den versammelten Gläubigen ihre Unterdrücktheit bewußt zu machen. Wie kann die Eucharistie dazu ein Mittel sein? Man geht davon aus, daß «jede echte und bewußt gefeierte Eucharistie als der radikalste ... Protestakt zu betrachten ist». Sie verkündet und verwirklicht ja die Herrschaft Christi, «des einzigen Retters und Befreiers, des einzigen Herrn der Geschichte und des Menschen», und das will sagen, «daß seine Herrschaft jede andere Herrschaft über Menschen ausschließt und in ihm alle Menschen frei geworden sind... Durch die Feier der Eucharistie engagieren wir uns bei der Aufhebung aller Formen politischer, gesellschaftlicher und ideologischer Bedrückung, die mit dem, was wir verkündet haben, unvereinbar sind.»[4] So wird die Liturgie in einer Lage politischer Bedrückung zu einer «subversiven Aktivität» *(J. Bishop)*. «Aus sich selbst und per definitionem bringt eine liturgische Feier kein einziges politisch-gesellschaftliches Thema ins Gespräch», aber zu ihrem Wesen gehört die genannte politische Konsequenz. Man behauptet nicht, daß diese immer in den Vordergrund treten muß, aber in der lateinamerikanischen Situation scheint es angezeigt, daß sie auf besondere Weise hervorgehoben wird. Solch eine politische Deutung der Eucharistie besagt dann einfach, daß «die Christen, die daran teilnehmen, sich dessen bewußt werden, was sie in der Liturgie eigentlich verkündigen».[5]

Der delikate Punkt in den beiden zitierten Beispielen ist aber die konkrete Art und Weise, wie die politische Bewußtmachung die Gestalt einer politischen Stellungnahme bekommt. Mit Recht wirft man dem *Politischen Nachtgebet* eine oft einseitige Auswahl und parteiische Interpretation von Bibeltexten vor, aggressive Verkündigung und autoritäre Manipulation der Öffentlichkeit,[6] kurz eine Verbiegung von Gebet und Verkündigung zum politischen Kampfmittel. Und auch die «Protest-Messen» zeigen in Bibellesungen, Homilie und Fürbitten stark aggressiven Stil. Man darf nicht sagen, diese Gestaltung des Bewußtwerdungsprozesses in Kritik und Protest hafte der Sache an sich an; denn es gibt auch andere Beispiele. Und doch ist die stete *Gefahr* da, daß das Wesen von Gebet und Kult in einer politischen Manifestation verlorengeht und der Glaube zur Ideologie wird.

Am Grundprinzip ist festzuhalten: Wo sich Gläubige zur Liturgie versammeln, geschieht das im Namen und wegen ihres gemeinschaftlichen Glaubens und in der Absicht, gerade diesem Glauben eine liturgische Form zu geben. In manchen Fällen sind Christen, die zusammenkommen, durch eine vorgegebene politische Gesinnungseinheit oder Gemeinsamkeit – z. B. durch die Lage politischer Unterdrückung – verbunden. Sogar im Falle einer ausgesprochen christlich motivierten politischen Verbundenheit kann man in keinem Fall verantworten, daß sie sich als solche in einer liturgischen Form fortsetzt. Dann verlegt man einfach das politische Kräftefeld in die Liturgie und begibt sich in die Gefahr, Politik mit religiös verstärkten Machtmitteln zu betreiben.[7] Gottesverehrung und Christusbekenntnis haben eine konkrete politische Relevanz, jedoch nicht als Bestätigung eines aus politischen Überlegungen eingenommenen Standpunkts, sondern als *Konfrontation* politischer Fakten und Thesen mit dem Glauben. «Politisierung» der Liturgie, in welcher Gestalt auch immer, wird u. E. immer auf die eine oder andere Weise diese Konfrontation zur Grundlage haben müssen.

4. Gesellschaftskritik und gläubige Selbstkritik

Der normale Fall der «durchschnittlichen» liturgischen Feier ist zweifellos ein vorgegebener politischer Pluralismus unter den Teilnehmern, wie übrigens der globale gesellschaftliche Zusammenhang, in dem sie geschieht, eine Situation des politischen Pluralismus ist. Man darf sogar behaupten, daß dies die wichtigste Tatsache und das größte Problem bei diesem Geschehen ist, von denen die beabsichtigte Konfrontation unterschieden werden muß. Wie kann dieser Pluralismus, der in die Liturgie eingebracht wird, durch die Konfrontation mit der Glaubenswirklichkeit liturgischen Ausdruck erhalten?

Man muß voraussetzen, daß der eigentliche Sinn einer jeden Feier Sichtbarmachung der Einheit des Glaubens ist: Verwirklichung oder symbolischer Ausdruck einer «communio fidelium». Die Frage ist, wie diese Einheit auf eine politisch-gesellschaftliche Uneinigkeit von Interessen, Stellungen, Überzeugungen und Schätzungen übergreifen kann.

Für gewöhnlich betont man die «Einheit im Glauben» als die Ebene einer Art von universaler Überparteilichkeit. Aber was heißt das, wenn es politische Relevanz bekommen soll? Aus vielen alten und neuen Beispielen geht hervor, daß man immer wieder geneigt ist, von einer *vorgegebenen* oder einer *obligatorischen* Einheit auszugehen, die man dann so auffaßt, daß sie entweder zu einer religiös forcierten politischen Einmütigkeit führen muß, die de facto eine christliche Partei ist, oder zu einem Appell, sich über alle Streitpunkte hinweg in einer abstrakten «höheren» Einheit zu versöhnen. Das ist das Dilemma jeder «politisch relevanten» Verkündigung: Entweder bleibt sie ein «discours muet», der die universale Bruderliebe predigt und überall sorgfältig vermeidet, in einer schwebenden Diskussion Stellung zu beziehen; oder sie wird ein «discours partisan», der sich politisch kompromittiert.[8] Auch in der aktuellen Version von «christlicher Gesellschaftskritik» kann sie das Wiederholen oder Umformulieren von Prinzipien, bei denen fast jeder dafür ist, und Kritik an Zuständen, bei denen fast jeder dagegen ist, nur vermeiden, indem man sich für konkrete und örtliche Probleme parteiisch engagiert.

Der Weg, hier herauszukommen, muß u.E. die Konflikte und den Kampf offen und ausdrücklich zur Sprache kommen lassen und auch die christliche Einheit konsequent als eine Einheit von *Gläubigen* zu sehen wagen, d.h. von Menschen, die im Kampf ihrer Überzeugung Ausdruck geben, daß ihre Einheit durch die Konflikte hindurch als ein Endresultat zu erreichen ist. Wir möchten für eine politisch «parteiische» Verkündigung optieren, aber dann so, daß sie sich selbst immer *relativ* setzt – was sich u. E. in der Bescheidenheit ihres Stils ausdrücken muß *und* indem sie an die *Freiheit* ihrer Hörer appelliert. Wir meinen auch, daß ein Stück des liturgischen Dienstes z. B. in der Diskussion politischer Standpunkte bestehen können muß, wenn man sich nur streng daran hält, daß die Opponenten die gläubige Motivierung und Übersetzung ihrer Haltung erklären und bereit sind, gemeinsam zu beten.

Für das liturgische Gebet wollen wir hier nur auf seine essentielle Funktion gläubiger Selbstkritik hinweisen. Es ist die Artikulation der menschlichen Unvollkommenheit vor Gottes Angesicht, aber zugleich auch Bestätigung der Hoffnung, die damit rechnet, daß Gott selbst in unserm Streit und unsren Mühen als «Macht der Versöhnung» gegenwärtig ist. Im Gebet spricht sich der Mensch vor Gottes Angesicht aus. Er spricht sich in seinem Schmerz aus über das noch abwesende Reich Gottes. Er spricht seine Hoffnung auf dieses Reich aus.[9] Das bedeutet Klage und Anklage; aber es hat auch eine projektive Dimension. Die Kirche wird die privaten und gesellschaftlichen Wünsche und Träume der Menschen aufnehmen und sie in die Konfrontation mit den Zukunftsbildern der biblischen Verheißungen einbringen. Sie wird, gegen jeden Fanatismus und Zynismus, auch das zu erhellen versuchen, für das wir zu danken haben.[10]

[1] Siehe in Zusammenhang mit der Liturgie u.a. H. B. Meyer, Politik im Gottesdienst? (Innsbruck 1971) 68 u. 81.
[2] R. Aron, Démocratie et totalitarisme (Paris 1965) 21–26.
[3] R. Aron, aaO. 24.
[4] S. Galilea, Les messes de protestation: Parole et Mission 14 (1971) 334.
[5] aaO. 335.
[6] Siehe u.a. P. Cornehl, Öffentlicher Gottesdienst: P. Cornehl und H.-E. Bahr (Hrsg.), Gottesdienst und Öffentlichkeit (Hamburg 1970) 183 und 189ff.
[7] So könnte man sich denken, daß Mitglieder oder Mandatsträger einer christlichen Partei gemeinsam Liturgie feiern, um einander in ihrem «politischen Glauben» zu stärken und ihn sozusagen liturgisch zu besiegeln.
[8] J. Guichard, Options politiques de l'Église: Lumière et Vie 20 (1971) 76–81.
[9] D. Soelle und F. Steffensky (Hrsg.), Politisches Nachtgebet in Köln (Stuttgart ²1969) 23.
[10] P. Cornehl, aaO. 181.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BERTRAND DE CLERQ

geboren 1932, OP, 1958 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Philosophie, Lizentiat der Politik- und Sozialwissenschaften, und unterrichtet seit 1963 an der Universität Löwen, hauptsächlich an der Fakultät für Sozialwissenschaften, Philosophie und Sozialethik. Er ist Redakteur der Zeitschriften «Filosofie» und «Kulturleven» und veröffentlichte zahlreiche Beiträge zu Problemen der Politik und Sozialethik.

Normann Hepp

Christliche Gemeinde und Gemeinwesenarbeit

I. Gemeinwesenarbeit

Sozialarbeit kann sich mit Einzelnen, mit Gruppen und mit einem ganzen *Gemeinwesen* (Dorf, Stadtteil, Stadt, Land) befassen. Entsprechend wurden in Theorie und Praxis drei Methoden der Sozialarbeit entwickelt: Einzelfall-, Gruppen- und Gemeinwesenarbeit. Gemeinwesenarbeit (GWA) als dritte und jüngste Disziplin der Sozialarbeit geht davon aus, daß die wichtigen sozialen Probleme nicht allein durch Pläne und Maßnahmen «von oben» gelöst werden können. Um menschengerechte Lebensbedingungen in Arbeit und Freizeit zu schaffen, soll das Gemeinwesen, d.h. die breite Masse der Bevölkerung ihre eigenen Interessen und Bedürfnisse formulieren und *politisch durchsetzen lernen.*

Aufgabe des *Gemeinwesenarbeiters* ist es, die Bürger bei der Auseinandersetzung mit ihren Problemen zu beraten und sie bei der selbständigen, gemeinschaftlichen Lösung zu unterstützen. Hilfe zur Selbsthilfe des Gemeinwesens. Diese Befähigung des Gemeinwesens zu politischem Handeln ist selbst politisches Handeln.

Der mit GWA gemeinte Einsatz für wachsende Mitbestimmung geschieht je nach Träger und Problembereich unter verschiedenen *Titeln:* als GWA durch Wohlfahrtsverbände, Vereine und Stiftungen etwa in Obdachlosenvierteln und Neubaugebieten; als Öffentlichkeitsarbeit und Bürgerpartizipation durch Planungsinstanzen bei der Sanierung von Altstadtvierteln und bei der Planung von Neubaugebieten; Stadtteilarbeit durch politische Gruppierungen; Bürgerinitiativen durch oft buntgemischte Gruppen bei aktuellen Notlagen; in der Entwicklungshilfe.

Bei näherem Hinsehen kann man eine mehr harmonisierende und eine mehr konfliktorientierte Konzeption unterscheiden. Überwiegend *harmonisierend* wirkt die GWA, wo sie Lücken öffentlicher Versorgung stopft, bestehenden Institutionen zur Koordination ihrer Arbeit verhilft oder durch ein gewisses Mitspracherecht Bürgervertreter in die Planungsgremien integriert. *Konfliktorientierte,* aggressive GWA kann man in manchen Bürgerinitiativen finden, besonders wenn eine zahlen- oder machtmäßige Minderheit ihre Interessen durchsetzt; ebenso in der Arbeit der Linken (etwa Black Power, Kommunistische Parteien), deren Ziel es ist, das bestehende gesellschaftliche System nicht zu verbessern, sondern zu stürzen. Eine *Mittelstellung* zwischen beiden bietet das weitverbreitete Lehrbuch von Ross. Nach ihm kann man GWA definieren als einen Prozeß, durch den ein Gemeinwesen seine Bedürfnisse und Ziele feststellt, sie in eine Rangfolge ordnet, das Vertrauen und den Willen entwickelt, ans Werk zu gehen, Methoden und Hilfsquellen dafür ausfindig macht, zur Aktion übergeht und dadurch, daß dies getan wird, das Zusammenwirken und die Fähigkeit des Gemeinwesens zur Selbsthilfe fördert.

GWA, entwickelt in Nordamerika und den Niederlanden, ist heute ordentliches Ausbildungsfach wohl in den meisten westlichen Ländern. Wegen der unterschiedlichen gesellschaftspolitischen und weltanschaulichen Standpunkte gibt es keine einheitliche Theorie und Praxis. Allen Konzeptionen gemeinsam ist aber der Versuch, unter Berufung auf sozialwissenschaftliche Methoden und Prinzipien ein Gemeinwesen bei der Lösung seiner Probleme (worin immer man sie sehen mag) zur Selbsthilfe zu befähigen.

II. Haben christliche Gemeinde und Gemeinwesenarbeit Wesentliches miteinander zu tun?

1. Interpretationen des christlichen Heilsauftrages

Aufgabe der Kirche ist es, Heil zu vermitteln bzw. zu ermöglichen. Aber *worin* wird das zu vermittelnde Heil gesehen? Allein im Trost oder in der Sinngebung bei Not- und Grenzsituationen des menschlichen Lebens? Oder in einem Gemeindeleben, das die gesellschaftlichen Benachteiligungen lediglich kompensiert? Oder wird die Gesellschaftsbedingtheit von individuellen Leiden erkannt, und wird nicht nur die Symptompflege, sondern auch die Bekämpfung der Ursachen solcher Leiden zur kirchlichen Heilssorge gezählt?

Für wen soll Heil ermöglicht werden? Nur für die Gemeindeglieder? Oder Heil für alle: dann macht sich die Kirche die Sorgen des Gemeinwesens und besonders der Randgruppen zu den ihren: Kirche für das Gemeinwesen!

Durch wen soll dies geschehen? Nur als Dienstleistung durch die Hauptamtlichen? Oder versteht

sich die Gemeinde selbst als Instrument der Diakonie und versucht sie wiederum die Betroffenen zur Selbsthilfe, zu politischem Handeln aus christlichem Geist zu befähigen?

2. Theologie und GWA

Versteht die Kirche ihren Dienst als ein kritisches, am Evangelium orientiertes Mitwirken am Aufbau eines menschengerechteren Gemeinwesens und sieht die Gemeinde ihre Aufgabe darin, die gesellschaftsbedingten Lebensumstände aller zu analysieren, am Anspruch des Evangeliums zu messen und gemeinschaftlich mit den Betroffenen und auch mit nichtchristlichen Kräften an der Verbesserung zu arbeiten, so will sie GWA treiben. Kirche wird sich bei dieser Arbeit der methodischen Erkenntnisse der GWA bedienen, ohne sich ihr in der Zielsetzung unkritisch anzugleichen

GWA setzt dann aber eine Theologie voraus, die fähig ist, die Rolle einer Praxisnorm für kirchliches Handeln, für gemeindliche Gemeinwesenarbeit zu spielen.

III. Wie können die christlichen Gemeinden lernen, ihren Auftrag in der Gemeinwesenarbeit wahrzunehmen?

1. Erste Erfahrungen

a) Die Gemeinden

Ob es gelingt, unsere Gemeinden für ihren Dienst am Gemeinwesen zu befähigen, ist fraglich. Die Repräsentativumfrage anläßlich der katholischen Synode in der BRD hat ergeben, daß mit zunehmender Kirchlichkeit die Einsicht in die Verbesserbarkeit unserer Gesellschaftsordnung abnimmt und umgekehrt.

In den Studentengemeinden hat sich in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus ein starkes gesellschaftskritisches Bewußtsein gebildet. Aufgrund der kategorialen Sondersituation dieser Gemeinden hat sich daraus aber noch keine nennenswerte kirchliche GWA entwickelt, ebenso blieb die Auswirkung auf die kirchliche Praxis gering.

Nur von wenigen Territorialpfarreien liegen positive Erfahrungen vor,[1] wobei die Integration von Gemeinde und engagierten Gruppen, von Theologie und sozialer Aktion nicht in jedem Fall gelungen ist.

b) Die Anstellung von Gemeinwesenarbeitern

In den letzten Jahren wurden in der BRD in einigen Territorialpfarreien Sozialarbeiter mit GWA-Ausbildung angestellt. Nach den mir vorliegenden meist unveröffentlichten Berichten[2] schlugen diese Versuche fehl. Innerhalb von ein bis zwei Jahren kam es zu Kündigungen. Folgende *Gründe für das Scheitern* wurden genannt:

(1) Das unklare *theologische Selbstverständnis:* Kirche für wen? Gemeinde, die hauptsächlich für die eigenen Glieder und das Funktionieren der eigenen Organisation zu sorgen hat oder offen ist für alle? Dies wurde als Kernproblem erfahren, insbesonders wenn es um Ökumene, Mitarbeit und Funktion der Laien, Sozialarbeit bei Randgruppen, Opfer für die Allgemeinheit ohne eigenen Gewinn ging.

(2) *Rollenkonflikt* zwischen Pfarrer und Gemeinwesenarbeiter: Macht soll geteilt werden. Dieser Macht- und Prestigeverlust ist ein großes persönliches Problem für die Pfarrer zusätzlich zur allgemeinen Rollenunsicherheit.

(3) *Unklare Rolle des Sozialarbeiters:* Die Vorstellungen des Sozialarbeiters, des Pfarrers und der gemeindlichen Gruppen gingen oft weit auseinander. Häufig wurde der Sozialarbeiter mit allen möglichen Einzelbeschäftigungen zugedeckt, so daß er weder Zeit noch Energie hat, Gemeindemitglieder oder Gruppen zu aktivieren und Prozesse im Sinne der GWA zu initiieren.

(4) *Unklarheiten über kirchliche GWA:* Abgesehen davon, daß es verschiedene Richtungen von GWA gibt, sind die Erwartungen an kirchliche GWA sehr unterschiedlich und hochgespannt bzw. falsch, besonders wenn sie verstanden wird als Methode, mittels derer das Gemeindeschifflein ohne Beunruhigung der Fahrgäste durch die klippenreichen Gewässer der profanen Welt gelotst werden soll.

Außerdem wurden noch kaum Erfahrungen kirchlicher GWA ausgewertet und für Ausbildung und Praxis fruchtbar gemacht. Das bedeutet, daß die Sozialarbeiter in der Regel zu wenig auf die gemeindliche Situation und die dort nötigen Methoden, theologischen Argumentationen und Motivationen vorbereitet wurden und andererseits die Theologen mit mangelndem Verständnis, mit Angst oder einem scheinbaren Mehrwertigkeitsgefühl der Sozialwissenschaft begegnen.

Folgende *Konsequenzen* wurden aus diesen gescheiterten Versuchen für die Arbeit an neuen Modellen gezogen:

(1) *Anstellung* der Gemeinwesenarbeiter nicht mehr bei der Gemeinde, sondern auf mittlerer Ebene. Das bedeutet größere Freiheit gegenüber der Gemeindeleitung, aber auch die Gefahr gegenseitiger Isolierung, so daß GWA nicht mehr durch

christliche Gemeinden von der Theologie geführt betrieben wird und die Gemeinden ihren sozialen Aufgaben aus dem Weg gehen.

(2) Sozialwissenschaftliche und theologische *Fachberatung* der Modelle. Voraussetzung dafür ist die Finanzierung durch die Diözese und eine Zusammenarbeit mit Fachkräften der Universitäten und Hochschulen für Sozialwesen.

c) Zusammenarbeit mit anderen Kräften der GWA

Bei der Selbstgenügsamkeit der durchschnittlichen Pfarrgemeinde überrascht es nicht, daß kaum Beispiele *ökumenischer* Zusammenarbeit bekannt werden.

Noch schlechter sieht es mit der Zusammenarbeit mit *nichtchristlichen* Kräften aus, selbst wenn deren Anstellungsträger teilweise kirchliche Institutionen sind. Die Gemeinden bzw. deren Leiter distanzieren sich meistens mittels theologischer Begründungen. Dahinter steht oft eine innere Unsicherheit gegenüber der harten, vielfach verständnislosen Kritik der meist marxistisch argumentierenden Sozialarbeiter.

Diese wiederum haben aufgrund ihrer negativen Erfahrungen mit der Kirche, verstärkt durch die auch in Laientheologenkreisen negative Einschätzung der gesellschaftlichen Funktion der Kirche, keine Hoffnung, die Gemeinden könnten Gesprächs- und Handlungspartner bei der Verbesserung der Lebensbedingungen werden.

Mangels Geduld und Fähigkeit zu theologischer Argumentation können sie ihr hohes Problembewußtsein und ihr Anliegen den Gemeinden nicht vermitteln. So fixieren sie diese eher noch in ihrer Abseitsstellung.

Eine Zusammenarbeit mit außergemeindlichen Kräften ist aber für kirchliche GWA unbedingt nötig, will sie menschengerecht und effektiv sein.

2. Das kirchliche Instrumentarium im Gemeinwesen

Zur Planung kirchlichen Vorgehens ist eine Bestandsaufnahme, eine rechte Einschätzung und der überlegte Einsatz des meist aufgesplitterten gesamten kirchlichen Handlungsinstrumentariums nötig.

a) Pfarrgemeinde

Selbst in durchschnittlichen Gemeinden besteht eine Vielzahl mehr problem- oder mehr beziehungsorientierter Arbeitskreise und *Gruppen*, ein vielfältiges Aktionsnetz zwischen *Einzelnen und Gruppen*. Wie zudem Umfragen ergaben, erklärt sich ein nicht geringer Teil *Fernstehender* grundsätzlich bereit zum Engagement in der Kirche. Dazu kommt die nicht unbeträchtliche Zahl der *Hauptamtlichen* im Pfarrdienst.

Die *Gottesdienste* sind wohl in jedem Gemeinwesen noch die zahlenstärksten regelmäßigen Versammlungen von Einwohnern (selbst wenn wie etwa in München nur ca. 10 % der Katholiken den Gottesdienst besuchen). Zu dieser quantitativen Feststellung kommt die qualitative Bedeutsamkeit und Auswirkung des Gottesdienstes, aber auch der *kirchlichen Mitwirkung* bei kommunalen Einweihungsfeiern und besonderen Ereignissen auf den Einzelnen und das Gemeinwesen, ohne daß dies bewußt werden muß. Größtenteils aus der Gemeinde ausgegliedert haben sich die Bereiche der kirchlichen Bildungs- und Sozialarbeit.

b) Bildungsarbeit

Die Möglichkeit großer Einflußnahme auf das Gemeinwesen haben die Gemeinden über die *Kindergartenarbeit*. 86 % der Kindergärten in der BRD sind in der Hand kirchlicher Träger. Der schulische *Religionsunterricht* steckt in einer schweren Krise, die sachgerecht nur gelöst wird, wenn die Lehrkräfte befähigt werden, gemäß dem schulischen Bildungsauftrag zur menschengerechten Bewältigung und Gestaltung des Lebens aus christlicher Sicht beizutragen. Dies weist auch in Richtung GWA.

Ähnliches gilt von den Chancen kirchlicher *Jugendarbeit* und *Erwachsenenbildung* auf pfarrlicher, überpfarrlicher und außerpfarrlicher Ebene.

Die Kirchen beeinflussen durch ihre Bildungsarbeit regelmäßig und teilweise intensiv den größten Teil der drei- bis sechsjährigen Kinder, der Schüler und einen je nach Situation unterschiedlichen Prozentsatz der Jugendlichen und Erwachsenen in der außerschulischen Bildungsarbeit.

Dazu kommen gewisse Chancen über die Einrichtungen der *Berufsausbildung* und die *Massenmedien*.

c) Sozialarbeit

Fast ausschließlich isoliert von den Gemeinden arbeiten die kirchlichen Sozialeinrichtungen:

Eine sich stets vermehrende Vielfalt von spezialisierten *Beratungsstellen*, die *Caritaskreis- und Caritasbezirksstellen*, die schier unübersehbare Zahl der Einrichtungen der *ambulanten Hilfe*, der *Heime*, *Anstalten*, *Krankenhäuser*, *Schulen* und *Werkstätten* für die mannigfaltigsten Zwecke, *Ausbildungsstätten*

bis hinauf zu den Fachhochschulen für Sozialwesen.

d) Zusammenfassung

Die Kirchen sind unter den freien Institutionen diejenigen, die am Ort das reichste Instrumentarium für GWA besitzen. Ob sie es auch sinngerecht einsetzen, ja ob sie es überhaupt noch mit christlichem Geist durchdringen, ist eine andere Frage.

Dies gilt besonders für die Einrichtungen im Sozial- und Bildungsbereich, die die Gemeinden von den ihnen ursprünglich eigenen Aufgaben entlasten, aber damit die Funktionsverarmung und Problemferne der Gemeinden fördern. Andererseits ist durch diese Entwicklung die Orientierung dieser beiden Bereiche an Theologie und Glaube erschwert, da die Gemeinden von diesen Aufgaben befreit, nicht gezwungen sind, eine Theologie als Handlungsanleitung zu entwickeln. Kein Wunder, daß etwa in der Sozialarbeit bei der jüngeren Generation auch auf kirchlichen Fachschulen marxistische Prinzipien diesen Leerraum in steigendem Maße ausfüllen.

Alles hängt demnach davon ab, ob die Kirche am Ort ihre faktische Macht im Gemeinwesen auch tatsächlich im christlichen Geist für das Wohl des Gemeinwesens einzusetzen lernt: also auch bewußtes Engagement in der Gemeinwesenarbeit. Wenn ihr das nicht gelingt, hat sie kein Anrecht mehr auf diese Machtmittel.

3. Methodische Hinweise

Die in den Lehrbüchern dargestellten allgemeinen Methoden der GWA gelten auch für die kirchliche GWA. Zusätzlich sollen hier einige Hinweise speziell für kirchliche GWA gegeben werden.

a) Interdisziplinäre Zusammenarbeit

Bei der Reflexion über kirchliches Handeln werden die kirchlichen Sozial- und Bildungseinrichtungen meist ausgeklammert, unbewußt oder begründet mit deren angeblicher Eigengesetzlichkeit. Das ist ein verhängnisvoller Fehler. Die Stärke der Kirche besteht gerade in der ganzen Breite der Arbeitsmöglichkeiten.

Eine echte Zusammenarbeit müßte so aussehen: Die örtlichen Fachleute der Sozialarbeit tragen Bestandaufnahme und Analyse der sozialen Probleme des Gemeinwesens den Gemeinden vor, diese konfrontieren die geschilderten Zustände mit dem Evangelium und bemühen sich mit Hilfe der kirchlichen Bildungseinrichtungen um eine breite gesellschaftliche *Bewußtseinsbildung* und *Aktivierung* zur Verbesserung dieser Umstände. Nötig ist die Zusammenarbeit außerdem zur *Integrationshilfe* (Gettos), zur *vorbeugenden* Sozial- und Bildungsarbeit.

Die Kirche hätte ungeahnte Chancen in der Entwicklung interdisziplinärer *Modelle*, die für die ganze Gesellschaft vorbildlich sein könnten.

b) Bedeutung des Gottesdienstes für die GWA

Die oben erwähnten gescheiterten Versuche gemeindlicher Gemeinwesenarbeit wurden dadurch zum Scheitern verurteilt, daß entweder dem sozial engagierten Gemeindeleiter oder den engagierten Gruppen und Betroffenen die Mitwirkung am Gottesdienst untersagt wurde.

Die Kirchenleitung mit ihrem feinen Gespür für Macht weiß, daß soziales Engagement innerhalb der Gemeinde nichts Wesentliches verändert (Spielwiese), solange es nicht ernsthaft in den Gottesdienst getragen wird.

Gemeindliche GWA ist nur mit dem Gottesdienst möglich: durch ihn werden Aktivitäten gemeindlicher Gruppen auch zur offiziellen Angelegenheit der Gemeinde gemacht; durch die Konfrontation von sozialen Problemen und Glauben wird sowohl das soziale Engagement als auch die meist nicht soziale und nicht politische geglaubte «eigentliche» Glaubensebene der Gottesdienstgemeinde in Frage gestellt.

Gottesdienst, der die Sozialarbeit der Gemeinde beeinflußt, verleiht ihr offiziellen Charakter und die motivierenden Kräfte des Glaubens.

c) Ansatzpunkte

Ausgangspunkte zum Anstoß von GWA gibt es für die Gemeinden viele. Will man Resignation oder Radikalisierung vermeiden, muß man sich auf einen *langsamen* Emanzipierungsprozeß gefaßt machen. Deshalb sollten an den Anfang Teilziele gesetzt werden, die ein Erfolgserlebnis ermöglichen, denn auf lange Sicht ist die Freude an der Arbeit wichtiger als die blitzartige Lösung der Probleme.

Einige Ansatzpunkte seien genannt: Forderungen von ausreichenden *öffentlichen Einrichtungen* im Gemeinwesen wie Kindergärten, Schulen, Spielplätze, Jugendheime, Alteneinrichtungen. Einflußnahme auf die *Stadtentwicklung*, besonders in Neubau- und Sanierungsgebieten. Hier ist eine Auseinandersetzung mit den politischen Institutionen und Parteien kaum zu vermeiden, wobei sich Maßstäbe für eine christliche Politik entwickeln und anlegen lassen.

Kinderläden wurden von vielen Elterngruppen mit Eigeninitiative und persönlichen Opfern aufgebaut; die christlichen Gemeinden könnten sich in ihren *Kindergärten* ähnlich engagieren. Die *Vorschulerziehung* als ausgleichende Förderung gerade der vom Elternhaus benachteiligten Kinder. Eine Kritik am gesellschaftsbedingt einseitig leistungsorientierten Erziehungsziel der *Schule* kann hier einer breiteren Schicht von Eltern nahegebracht werden. Weitere Ansatzpunkte sind *Erziehungsprobleme*, *Arbeitsbedingungen*, *Freizeitgestaltung*, Probleme der Benachteiligten: *Alte*, *Behinderte*, *Strafentlassene*, *Ausländer*, *Heiminsassen* usw.

4. Das Umkircher Modell

a) Grundsätzliches

Ziel ist, die Gemeinde zu befähigen, ihre Aufgabe im Gemeinwesen wahrzunehmen, die Lebensbedingungen zu verbessern und sie als Erfüllung des Heilsauftrages zu begreifen. Mittels einzelner Seminare und Aktionen sollen – learning by doing – Teilziele auf diesem langen Weg erreicht werden.

Die Integration von Bildungs-, Sozial- und Gemeindearbeit bedeutet den Abschied von einer rein akademischen Bildungsarbeit, von einer rein aktivistischen Sozialarbeit und von einer problemfernen Gemeindearbeit.

Alle Arbeitsformen werden – einander sinnvoll zugeordnet – eingesetzt: Vortrag mit Diskussion, Hausbesuch als aktivierende Befragung, Feier, Gottesdienst, Politische Aktion.

b) Ablauf

(1) Eine *Initiativgruppe* der Pfarrei (der Pfarrer sollte mitarbeiten) sucht ein soziales Problem im Gemeinwesen, plant die Durchführung des Seminars. (2) Am *ersten Plenumsabend* führt ein Referent in das Thema ein. Etwa «Kinder in der BRD» oder «Alte in der BRD». Wichtig ist dabei die Erklärung der gesellschaftlichen Hintergründe der vorhandenen Probleme und die Motivierung zur Verbesserung. Im zweiten Teil des Abends bilden sich (3) *Arbeitskreise*, die nach vorgegebenen Arbeitsvorschlägen die Situation am Ort erkunden (Information über bestehende Einrichtungen, aktivierende Befragung der Betroffenen und der «Zuständigen»). (4) Die Ergebnisse und Verbesserungsvorschläge werden nach 2–3 Wochen von den Arbeitskreisen in den *2. Plenumsabend* eingebracht. Dort geschieht Information und Meinungsbildung über ein Prioritätenprogramm und (5) Planung des *Gottesdienstes*, in dem – wenn möglich zusammen mit den Betroffenen – die Probleme und Aktionsvorschläge mit theologischer Begründung veröffentlicht werden (mit Diskussion während oder nach dem Gottesdienst). (6) Bildung eines *ständigen Arbeitskreises*, der sich dem Problem federführend widmet, die nötigen Aktionen gegebenenfalls zusammen mit anderen Gruppierungen leitet und öfters im Gottesdienst berichtet.

Eine genauere Darstellung des Umkircher Modelles und der ersten Versuche wird in nächster Zeit publiziert.

Die Methoden der GWA sind demnach eine Hilfe für die christliche Gemeinde, falls diese bewußt ihre vom Evangelium vorgezeichnete politische Aufgabe für die Gesellschaft wahrnehmen will: Hilfsmittel einer Kirche für die Welt.

[1] Zum Beispiel Don Enzo Mazzi, Die Gemeinde im Isolotto; Robert Delaney, Die Pfarrgemeinde San Miguelito; beide in: Normann Hepp, Neue Gemeindemodelle (Wien 1971). Gemeindeaufbau und Gemeinwesenarbeit Bd. I: Bilanz 71 der Evangelischen Gemeinde Heerstraße Nord, Berlin, Gelnhausen 1972.

[2] Martin Schofer, Evangelische Gemeinde Freiburg-Landwasser: N. Hepp, aaO. In diesem Abschnitt II 1 b beziehe ich mich teilweise wörtlich auf eine Darstellung von Werner Ehinger, Freiburg.

Bibliographische Hinweise

J. Boer / K. Utermann, Gemeinwesenarbeit (Stuttgart 1971).
R. / H. Hauser, Die kommende Gesellschaft (München 1971).
N. Hepp (Hrsg.), Neue Gemeindemodelle (Wien 1971).
C. W. Müller / P. Nimmermann, Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit (München 1971).
M. G. Ross, Gemeinwesenarbeit (Freiburg 1968).
L. E. Schaller, Kirche und Gemeinwesenarbeit – Konflikt und Versöhnung (Gelnhausen 1972).
W. Schneider, Aktion Gemeinde heute (Wuppertal 1970).

NORMANN HEPP

geboren 1939, studierte Philosophie und Theologie in München und Freising, 1967 zum Priester geweiht, Mitglied eines Teams, das mit dem Aufbau der kirchlichen Gemeinde-, Sozial- und Bildungsarbeit im Zentrum einer Münchener Entlastungsstadt für 80000 Einwohner beauftragt ist. Er veröffentlichte u. a.: Denkschrift zur Gemeindearbeit (München 1969), Neue Gemeindemodelle (Wien 1971), Kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit in einer Trabantenstadt: Diakonia 3 (1972).

Dokumentation

Klemens Richter

Das politische Engagement der christlichen Gemeinde der DDR

Die Frage nach dem politischen Engagement der christlichen Gemeinde ist für die DDR als eines in der Praxis zweifellos autoritären atheistischen Weltanschauungsstaates ohne Darlegung der gesellschafts- und kirchenpolitischen Situation kaum ausreichend zu beantworten. Im Unterschied zur evangelischen Kirche, die sich aus vielen Gründen (etwa 10 Millionen Mitglieder gegenüber 1,3 Millionen Katholiken bei 17 Millionen Einwohnern; stärkerer staatlicher Druck; größere Dezentralisierung der kirchlichen Leitungsgewalt; theologische Fakultäten an den sonst atheistisch geprägten Universitäten usw.) schon vor Jahren theologisch und praktisch auf allen Ebenen mit dem Problem des christlichen Engagements in einem sozialistischen System befassen mußte, konzentriert sich die katholische Hierarchie auf die pastoralen Aufgaben im engeren Sinne und versucht gleichzeitig, im gesamten politischen Bereich weitgehende Neutralität zu wahren. Die einzelnen Gemeinden folgen dem Episkopat in dieser Haltung um so williger, da die Parteien und Massenorganisationen, besonders die CDU in der DDR mit dem fast ausschließlich die staatliche Kirchenpolitik vertretenden Monatsblatt «Begegnung. Zeitschrift progressiver Katholiken» (12. Jahrgang) unter dem politischen Engagement der Gemeinde einseitig ein klares Bekenntnis zur sozialistischen Gesellschaftspolitik einerseits und zur Außenpolitik des Staates andererseits verstehen. Ein Engagement der Gemeinde, das etwa Ansätze der neueren politischen Theologie zur Theorie seines Handelns machen würde, wird nicht zuletzt auch von der SED-Führung als westliche und damit dem Aufbau des Sozialismus nicht dienliche Theologie abgelehnt. So erklärte das Mitglied des Politbüros und Sekretär des ZK der Partei, *P. Verner*, 1971 zwar, daß es den Kommunisten fernliege, sich «etwa in die theologischen Angelegenheiten der Kirchen einzumischen», daß die Kirche «aber weder zwischen den Fronten des Kapitalismus und des Sozialismus, noch in ‹kritischer Distanz› zu unserem Staatswesen stehen kann». Und für *G. Götting*, Vorsitzender der CDU und Parlamentspräsident, war es selbstverständlich, daß «in Theologie und Kirche die Überwindung aller Ideologien, die der Sache nach dem Imperialismus nützlich sind, eine unabdingbare Voraussetzung für effektive Prozesse bewußter Neuorientierung» ist und die «entschlossene Abgrenzung von allen theologisch verhüllten Varianten spätbürgerlicher Ideologie» notwendig ist.

So mag es durchaus verständlich sein, daß die Bischöfe ein politisches Engagement der Gemeinden, das über eine rein karitative Arbeit hinausgeht, nicht begrüßen und schon gar nicht fördern. Dem Bestreben vor allem von Studentengemeinden und einer allerdings eher kleinen Zahl von Akademikern und Priestern nach mehr gesellschaftspolitischem Engagement steht die verfestigte Kirchenstruktur entgegen. Für den Bereich der DDR kann ohne weiteres noch von einer Klerikerkirche gesprochen werden. Die in vielem zu begrüßende Einheit von Klerus und Laien ist dabei eine vorwiegend monologische Einheit, die Aktivitäten bremst. Nach Meinung des Leipziger Oratorianers *W. Trilling* wird das bislang im Vordergrund stehende Ziel, den Bestand zu erhalten, erkauft durch «die Gefahr des Gettodenkens, des Lebens im eigenen Raum, des Wohlbehagens in katholischer Nestwärme. Wir wissen aber sowohl aus der Erfahrung wie aus der Lehre, daß das Christentum nur lebendig bleiben kann, wenn es Zeugnis gibt, wenn es Aufgaben sieht und tut, wenn es dient und sich im Dienste findet und erfüllt.» Es gibt keinen Dialog mit der sozialistischen Umwelt. Das Frontdenken herrscht trotz offiziell entspannterem Klima vor.

Das Dilemma, in dem sich die Gemeinden zwischen der nicht nur staatlicherseits, sondern hier und da auch innerkirchlich erhobenen Forderung nach politischem Engagement und tatsächlichem Gettodenken befinden, wird an dem Vorpapier «Apostolat und Weltdienst» für die 1973 beginnende Pastoralsynode in der DDR, der ersten Landessynode in einem sozialistischen Staat, deutlich. Das mögliche Engagement der Gemeinden umschreiben Kernsätze wie: «Die Kirche kann nicht ja sagen zur weltanschaulichen Grundlage des Staates der DDR und zu jeder sich daraus ergebenden staatlichen Maßnahme»; «Es ist schwer, die Grenze der gesellschaftlichen Mitarbeit allgemein

festzulegen. Sie wird sicher dort überschritten, wo vom Christen gefordert wird, das verantwortliche, sachgerechte Handeln aufzugeben und gegen sein Gewissen zu handeln»; «Sosehr die Christen der Festlegung auf eine atheistische Weltanschauung widersprechen müssen, suchen sie doch bei der Verwirklichung des Humanum mitzuwirken»; «Die gesellschaftliche Tätigkeit ist für den Christen nicht risikofrei. Es treten Konfliktsituationen auf, die den einzelnen vor Gewissensentscheidungen stellen»; «Christen, die wegen ihrer Friedensarbeit Nachteile erleiden, müssen auf die Unterstützung der Kirche rechnen dürfen.» Solche das christliche Engagement wenigstens ansatzweise umschreibende und die gebotene kritische Distanz bewahrende Aussagen finden staatlicherseits keine Zustimmung. «Kritische Distanz» wird hier als Opposition mißverstanden, die es unter Führung der SED nicht zu geben hat. Für die «Begegnung» (1972, Heft 6, S. 5) ist daher «der in den Vorpapieren angezeigte Weg kein Weg in die Zukunft. Er führt nicht zum gebotenen Dienst an der Welt, sondern in die Isolierung – zum Schaden der Kirche.»

Diese Einseitigkeit der Vorstellung der DDR-Verantwortlichen über ein politisches Engagement der Gemeinde in der DDR führt notwendigerweise eher zu einer Minderung der politischen Aktivitäten in den Gemeinden. Durch das im Vordergrund stehende Gettodenken fällt die christliche Gemeinde in der Gesellschaft am wenigsten auf und kann daher auch am wenigsten Anstoß erregen. Dieser Verzicht auf öffentliche Wirksamkeit hindert aber nicht, daß gerade in den besonders aufgeschlossenen Studentengemeinden und Akademikerkreisen Forderungen nach diesem Engagement erhoben werden. Seit der DDR-Staatsratsvorsitzende *W. Ulbricht* erklärt hat, daß «das Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus keine Gegensätze» sind und «die alte Sehnsucht der christlich gesinnten Bevölkerung ... ihre Erfüllung nur durch die Verwirklichung der hohen Ideen des Humanismus und Sozialismus finden» kann, hat das Nachlassen der plumpen atheistischen Propaganda und antikirchlichen Politik dazu geführt, daß das früher ausgeprägte Gefühl, als gläubiger Christ nur ein Staatsbürger minderer Klasse zu sein, langsam schwindet. Mancherlei Erleichterungen im Verhältnis von Staat und Kirche (unabhängig davon wird es beispielsweise zunehmend schwieriger, als Christ zum Hochschulstudium zugelassen zu werden) haben das ausschließliche Frontdenken vor allem bei den Intellektuellen in Frage gestellt. Nicht wenige wollen das selbstgewählte Getto verlassen und fordern eine Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt. Sie stellen die Frage nach der christlichen Existenz in ihrem Staatswesen. So kritisierte ein Aktionskreis von Priestern und Laien aus Halle, westlichen Solidaritätsgruppen vergleichbar, schon 1966 (vorher sind keine Äußerungen aus den Gemeinden zum politischen Engagement bekannt geworden): «Verbleiben wir weiter in dieser hoffnungslosen Konzeptionslosigkeit, so haben wir keine Chance, von diesem Staat als verantwortlicher Partner ernst genommen oder überhaupt gehört zu werden, wenn es darum geht, Lebensäußerungen dieses Staates sittlich zu werten oder dort mit aller Entschiedenheit einzuschreiten, wo sittliche Normen in unerhörter Weise verletzt werden.» Und an anderer Stelle heißt es: «Wenn wir glauben, daß der Auftrag zum Engagement im öffentlichen und staatlichen Leben auch in unserem Raum ein christlicher Auftrag ist, so bedeutet eine Anerkennung der staatlichen Autorität der DDR ... die einzige Ausgangsposition, von der aus eine Mitarbeit möglich ist, in der auch Kritik und mahnende Zurechtweisung nicht von vornherein verdächtigt werden können.» Für diesen Kreis von Gemeinden oder auch einer Minderheit von Christen in anderen Gemeinden war und ist es selbstverständlich, daß «angesichts der Allgegenwart des totalitären Zugriffs des Staates» eine Mitarbeit nur dort möglich ist, «wo uns Entscheidungen nicht von vornherein aufgezwungen werden können ... Wir brauchen also einen Raum, in dem uns die Freiheit zu einer sachgerechten Entscheidung nach menschlichem Ermessen gewährleistet ist» (vervielfältigte Korrespondenz). Die überwiegende Mehrzahl der Gemeinden und die Hierarchie sind aber der Meinung, daß es diesen Raum in genügendem Maße nicht gibt.

Demgegenüber besteht bei einer wohl im Wachsen begriffenen Minderheit die Überzeugung, daß eine Mitarbeit der Christen möglich ist, ohne zugleich alle staatlichen Vorstellungen von einem politischen Engagement der Gemeinden erfüllen zu müssen. Von dieser Minderheit wird gefragt: Wie nutzen wir die Gelegenheit, in den Elternbeiräten den Totalitätsanspruch des Staates im Bereich von Bildung und Erziehung zu brechen? Sollte es nicht im Rahmen der Betriebsgewerkschaften möglich sein, die sich mehrenden Härten in den sozialen Belangen der Berufstätigen sachgerechter Prüfung und Behebung zuzuführen? «Wenn es uns gelingt, gerade in solchen und ähnlichen Körperschaften mit Kommunisten und

Staatsfunktionären auf der Grundlage der Sachgerechtigkeit und gegenseitiger Achtung zusammenzuarbeiten ..., dann haben wir schon etwas vom Auftrag zum Engagement erfüllt.»

Die sich hier bildende Auffassung geht davon aus, daß nur durch tätiges Engagement solche Bereiche der freien Entscheidung eröffnet werden. Eine sich ihrer Umwelt weiterhin verweigernde Gemeinde ist für das staatliche System sicher angenehm, denn sie hat keinerlei Anziehungskraft für ihre Umwelt, sie «stirbt ab» und stützt somit eher einen dogmatischen Kommunismus. Über eine solche Gemeinde geht die Entwicklung hinweg, sie lebt nicht mehr wirklich. Den oft erhobenen Vorwurf, daß ja jegliche politische Mitarbeit auch alle ungerechten Handlungen des Staates unterstütze, weisen die zum Engagement Bereiten weit von sich, da ja gerade durch diese Mitarbeit der Christen die Totalität des Staates beschnitten werde, in der letztlich alle Verletzung der sittlichen Normen begründet ist. Dabei ist ihnen bewußt, daß die Mitarbeit der Christen nicht vom möglichen Erfolg her begründet werden kann: «Dieses Wirken steht unter dem Zeichen des Kreuzes. Und hier kann eben die Erfahrung des Kreuzes bestehen im propagandistischen Mißbrauch unseres Einsatzes durch den Staat, in Mißverständnissen, die wir bei Mitchristen hervorrufen und den daraus erwachsenden Verdächtigungen. Die für unsere Arbeit sprechenden Zeichen der Zeit und die Erfahrung des Kreuzes sind es, die uns ermutigen, den Weg zu gehen im Engagement als Christen in der DDR.»

Das alles ist natürlich noch keine Beschreibung von Modellen eines politischen Engagements der christlichen Gemeinde in der DDR. Aber ausgeprägte Modelle dieser Art, die etwa Gemeinden mancherorts praktizieren, kann es unter den eben beschriebenen Verhältnissen – angesichts der verschiedenartigen Vorstellungen von Hierarchie und Partei – auch noch gar nicht geben. Dazu war auch die Fixierung auf die Gesellschaft der Bundesrepublik zu lang verwurzelt im Bewußtsein der meisten Gläubigen. Unter dem Leitbild eines «Westfetischismus» bot die Kirche oft das Schauspiel eines quälenden Ringens mit museal anmutenden Traditionen. Nur allmählich bilden sich unter dieser Traditionskruste neue Formen heraus. Die Gruppe, der kleine Kreis, rückt in den Mittelpunkt. Damit verbunden ist ein stärkerer Nachbarschaftsdienst, etwa junge Ehepaare, die sich in einer Dresdener Gemeinde regelmäßig treffen, diskutieren, einander helfen und Wege eines politischen Engagements ihres Kreises suchen. Hier und da bilden sich solche Spontangruppen, in denen Christen wie Nichtchristen menschlich miteinander umgehen, frei von Karrieredenken, Einsamkeit und Anonymität, die sich nicht als Feinde, sondern als Glieder der sozialistischen Gesellschaft verstehen.

Neben karitativen Diensten der Gemeindeglieder (z. B. freiwillige Arbeit in Krankenhäusern, «Aktion Sühnezeichen» usw.) gibt es aber durchaus Aktionen ganzer Gemeinden im öffentlichen Bereich, wo dies ungefährlich erscheint, etwa bei der Errichtung von gemeinnützigen Einrichtungen (Kinderspielplätze usw.) oder bei der Katastrophenhilfe. Stellungnahmen zu gesellschaftspolitischen Vorgängen sind problematisch, da jede Kritik einer ganzen Gemeinde als organisierter Protest mißverstanden würde. Ungefährlich ist das bisher nur für die Bischöfe, die ihrer Meinung zu Fragen wie Ehe- und Familiengesetzgebung, Schwangerschaftsabbruch oder sozialistische Jugendweihe durch Hirtenbriefe und Eingaben an den Staat Ausdruck geben können.

Ausgeprägte Modelle eines politischen Engagements, die weder in den traditionellen Bahnen verharren noch zur reinen Akklamation für staatliche Maßnahmen herabsinken, können sich erst dann im Bereich der katholischen Gemeinden in der DDR entwickeln, wenn die Realität der bestehenden gesellschaftlichen Umwelt weder als feindlich abgelehnt noch lediglich apathisch und resignierend hingenommen wird. Möglichkeiten dafür bietet die Mitarbeit der Christen vornehmlich an der Basis, in Haus- und Betriebsgemeinschaften, Schieds- und Konfliktkommissionen usw. Ein ganz auf die Kultkirche zurückgedrängtes Christentum hingegen, wie es bis heute weithin zu finden ist, hat keine Überlebenschance in diesem sozialistischen System. Die evangelischen Gemeinden haben das längst erkannt.

KLEMENS RICHTER

geboren 1940 in Leipzig, promovierte 1972 in Theologie (Münster), ist wissenschaftlicher Assistent für Liturgiewissenschaft und Akademischer Rat. Er veröffentlichte u. a.: Katholische Kirche in der DDR. Wandel kirchlicher Strukturen unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 13 (Münster 1972); Neue Totenliturgie (Essen ³1971), Die Feier der Trauung (Essen ³1971), Die Trauung in der Gemeinde (Essen 1972), Die Feier der Krankenkommunion (Essen 1972), Die Katholiken in der DDR (Mainz 1973).

Hermann Janssen

Das politische Engagement der christlichen Gemeinden in Papua Neuguinea

In der Frage nach dem politischen Engagement scheint uns für die Gemeinden in Papua Neuguinea das Zusammenspiel von sozial-politischen und religiösen Kräften im Hinblick auf das sozial-wirtschaftliche Wohl von besonderer Wichtigkeit zu sein. Wir werden versuchen, dieses Zusammenspiel (Konfiguration) in vier Gemeinde-Modellen aufzuzeigen. Es handelt sich um vor-christliche, früh-christliche, synkretistische und lokale Gemeinden.

«Politisches Engagement» wird in diesem Beitrag im weiteren Sinn als öffentliche und gesellschaftliche Einflußnahme verstanden.

Es sei hier bemerkt, daß kritische, historische und empirische Untersuchungen über die Kirche in Papua Neuguinea noch weitgehend fehlen. Deshalb sollte dieser Aufsatz nur als ein vorläufiger Versuch der anthropologisch-soziologischen Analyse und pastoraltheologischen Auswertung angesehen werden.

Dieser Beitrag basiert teilweise auf die im Literaturhinweis angegebenen Aufsätze, zum größeren Teil jedoch auf eigenem Forschungsmaterial.

1. Vor-christliche Gemeinden

In Papua Neuguinea (ausschließlich West-Irian) muß man heute mit etwa 2,4 Millionen Menschen rechnen. Diese Population ist aufgesplittert in mehr als 700 Sprachgruppen, d.h. wenigstens 700 Gesellschaften, die sich rassisch gesehen in Melanesier (Küstengebiete und Inseln) und Papuaner (Hochland und Rückzugsgebiete) analysieren lassen.

Obwohl diese Gesellschaften markante Unterschiede in ihrer Sozialstruktur aufweisen, so zeigen sie doch überraschend ähnliche Muster im kommunalen und religiösen Verhalten.

Das Modell der vor-christlichen oder traditionellen Gemeinden von Papua Neuguinea kann folgendermaßen kurz skizziert werden:

Die Gesellschaft, organisiert in komplizierten, relativ kleinen Gemeinschaften (Großfamilien, Sippen und Sippenverbänden) und gegründet auf blutsmäßiger oder fiktiver Verwandtschaft und Heirat, muß sich in einem dauernden internen und externen Machtkampf behaupten.

Im internen Machtkampf steigen die Gruppenältesten («Big-Men» – nicht «Chiefs») auf der politischen Leiter auf und ab. Im externen Machtkampf gewinnt oder verliert die Gruppe Einfluß auf Nachbargruppen. Die innenpolitischen und außenpolitischen Machtverhältnisse sind demnach durchaus nicht stagnierend, sondern außerordentlich dynamisch.

Politische Macht basiert auf sozialem Reichtum (viele Frauen und viele Handelspartner), auf dem wirtschaftlichen Potential (Schweine, Muschelgeld, subsistente Gartenwirtschaft und prestigeheischende Feste mit Güteraustausch) sowie auf rituellem Wissen («True Knowledge»), das von den Ahnen überliefert und immer wieder durch Tanz- und Maskenfeste («Singsing») sowie Opferhandlungen (Schweineopfer) gesichert werden muß.

Die Gruppe mit ihren Ältesten ist bestrebt, durch kommunale Arbeitsweise und vor allem durch Toten- und Ahnenkult ihre soziale und wirtschaftliche Wohlfahrt pragmatisch zu garantieren. In diesem Streben nach sozial-wirtschaftlicher Sicherheit spielt die primitive Technologie und Wirtschaft bewußtseinsmäßig eine weitaus geringere Rolle als das sozial-religiöse Ritual. Die Papuaner legen jedoch mehr Gewicht auf die politische und wirtschaftliche Pragmatik, während die Melanesier rituelle Pragmatiker sind.

Zusammenfassend und vereinfachend dürfen wir vielleicht sagen: Die politisch gesinnte Gemeinde in der traditionellen Gesellschaft von Papua Neuguinea ist vor allem religiös geprägt. Sie versucht dieses Bewußtsein dauernd in kommunalen und religiösen Riten zu aktivieren, um dadurch ihre sozialwirtschaftliche Wohlfahrt zu sichern.

Diese religiös-pragmatische Mentalität wird als «Cargoism», d.h. als Güter-Ideologie bezeichnet.

2. Früh-christliche Gemeinden

Die christliche Mission setzt in Papua Neuguinea kurz vor der Jahrhundertwende ein. Die Küstengebiete und Inseln haben sich etwa bei Beginn des Zweiten Weltkrieges fast hundertprozentig einer der größeren christlichen Kirchen (katholisch, lutherisch, methodistisch, anglikanisch) angeschlossen. Die Missionsarbeit im In- und Hochland

begann etwa um 1930 und ist bis heute noch nicht abgeschlossen; sie zeigt eine weitaus größere Zersplitterung im Engagement der größeren Kirchen und der vielen kleinen Sekten. In manchen Gebieten kommt es zu Rivalitäten der missionierenden Kirchen. Heute gehören etwa 60 % der Bevölkerung den christlichen Kirchen an; etwa die Hälfte davon sind katholische Christen.

Die tragende Zielsetzung der früh-christlichen Missionsarbeit in Papua Neuguinea ist zweifach: Seelenrettung und Zivilisierung.

Diese Motivation spiegelt sich in der Missionsmethodik wider, die sich einerseits im Katechumenat und in der Spendung von Sakramenten und Sakramentalien und auf der anderen Seite in Schulen, Hospitälern und Plantagen ausdrückt. Die zivilisatorische Motivation ist häufig mit der spirituellen Zielsetzung insofern gekoppelt, als schulische, medizinische und wirtschaftliche Hilfen nicht selten als Mittel zum Zweck angesehen werden. Es scheint, daß die Motivierung der Bekehrung, d.h. der Hinwendung zum Christentum von seiten der Melanesier und Papuaner vorwiegend pragmatischer Natur ist. Wie in den vor-christlichen Gemeinden geht es vor allem um politisches Prestige und sozial-wirtschaftliche Sicherheit.

Während die Papuaner auf direktem Wege nach Schulen, Hospitälern und Warenhäusern verlangen, geht es den Melanesiern zunächst mehr um das christliche Ritual, mit dem sie ihre sozial-wirtschaftlichen Ziele zu erreichen hoffen.

Der Einfluß des Christentums läßt sich vor allem an dem Image der Missionare und Katecheten ablesen sowie an der enthusiastischen, fast uneingeschränkten Hinwendung der Bevölkerung (vor allem der Melanesier) zu den Kirchen.

Die ersten Missionare (auch die Kolonialbeamten und Händler) werden vielfach als geisthafte Kulturbringer oder wiederkehrende Ahnen angesehen. Selbst wenn die Melanesier und Papuaner erkennen, daß es sich um Sterbliche und nicht um Geistwesen handelt, begegnen sie den Missionaren in der Regel mit großer Ehr-furcht, da sie von deren rituellem Wissen überzeugt und von der materiellen Macht eingenommen sind. Die einheimischen Katecheten und Lehrer, die an dem Prestige der überseeischen Missionare partizipieren, übernehmen teilweise die Stellung der traditionellen Gruppenältesten. Sie verstehen es auch, ihre Macht im pastoralen und politischen Bereich wirksam werden zu lassen.

In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, daß es in manchen Gebieten zu Rivalitäten zwischen Missionaren und Kolonialbeamten (besonders Ehe- und Schulfragen) kommt, die sich dann zu einem Dualismus von Kirche und Staat entwickeln.

Obwohl es scheint, daß ein großartiger Bekehrungserfolg und vielversprechende Ansätze zur Zivilisierung erreicht werden, und obwohl der Enthusiasmus der ersten Christen in vielen Gebieten zum Aufgeben von sozialen und religiösen Sitten führt, so müssen wir dennoch, wenigstens vom ethnologischen Gesichtspunkt, einige kritische Bemerkungen machen. Die traditionelle Kultur hat sich zwar in wichtigen Aspekten gewandelt, aber dennoch bleiben die grundlegenden sozialen und politischen Strukturen und vor allem der rituelle Pragmatismus fast unangetastet. Die christliche Missionsarbeit führt nur zu einer Auswechselung der traditionellen sozialen und religiösen Riten mit christlichen Riten und Elementen westlicher Zivilisation. Mit anderen Worten: Die christliche Religion übernimmt die Funktion der traditionellen Güterideologie, und die Gemeinden bleiben in dieser Hinsicht pagan.

3. Synkretistische Gemeinden

Nach einigen Jahren der Missionsarbeit, meistens in der zweiten Generation der Getauften, zeigt sich eine Enttäuschung. Die Gemeinden glauben nicht schnell genug oder überhaupt nicht das erreicht zu haben, was sie sich vom Christentum erhofft hatten. Die desillusionierten Neu-christen verdächtigen die Missionare und Europäer der Verheimlichung des eigentlichen christlichen oder westlichen Rituals.

Diese Enttäuschung wurde von einem christlichen Katecheten folgendermaßen in der Pidgin-Verkehrssprache ausgedrückt: «Wir sind christlich geworden, wo bleibt der Reis? Unsere Kinder sind zur Schule gegangen, wo bleibt der Fisch? Ihr Weißen verheimlicht doch wohl nicht etwas?»

Die Bevölkerung zieht sich in vielen Gegenden enttäuscht von den Missionaren zurück; vereinzelt kommt es sogar zu Gewaltanwendungen. «Cargo-talk» (Güter-Gerede) und «Cargo-Kult» (Güter-Kult) schießen aus dem Boden, d.h. die traditionelle Güterideologie wird in vielen Palavern aktiviert, und die christlichen Gemeinden versuchen, das Dilemma in synkretistischen Kulthandlungen zu überwinden.

Der Synkretismus des Güterkultes, der immer noch weite Gebiete von Papua Neuguinea heimsucht, zeigt sich sowohl im religiösen als auch im profanen Bereich. Es handelt sich dabei um ethno-

zentrische und ritualistische Ausdeutungen der christlichen Lehren und Riten sowie der schulischen, technischen und politischen Einrichtungen.

Im religiösen Bereich kommt es zu einer «Mischung» von Christentum und traditionellen religiösen Vorstellungen und Riten. Die Orte und Personen alt-testamentlicher Ereignisse sowie die Geburt und der Tod Christi werden nach Papua Neuguinea verlegt. In einem Falle wurde sogar ein Melanesier als schwarzer Christus vor den Augen eines Bischofs getötet. Die Propheten des Güterkultes erhalten in Visionen von Gott oder Christus Anweisungen über neue Gebete, Gesänge und Riten. Sie verkünden den neuen «Road bilong Cargo» (Weg zu den Gütern), die soziale Gleichstellung mit den Europäern und die Wiederkunft der Toten.

Im Erziehungswesen kann nachgewiesen werden, daß, wenigstens in den Anfängen, die Schulen als die Vermittlungsstellen des richtigen Geheimwissens («Save Tru») angesehen werden. Die englische Sprache und mathematische Formeln spielen dabei eine wesentliche Rolle.

Banken, Schecks, Warenhäuser, das Genossenschaftswesen, aber auch Schiffe, Flugzeuge und Radioanlagen werden häufig imitiert, da man glaubt, damit den Weg oder den Schlüssel («Ki») zu den Gütern zu entdecken. Manche Kultführer versuchen das Gütergeheimnis von den Weißen zu kaufen, und sie veranstalten dazu oft erpresserische Geldsammlungen in den Gemeinden.

Im politischen Feld wird berichtet, daß Abgeordnete in die Gemeindevertretung oder in das nationale House of Assembly (das vorläufige Parlament in Port Moresby) gewählt werden, um dort das Geheimgesetz («Lo») zu erfahren. Parlamentarische Fachausdrücke wie «Agenda», «Abstimmung», «Gesetz» und «Unabhängigkeit» werden von Güterkultanhängern nur mit Ehrfurcht ausgesprochen. Westliche Verhaltensweisen, militärischer Drill oder nationale Symbole, vor allem die Fahne, sind neue Riten im synkretistischen Güterkult der Gemeinden.

Quellenmaterial und Literatur über den Güterkult liegen in großer Anzahl und in guter Qualität vor. Es würde hier zu weit führen, auf weitere Einzelheiten einzugehen oder die Reaktion der Missionare und Regierungsbeamten zu dokumentieren. Wir müssen es dabei bewenden lassen, wiederum festzustellen, daß sich zwar ein traumatischer Wandel in vielen Aspekten der Kultur vollzogen hat, daß aber die Güterideologie nicht überlebt ist, sondern nur einen neuen rituellen, d.h. synkretistischen Ausdruck gefunden hat.

4. Lokale Gemeinden

In einigen Gegenden, z.B. auf den Manus-Inseln und in Bougainville, haben Cargokult-Anhänger isolierte Gemeinden gebildet, die an die «Unabhängigen Kirchen» in Afrika erinnern. Aber auch in den übrigen Güterkultbewegungen, ja selbst in Gebieten, wo es nicht zu aktiven Kulten gekommen ist, werden ethnozentrische und nationale Ambitionen vor allem im politischen Feld deutlich sichtbar.

Ein Führer des Güterkultes, der auch Abgeordneter im House of Assembly ist, kennzeichnete diese Entwicklung folgendermaßen: «Es gibt zwei Berge in unserm Land. Wir müssen diese Berge zunächst besteigen, damit wir alles wissen, und dann werden wir die Berge abtragen.» Mit den beiden Bergen sind offensichtlich die australische Regierung und die christliche Mission gemeint. Das Abtragen der Berge bedeutet die Vorbereitung zur Unabhängigkeit und Selbständigkeit.

Im House of Assembly, aber mehr noch in freien Unabhängigkeitsbewegungen, an der Universität in Port Moresby und auch in der Konferenz des einheimischen Klerus zeigt sich der Drang nach Selbständigkeit und Nationalismus sehr deutlich. Diese Bewegungen, wenn auch sicherlich nicht frei von Emotionen, wollen den Rechten der Selbstbestimmung, der Eigeninitiative, der sozialen Gleichstellung und der kulturellen Eigenständigkeit in Staat und Kirche zum Durchbruch verhelfen.

Es ist bemerkenswert, daß sich im legitimen Nationalismus von Papua Neuguinea der Dualismus von Kirche und Staat sowie die Säkularisierung von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft immer stärker durchsetzt. Die Kirche ist dabei in Gefahr, eine private Parallelorganisation zu werden, die sich um das Seelenheil und den Himmel zu kümmern hat. Allerdings gibt es auch schon gegenteilige Bewegungen, die das Engagement der Kirche im politischen Bereich fordern.

Die institutionelle Kirche reagierte lange Zeit mit «Hände weg von der Politik». Ein vereinzelter Schritt zur Überwindung dieser Haltung war die Wahl eines europäischen Priesters in das House of Assembly. In der Zwischenzeit haben sich viele Priester und Ordensleute bereit erklärt, in Gemeindevertretungen mitzuwirken.

Das politische Engagement des einheimischen Klerus und der einheimischen Ordensleute ist außerordentlich stark und emotional. Allerdings wird die Gefahr des Klerikalismus erkannt, die in Diskussionen über die Kandidatur eines einheimi-

schen Priesters zum Ausdruck kam. Es wird jetzt mehr und mehr die Verantwortung der Laien in Kirche und Staat herausgestellt. Als ein Wegzeichen in diese Richtung mag der bald zu veröffentlichende Pastoralbrief der Bischöfe aller christlichen Kirchen in Papua Neuguinea angesehen werden. Dieser Pastoralbrief befaßt sich mit der bevorstehenden politischen Unabhängigkeit, mit Fragen der Landreform, der wirtschaftlichen Entwicklung und der christlichen Eschatologie. Die Vorbereitung dieses Briefes liegt nicht allein in den Händen der Bischofskonferenzen. Die Bischöfe haben vielmehr einige Fachleute mit der Ausarbeitung beauftragt und einheimische sowie europäische Priester und Laien um Mitarbeit gebeten.

Obwohl es noch verfrüht ist, die Entwicklung abzuschätzen, da die Auswirkungen der Unabhängigkeitserklärung in Rechnung gezogen werden müßten, so läßt sich doch schon jetzt erkennen, daß sich ein wirklicher Kulturwandel und ein Wandel im politischen Engagement der Gemeinden anbahnt. Das Zusammenspiel von sozial-politischen und religiösen Kräften entwickelt sich zunächst in einen Dualismus von Kirche und Staat, wobei die Religion privatisiert und die Wirtschaft sowie Politik säkularisiert werden. Damit wird zwar der rituelle Pragmatismus im Prinzip überwunden, aber auch gleichzeitig das politische Engagement der christlichen Gemeinden ausgeschaltet. Der schon in früheren Gemeindemodellen sichtbare Klerikalismus kommt in den lokalen Gemeinden mit dem aktiven politischen und parlamentarischen Engagement von überseeischen und nationalen Klerikern zu einem Höhepunkt. Aber es scheinen auch ernstzunehmende Kräfte wirksam zu werden, welche die politische Funktion des Laien in der Kirche betonen. Es besteht daher begründete Hoffnung auf eine legitime Lokalisierung, Laisierung, Demokratisierung und Säkularisierung der christlichen Gemeinden.

Kritische Zusammenfassung und Auswertung

1. Es muß betont werden, daß die vier skizzierten Gemeindemodelle in Papua Neuguinea nebeneinander bestehen, so daß sich nicht ohne weiteres eine historische Entwicklung von Ritualismus und Tribalismus zur Säkularisierung und Nationalisierung für das ganze Land konstatieren läßt. Verschiedene Zeitpunkte der europäischen Kontaktnahme und mangelnde Kommunikationsmöglichkeiten haben dazu geführt, daß traditionelle, frühchristliche, synkretistische und lokale Gemeinden ko-existieren.

2. Die überwiegende Zahl der Gemeinden im Hochland von Papua Neuguinea muß als früh-christlich klassifiziert werden. Die meisten Küsten- und Inselgemeinden sind synkretistisch, und in den Städten, besonders auf der Gazellehalbinsel von Neubritannien, hat die Entwicklung zu lokalen Gemeinden eingesetzt.

3. In jenen Gemeinden, wo eine längere Entwicklung des Kulturkontaktes historisch dokumentiert werden kann, lassen sich deutlich drei historische Phasen erkennen: Enthusiasmus, Desillusionierung und Nationalismus.

a) In der Phase des Enthusiasmus nehmen die Gemeinden die westliche Domination in Politik, Wirtschaft und Kirche an, interpretieren diese jedoch im Sinne der traditionellen materialistischen Ideologie.

b) Die Desillusionierung mit der kolonialen Regierung, der wirtschaftlichen Abhängigkeit und dem kirchlichen Paternalismus kennzeichnet die zweite Phase. Die Gemeinden versuchen dieses Dilemma mit synkretistischem Ritualismus zu überwinden.

c) Im Nationalismus kommt es zu einer sehr starken emotionalen Ablehnung der kolonialen und kirchlichen Einflußnahme und gleichzeitig zu einer dualistischen und säkularen Bewältigung des kommunalen Lebens.

4. Eine versuchte Wertung des politischen Engagements der Gemeinden darf sich nicht damit begnügen, Erscheinungen wie die ritualistisch-pragmatische Bekehrung in der früh-christlichen Gemeinde oder den Synkretismus und Dualismus der folgenden Gemeindemodelle als negativ hinzustellen und den falschen Zielsetzungen, Methoden und Erwartungen der überseeischen Missionare zuzuschreiben. Die Entwicklung muß vielmehr kulturgeschichtlich gesehen werden, d. h. als geistiger Prozeß der Bewältigung des Kulturkontaktes und Kulturwandels. In dieser geistigen und emotionalen Auseinandersetzung werden die aufgezeigten Gemeindemodelle und Verhaltensmuster als inhärent sichtbar.

5. Das soll nicht bedeuten, daß die institutionalisierte Missionskirche von jeder Schuld freizusprechen ist. Die Kirche in Papua Neuguinea hat es lange Zeit nicht verstanden, die Rolle der Ideologie im Bekehrungs- und Entwicklungsprozeß zu erkennen sowie die Gefahr, selbst Ideologie zu werden. Kritische empirische Bestandesaufnahmen und im Dialog erarbeitete Kurskorrekturen wur-

den erst kürzlich mit dem Projekt «Self-study of the Church in Papua New Guinea» (Selbst-Studium der Kirche in Papua Neuguinea) auf nationaler Basis eingeleitet.

6. Schließlich soll noch auf ein anderes Problem hingewiesen werden, das von westlichen Beobachtern der Missionsgemeinden leicht übersehen wird. In Europa ausgearbeitete Modelle der Pastoral, Liturgie und Entwicklungspolitik sind nicht ohne weiteres in Papua Neuguinea gültig und applizierbar, da der kulturelle Hintergrund und vor allem die Modelle und Phasen der geistig-emotionalen Auseinandersetzung hier wie da verschieden sind: Die französische und marxistische Revolutionen sind zwar nicht ohne Auswirkungen auf Papua Neuguinea geblieben, aber sie haben hier nicht stattgefunden.

Quellen und Literaturhinweise

I. Quellen- und Informationsmaterial

R. H. Condrington, The Melanesians, Studies in Their Anthropology and Folk-lore, Oxford, 1891.
G. Brown, Melanesians and Polynesians, Their Life-histories Described and Compared, London, 1910.
B Malinowski, Argonauts of the Western Pacific, An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea, London, 1922.
M. Mead, New Lives for Old, Cultural Transformation-Manus, 1928–1953, London, 1956.
P. Lawrence, Road Belong Cargo, A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea, Melbourne, 1964.
P. Lawrence and M. J. Meggitt, Gods, Ghosts and Men in Melanesia, Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides, Melbourne, 1965.
C. D. Rowley, The New Guinea Villager, A Retrospect from 1964, Melbourne 1965.
A. R. Tippett, Solomon Islands Christianity, A Study of Growth and Obstruction, World Studies of Churches in Mission, London, 1967.
F. Steinbauer, Melanesische Cargo-Kulte, Neureligiöse Heilsbewegungen in der Südsee, München, 1971.
W. v. Krause, Junges Neuguinea, Ein Informationsbuch, Neuendettelsau, o. J.

II. Artikel und Analysen

P. Lawrence, Cargo Thinking as a Future Political Force in Papua and New Guinea, The Journal of the Papua and New Guinea Society (Port Moresby), 1 (1966–1967) 1, 20–24.
P. Lawrence, Politics and «True Knowledge», New Guinea (Sydney), 2 (1967) 1, 34–49.
P. Chatterton, The Missionaries, Working Themselves out of a Job, New Guinea, 3 (1968) 1, 12–18.
H. Janssen, Mid-Course Correction, The Role of the Church in Melanesia, Catalyst (Goroka), 1 (1971) 1, 5–23.
P. Murphy, In the Light of History, From Mission in New Guinea to Church of New Guinea, Catalyst, 1 (1971) 2, 4–31.
J. Snyders, The Best of Two Worlds, Functional Substitutes and Christian Secularity, Catalyst, 1 (1971) 2, 47–60.
J. Momis, The Super Clan, Church Unity in Melanesia, Catalyst, 1 (1971) 4, 4–8.
H. Janssen, Religion and Secularisation, Pacific Cultures, Christianity and Development, Catalyst, 2 (1972) 2, 50–68.
Melanesian Institute, The Church as Local Community, Catalyst, Special Edition, 1 (1972).

HERMANN JANSSEN

geboren 1933 in Ostfriesland, MSC, 1960 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie und Theologie an den Hochschulen seines Ordens, darauf an den Universitäten Köln und Wien Ethnologie, Soziologie und Philosophie, promovierte 1966 mit «Die Barela Bhilala in Zentral-Indien». Auf Studienreisen besuchte er Indien, die Philippinen, Neu Guinea (Papua), West- und Ostafrika. 1967–1969 war er als Seelsorger und Ethnologe in Neu-Britannien tätig, seit 1969 ist er Direktor des Melanesischen Instituts für pastorale und sozio-ökonomische Dienste; er gründete die Pastoral- und Sozialzeitschrift für Melanesien «Catalyst», in der er mehrere Studien veröffentlichte.

Lukas Gämperle

Das politische Engagement der christlichen Gemeinden in Tansania

Man kann sich fragen, warum gerade Tansania ausgewählt wurde, Modelle politischen Engagements christlicher Gemeinden aufzuzeigen. Sein dürftiger Entwicklungsstand zur Zeit der Erreichung der Unabhängigkeit im Dezember 1961 wie auch seine natürliche Benachteiligung in bezug auf Bodenschätze hatten dieses Land in keiner Weise prädestiniert, international in den Vordergrund zu treten. Seine Ausrichtung auf Humanität und Rassenverständigung ließen es in der Folge als Musterbeispiel friedvoller Entwicklung aufleuchten. Nach einigen Jahren allerdings wandten sich viele Sympathisanten enttäuscht von ihm ab. Sie konnten es nicht verstehen, daß Tansania auch gegenüber dem Osten offen war und sogar sehr

freundschaftliche Beziehungen zur Volksrepublik China anknüpfte. Heutzutage nun ist das Interesse an Tansania in all jenen Kreisen, denen das Wohl der Entwicklungsländer ein Anliegen bedeutet, außerordentlich groß, weil dieses Land mit seiner Politik der Solidarität und der Selbsterhaltung (ujamaa na kujitegemea) einen neuen Weg für die Entwicklungsländer aufzuzeigen scheint.[1]

Die Kirche ist noch jung in Tansania. Vor etwas mehr als hundert Jahren traten die ersten Missionare hier an Land. Unter den 13 Millionen Einwohnern beträgt heute die Zahl der Katholiken 2½–3 Millionen und jene der andern christlichen Kirchen (vor allem Lutheraner und Anglikaner) gesamthaft 1½–2 Millionen. Präsident Julius K. Nyerere, ein gläubiger Katholik, hat sich seit Jahren dafür eingesetzt, daß das Christentum nicht nur praktiziert, sondern gelebt werde. Die offizielle Kirche hat seine diesbezügliche indirekte und hie und da auch direkte Kritik lange nicht verstanden.[2] Es war ihr nicht klar, wohin der von Nyerere eingeschlagene Weg führe. Noch heute scheint ein beträchtlicher Teil der fast durchwegs afrikanischen Hierarchie nur zaghaft mitzugehen. Allerdings sind auch ein paar Bischöfe da, vor allem jüngere, die sich voll engagieren. Sie haben erkannt, daß Nyereres Entwicklungspolitik und der in dieser Politik verlangte selbstlose Einsatz des einzelnen und der Gemeinschaften wie zugeschnitten ist auf den vom Evangelium inspirierten Menschen. Die vordringliche Sorge dieser Bischöfe ist deshalb nicht mehr so sehr die Geldbeschaffung aus Übersee für den Weiterausbau kirchlicher Strukturen, sondern vielmehr die Animierung des ihnen anvertrauten Gottesvolkes, Botschaft und Auftrag Christi im Alltag in die Tat umzusetzen.

Von der Geschichte her gesehen sind gute Ansätze da für eine sozialpolitisch engagierte Kirche. Die Mission hat ganz von Anfang an den Kampf aufgenommen gegen Krankheit (Spitäler), Unwissenheit (Schulen) und für die rechtliche Besserstellung der Frau. Auch gegen die Armut wurde der Kampf geführt. Das erwies sich jedoch als viel schwieriger. Unterdessen hat man erkannt, daß in dieser Hinsicht vielerorts ein folgenschwerer Fehler begangen wurde: man tat zuviel *für* die Leute anstatt zusammen *mit* den Leuten.

Ganz klar ist heute nicht eine Kirche der Privatfrömmigkeit gewünscht, sondern eine sozial engagierte Kirche; nicht so sehr eigene kirchliche Sozialinstitutionen, sondern Mitarbeit des kirchlichen Personals in den staatlichen Institutionen. Präsident Nyerere wünscht sogar ausdrücklich, daß den Gläubigen die soziale Dimension des Evangeliums erschlossen und eindringlich zum Bewußtsein gebracht werde. Das müßte den einzelnen Christen zu einem engagierten Einsatz für seine Mitmenschen führen. Für ein Land wie Tansania schließt es auch die eminent wichtige Aufgabe mit ein, in den Leuten – ganz besonders in allen jenen, die direkt im Dienst der Öffentlichkeit stehen (Staatsdienst, Genossenschaften, Partei usw.) – den Sinn für Verantwortung, für Integrität und für Arbeitsdisziplin zu wecken. Daß vor allem auf dieser Basis auch die christliche Gemeinde bereit sein muß, sich zu engagieren, das versteht sich.

Im gegenwärtigen Augenblick ist an und für sich hier in Tansania der Einfluß der durchschnittlichen Christengemeinde auf ihre Umgebung noch viel zu schwach. Vielerorts wurde in der Vergangenheit bei christlicher Initiation und Erziehung diese Verpflichtung zu wenig klar aufgezeigt. Allzusehr wurde das Christentum kennengelernt als ein Lehrsystem und nicht so sehr als Frohbotschaft und Ansporn zu einem neuen Leben.

Trotzdem gibt es viele Beispiele, wie Christengemeinden versuchten – mit unterschiedlicher Ausdauer und durchaus nicht immer erfolgreich –, sich für die Verbesserung der Lebenssituation ihrer Mitmenschen einzusetzen. Die hier angeführten Beispiele sind in keiner Weise erschöpfend. Es ist auch durchaus möglich, daß es – dem Autor unbekannt – unter den Christengemeinden Tansanias noch eindrücklichere Beispiele gäbe. Denn gerade in der jüngsten Vergangenheit sind zahlreiche Christen für dieses Anliegen wach geworden.

In verschiedenen Pfarreien des Landes, vor allem im Bistum Bukoba, gingen schon vor der Unabhängigkeit Anstöße für politisches Engagement der Christengemeinden aus von Gruppen der Franziskanischen Laienbewegung. Die treibende Kraft war ein Lehrer in Bukoba, Stanislaus Mutayabarwa. Zu Beginn der sechziger Jahre gründete er mit Hilfe dieser Bewegung eine Aktion zur Hebung des Lebensstandards der Bevölkerung. In mehreren Dörfern wurden Zentren errichtet, wo die afrikanischen Kleinhändler ihre Waren zu einem vernünftigen Preis beziehen und wo Durchreisende eine sichere Unterkunft finden konnten. Die Sache konnte sich zwar nie so entwickeln, wie der Initiant und seine Leute erhofften, vor allem weil es an geschultem und zuverlässigem Personal fehlte. Aber dennoch wurden der Bevölkerung wertvolle Dienste geleistet, besonders durch die Einflußnahme auf die Preisbildung bei wichtigen Gebrauchsgütern.

Im Jahre 1966 ergriffen einige Christen der Stadt-

pfarrei Msimbazi in Dar es Salaam die Initiative zur Gründung einer Darlehenskasse. Eng mit der Pfarrei verbunden und sogar nach ihr benannt (Msimbazi Parish Credit Union, Darlehenskasse der Pfarrei Msimbazi), stand sie ganz von Anfang an auch den Nichtkatholiken des Pfarreigebietes offen. Christen wie Nichtchristen können also von dieser sozialen Einrichtung profitieren. Sie haben einen Ort, wo sie ohne große Formalitäten ihre Ersparnisse anlegen können und wo es ihnen möglich ist, zu guten Bedingungen Darlehen zu bekommen zur Bezahlung von Schulgeldern oder Brautpreis, zum Bau eines Hauses, zur beruflichen Verbesserung oder für wirtschaftliche Unternehmungen. Solche Pfarrei-Darlehenskassen sind recht zahlreich in Tansania. Ursprünglich waren sie angeregt und gefördert worden durch einen Laien im Sekretariat der Bischofskonferenz, Joseph Mutayoba. Dann begann auch die Regierung, sich um die Sache zu interessieren und sie zu fördern.

In Kilolero (Bistum Mahenge), weit draußen im entlegenen Busch, führte die lokale Christengemeinde einen genossenschaftlich konzipierten Verkaufsladen. Das Ziel dieser Unternehmung besteht darin, die Leute der Gegend das ganze Jahr hindurch und vor allem während der langen Regenzeit mit den wichtigsten Bedarfsartikeln (Zucker, Salz, Seife, Lampenöl usw.) zu versorgen und zwar zu angemessenen Preisen. Noch sind diese Genossenschafter sehr auf die Mithilfe des Pfarrers angewiesen. Aber die Arbeit selber, die sie zusammen mit ihm leisten, ist beste Schulung für soziales Denken, für Zusammenarbeit und für die Übernahme von Verantwortung.

Die gleiche Buschpfarrei Kilolero hat noch weitere Unternehmungen im Interesse der Leute und ihrer alltäglichen Existenzsorgen an die Hand genommen. Eine genossenschaftlich betriebene Maismühle erleichtert den Leuten nicht bloß die Arbeit, sondern sie garantiert ihnen auch eine bessere Ernährung und macht sie damit widerstandsfähiger gegen Krankheit und kräftiger für die Arbeit. Im Jahre 1971 beschloß die Kirchgemeinde, einen Dorfbrunnen zu graben, und nahm einen ersten Kostenbetrag ins Jahresbudget auf. Der Plan wurde dem Entwicklungskomitee der Lokalregierung vorgelegt mit der Bitte um eine Beihilfe. Verhandlungen und Vermessungen zogen sich hinaus, ohne daß die Leute in den Genuß der ersehnten Wasserversorgung kamen. Im folgenden Jahr figurierte der Brunnen wiederum im Budget der Kirchgemeinde, ohne daß das Ziel erreicht wurde. Der Wille ist jedoch da, das Projekt weiterzuverfolgen, bis es verwirklicht ist, wie es an einigen andern Orten bereits verwirklicht wurde. Was Wasser bedeuten kann, das weiß nur der, der sich schon in heißer Buschlandschaft mit ausgedörrter Kehle darnach gesehnt hat.

Auch die Armenpflege wurde durch die Christen von Kilolero an die Hand genommen. Der Kirchenrat prüft die Bittgesuche und spricht, je nach der Not, Beiträge aus der Pfarreikasse zu. Die Initiative für Straßenbau und Hängebrücke und damit für Anschluß an den nächsten Marktflecken kam weitgehend vom Pfarrer, aber seine Pfarreiangehörigen stellten sich willig zur Mitarbeit und ermöglichten so ein Projekt, das wiederum der ganzen Bevölkerung der Gegend dient.

In Ngoheranga, einer Nachbarpfarrei von Kilolero, wurde vor mehreren Jahren ein Schulungskurs für Frauen organisiert. Schwangerschaft, Geburt und Kinderpflege waren die Schulungsthemen. Wie sie dabei zur Überzeugung kamen, daß vieles, was sie bis anhin den Geistern und der Zauberei zugeschrieben hatten, natürliche Ursachen habe, beschlossen diese Frauen, zwei aus ihnen für einen mehrmonatigen Kurs in das nächstgelegene Spital zu schicken, damit sie für die ganze Gegend den Dienst der Geburtshilfe übernehmen könnten.

Im gleichen Ngoheranga wie auch in verschiedenen andern Pfarreien des Bistums Mahenge (Biro, Merera, Mpanga, Ruaha) steht seit einiger Zeit den Leuten ein Traktor für den Ackerbau zur Verfügung. Der Traktor ist Eigentum der Pfarrei, sein Einsatz wird von einem Komitee geregelt, und zur Verfügung steht er selbstverständlich der ganzen Bevölkerung. Es ist offensichtlich, daß so bedeutend mehr angepflanzt wird und daß bessere Ernten erzielt werden. Zudem zeigt es sich hier wiederum ganz klar, daß die Leute angeleitet werden, sozial zu denken und Verantwortung zu tragen.

Vielerorts ist der Hunger, von dem ganze Gegenden immer wieder heimgesucht werden, ein schwer zu lösendes Problem. Daß bei entsprechendem gemeinsamem Einsatz dieses Problem dennoch gelöst werden kann, dafür ist Merera ein Musterbeispiel. Der Stamm der Wandamba steht im Ruf, jedes dritte Jahr Hungersnot zu haben. Als jedoch kürzlich eine Gruppe europäischer Medizinstudenten dieses Gebiet besuchte, fand sie, daß die Kinder von Merera auffallend gut genährt seien. Das ist wohl zurückzuführen auf die besseren und regelmäßigeren Ernten der letzten Jahre. Wie wurden diese erreicht? Der Pfarrer und seine Helfer hatten die Leute des Dorfes dazu gebracht, sich

zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammenzuschließen. Gemeinsam legten sie ihre Felder in der Nähe des Dorfes an. Durch Schutzgräben und Stacheldraht sicherten sie die Felder gegen das Wild, und schließlich gruben sie einen Kanal, um während der Regenzeit die Fluten des nahen Flusses von den Reisfeldern fernzuhalten. Der erfolgreiche Kampf gegen Wild und Wasser, und das gemeinsame Arbeiten, verbunden mit rechtzeitigem Anpflanzen, haben die wirtschaftliche Lage und den Gesundheitszustand der Bevölkerung sichtbar verbessert.

In der Gegend von Ruaha hatte man es seit Menschengedenken ganz fatalistisch angenommen, daß in der Regenzeit die Talebene in ein Sumpfgebiet verwandelt wurde und die Straße, welche durch die Ebene führt, zeitweise unpassierbar war. Durch den Einsatz der lokalen Christengemeinde wurde diesem Zustand ein Ende gesetzt. In der Trockenzeit ging man daran, einen genügend hohen und soliden Damm aufzuwerfen, auf dem nun die Straße die Talsohle überquert. Für die gesamte Bevölkerung wurden so jährlich wiederkehrende größte Unannehmlichkeiten beseitigt.

Maua im Bistum Moshi ist eines jener sehr vielen Beispiele, wo die Christen eines Ortes der ganzen Bevölkerung zu vermehrten Bildungsmöglichkeiten verhalfen. Obwohl im dichtbesiedelten Gebiet der Wachagga der Schulbesuch außergewöhnlich hoch ist, finden zum Beispiel in Maua noch Jahr für Jahr hundert das Schulalter erreichende Kinder keinen Platz in der Schule. Der Initiative der Pfarrgemeinde ist es zuzuschreiben, daß nun die vier bestehenden Primarschulen weiter ausgebaut werden und daß für die schulentlassenen Mädchen eine Fortbildungsschule eröffnet wurde.

Die Christengemeinden der Bistümer Kigoma und Rulenge mit ihren initiativen Bischöfen (Nsabi und Mwoleka) verdienen es, gesamthaft erwähnt zu werden. Das politische Engagement der Christen, verstanden als Einsatz für die Mitmenschen und deren bessere Bewältigung der Lebenssituation, scheint dort besonders wach zu sein. Pfarreien ergreifen die Initiative für das Leben nach der von der Regierung lancierten Idee der Gemeinschaftsdörfer (ujamaa villages). Prominente Mitglieder der Pfarreien, zum Beispiel auch Katechisten, übernehmen Führungsaufgaben in solchen Dörfern. Man hat den Eindruck, die Christengemeinden wollen sich hier mit ganzer Kraft in die Entwicklungsaufgabe des Landes einschalten. Die Gläubigen werden ermuntert, bei Entwicklungsprojekten nicht nur mitzuarbeiten, sondern kritisch, konstruktiv dabei zu sein und nach bestem Wissen und Können und im Interesse der Sache Einfluß zu nehmen auf die zu treffenden Entscheidungen.

Im ganzen gesehen darf man wohl sagen, daß den Christen von Tansania mehr und mehr zum Bewußtsein kommt: Es geht beim Glauben an Christus nicht einfach um die Pflege der Frömmigkeit. Es geht darum, sich nach den Worten Christi für den Mitmenschen einzusetzen; für den Mitmenschen, der hungert, der dürstet, der sich gegen Krankheiten nicht zu schützen weiß, dessen geistige und körperliche Fähigkeiten brachliegen. Für den Weg von der Erkenntnis zur Tat braucht es aber noch jemanden, der Anstoß und Führung gibt, sei das nun der Pfarrer, der Kirchenrat, eine Schwester oder einzelne initiative Laien.

[1] J. K. Nyerere, Freedom and Unity (A Selection from Writings and Speeches, 1952–65) (Dar es Salaam 1966). J. K. Nyerere, Freedom and Socialism (A Selection from Writings and Speeches, 1965–67) (Dar es Salaam 1968). K. E. Svendsen/M. Teisen, Self-Reliant Tanzania (Dar es Salaam 1969).

[2] J. K. Nyerere, Speech to the Maryknoll Congress in New York (October 1970), Government Printer (Dar es Salaam 1970).
Deutsche Übersetzung erschienen als SILVANIA-Gratisschrift Nr. 87 (Zug 1971).

LUKAS GÄMPERLE

geboren am 3. Januar 1928 in Bütschwil (Schweiz), OFMCap, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte in Innsbruck, Solothurn, Freiburg i. Ü. und Oxford, ist Missionar, war mehr als zehn Jahre verantwortlicher Direktor des Sozialzentrums Msimbazi in Dar es Salaam, seit 1970 ist er Generalvikar der Erzdiözese Dar es Salaam.

Edward Schillebeeckx

Offenbarung und Theologie Gesammelte Schriften, Band 1

Gesammelte Schriften, Band 1
350 Seiten. Leinen. 17,80 DM
Band 2: Gott – Kirche – Welt
298 Seiten. Leinen. 39,– DM
Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf

Der bekannte Dominikaner hat mit seinen dogmatischen Studien die moderne Theologie entscheidend mitgeprägt und vorangebracht. Seine «gesammelten Schriften» spiegeln den Weg dieser Theologie. Sie greifen die brennendsten theologischen Fragen auf und werden damit zu einem verläßlichen Führer durch die vielschichtigen Probleme und Argumentationen heutiger Theologie.

CONCILIUM-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken

7. Jahrgang 1971
1. und 2. Halbjahr je 4,40 DM

8. Jahrgang 1972
1. und 2. Halbjahr je 4,40 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung»

Matthias-Grünewald-Verlag
D-65 Mainz, Postfach 3080

Benziger

Hans Küng
(Herausgeber)

Fehlbar?

Eine Bilanz

528 Seiten, broschiert, DM/Fr. 32.–

Mit Beiträgen von: Anton Antweiler, Franz Böckle, Andrew M. Greeley, Hermann Häring, Hubertus Halbfas, Hans-Eduard Hengstenberg, Dorothy Irvin, Anni Jaubert, Walter Kasper, Hans Küng, Claude Langlois, Walter von Loewenich, Magnus Löhrer, Josef Nolte, Otto Hermann Pesch, Raymund Schwager, Brian Tierney.

Im vorliegenden Band sind einige wichtige Stellungnahmen zu Küngs «Unfehlbar?» gesammelt. Bei der Auswahl ging es dem Herausgeber darum, die Problematik von den verschiedenen Disziplinen (Exegese, Kirchengeschichte, Gesellschaftskritik, Systematik) her zu beleuchten.
In einem ausführlichen Abschnitt gibt Hans Küng eine detaillierte Antwort auf die verschiedenen Diskussionsbeiträge, auch auf solche, die nicht in diesen Band aufgenommen wurden.
Der Dokumentationsteil enthält unter anderem auch die Fragen der römischen Glaubenskongregation an den Autor und dessen Antwortschreiben darauf. Eine ausführliche Bibliographie schließt den Band ab.

Benziger Verlag
Einsiedeln–Zürich–Köln

Beiträge

Andrés Tornos

Symptome und Ursachen der heutigen Krise der religiösen Sprache

1. Doppelsinn des Wortes «Krise»

Mit «Krise der religiösen Sprache» läßt sich einmal das Unbehagen bezeichnen, das viele Christen zuweilen empfinden, wenn sie selbst oder andere sich dieser Sprache bedienen, beispielsweise, wenn wir fromme Sprechweisen hören, die an unserer Wirklichkeit oder an der Situation eines andern Zuhörerkreises, an den sie sich wenden, vorbeireden, oder wenn wir in entscheidenden Augenblicken (Tod, absurde Krankheit, Unrecht ...) fühlen, daß das, was im Namen des Glaubens gesagt wird, nicht auf der Höhe des Geschehens steht, und vielleicht vor allem dann, wenn wir vergeblich nach Worten ringen, um mit Freunden gemeinsam zu beten.

Wir können sodann von «Krise» auch in dem Sinn sprechen, wie das Wort in der Medizin verwendet wird. Wenn ein Spezialarzt sagt, eine Krankheit sei in einer Krise begriffen, so will er uns nicht bloß andeuten, daß es mit dem Kranken schlimm steht, sondern auch, daß sein Krankheitsprozeß vor einem Umschlag, vor einem entscheidenden Wendepunkt steht, der über den späteren Verlauf der Dinge entscheidet, so daß die Situation sich voraussichtlich nach der Krise anders entwickelt.

Wenn wir uns in bezug auf die religiöse Sprache des Wortes «Krise» in diesem zweiten Sinn bedienen, so wollen wir damit an eine relativ entscheidende Kehre oder Wende anspielen. Es handelt sich dabei um eine ganze Sprachdiagnose, die nur sinnvoll ist unter der Voraussetzung, daß die Rede vom Christlichen etwas ist, das – wie die Leiden eines Kranken – innerhalb eines Prozesses vor sich geht. Vorausgesetzt ist ferner, daß dieser Prozeß nicht gestaltlos oder anarchisch ist, sondern Konditionierungs- und Entwicklungsgesetzen entsprechend verläuft und kritische sowie unkritische Perioden aufweist. Und zudem ist vorausgesetzt, daß wir die Zeichen oder Symptome dieser Perioden sowie ihre unter den Symptomen verborgenen eigentlichen Ursachen wahrzunehmen vermögen.

2. Fragepunkte dieses Aufsatzes

Das Wort «Krise» ist hier im zweiten Sinn zu verstehen. Dies erfordert aber, wenn ich mich nicht täusche, mit einer relativ exakten Theorie über die Evolution des religiösen Sprechens zu arbeiten.

Während man aber in der Erforschung der synchronischen Sprachstruktur in den letzten Jahren auf festes Erdreich gelangt ist, wissen wir eigentlich über die Evolution oder den geschichtlichen Verlauf der Sprache nichts so gut wie das, daß wir vieles nicht wissen. Darum vielleicht ist die Linguistik in einigen Kreisen sozusagen mit dem synchronischen Sprachstudium identifiziert worden; sie hat sich einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben versucht, obwohl sie dafür alle psychologischen, soziologischen und historischen Probleme des Sprachgeschehens außer acht lassen mußte. Der Ausdruck «Sprachkrise» im hier gebrauchten Sinn verweist uns jedoch auf die Prozeßmäßigkeit des Sozialen und auf die Interpretation der Geschichte.

Darum gehen wir an diese Arbeit im recht deutlichen Wissen um die Unklarheiten, in die sie Klarheit bringen möchte. Dieser Aufsatz ist ein bloßer Versuch, und seine Sprache steckt ebenfalls in der Krise, die er erforscht. Zunächst wird es darum gehen, das Verständnis dafür herzustellen, daß das religiöse Sprechen in einem geschichtlichen Prozeß begriffen ist; sodann müssen wir von dessen möglichen kritischen Phasen handeln und von der heutigen mißlichen Lage als einer kritischen Situation sprechen; schließlich werden wir versuchen müssen, unter dem Wirrwarr der vielen Symptome der mißlichen Lage die eigentlichen Ursachen dieser Krisensituation herauszufinden.

I. DIE RELIGIÖSE SPRACHE ALS TEILGESCHEHEN EINES PROZESSES

A. Formale Bedingungen des Sprachgebrauchs

Zu Beginn möchten wir vier Faktoren gut voneinander unterscheiden, damit wir sodann ohne Verwechslungen ausmachen können, wie sie uns in unserem christlichen Sprechen begegnen: die Bedeutung, der Bedeutungsinhalt, der Sinn und die Gesamtinteraktion der Personen (Praxis).

1. Die *Bedeutung (significación)* der Worte, die wir verwenden, hängt vor allem von der Gesamtstruktur der Sprache, von deren Grammatik und Vokabular ab. Es handelt sich dabei um etwas, das feststeht und ziemlich genau festgelegt ist, wenn wir uns zu sprechen anschicken. Es sind nicht von den Worten bezeichnete Fakten, sondern es handelt sich dabei um eine bloße Konnotation oder Interrefe-

renz zwischen den einen Worten und den andern, die sich auf die Welt der Ideen hin öffnet.

2. Als *Bedeutungsinhalt (significado)* bezeichne ich die sinnenfälligen Erfahrungstatsachen oder auch andere objektive Realitäten, von denen wir voraussetzen, daß sich in ihnen die mit Worten ausgedrückte Bedeutung verwirkliche. Es handelt sich um die durch die Sprache *bezeichneten* Realitäten.

3. Unter *Sinn (sentido)* verstehe ich ein bestimmtes Empfinden, das jemand erlebt, wenn er sich über einige Bedeutungen oder Bedeutungsinhalte äußert. Er hängt mit dem Wert zusammen, der auf das Gesagte und Gehörte gelegt wird, mit der Motivierung, die vorliegt, um Bedeutungsinhalte mit andern Menschen auszutauschen. Deswegen kann es für jemand sinnlos sein, von Ehrlichkeit zu sprechen, selbst wenn er versteht, was das Wort bedeutet.

4. Die komplexere Kommunikation in menschlichen Beziehungen und Tätigkeiten, worin das Sprechen seinem Sinn, seiner Bedeutung und seinem Bedeutungsinhalt entsprechend erfolgt, möchte ich als *Praxis* bezeichnen. Diese Praxis wird von sehr tiefen Bedürfnissen in Gang gebracht und ist geschichtlich strukturiert.

Aufgrund dieser Definitionen lassen sich folgende *Bedingungen* als allgemeines Gesetz des Funktionierens der Sprache festlegen:

1. Die in Worten erfolgende Mitteilung von Bedeutungsinhalten ist nicht unabhängig von den strukturierten Kommunikationen der Praxis.

2. Von der Praxis nämlich kann es abhängen, ob eine Mitteilung sinnvoll oder sinnlos ist.

3. Und der Sinn, der dem Gesprochenen beigelegt wird, gibt zur Verwendung oder Nichtverwendung von Worten und Bedeutungen Anlaß und kann zu deren Deformation führen.

4. Jedoch nur dank des Umstands, daß ein adäquates System von Bedeutungen innerhalb einer ganzen Gruppe Geltung besitzt, wie das die Sprachen erstreben, kommt es zu einem in Worten erfolgenden Austausch von Bedeutungsinhalten, wodurch die menschliche Praxis ermöglicht wird.

Es ergibt sich somit eine bewegliche, kreisläufige Konditionierung. Sie verläuft im Kreis, weil die Bedeutungsinhalte die Praxis bedingen, die Praxis den Sinn, der Sinn den Gebrauch und dadurch mit der Zeit die Bedeutungen, und die Bedeutungen hinwieder den Austausch von Bedeutungsinhalten. Diese kreisläufige Konditionierung ist jedoch beweglich, weil die Menschen und ihre Praxis sich für gewöhnlich unter bestimmten Umständen ändern, so daß sich zwangsläufig der Gesamtkreis von Konditionierungen ändert, innerhalb dessen der Sprachgebrauch verläuft.

B) Momentaner Gebrauch und prozeßhafte Verkettung

Um diesen Punkt zu verdeutlichen, ist es wohl am praktischsten, wenn wir ein Beispiel besehen. Nehmen wir die Wendung «Liebe zu Christus».

Die realen Erfahrungen, die durch den Ausdruck «Liebe zu Christus» bezeichnet werden – vorausgesetzt, daß sie vorhanden sind –, formen das Leben einer Einzelperson; wenn sie jedoch in Worten mitgeteilt werden, so daß sie Haltungen erklären und Vorsätze dieser Person oder einer Gruppe umreißen, haben sie die Tendenz, die Interaktion mit andern oder die Interaktion anderer mit ihnen entsprechend zu prägen. In diesem Sinn konditioniert der Austausch von Worten die Praxis.

Die Praxis hinwieder konditioniert den Sinn, der im Zusammenhang mit den Worten erlebt wird. Wenn man im Namen der Liebe zu Christus mit einiger Häufigkeit autoritativ vorgeht oder sich von der erwarteten Loyalität unter Kameraden abbringen läßt oder es an Aufrichtigkeit fehlen läßt, kann der Ausdruck «Liebe zu Christus» einen besorgniserregenden Sinn erhalten; wenn man ihn hingegen im Zusammenhang mit aufrichtigem Einsatz für das Gute, mit hochgemuten Taten usw. verwendet, kann er einen positiven Sinn erhalten; gebraucht man ihn in beiden Kontexten, so erhält er einen zweideutigen Sinn.

Diese Sinnverschiedenheit bedingt auch den Gebrauch. Eine kirchliche Autorität oder ein militanter Christ sollten dieses Wort von der Liebe zu Christus nicht mehr in den Mund nehmen, wenn es in ihrer Umwelt besorgniserregend geworden ist, sonst laufen sie Gefahr, daß sie mißverstanden werden, wenn sie es gebrauchen. Hat es jedoch einen stark positiven Sinn erhalten, wird man es gern mehr als nötig gebrauchen. An solche und ähnliche Fälle dachten wir, als wir sagten, daß der Sinn, den man im Zusammenhang mit den Worten erlebt, deren Verwendung bedingt.

Wir behaupteten auch, daß mit dem Gebrauch mit der Zeit auch die Bedeutung bedingt wird. In der Tat: Wird der Ausdruck «Liebe zu Christus» nicht mehr oder schlecht verwendet, so verdrängt man ihn aus dem Bereich des Realen, Konkreten und Geachteten in den Bereich des Zweideutigen, so daß es einiger Erklärungen bedarf, bis man weiß, wie er aufzufassen ist. Oder man verstößt ihn in die Nähe nichtssagender Floskeln oder ungewöhn-

licher, sublimer Ausdrücke oder in die Repertoires modischer paradoxer Wendungen, die etwas anderes besagen, als sie zu besagen scheinen, ja das gerade Gegenteil davon.

Schließlich bedingt die Veränderung der Bedeutungen den Austausch von Bedeutungsinhalten innerhalb einer Gruppe, weil sich eine Erfahrung der Liebe zu Christus schlecht in Worten mitteilen läßt, wenn die Worte, mit denen sie bezeichnet werden könnte, nun etwas anderes besagen oder wenn die Erfahrung nichts Sublimes an sich hat, die Bedeutung der betreffenden Worte aber ins Sublime hinaufstilisiert worden ist.

Wenn wir diesen Konditionierungen Rechnung tragen und insbesondere an die mögliche Rückwirkung des Sinnwandels der Worte auf ihren Gebrauch denken, können wir die Überschrift dieses Abschnittes verstehen. Der Gebrauch, den wir von den Worten «Liebe zu Christus» momentan machen können, hängt von dem vorgängigen Gebrauch dieser Worte ab: sie wurden uns beigebracht. Auch hängt er von einem komplizierten Prozeß gesellschaftlich-psychologischer Verstärkungen ab, wodurch sie uns in den Sinn oder auf die Lippen kommen, und die Verstärkungen verweisen wiederum auf den Gebrauch. Der Gebrauch bedingt das, was durch unsere Worte in andern vorgeht, das, was sie für diese besagen und bedeuten (Bedeutungen, in die sie sich einbetten, und Bedeutungsinhalte, die sie übermitteln). Und das, was durch die religiösen Wörter, die wir gebrauchen, in andern vorgeht, wirkt auf uns selbst zurück und bestimmt die Erfahrung, die wir mit dem Gesagten und mit den Worten, womit wir es sagen, machen.

Deswegen kann man von einer Verkettung des momentanen Gebrauchs der religiösen Ausdrücke mit dem fortwährenden gesellschaftlichen Geschehen der menschlichen Kommunikation sprechen. Diese Verkettung entzieht die Worte unserem Gutdünken, so daß wir mit ihnen nicht machen können, was wir wollen, oder was der richtigen Logik entsprechend näherzuliegen scheint. Die Worte sind – wie einzelne Bücher in den Bibliotheken des Mittelalters – angekettet; jenseits genauer Kontexte – gesellschaftliche Kommunikation, Bedeutungsinhalte, Bedeutung und Sinn – sind sie nur fiktiv verfügbar. Sie taugen dann nicht, um andern das, was man damit meint, mitzuteilen, ja vielleicht nicht einmal dazu, es uns selbst zu sagen, ohne daß wir uns dabei täuschen.

Das leichte, fragile Wesen der Worte macht zwar wunderbar den Anschein, für alles und jedes, für jeden Moment, hier und dort zur Verfügung zu stehen. Man möchte meinen, man könne, so oft man nur wolle, von Liebe zu Christus sprechen. Diese Worte auf die Lippen nehmen heißt jedoch nicht immer, ihren Bedeutungsinhalt andern mitteilen, und schon gar nicht, ihren Sinn erschließen; selbst wenn man die sogenannte metalinguistische Arbeit zu leisten sucht, gelingt es vielleicht nicht, sie so mit andern Worten in Zusammenhang zu bringen, daß ihre Bedeutung wirklich erhellt.

Damit halte ich das, was ich unter prozeßhafter Verkettung der Sprache verstehe, für geklärt. Ich glaube, daß man nie davon absehen darf, daß der Gebrauch von Worten ein Gebrauch innerhalb eines Prozesses ist, wenn man irgendwie zum Verständnis dessen vordringen will, daß unsere Sprache sich in einer Krise befindet. Sodann müssen wir auch bedenken, daß dieser Prozeß Wendepunkte aufweisen kann, deren Symptome sich wahrnehmen und deren Ursachen sich ergründen lassen, was wir nun im Folgenden versuchen wollen.

II. KRITISCHE PHASEN IN DER RELIGIÖSEN SPRACHE

Da die kritischen Phasen Wendepunkte sind, ist es wichtig, sie im *geschichtlichen Sprachprozeß* zu situieren. Dieser läßt sich, wie wir dargelegt haben, in einem vier Ebenen aufweisenden Schema interpretieren:

1) Innerhalb der menschlichen Interaktion (Praxis)
2) dient die Sprache zur Kommunikation von Bedeutungsinhalten.
3) Deshalb ist das System der Sprache und ihrer Bedeutungen denen, die sprechen, gemeinsam und besagt es annähernd das, was es besagen will,
4) und bietet so Gelegenheit zur Stillung gesellschaftlicher und individueller Bedürfnisse, wodurch man erfährt, daß die Betätigung und das Sprechen selbst Sinn hat.

Die im Kreis verlaufende Konditionierung auf diesen vier Ebenen bringt es mit sich, daß stetsfort Wörter sterben und entstehen, ohne daß man deswegen von einer Krise zu sprechen braucht. Dazu trägt das Strukturgefüge der linguistischen Ebene bei, die eine Substitution und Addition von Elementen zuläßt, ohne daß im Systemgebilde Wechsel eintreten. Dies wäre eine normale Sprachentwicklung zum Unterschied von jener, worin sich das Systemgebilde ändert und das ganze Gefüge von Bedeutungsbeziehungen in Bewegung gerät. Darum würde das ganze religiöse Sprechen in Gefahr geraten, sich den Bedeutungsinhalten und Sinngehalten nach zu verändern, wenn solche gewichtige Neuerungen einträten. Im Anschluß an

das Schema, dessen ich mich bediene, suche ich die kritische Situation zu charakterisieren, indem ich *sechs Momente* unterscheide:

1. Inmitten eines nicht beunruhigten Sprachgebrauchs kommt es durch Veränderungen der Praxis zu Verschiebungen in den Motivationen und Sinngehalten, die man im Gespräch über religiöse Fragen erfährt. So beim Anbruch der Reformation oder in Spanien nach dem Bürgerkrieg von 1936.

2. Die neuen Sinngehalte und die bewertenden Erfahrungen, von denen sie begleitet sind, überdeterminieren gewisse Bedeutungen und verändern, ohne sie zu zerbrechen, die in der Aufteilung und Anordnung der üblichen Sprechweise inkarnierte Sprachgrammatik.

3. Es kommt zu ebenfalls überdeterminierten Verkoppelungen zwischen Bedeutung und Bedeutungsinhalt. Die Aussagekraft einiger Wörter verengt sich zu der Bezeichnung überkonkreter Bedeutungsinhalte, da ihre Konnotationskraft erschlafft, wie Marcuse bemerkt hat,[1] und da zudem andere Bedeutungsinhalte von der Sprache «abgekoppelt» werden und gleichsam linguistisch verwaisen, da sie der Bezeichnung beraubt sind, wodurch sie mitteilbar waren. Nehmen wir beispielsweise an, daß das Wort «Demut» im Sinn einer knechtischen Haltung überdeterminiert wird; damit wird die Erfahrung einer würdigen Demut nicht mehr aussagbar.

4. Daraus ergeben sich drei *Folgen:*

a) Da die geraubte Bezeichnung nicht ein willkürliches phonetisches Gebilde, sondern ein Ausdruck ist, der im Gesamtsystem der linguistischen Ausdrücke einen eigenen Platz hat, und da dieser Platz durch neue Vokabeln nicht schon dadurch erworben wird, daß man sie semantisch mit dem verwaisten Bedeutungsgehalt in Zusammenhang bringt, der sich zu Wort bringen will, wirkt sich das «Abkoppeln» von Bedeutungsinhalten auf die Gesamtstruktur der Bedeutungen in der Sprache aus (z. B. hören die klassischen Tugenden auf, Gegensätze zu den Lastern zu sein).

b) Die semantische Veränderung, von der in Moment 3 die Rede war, verändert ebenfalls die menschlichen Kommunikationen in der Praxis, und da folglich die Erfahrungen, die ihre Bezeichnung verloren haben, nicht zirkulieren können, während die überdeterminierten Erfahrungen viel zirkulieren, sind die Kommunikationen nicht mehr die gleichen.

c) Es verändern sich auch die Sinngehalte, deren Erfahrung die Kommunikationen in der Praxis begleitet; da man einige Bedeutungsinhalte verloren hat, hängen die Sinngehalte, die darin inkarniert waren, gleichsam in der Luft und werden als abwesend empfunden (z. B. Personen von geringer Bildung, die vermittels der Bedeutungsinhalte der Demut ihrem Leben Sinn abgewannen, begegnen diesem Sinn nicht mehr).

Merken wir uns, daß die in Moment 3 beschriebenen semantischen Veränderungen in Moment 4 auf alle Faktoren der Kommunikation im Gespräch zurückwirken, jedoch mit drei Unterschieden: Die Rückwirkung auf das System der Bedeutungen erfolgt viel langsamer als die Rückwirkungen auf die Praxis und auf die Sinnerfahrungen. Sie geht weniger beunruhigend ans Lebendige, und vor allem: sie erfolgt in dieser besonderen Welt der Sprachstruktur, die in Wirklichkeit weder atmet noch verlangt, noch leidet, sondern einfach «da ist». Die Sinnveränderung hingegen wird im intensiven Wunschleben verspürt und löst tausend Reaktionen in der Praxis aus (Personen, die keinen Sinn für ihr Leben finden).

5. Die Wirkungen der Sinnabweichungen und der Konfrontationen der Praxis summieren sich auf der Suche nach Bedeutungen durch Personen, die voller Bangen ihren Weg suchen. Infolge der Mischung von Schweigen und Überdetermination, welche das Tun in Mitleidenschaft zieht, ist die Mühe beunruhigend. Die Veränderungen des Moments 3 wiederholen sich verstärkt und beginnen sich auf alle Ebenen der linguistischen Kommunikation auszuwirken wie in Moment 4; es setzt ein Prozeß der «Retroalimentation» ein, worin sich die Momente 4, 5, 3, 4, 5, 3 zirkulär miteinander verbinden, wobei sie die Struktur des religiösen Sprachsystems lockern und seine Gebrauchsbedingungen zu zerstören drohen.

6. In geschlossenen kleinen Gruppen kommt dazu manchmal noch die Unmöglichkeit, einander zu verstehen, und die Gruppe löst sich auf. Andere Male wird die Kommunikation von Bedeutungsinhalten innerhalb der Gruppe wiederhergestellt vermittels der strukturellen Umgestaltung der Gruppensprache. Man gelangt zu einer neuen Praxis, zu einer neuen Sinnsuche und zu einer Wiederentdeckung von Bedeutungsinhalten; gleichzeitig entsteht eine neue Welt von Bedeutungen.

Gemäß diesem Schema von sechs Momenten ergäbe sich die kritische Situation in Moment 5, da die Bedeutungsinhaltsankoppelungen und -abkoppelungen, von denen in Moment 3 die Rede ist, im unablässigen Erneuerungsprozeß der Sprache häufig vorkommen, auch wenn sie unbemerkt blei-

ben. Sogar die Bedeutungs-, Sinn- und Praxisveränderungen, die sich aus dem Ankoppeln und Abkoppeln von Bedeutungsinhalten (Moment 4) ergeben, können ohne Strukturänderungen vor sich gehen, wenn sie durch kohärente Neutrassierungen enger geschlossener Gruppen überbrückt werden. Wenn aber diese Veränderungen nicht durch die Interaktion der Gruppe verarbeitet werden, ergießen sie sich ungeordnet über das semantische Feld und verschieben es.

Die jetzige Situation der religiösen Rede als eine kritische Situation auffassen, heißt gemäß diesen Schemata ein Globalurteil darüber aussprechen, ob in ihr die Bedingungen des Moments 5 gegeben sind: ein gewisser Zusammenschluß der Reaktionsbewegung gegen die Sinnlosigkeiten des Lebens und der Bewegung einer reichlich wirren Interaktion unter den Christen auf der Suche nach religiösen Bedeutungsinhalten. Diese sind jedoch ein wenig verworren; manchmal entbehren sie der Bezeichnung und der Idee, und manchmal sind sie starr und eng überdeterminiert durch den Terrorismus eines harten Parteikampfes.

Dieser Aufsatz will nicht ausmachen, ob wir uns in einer solchen kritischen Situation befinden, sondern er sucht zu unterscheiden, was als Symptom und was als Ursache der Krise zu gelten hätte, sofern wir wirklich in einer für die religiöse Rede kritischen Lage stehen.

III. SYMPTOME UND URSACHEN DER KRISE

Nach der ganzen mühsamen Anstrengung, die wir bis anhin geleistet haben, um den Sprachprozeß formal zu erhellen, dürfen wir uns jetzt kurz fassen. Vorerst ist ein gewisser Vorbehalt anzubringen in bezug auf die Verwendung der Begriffe «Symptom», «Ursache» und «Krise» außerhalb des Bereichs der Medizin, dem wir sie entnommen haben. Als «Symptom» könnte man all das bezeichnen, was aus der Beobachtung des Sprachprozesses ersichtlich ist und dazu dient, ihn zu diagnostizieren, dabei aber nicht aus eigener Kraft ihn zu verbiegen vermag. Als «Ursache» der Krise ließe sich das bezeichnen, was diese tatsächlich hervorbringt, obwohl es auf den ersten Blick hin nicht diesen Eindruck macht.

Nach den unternommenen Analysen scheinen in erster Linie die Veränderungen der Praxis solche verbiegende Gewalt zu haben. Da man sich ihnen nicht auf der realen Ebene der Interaktion entgegenstemmt, verursachen sie Sinnverschiebungen, die zu Verrenkungen im Gefüge der Bedeutungen und der Bedeutungsinhalte führen. Eher als *Symptome* anzusehen sind die Elemente, die leichter zu beobachten sind: das Unbehagen und die Schwierigkeit, die wir verspüren, wenn wir uns religiös ausdrücken wollen; die vielen schwerfälligen und gewundenen Neologismen, die unsere religiöse Sprache manchmal erfordert; der Sprachzerfall, die gegensätzliche Situation, daß einige religiöse Erfahrungen nicht die ihnen gemäße Bezeichnung finden, während andere eine richtige Bezeichnung zu haben scheinen, aber keine markanten und genau bestimmten Konnotationen gegenüber dem übrigen religiösen Sprachuniversum aufweisen. Gegen das anzukämpfen, hieße eine Krankheit dadurch heilen wollen, daß man die Symptome zum Verschwinden bringt. Es wäre nützlich, sich bei der Charakterisierung dieser Phänomene und der Ebenen, auf der sie symptomatisch zu werden beginnen, etwas länger aufzuhalten, sofern man sich vor zu weitgehender Spekulation hütet. So wie die Dinge liegen, scheint es mir realistischer, uns zu fragen, welche Veränderungen, die zu Verbiegungen unserer Sprache führen, unsere Praxis aufweist und wie diese Veränderungen vor sich gehen.

Meines Erachtens sind sechs Punkte als mögliche *Veränderungsquellen* in Rechnung zu stellen, wobei nicht zu vergessen ist, daß es in den Christengemeinden an der Konfrontation mit ihnen fehlt:

1. Technische und demographische Veränderungen haben zu neuen Beschäftigungen und menschlichen Beziehungen Anlaß gegeben. Diese neue Situation hat von selbst das Lebensgefühl von Millionen von Männern und Frauen geändert, was auf eine Transformation hinausläuft, die aufgrund ihrer Interaktion sich noch stärker auswirkt.

2. Rollen von einst werden von denen, die sie ausübten, nicht mehr akzeptiert, und die neuen Rollen sind noch unbestimmt oder werden zurückgewiesen.

3. Die Thematisierung neuer (politischer, technischer, wissenschaftlicher) Bedeutungen hat Erfahrungen sich zu Bedeutungsinhalten verdichten lassen (Oppression, Konsum, Effizienz ...), die ebenfalls in die Formen des Zusammenlebens einbrechen.

Neue Kommunikationskanäle sind erschlossen worden, die neue Möglichkeiten und größere Räume zur Interaktion mit sich bringen; wir stehen mit einer unendlichen Zahl von Menschen in Beziehung, jedoch vermittels subtiler Beziehungen, an die wir noch nicht gewöhnt sind. Das Bild des «andern im allgemeinen» erhält rigoros ein neues Gepräge, ohne daß wir dies überhaupt wahrnehmen, und damit ändert sich von selbst auch unser

Bild. Die Interaktionspraxis erhält einen neuen, gewaltigen Impakt.

Die Interaktionen gehen nicht nur auf individueller Ebene vor sich; als Auswirkungen der genannten und deren Neuerungsmacht noch vervielfältigend erscheinen neue Formen der Interaktion zwischen den Gruppen. Was die Christengruppen betrifft, hat sich die Interaktion zwischen den verschiedenen Konfessionen und zwischen diesen und den nichtchristlichen Religionen sowie den Kulturträgern, der politischen Aktion und der intellektuellen Kritik enorm geändert.

Deshalb hat man viel weniger Kenntnis von dem, was man für die andern bedeutet, als man anzunehmen geneigt ist. Man bemerkt dies für gewöhnlich nicht ausdrücklich, obwohl uns oft das Gefühl überkommt, man hänge in der Luft und berühre nicht mehr die Schwelle echter Beziehungen. Das Erlebnis der personalen Identität wird damit tief gestört,[2] und diese Störung, die bis zum Verlust der individuellen und Gruppenidentität gehen kann, ist der letzte Grund der Praxisveränderung, auf den hinzuweisen wäre.

Er ist ohne weiteres zu verspüren im Zwischenglied, das die Veränderungen der Praxis mit der Verbiegung der Sprache verkettet: im Faktum der Sinnverschiebungen und -abweichungen. Wenn jemand nicht tief in sich weiß, wofür man ihn hält, so kann er bei der Übermittlung oder beim Anhören gewisser Botschaften nur mit Mühe einen fest bestimmten Sinn finden; er wird die Tendenz haben, viele überdeterminierte Wörter zu verwenden. Daraus ergibt sich unserer Untersuchung gemäß eine kritische Auswirkung auf die Konnotationsstrukturen und die Bedeutungen, die den innersten Kern der Sprache bilden.

Schluß

Beim Umfang der zu behandelnden Themen habe ich diese nicht in den Griff zu bekommen vermocht ohne sie absichtlich aufs äußerste zu schematisieren und zu formalisieren. Trotzdem ist es mir kaum geglückt, schließlich etwas über unsere Sprachkrise zu sagen, denn es taugt zu nichts, diese als Wendepunkt einer Bewegung zu definieren, wenn wir nicht wissen, worin diese Bewegung besteht.

Doch hier strauchle ich selbst an der Sprachkrise, an deren Erhellung ich arbeite. Wie soll man die Bewegung benennen, welche die christliche Sprache durch ihre prozeßhaften Verkettungen hindurch beseelt? Sind irgendwelche Bezeichnungen dienlich, um die Bedeutungsinhalte mitzuteilen, deren Konfiguration vielleicht aus den Fugen geraten ist? Wird man daran gehen müssen, sich gegen überdeterminierte Worte zur Wehr zu setzen?

Es ist keine abschließende Forschungsarbeit über die wirkliche Funktion der christlichen Sprache vorhanden. Kein Wunder, da man selbst über die allgemeine Funktion der Sprache über keine allgemein angenommene Theorie verfügt.[3]

Es gibt eine bestechende Hypothese Ebelings, wonach die Sprache die allgemeine Funktion hat, Zukunft und Freiheit zu gewähren.[4] Für das Empfinden von Psychologen und Soziologen ist diese Hypothese allzusehr mit Ideologie befrachtet. Und wie mir scheint, ist dies für Theologen ganz besonders gefährlich.

Auf jeden Fall sind auf dem Weg in die Zukunft viele Fragen zu lösen, welche die linguistische Kommunikation betreffen. Vielleicht kann der einzelne vor allem mit dieser eine wachsende Organisation seiner inneren und äußeren Antriebe zustande bringen und zu einer Klärung seiner interpersonalen Beziehungen sowie zu einer andauernden Rekonstruktion eines unerläßlichen Minimums von Solidarität gelangen. An der Annäherung an diese Möglichkeiten würde die Bewegung der Sprache bestehen – auf dem Weg zur Freiheit und zur Zukunft.

Wenn man dies auf der religiösen und eschatologischen Ebene versteht, können wir schließlich mit Hilfe des in dieser ganzen Untersuchung skizzierten formalen Rahmens ein Modell zur Interpretation der Krise, Ursachen und Symptome herstellen, die wir diagnostiziert haben.

[1] Der eindimensionale Mensch (Neuwied und Berlin 1967), Kap. 4: Die Absperrung des Universums der Rede (103–138).

[2] Vgl. E. H. Erikson, Identity, Youth and Crisis (New York 1968).

[3] Die von den Kommunikationsstudien von Shannon inspirierte Theorie Jakobsons wird zwar in den verschiedensten intellektuellen Kreisen angeführt und überdies im Zusammenhang mit linguistischen Untersuchungen, jedoch ohne starke Überzeugung. Vgl. Millyer und McNeill, Psycholinguistics: Lindzey and Aronson (Hrsg.), Handbook of Social Psychology III (Reading/Massachusetts 1969) 751–754; ferner H. Lefebvre, Le Langage et la Société (Paris 1967).

[4] Gott und Wort (Tübingen 1966) 44; auch in: Wort und Glaube II (Tübingen 1969) 412.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANDRÉS TORNOS

geboren 1927 in Madrid. Er ist Doktor der Theologie (Innsbruck 1959), Doktor der Philosophie (München 1960) und diplomierter klinischer Psychologe (Madrid 1964). 1960 bis 1970 arbeitete er besonders in den Fachbereichen Philosophische Anthropologie und Religionspsychologie. Er ist Professor der Abteilung Humanwissenschaften und Philosophie der Päpstlichen Universität Comillas.

Danièle Hervieu-Léger

Elemente zur Krise der kirchlichen Lehr- und Verkündigungssprache

Die christliche Verkündigung war von Anfang an Wort, das Anstoß erregte. Die Berichte der Apostelgeschichte lassen diese Konfrontation, diesen Zusammenstoß zwischen einer relativ stark stabilisierten religiösen Kultur und einer neuen Botschaft erkennen, deren Fremdartigkeit und Seltsamkeit nur der Torheit derjenigen zugeschrieben werden konnte, die sie verkündeten – oder einfacher gesagt: ihrer Trunkenheit. Sagte man doch von den Aposteln, wie in Apg 2, 13 steht, sie seien «voll von süßem Wein». Die Verkündigung des Kreuzes bewirkte einen Bruch innerhalb der jüdischen, ja innerhalb der gesamten antiken Kultur. Dabei liegt diesem Bruch nichts anderes zugrunde, als das äußerst anfechtbare Zeugnis der Apostel. Keine menschliche Erfahrung, weder eine individuelle noch eine kollektive, kann den Anspruch erheben, diesem Zeugnis Beweiskraft zu verleihen oder es aufzuwerten. Eben dieser unheilbare Bruch aber macht aus der Verkündigung der Apostel das, was Paulus «eine Torheit für die Welt» nennt.

Nun ist Kerygma schon von Begriff und Sache her etwas, das von Worten getragen wird. Es wählt den Kanal der Rede (discours), und sei es eine Rede, die einen Bruch mit einer herrschenden Kultur darstellt. Seine «Ungewöhnlichkeit» und «Fremdartigkeit» selbst steht auf dem kulturellen Boden eines Zeit- und Weltbildes, von dem es ebenso geformt wird, wie es seinerseits formend darauf einwirkt. Die christliche Botschaft als kulturelle Gegebenheit wird auf dem Wege über das mitgeteilt, was Paul Ricœur das «zur Verfügung stehende Glaubbare» (croyable disponible)» einer Epoche nennt. Sie übernimmt als kulturelles Vehikel eine eschatologische Kosmologie mit ihrem Himmel und ihrer Hölle, eine Kosmologie, die «sich die Welt als ein System von Regionen und Orten vorstellt, an denen sich das Geschick der Wesen vollzieht». «Diese mythologische Betrachtungsweise in sich aber», bemerkt Paul Ricœur, «bildete für die Menschen von damals keineswegs einen Anstoß. Zum Anstoß ist sie für uns Menschen der modernen Zeit geworden. «Dieser Anstoß aber ist nicht der Anstoß des Kreuzes, sondern der falsche Anstoß, den ein kulturelles Vehikel verursacht, das nicht mehr das unserer Zeit ist.»[1] Die Größe des Abstandes, der zwischen dem uns selbst «zur Verfügung stehenden Glaubbaren» und dem christlichen Wort klafft, das Bewußtsein unserer Distanz von dem mythologischen Unterbau, der den kulturellen Rahmen des Glaubens bildet, belasten heutzutage die christliche Rede mit einem Höchstmaß von Anfechtbarkeit und Fragwürdigkeit. Das geht soweit, daß es für manche zwischen der Weigerung, unablässig Worte zu wiederholen, die in der heutigen Kultur keine Entsprechung mehr haben, und dem mehr als problematischen Suchen nach einem «neuen sprachlichen Ausdruck», nach einer neuen Sprache, für nichts anderes mehr Raum gibt als für Schweigen ...

Natürlich darf das Problem zweifellos nicht auf «Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdruckes» reduziert werden, die sich durch eine Übertragung oder selbst eine Adaptation der Texte überwinden ließen, also durch eine Art modernsprachlicher «Untertitel». Ein naiver Traum mancher Gläubigen und mancher Hirten: Sind die neutestamentlichen Bezugnahmen auf eine ländliche Lebensweise uns heutigen Städtern fremd? Nun, so übertragen wir sie auf uns vertrautere Bilder der technischen und industriellen Zivilisation! Das Vokabular der Schrift «kommt nicht an»? Warum soll man dann keine «moderne» Version der Bibel anbieten in einer allen zugänglichen Sprache, einer zeitgemäßen Umsetzung der Gleichnisse auf dem Weg über ausgewählte «Dinge des Lebens»? usw. Tatsächlich machen diejenigen, die den Auftrag zur Verkündigung der christlichen Botschaft haben, berechtigtermaßen geltend, wie notwendig es ist, den Glauben in einer den verschiedenen Hörerschaften und ihren je eigenen Anforderungen entsprechenden Form vorzustellen. Aber die praktische Notwendigkeit, die Botschaft annehmbar und verstehbar zu machen, begegnet heutzutage einer viel tiefer reichenden Infragestellung: dem Zweifel daran, ob eine solche Übertragung überhaupt möglich ist. Über die kritisierte mangelnde Kongruenz der Worte und Bilder hinaus besteht die Gefahr, daß dabei der Sinn verlorengeht. Die Frage gilt also nicht einfach der Form des Ausdruckes, sondern dem Grund, der zu einem solchen oder solchen Ausdruck führt und, noch genauer gesagt, dem semantischen Gehalt, der eine derartige Kommunikationsstruktur annimmt. Damit hätten wir die Ebene erreicht, auf der, wie es scheint, die

gegenwärtige Krise der gegenwärtigen kirchlichen Lehr- und Verkündigungssprache angegangen und verstanden werden muß.

I. Diese Krise läßt sich auf einer ersten Ebene über den gegenwärtig der Theologie gemachten Prozeß fassen, einen Prozeß, der im übrigen weithin auf von den Theologen selbst geliefertem Material fußt.

Analysiert man speziell die jüngste Disqualifikation der Produktion der traditionellen Theologie, zumindest in bestimmten Randbezirken des christlichen Volkes, so erkennt man, daß manche diese «Krise der Theologie» der praktischen Auswirkung eines Aufkommens wissenschaftlicher und technischer Objektivität zuschreiben. Aus dieser Perspektive betrachtet ist es die moderne rationale Denkweise, die das metaphysische Denken, dem das religiöse Denken seine Kategorien entlehnt, erschüttert und damit in einen radikalen Gegensatz zu jeglichem theologischen Positivismus tritt. Natürlich bricht diese Denkweise namentlich mit der Indifferenz der Mystik der objektiven Realität gegenüber, jener mystischen Mentalität, die bisher die christliche Verkündigung geprägt hat. Mit der modernen Zeit, die mit der Französischen Revolution begann, sei, so bemerkt Jürgen Moltmann, das Gebäude der alten Institutionen zusammengebrochen und mit ihm zusammen seine metaphysischen Fundamente und Stützmauern, und die kulturellen wie intellektuellen Gewißheiten des Alltagsverstandes, in denen man gesichert leben konnte, seien daraufhin verlorengegangen.[2]

Jedenfalls hat sich definitiv ein Riß in dem gezeigt, was Jahrhunderte vorher als das christliche «Faktum» betrachten konnten. Nun ist aber jede im voraus definierte Wahrheit bereits in ihrem Anspruch, die Realität wiederzugeben, verdächtig. Die Kritik, die die Entlarvung der Illusionen des individuellen wie kollektiven religiösen Bewußtseins durch die Humanwissenschaften der gesamten religiösen Rede aufbürdet, taucht schließlich in Gestalt einer theologieinternen Frage auf: jener Frage, welche die Enträtselung des kulturellen Unterbaues der christlichen Verkündigung aufwirft; diese Frage ist durch die moderne Exegese in die Geschlossenheit der theologischen Konstruktionen hineingetragen worden.

Dieser zweifache – zugleich von außen kommende und innere – Widerspruch, der die theologische Rede belastet, zeigt sich in der Disqualifikation jeder transzendentalen Dogmatik, die eine einseitige, rein überzeitliche Gottesidee impliziert, wobei die Wahrheit Gottes, sowohl vom Standpunkt des Eschaton als auch von dem der Offenbarung aus, als Epiphanie des präsenten Ewigen und nicht als Apokalypse von verheißenem Zukünftigem betrachtet wird.[3] Allein schon die Idee einer Offenbarung von Gegenwart («révélation-présence»), einer abgeschlossenen Selbstoffenbarung Gottes ohne «Zu-künftiges (à-venir)», ist dem modernen Bewußtsein, das zutiefst historisches Bewußtsein, Bewußtsein der Unvollendetheit und der Bewegung der Welt ist, vollkommen fremd. Damit aber wird zugleich die gesamte doktrinale Rede der Kirche insofern sie sich auf ein solches Offenbarungsverständnis gründet, in Frage gestellt, wenn nicht gar abgelehnt.

II. Doch diese von christlichen Kreisen eingestandene «Krise der Theologie», die wir hier allerdings unmöglich näher analysieren können, ist nichts anderes als eine besonders deutliche Kristallisation der Erschütterung, die gegenwärtig der gesamte religiöse Bereich innerhalb der westlichen Zivilisation erfährt. Der naturwissenschaftlich-technologische Fortschritt entfaltet auf der einen Seite seine Auswirkungen auf wirtschaftlicher und sozialer Ebene, verbreitet zugleich aber auf der anderen in der Mentalität breitester Bevölkerungsschichten die Idee einer nahezu totalen Manipulierbarkeit der Natur und – wenngleich in geringerem Maße – seiner Geschichte durch den Menschen. Die Tendenz zu dieser Meinung ist zumindest beherrschend, obwohl sich unschwer die Grenzen eines solchen Einflusses menschlichen Verstandeswirkens aufzeigen lassen. In fortschreitendem Maße tendiert das kollektive Bewußtsein – und nicht allein das einiger intellektueller Kreise von Spezialisten – dahin, sich von den Erfordernissen des wissenschaftlichen Denkens formen und gestalten zu lassen. Wäre der Begriff nicht durch den Mißbrauch, den man damit getrieben hat (unter anderem, ja vor allem in konfessionellen Kreisen), entwertet, so könnte man hier vielleicht von einem allgemeinen oder fast-allgemeinen Prozeß der «Säkularisation» des Denkens reden. Die Aufdeckung naturgegebener und sozialer Zusammenhänge baut, indem sie «die Welt entzaubert», die Glaubwürdigkeit aller Behauptungen über das Eingreifen einer übernatürlichen, außerweltlichen und unkontrollierbaren Kraft in den Lauf der Natur und der Geschichte immer mehr ab. Darüber hinaus führt die naturwissenschaftlich-mathematische Methode gleichsam als Sicherheitspolizei im Bereich der Erkenntnis dahin, daß jedes Reden von

einer «von oben gegebenen» und nicht der experimentellen Nachprüfung unterworfenen Wahrheit von vornherein beargwöhnt wird. Bewirkt nicht das ständig zunehmende und gegenwärtig geradezu massiv auftretende Übergewicht der Kategorien des «Möglichen», des «Wirkenden» und des «Verifizierbaren» in der heute herrschenden Ideologie nur noch eine Verbannung der irrationalen oder utopischen Vorstöße in die Randbezirke der Gesellschaft, aus denen sie nach wie vor hervorbrechen? Ja, es neigt dazu, die Religion aus der Zahl der Elemente auszuschließen, die die Realisierung des sozialen Konsenses gestatten. In mancher Hinsicht kann die religiöse Bezugnahme heute sozusagen wie ein Markierungshügel wirken, wenn man an den Platz denkt, den sie historisch im Bereich des «sozialen Zementes»[4] eingenommen hat.

«Jahrhundertelang», schreibt Emile Poulat in einem Artikel der vor kurzem in den *Archives de Sociologie des Religions* erschien, «waren Gott, das Übernatürliche, Himmel und Hölle, Jesus, Gottes Sohn, die Wunder, der Teufel, absolute Voraussetzungen für das christliche Europa, die durch das Abweichen selbständig Denkender oder kleiner Gruppen nicht beeinträchtigt wurden. Heute dagegen sind nicht allein absolute Dinge generell umstritten, sie haben auch in den Augen der Gläubigen aufgehört, als notwendiges Fundament der politischen Ordnung zu erscheinen, die sich entwickelt hat und die sie akzeptieren. Der soziale Konsens ruht auf anderen Grundlagen, auf einem Komplex zum Gemeingut gewordener Gewißheiten, der sich fortschreitend und mühsam gebildet hat und aus dessen Bereich die christliche Offenbarung mit ihrer Heilsgeschichte schließlich ausgeschlossen war (...). Es ergibt sich die Tatsache: Das Übernatürliche ist fortan eine Sache der persönlichen Option und zur Diskussion gestellt, das heißt, es ist Gewissenssache und nicht mehr Gesetz einer Gesellschaft.»[5]

Die Krise der Lehr- und Verkündigungssprache der Kirche läßt sich mit vollem Recht analysieren als Ausdruck des Zusammenstoßes zweier einander widerstreitender gleichermaßen rationaler Denkweisen: der theologischen und metaphysischen auf der einen und der naturwissenschaftlich-technischen auf der anderen Seite. Doch die geistige Krise, die sich durch das christliche Bewußtsein hinzieht, muß ihrerseits zur sozialen Krise in Beziehung gesetzt werden, die den Organismus der Kirche befallen hat. Die Bresche, die in ein religiöses System von Weltvorstellungen geschlagen ist, von denen die kollektiven Mentalitäten Nahrung, Gestalt und Prägung erhielten, die zunehmende Trennung zwischen sozialem und religiösem Konsens, erschüttern die Vorbedingungen für die christliche Verkündigung. Die Struktur der Kommunikation, durch die die christliche Botschaft sich jahrhundertelang verbreitet hat, ist vollkommen ins Wanken geraten. Tatsächlich läßt sich die ideologische Disqualifikation der christlichen Verkündigung nur in ihrer Beziehung zur politischen Disqualifikation der Kirche verstehen.

III. Die Geschichte der Kirche als Institution ist seit annähernd zwei Jahrhunderten durch den Rückgang ihres sozialen Einflusses auf allen Gebieten, politischem, rechtlichem, wirtschaftlichem wie geistigem, gekennzeichnet. Die religiösen Körperschaften befinden sich in der jüngsten Epoche in einer Situation sozialer Exterritorialität, die zwar relativ ist, auf den ersten Blick aber als im Zunehmen begriffen erscheint. Wenn die Kirche auch nicht immer abwesend ist, so hat sie doch aufgehört, an den Hauptfragen des sozialen Lebens entscheidenden Anteil zu nehmen. Sie erlebt praktisch, wie die Basis ihrer Anerkennung in der laisierten Gesellschaft – und nichts anderes ist die moderne Gesellschaft der westlichen Länder – zunehmend schmaler wird. Vom Zeugen des Planes Gottes, als der sie einst in einer stabilen Gesellschaft aufgetreten war, wird sie ihrer Tendenz und ihrem Auftreten nach immer mehr zum Zeugen – manche sagen zum Komplizen – einer ganz bestimmten sozialen und politischen Ordnung, zu einem unsicheren und damit verdächtigen Zeugen.

An dieser Stelle können wir den erwähnten Vorgang nur skizzenhaft entwerfen. Wir wollen uns damit begnügen, deutlich zu machen, wie weit er im Hinblick auf unser Thema von maßgeblicher Bedeutung ist, insofern er den Ansatzpunkt für eine radikale Kritik an der «amtlichen» Rede der Kirche und für die Bedingungen ihres Entstehens gibt.

Das Einverständnis zwischen der Kirche und dem sozialen Gesamtgefüge, in das sie sich hineingestellt, läßt sich tatsächlich auf allen Ebenen kirchlicher Praxis greifen. Die theologische Produktion – ständig neu aufgegriffene Erläuterung und Interpretation des ursprünglichen Kerygmas – steht in besonderer Weise im Brennpunkt dieser modernen Befragung nach der ihr eigenen «situationsbedingten Bestimmtheit (détermination situationelle)».[6] Die Umwandlungen der dogmatischen Systematisierungen, die in der Kirche lange Zeit als Frucht des Wirkens des Geistes dargestellt worden sind,

durch welche die Christen im Verständnis des Wortes Gottes wachsen, stehen in Wirklichkeit ihrerseits zu konkreten – sozialen und kulturellen – Bedingungen in Beziehung, unter deren maßgeblichem Einfluß sie zustande gekommen sind. Die Aufdeckung ihrer spezifischen ideologischen Bestimmtheit und Funktion führt mit Notwendigkeit zu einer Relativierung der pastoralen Ausrichtungen. Sie beeinträchtigt in gleicher Weise entscheidend den Absolutheitscharakter der Lehrformulierungen, die von den Instanzen der kirchlich-institutionellen Macht ratifiziert sind und, im Prinzip, den normativen Bezugsrahmen der individuellen und kollektiven religiösen Erfahrung der Gläubigen abgeben.

Das Herantreten an die «amtliche» theologische Rede und speziell an die dogmatische vom soziologischen Standpunkt aus ist bis heute eine relativ wenig durchdachte und erforschte Methode und kann daher das allgemeinere Problem der Beziehungen zwischen der kirchlichen Institution und ihrem jeweiligen sozio-kulturellen Raum nicht in befriedigender Weise angehen. Zumindest ist es weniger erforscht als die von den christlichen Kirchen auf dem Weg über die christlichen Soziallehren ausdrücklich entwickelte «soziale Konzeption». Die historische Soziologie – und an erster Stelle Ernst Troeltsch – hat sich vornehmlich an diesen Aspekt gehalten, um das kulturelle Einverständnis der Kirchen mit ihrer jeweiligen Zeit aufzudecken.

Praktisch läßt sich die Interpretation der gegenwärtigen Krise der christlichen Lehre nicht von der kritischen Wertung des Gesamt der lehramtlichen Unterweisung trennen, ebensowenig wie die Analyse der durch sie ratifizierten pastoralen Grundlinien. Es erweist sich als notwendig, ständig die theoretische Produktion der ekklesialen Institutionen mit ihrer konkret praktizierten Pastoral zu konfrontieren unter dem Aspekt der ihnen zugrunde liegenden sozialen Existenzbedingungen. Ist es doch so wahr, was P. Congar in seinen *Bloc-Notes du Concile* schrieb, «daß man die seiner Pastoral gemäße Theologie hat und die seinen Bedürfnissen gemäße Pastoral...» Wenn es eine Krise «der systematischen Reflexion über das Handeln der Kirche gibt, die alle Ämter und alle Mittelinstanzen und -funktionen, die dieses Handeln in Bewegung setzt, mit betrifft»,[7] dann vor allem, weil wir eine Krise der Stellung der Kirche und eine Minderung ihrer Rolle in einer durch einen «allgemeinen Mißkredit des Mysteriums»[8] charakterisierten kulturellen Umwelt erleben. Ebenso verweist die Art der Systematisierung der strategischen Praktiken direkt auf die religiösen Signifikationsmodelle, die von «Gott, in sich selbst und in seinem Werk, sowohl dem der Schöpfung als auch dem der Erlösung, betrachtet», handeln.[9] Die moderne Forderung, ideologische Bestimmtheit und Funktionsweise der gesetzlich bestimmten Rede mit ihrer normierenden Kraft für das christliche Volk zu klären, setzt voraus, daß man auch den Teil der Darbietung der Durchleuchtung durch eine Soziologie der Ideologien unterzieht, der sich als «im Namen Gottes selbst festgehalten» versteht. Das ist der Fall bei den dogmatischen Definitionen im eigentlichen Sinne. In weiterem Sinne ist heute der Gesamtkomplex der orthodoxen Glaubensformulierung und -darstellung, der sich von rechtlichen Erwägungen bis zu praktischen Richtlinien für das Handeln und von der Hierarchie formulierten pastoralen Prinzipien erstreckt, den Bemühungen der soziologischen und politischen Kritik unterworfen.

Gerade der Anspruch der christlichen Lehre auf Unabhängigkeit und Eigenständigkeit allen kulturellen und sozialen Bedingtheiten gegenüber erscheint als signifikativ für ihre sehr hohe Fähigkeit, die eigenen politischen Züge zu verbergen. Der von ihr selbst erhobene Universalitätsanspruch – universell in Zeit und Raum – enthüllt in bezeichnender Weise, wie wenig sie sich ihrer sozialen Funktion bewußt ist. Nun charakterisiert aber diese spezifische Wissens- und Bewußtseinslücke in verschiedenem Maße jede ideologische Ausführung: Die christliche Lehrdarstellung gehört aber ohne jedes Sonderrecht in ein ideologisches System, «ein System, das seine eigene Logik und seine eigene Strenge besitzt, sowie Vorstellungen (Bilder, Mythen, Ideen oder Begriffe je nachdem), die von einer historischen Existenz und Rolle innerhalb einer gegebenen Gesellschaft herrühren».[10] Die Sprache der Lehre bezieht ihren Platz in jenem «religiösen Bereich» der Ideologie, in dem sich vorzugsweise der menschliche Traum – Hoffnung oder Heimweh – eines anderen Lebens ansiedelt.

IV. Betrachtet als ideologisches Produkt einer gegebenen Gesellschaft ist die Sprache der kirchlichen Lehre und Verkündigung einer scharfen Kritik unterworfen. Es ist möglich und zugleich dringend erforderlich, die spezifische Funktion der Sprache christlicher Lehre und Verkündigung in dem religiösen Bereich der einer bestimmten Gesellschaft eigentümlichen Ideologie in Rechnung zu stellen und zu bewerten.

Als von der in einem je bestimmten Augenblick beherrschenden religiösen Ideologie gebildeter Ausdruck erscheint die amtliche Sprache der Kirche wie ein «Zurechtrücken» (und zwar in allen Bedeutungen des Wortes) der unklaren religiösen Vorstellungen innerhalb des sozialen Organismus. Jegliche theologische Formalisierung, wie sie von der kirchlichen Institution in die Wege geleitet und gelenkt wird, erfüllt eine zweifache Funktion.

Als erste versieht sie die Funktion, die religiösen Sinn- und Bedeutungsgehalte entsprechend dem von einer gegebenen Gesellschaft autorisierten begrifflichen Instrumentarium zu organisieren. Die möglichen Systematisierungen sind tatsächlich an Weltbilder gebunden, wie sie in jedem Augenblick des historischen Ablaufes durch den herrschenden Kenntnisstand und die Art der sozialen Beziehungen entstehen. So garantiert die theologische Formalisierung durch sukzessive Anpassungs- und Neuabstimmungsvorgänge die Kohärenz der religiösen Ideologie im Gesamt der herrschenden Ideologie. Die Behauptung, die Sprache der kirchlichen Lehre sei eingebaut in das ideologisch und kulturell Mögliche einer bestimmten Gesellschaft, führt natürlich zur Aufhebung einer idealistischen Auffassung von der Theologie als ausschließliche Frucht einer Meditation der Schrift und der Väter. Das ist aber – wird man einwenden – eine von den heutigen Theologen längst aufgegebene Problemstellung. Doch ist sie in den kollektiven Mentalitäten soweit präsent geblieben, daß diese Sprache innerhalb eines kirchlichen Organismus weiter aus sich selbst Autorität behält. Die Erschütterung eben dieser Autorität ist ein Hauptelement in der Krise der kirchlichen Lehr- und Verkündigungssprache.

Gewiß geht es uns nicht darum, an die Stelle der idealistischen Interpretation eine mechanistische Konzeption zu setzen, die in einer eng deterministischen Weise das Auftauchen neuer religiöser Kategorien oder neuer Anordnungen dieser Kategorien mit den Wandlungen verknüpfen würde, von denen die sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft betroffen wird, innerhalb derer diese Vorstellungen Gestalt gewinnen. Tatsächlich nimmt das Einverständnis christlicher Lehre und Verkündigung mit den jeweiligen Ideologien unter anderem die spezifische Form einer Hermeneutik des Corpus der Schriften an, die beständig neu aufgegriffen wird von einer in Wandlung befindlichen ideologischen Konstellation aus und unter deren Einwirkung. Das Bemühen um Selektion und Interpretation der Texte in der Absicht, die Bezugsfunktion der Schrift zu bewahren, erscheint dann wie die ständig neu durchdachte Begegnung des ideologisch Möglichen der Botschaft des Evangeliums und des ideologisch Möglichen (oder des ideologisch Dringlichen),[11] das aus der sozialen Praxis erwächst und den kirchlichen Organismus beeinflußt.

In der Polemik zwischen dem traditionellen theologischen System, das in einem neuen Kontext seine Glaubwürdigkeit verliert, und den neuen religiösen Kategorien, die aus einer gewandelten sozialen Konstellation hervorgehen, ergeben sich die sukzessiven Gleichgewichte innerhalb des religiösen Bereiches der Ideologie in Gestalt einer Kombination der verschiedensten Verständnisfilter der Botschaft des Evangeliums. Das ganze Problem besteht darin, zu wissen, ob diese der christlichen Lehre und Verkündigung eigentümliche Dynamik weiter wirksam bleiben kann in einer Gesellschaft, in der ein religiöses System von Welt- und Geschichtsvorstellungen immer mehr aufhört, das tragende Gerüst der herrschenden Ideologie zu gestalten, in der eine übernatürliche Interpretation der individuellen und kollektiven Zukunft des Menschen mehr und mehr aus der kollektiven Mentalität zu verschwinden neigt. Diese Logik der «Tradition», die mit einer global christlichen kulturellen Welt in Zusammenhang steht, wird falsch ausgelegt, sobald sie nicht mehr von einem religiösen Konsens getragen wird, der mit einem sozialen identifiziert ist.

V. Gleichwohl wird immer auf dem Weg über diese, wenn auch im Augenblick so deutlich schwindende Dynamik die zweite Funktion der theologischen, doktrinalen und pastoralen Formalisierung wahrgenommen: ihre regulierende Funktion. Die Gegensätze zwischen traditionellem theologischem System und den neuen religiösen Kategorien nehmen verschiedene Formen an: vor allem die eines in den Funktionsstörungen der Institution selbst zu registrierenden Widerspruches zwischen den wenig oder gar nicht formalisierten «volkstümlichen» religiösen Vorstellungen und den amtlichen Systematisierungen. Diese letzteren wirken dabei wie «hinter der Wirklichkeit herhinkende Gedankenkonstruktionen»![12] Man denke nur etwa an die gegenwärtig zu beobachtende Entwicklung von Basisgemeinden. Sie haben mit den traditionellen Pfarreien gebrochen, deren Funktionsweisen nicht mehr oder nur noch schlecht den tatsächlichen Gegebenheiten des städtischen Lebens entsprechen. Hinter einer solchen Auseinandersetzung

zwischen zwei Formen kirchlicher Gruppierungen wird der Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Systemen von Konzeptionen der Kirche, ihrer Machtstrukturen und ihrer sozialen Rolle sichtbar. Dieser Widerspruch zwischen der Masse der Gläubigen (oder doch zumindest gewisser Gruppen unter ihnen) und den Instanzen, bei denen die Machtausübung der kirchlichen Institution liegt, kann in bestimmten Fällen an der Basis zu Versuchen führen, selbst eine Initiative wiederzuergreifen. Vom Ausbrechen der Sektenbewegungen bis zu den jüngsten Phänomenen der «Untergrundkirche» bezeugt uns die Kirchengeschichte einen ihr latent innewohnenden antiinstitutionellen Trend in der Kirche. Andrerseits nimmt aber auch nicht selten der innerkirchliche Machtkonflikt die Form theoretischer Diskussionen an. Dabei bestreiten dann Theologen als Wortführer neu entstehender Bestrebungen die vom Lehramt sanktionierten herrschenden Modelle im Namen neuer Interpretationssysteme, die das Lehramt möglicherweise eines Tages selbst integriert – wenn auch möglicherweise mit großer Verzögerung. Daß Theologen, die geraume Zeit in besonderer Weise der Repression von seiten römischer Instanzen ausgesetzt waren, nachher bei einem Konzil als «Sachverständige» berufen werden konnten – wie das beim Zweiten Vatikanum der Fall gewesen ist –, veranschaulicht, wie außerordentlich gut das herrschende religiöse System in der Lage ist, interne Kontestationsbewegungen zu assimilieren, solange sie nicht den sozialen Status der kirchlichen Institution und die ideologische Funktion ihrer Lehr- und Verkündigungsäußerung in Frage stellen. Was aber geschieht speziell dann, wenn dieser Status durch den globalen sozialen Kontext, der ihn bis dahin garantiert hat, in Frage gestellt wird?

Ob es nun darum geht, die Unruhe an der Basis unter Kontrolle zu halten oder über die theologische Produktion zu entscheiden – das kirchliche Lehramt sieht sich, um sein eigenes System der Einflußnahme zu erhalten, veranlaßt, ein delikates Spiel von Konzession und Repression zu spielen. Es sortiert aus und stellt durch die Neuordnung seiner eigenen Äußerungen das Vorherrschen eines beherrschenden, normativen religiösen Bildes sicher, das zu einer gegebenen Zeit den von der Institution der Kirche eingegangenen Typ sozialen Kompromisses zum Ausdruck bringt.[13] Die Wandlungen der christlichen Lehre und Verkündigung (einschließlich der Glaubwürdigkeitskrise, die sie im gegenwärtigen kulturellen Kontext erleben) lassen sich zu sukzessiven ideologischen Modellen in Beziehung setzen, durch die hindurch die Kirche sich sieht, ihre Stellung in der globalen Gesellschaft sieht und diese Stellung zu wahren oder wiederzugewinnen trachtet. Die Art und Weise, wie die Kirche die Modalitäten des Zuganges der Menschen zu Gott, das Tätigwerden Gottes in der Geschichte und die Sendung der Kirche in der Welt denkt und ausspricht, läßt sich (natürlich nicht in ausschließlicher Weise, d.h. es gibt auch andere Aspekte für Analysen) unter dem Gesichtspunkt der nachträglichen Rationalisierung der verschiedenen Formen sozialer Integration der kirchlichen Institution analysieren, die sie trägt. Das Problem ist auch hierbei, ob dieser Regulierungsvorgang noch funktionieren kann in dem Augenblick, in dem die Körperschaft der Kirche ihre eigene Randsituation erfährt, oder ob die gegenwärtige Krise der Sprache der kirchlichen Lehre und Verkündigung nicht das alarmierende Symptom ihrer sozialen Desintegration ist.

VI. Soviel ist zumindest sicher: Die Analyse des sozialen Status der Kirche und seiner Umwandlungen anhand der christlichen Redeäußerung führt zu einer Entsakralisierung dieser Form der Äußerung, welche die Krise, unter der sie leidet, noch mehr radikalisiert. Sobald man nämlich die von den Menschen gestalteten Vorstellungen, Meinungen und Lehren zu ihrer je eigenen sozialen Existenz in Beziehung setzt, «läßt man unter dem Gewand der idealisierten Sprache der Religion die Existenz realer Interessen, konkreter Spannungen zwischen den Individuen und den sozialen Gruppen zutage treten, für die die Sprache nur eine gereinigte Übersetzung ist».[14]

Es genügt nicht, hier nach der «ideologischen Reduktion» zu rufen, um die politische Kritik an der christlichen Rede zu entschärfen. Durch ihre strukturelle Gebundenheit an das kulturelle Vehikel, das sie gewählt hat, um sich auszudrücken, ist die christliche Botschaft heute genötigt, ihre ideologische Bedingtheit anzuerkennen. Diese wiederum ist bestimmt durch die soziale Stellung der sie tragenden kirchlichen Institution. Die christliche Rede erscheint in dieser Perspektive wie das Werkzeug der ideologischen Rechtfertigung einer Kirche, die ihrerseits dem herrschenden politisch-ökonomischen System verhaftet und dienstbar ist. Christliche Theologie und Verkündigung spiegeln auf ihrer eigenen Ebene die Unterwerfung der Körperschaft der Kirche unter die politische Macht wider. Das ist der Preis, mit dem die Kirche seit Konstantin die ihr in der bürgerlichen Gesellschaft

gewährte soziale Anerkennung bezahlt. Die Verschleierung des messianischen und apokalyptischen Gehaltes der christlichen Botschaft zugunsten einer Ethik der Unterwerfung, sowohl im religiösen als auch im weltlichen Bereich, ist ein typischer Zug der orthodoxen religiösen Lehre und Verkündigung, die damit zugleich politische orthodoxe Lehre und Verkündigung wird. So gesehen hat die religiöse Emanzipation der Massen auf ideologischem Gebiet eine entscheidende Etappe ihrer politischen Emanzipation dargestellt. Mit anderen Worten gesagt: Die Aufdeckung des konkreten Zusammenhanges zwischen christlicher Lehre und Verkündigung und herrschender Ideologie liegt im Zentrum der gegenwärtigen Krise eben dieser christlichen Lehre und Verkündigung, die sich in der politischen Disqualifikation der Sprache der Kirche sichtbar machen und analysieren läßt.

Und es genügt nicht, die innerkirchlichen Gegensätze und speziell die Polemik zwischen dem traditionellen theologischen System und den sogenannten neuen Theologien zur Kenntnis zu nehmen, um zu dem Schluß auf die nahe bevorstehende «politische und ideologische Loslösung der Kirche» zu gelangen ... Es ist eine häufig zu beobachtende Illusion der inneren Kontestation, von der reinen Umformung der christlichen Rede die Aufhebung der sozialen Mehrdeutigkeit der christlichen Körperschaft zu erwarten. Das ist nichts anderes als eine Umkehrung des Problems: Viele der «Gegen-Theologien» lassen sich ganz im Gegenteil als Reflexbewegung eines absterbenden ideologischen Apparates erklären und definieren, die in einem gewandelten kulturellen und sozialen Kontext diesen Apparat funktionsfähig erhalten und den Status der religiösen Institution innerhalb einer in Umwandlung begriffenen sozialen Struktur bewahren soll. Das veranlaßt Leo Dullart zu der Feststellung,[15] die «Theologie der Säkularisation ergänze das auf dem Profit basierende System unserer Gesellschaft, indem sie dem Christen in der Welt persönliche Motivierungen zur Verfügung stelle, die so beschaffen seien, daß er mit ihnen seine Pflichten innerhalb der Gesellschaft erfüllen könne». Die Widersprüche in der christlichen Rede spiegeln die Widersprüche in der herrschenden Ideologie wider und enthüllen keineswegs einen Bruch mit ihr. Die Umwandlungen der christlichen Sprache sind ihrerseits ein Zeugnis für die beständige Anpassung der beherrschenden Ideologie an die Erfordernisse des sie hervorbringenden sozialen Systems, in unserem konkreten Falle an die des Spätkapitalismus.

Doch das ist das Paradoxe der gegenwärtigen Situation und die spezifische Eigentümlichkeit der heutigen Krise der religiösen Sprache: Die Sprache kirchlicher Lehre und Verkündigung ist tatsächlich von zwei Seiten her erschüttert.

Sie ist erschüttert durch die Erschütterung der bürgerlichen individualistischen und liberalen Ideologie, die ihrerseits hervorgerufen ist durch das Aufkommen einer sozial revolutionären und nichtreligiösen Bewegung. Sie ist gleichzeitig erschüttert, insofern sie von dem spätkapitalistischen System selbst zurückgewiesen wird, das inzwischen auf die Hilfe einer religiösen Rechtfertigung verzichten kann außer vielleicht als Ventil der Personalisierung des Individuums.

Jean Guichard greift die Analysen aus J. Moltmanns Theologie der Hoffnung auf und verweist vornehmlich darauf, daß die verschiedenen theologischen Personalismen und Existenzialismen gerade in dem Moment aufkommen, in dem die modernen kapitalistischen Strukturen speziell diese innengewendete Religion brauchen, die einerseits nicht mehr in die wichtigen Lebensmechanismen der Gesellschaft eingreift, die sich von einem für ihr Funktionieren nicht mehr erforderlichen Glauben emanzipiert haben, die andrerseits aber die Rolle einer «Entlastung (soulagement)» für das sozial mehr und mehr zum Objekt gemachte Individuum spielt.[16]

Diese zweifache Krise der Sprache der Kirche in Gestalt einer politischen Disqualifikation und einer Reduktion auf eine psychologische Funktion, wirft nun tatsächlich das Problem auf, unter welchen Umständen und Bedingungen die theologische Rede, soweit sie ideologische Rede ist, zustande kommt und entsteht. Es geht also nicht mehr um die Frage nach einer «theologischen Alternative», das heißt der Frage nach der Entwicklung einer religiösen Rede, die für den modernen Menschen annehmbar ist, der von der naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation geprägt wird. Vielmehr ist es die Frage nach dem Ort, von dem aus der Theologe spricht, oder mit anderen Worten: die Frage nach dem Standort innerhalb der sozialen Klassen, den derjenige einnimmt, dessen Aufgabe es ist, die herrschende religiöse Ideologie zu formalisieren.

Bei der gegenwärtigen Lage der Dinge gibt sein Status dem Theologen als Spezialisten in den Dingen Gottes, der abgeschnitten ist von der Masse des christlichen Volkes, seinen Platz in vollem Umfang unter denjenigen Intellektuellen, die Nizan etwas schroff als «Wachthunde» des herrschenden Sy-

stems bezeichnet hat. Ungeachtet der im Gang befindlichen Abdrängung des religiösen Bereiches in eine minoritäre Position bleibt die theologische Front in diesem Sinne eine entscheidende Front im ideologischen Kampf. Manche konstatieren eine Sterilität des Klerus in der Erarbeitung einer erneuerten Sprache des Glaubens und erblicken eine Lösung der Krise in einer Reappropriation der theologischen Befugnis durch Gemeinschaften, in denen die kollektive Befragung über die christliche Existenz an die Stelle der exklusiven Sorge um die Erhaltung eines religiösen Erbes träte.

Diese Aneignung nötigt zu einem voll gewollten Abbau des Machtsystems, das in der Kirche vorherrschend ist und seinerseits die Methode der politischen Enteignung der Massen in der Gesamtgesellschaft fortpflanzt. Doch garantiert sie nicht von selbst eine Zukunft für die christliche Lehre und Verkündigung. Denn Zukunft der christlichen Rede ist nichts anderes als Zukunft der Kirche selbst und der christlichen Gemeinschaften. Wenn es aber zutrifft, daß die historische Zukunft jeder menschlichen Gruppe an ihre konkrete Solidarität mit den ausgebeuteten im Kampf um ihre Befreiung stehenden Massen gebunden ist, dann hängt von der Effektivität dieser Solidarität auch die Möglichkeit ab, in heutiger Zeit Gott zur Sprache zu bringen.

[1] Paul Ricœur, Critique de la Religion et Langage de la Foi (Centre Protestant du Nord Lille 1969), vervielfältigte Referate.

[2] Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, franz. Ausg. (Paris 1970) 249, ein Barth-Zitat.

[3] aaO. 58–59.

[4] Von A. Gramsci gegebene Definition der Ideologie.

[5] Emile Poulat, Catholicisme urbain et pratique religieuse: Archives de Sociologie des Religions (1971) 29.

[6] Die Formel stammt von Karl Mannheim, Idéologie et Utopie (Paris 1956).

[7] Eine Definition der Pastoraltheologie von Pierre Adnes, La Théologie Catholique (Paris 1967).

[8] Antoine Casanova, Vatican II et l'évolution de l'Eglise (Paris 1969).

[9] Pierre Adnes, aaO.

[10] L. Althusser, Pour Marx (Paris 1964) 238–242.

[11] Vgl. Antoine Casanova, aaO.

[12] Diese Definition der Ideologie im Gegensatz zur Utopie, die vielmehr der Realität vorausgreift, gibt Mannheim, aaO.

[13] Wenn wir hier Begriffe wie «(geheimes) Einverständnis», «Kontrolle, Überwachung (arbitrage)» oder «Kompromiß» verwenden, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß wir in diesen Vorgängen der ständigen Neuerarbeitung der Sprache des Kerygmas und der Lehre im Sinne der Orthodoxie nichts anderes sähen, als ein taktisches Manöver, das vom kirchlichen Lehramt bewußt unternommen wird, um seine eigene Macht zu erhalten. Tatsächlich handelt es sich um eine ebenso mystifizierte wie mystifizierende Rede. Gilt nämlich L. Althussers Bemerkung in Pour Marx, daß «das Wirken der Ideologie nie rein instrumental sein kann, sondern (daß) die Menschen, die sich ihrer als eines reinen Handlungsmittels, eines Werkzeuges, bedienen, selbst in ihr gefangen und von ihr betroffen sind in eben dem Augenblick, in dem sie sich ihrer bedienen und sich als deren Herren fühlen, gegen die es keine Berufung gibt», für die in einem Gesamt herrschende Ideologie, so gilt sie gleichfalls für jede einzelne Rede innerhalb dieses Bereiches.

[14] Lucien Sebag, Marxisme et Structuralisme (Paris 1964).

[15] Leo Dullart, Les deux visages de la Théologie de la Sécularisation (Paris 1970) 133f.

[16] Jean Guichard, Eglise, Luttes de classes et Stratégies politiques (Paris 1972) 71.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

geboren am 3. Februar 1947 in Paris, sie besitzt das Diplom des Instituts für politische Studien zu Paris, ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und Doktor der Soziologie, ist Lehrbeauftragte am Collège Coopératif (École pratique des hautes études, Sektion VI) und am Institut für soziale Studien zu Paris. Sie führte Forschungsarbeiten aus dem Bereich der Religionssoziologie durch (politische und religiöse Vorstellungen bei den katholischen Studenten in Frankreich und Entwicklung von Basisgemeinschaften im katholischen Bereich) und studiert gegenwärtig verschiedene Aspekte der neueren anti-institutionellen Bewegung in den westlichen Ländern. Über ihre Forschungen berichtete sie in verschiedenen Veröffentlichungen.

Edward Schillebeeckx

Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem

1. Historische Verhaftung der Glaubenssprache

Christliche Offenbarung ist sowohl *Gottes Heilshandeln* wie auch dasselbe Heilshandeln, *erfahren und zur Sprache gebracht* von Gottgläubigen, also in diesem Sinne «frommen» Menschen.[1] Schon das schließt ein, daß die Sprache als historisch bedingtes Geschehen mit ihrem Wesen in das eintritt, was Gläubige «das Offenbarte» nennen. Das Neue Testament interpretiert also in Glaubenssprache den Sinn der historischen Ereignisse: das Jesus-Ereignis wird, über das Historisch-Erreichbare hinaus, als die endgültige Heilsoffenbarung Gottes interpretiert, nicht ohne eine Grundlage im historischen Geschehen selbst zu haben. Aber die Schrift tut das in vorgegebenen Sprachkategorien: Erlösung, Reich Gottes, Erhöhung, Menschensohn, Sohn Gottes usw. – das heißt in kulturell und religiös vorgegebenen Kategorien, die unter dem Eindruck der historischen Jesus-Wirklichkeit erst ihre spezifisch christliche Bedeutung erfahren. Die in Jesus geoffenbarte Wirklichkeit, die konkret auf uns zukommt, ist also auch ein sehr bestimmtes *Sprach*-Ereignis. Sie ist für uns erst eine wahrhaft zu verstehende Wirklichkeit, wenn sie sachlich und historisch bedingt in dem zur Sprache gebracht wird, was wir *Glaubenssprache* nennen.

Die Glaubenssprache ist deshalb nicht eine Art zeitgenössische «Einkleidung» dessen, was Gläubige anderer Bezirke in ihrer gewissermaßen puren Wirklichkeit und Gegebenheit ohne weiteres erkennen würden. Das *interpretative* Sprach-Element gehört mit zur konkret präsentierten Offenbarung, nicht nur zu ihrer sogenannten Ausdrucksweise. Nirgendwo gibt es demnach eine «sturmfreie Zone», die dem wechselnden, menschlich-geschichtlichen Sprachgeschehen entfliehen könnte, das ja seine eigene Schicksalhaftigkeit hat neben der besonderen Kontingenz des in der Geschichte stehenden, interpretationsbedürftigen Ereignisses, das Jesus Christus selbst ist.

Die Folge davon ist, daß die «Übersetzung» biblischer Kategorien in unsre heutigen Sprachkategorien nicht nur eine Frage sprachlicher «Einkleidung» ist (wie Kinder ihre Puppe an- und ausziehen). Der christliche hermeneutische Prozeß oder Verstehensprozeß kann nicht nur in Begriffen von Sprache und Übersetzung eingefangen werden, wobei die «biblische Sprache» (als solche) letztlich als Kriterium diente. Das Problem liegt komplizierter.

Jesus von Nazareth stand als Mensch ja auch selbst ganz und gar in einem komplexen Zeitgeschehen: in einer sehr bestimmten Überlieferungsgeschichte, zumal der seines jüdischen Volkes, das sich selbst als «Volk Gottes», Diener und Zeuge Gottes vor der ganzen Welt interpretierte. Jesus fühlte sich in dieser (so interpretierten) Geschichte verantwortlich für den eigenen Platz und Auftrag. Dabei sah er sich dennoch konfrontiert mit den auseinanderstrebenden Interpretationen zur Bedeutung dieses Gottesvolkes und des Gottesreiches, wie sie in seinem Milieu vorgegeben waren: einer apokalyptischen, einer eschatologischen, einer ethischen, einer politisch-zelotischen, einer mystischen Interpretation (um nur die wichtigsten aufzuzählen). Innerhalb dieser Vielfalt hat Jesus selbst sehr persönlich Stellung genommen; allerdings wurden, vor allem wegen seiner schmählichen Hinrichtung, seine Botschaft und Lebensforderung historisch zweideutig. Noch abgesehen von jedem kirchlichen Kerygma oder Glaubensbekenntnis darf das alles durchaus als Ergebnis sorgfältiger historischer Quellenstudien gelten.

Den historisch bedingten Rahmen des Auftretens Jesu darf man deshalb nicht aus dem Auge verlieren, wenn man in *Glaubens*sprache von Jesus als dem Messias oder Christus, dem Menschensohn, dem Herrn, dem Sohn Gottes usw. spricht. Noch weniger darf man das (biblische) Wort über das, was Jesus unter diesen konkreten Umständen sagte und tat, ungeschichtlich verabsolutieren, indem man es aus den historisch gefärbten Sprachkategorien dieser Zeit herauslöst, in der dieses Jesus-Geschehen in Worte gefaßt wurde; man kann dieses Sprachgeschehen nicht zu «zeitlosen» Kategorien erhöhen. Davor warnt uns übrigens schon die neutestamentliche Vielheit christologischer Sätze und auseinandergehender Formulierungen vom Reich Gottes, von der Erlösung und vom Heil in Christus.

Nicht nur die Sprache dieser ursprünglichen Glaubensbekenntnisse und *kerygmata* nimmt an der historischen Mehrdeutigkeit teil, sondern die Vielfalt und Verschiedenheit dieser Glaubensbekenntnisse (obwohl unter dem Eindruck der histori-

schen Jesus-Wirklichkeit) ist selbst in erster Linie auch mitbedingt durch die für das menschliche Fassungsvermögen historische Mehrdeutigkeit, vielfache Schattierung und deshalb rationale Undurchsichtigkeit gerade dieser konkreten «Erscheinung Jesus». Das früheste Evangelium – das sogenannte Evangelium nach Markus – will offenbar durch seine Theorie vom sogenannten «Messiasgeheimnis» die Nicht-Durchsichtigkeit des irdischen historischen Geschehens, das «Jesus» heißt, sicherstellen. Schließlich tut sogar das Johannes-Evangelium (in seiner kanonischen Version) nichts anderes – in krassem Gegensatz zu der von ihm benutzten Quelle, den sogenannten «Wundererzählungen» –, als die eine fast empirisch *zwingende* Sichtbarkeit der Göttlichkeit Jesu verteidigen. Die historische und also verschieden interpretierbare Vieldeutigkeit der Erscheinung, die «Jesus von Nazareth» heißt, erscheint jedem, der die kanonischen neutestamentlichen Schriften vor dem Hintergrund der herausdestillierbaren sogenannten «nichtkanonischen» mündlichen und schriftlichen Vorgeschichte liest, die sich oft in späteren sogenannten apokryphen Evangelien fortsetzt, als ein Konsens aller kanonisch anerkannten (neutestamentlichen) Schriften, die alle Jesus, wenn auch nicht auf einheitliche Art und Weise, so doch erst vom Kerygma seines Todes und seiner Auferstehung her als den *einen Jesus* verstehen.

Das christliche hermeneutische Problem oder Verständnisproblem, auch die Frage nach der Glaubenssprache, ist deshalb das Problem eines *Konflikts* zwischen der historisch mehrdeutigen Eigenart des Lebens Jesu, seines Werkes und seines Todes einerseits, und den in einer bestimmten Kultur vorhandenen religiösen und kulturellen Erwartungen, Bestrebungen und Ideologien anderseits, von denen aus das, was in Jesus selbst zu Worte kam, im Neuen Testament (und in der folgenden Kirchengeschichte) historisch konkret formuliert wurde.[2] Erst in zweiter Linie ist es eine Frage der Übersetzung dessen in unsre heutige Kultur, was aus diesem Konflikt an echter Jesuswirklichkeit herausdestilliert wurde. Die Beziehung zur sich immer wieder verschiebenden Geschichte mit ihrer stets besonderen, eigenen Kultur ist deshalb dem christlichen Credo als Credo und jeder christlichen Glaubenssprache innerlich verbunden. Ein Christ, der das Glaubensbekenntnis «Jesus Christus, Herr der Geschichte» ernst nimmt, wird übrigens schon in *diesem* Glaubensbekenntnis unmittelbar begreifen, daß auch die Beziehung zu *unserer* historischen Situation des 20. Jahrhunderts in *unser* gläubiges Sprechen – hier und heute – über Jesus Christus und seine Kirche selbstverständlich eintreten wird. Ihre Ablehnung und das Absolutsetzen der Glaubenssprache einer bestimmten Periode, und sei es die des Neuen Testaments, enthielte faktisch die Leugnung dieses Glaubensbekenntnisses, nämlich daß Jesus zum Herrn aller Geschichte erhöht ist, auch der unsren hier und heute. In Glaubenssprache sprechen ist deshalb wesentlich ein geschichtliches und ein hermeneutisches Tun. Wer die wirkliche *Geschichtlichkeit* des christlichen Glaubens und seiner Glaubenssprache leugnet und also nicht die Notwendigkeit jenes hermeneutischen Tuns anerkennt, wird deshalb in einer Krisenzeit der Glaubens*sprache* in dieser Krise unvermeidlich (aber zu Unrecht) eine *Glaubens*krise schlechthin vermuten und also durch polarisierende Wirkung einen kirchlichen Krisenzustand heraufbeschwören. Wer sich dagegen schon verschiedener Glaubenssprachen und vieler hermeneutischer Neuinterpretationen bewußt ist, die wir von Jesus in den verschiedenen Teilen des Neuen Testamentes selbst finden (die alle nichtsdestoweniger, wenn auch unter verschiedenen Sichtwinkeln, ihren bedingungslosen Glauben an den *einen* Jesus von Nazareth bekennen), wird zwar erfahren, daß wir uns im heutigen Kulturumbruch zwar kräftig in einer «Krise der Glaubenssprache» befinden, aber er wird (ebensowenig wie das einst bei der Kanonisierung der verschiedensten altchristlichen Schriften der Fall war, die in ihrer Glaubenssprache sehr verschieden waren) diesen neuen Identifikationsprozeß nicht per se als den Untergang oder die Aushöhlung des alten christlichen Glaubens betrachten. Als echter Christ wird er darin den Versuch von Gläubigen sehen, in einem (kritischen) lebendigen Verhältnis zur Gegenwart das in Jesus Offenbarte neu zur Sprache zu bringen: in Treue zu Jesus und doch in einer anderen Glaubenssprache als Äußerung einer gewandelten Menschen- und Welterfahrung, die Fleisch und Blut ihres konkreten menschlichen Lebens geworden ist.

Die heutige Krise der Glaubenssprache ist der Versuch von Gläubigen unseres Jahrhunderts, eine glaubensgerechte und doch unserm 20. Jahrhundert entsprechende persönliche Antwort zu finden auf die unvermeidliche Frage, die heute auch uns gestellt ist: «Aber ihr, wer sagt ihr, daß ich bin?» (Mk 8, 29; Mt 16, 15; Lk 9, 20). Daß dies nicht ohne Risiko geschehen kann, ist selbstverständlich. Aber die sogenannte Krise an sich zeugt eher von christlicher Vitalität, auch heute noch.

2. Glaubenssprache keine Gettosprache

a) Wie jede Sprache ist auch die Glaubenssprache keine «metaphysische Größe»; sie wird getragen von einem sehr sachlichen gesellschaftlich-historischen Geschehen, das Äußerung sowohl von *Sinn* wie von *Sinnlosigkeit* in unserer konkreten menschlichen Geschichte ist. Sprache ist demnach nicht nur Ausdrucksmöglichkeit, sondern auch Möglichkeit zu Verfremdung und «Ideologie» – ein Ort von Heil, aber auch von Unheil. Das Sprechen in Glaubenssprache kann also, wie jeder Sprachgebrauch, trotz all seiner Heilsfunktionen auch unter dem Verdacht der «ideologischen Rede» stehen: Sprechen mit einem gebrochenen Verhältnis zur Wirklichkeit. Es gibt auch «Mißbrauch der Sprache» im Dienste des Machtmißbrauchs.

Glaubenssprache ist aus demselben Holz geschnitten, aus dem unsre ganze menschliche Sprache als Lebensform (Wittgenstein) und gesellschaftliche Wirklichkeit geschnitten ist. Legitim gibt es keine gläubige Gettosprache. Als Gettosprache ist sie ein anachronistisches Überbleibsel von dem, was einmal für viele tägliche Erlebnissprache war: ein Stück allgemeinverständlicher menschlicher Sprache, die jedoch an bestimmten Stellen zum Stillstand gekommen ist, sich von der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung des allgemeinen Sprachgeschehens abgesondert hat und so schließlich als «Gettosprache» einer abgeschlossenen Gemeinschaft übrigblieb, nur verständlich für diese «in-group» selbst (und für Idiomsachverständige). Aber je weniger diese Gemeinschaft selbst mit dieser ihrer Sprache in einem absoluten Getto lebt, sondern auch am Leben der großen Welt teilnimmt (was vor allem in einer westlichen Gesellschaft kaum anders sein kann), wird auf die Dauer auch für die gläubigen Sprachbenutzer selbst ihre Gettosprache problematisch.[3] Das ist dann ein Sonderfall von «Krise der Glaubenssprache»: eine Krise nämlich aufgrund von gesellschaftlich-kultureller Vereinsamung und eines Lebens am Rande der Gesellschaft. Wenn man das auch nicht für eine religiöse Abtakelung der «in-group» an sich anzusehen braucht – die Vereinsamung nimmt dem Gebrauch dieser Glaubenssprache trotzdem ihre vom Evangelium gespeiste expansive Kraft; eine solche Glaubenssprache wird steril und bedroht schließlich auch die echte Religiosität.

Sprache, auch Glaubenssprache wird ja «sinnlos» (im sprachanalytischen Sinn), je weniger erkennbare Hinweise (welcher Art auch immer) sie auf wirkliche Erfahrungen des Menschen in seiner Welt enthält.[4] Wenn z. B. «Erlösung» keine sichtbare und erfahrbare, wenn auch nur fragmentarische Möglichkeit innerhalb der Dimension unsres irdischen Daseins ist, gibt es keine sinnvolle Aussicht, daß Menschen die Botschaft des Evangeliums von einer «Erlösung durch Christus» mit einer Empfänglichkeit für irgendwelche Zustimmung aufnehmen können. Obwohl christliches Heil nicht ohne weiteres mit dem zu identifizieren ist, was wir bei uns selbst «ungeschundene Menschlichkeit» nennen, so offenbart die Verheißung endgültigen Heils doch nur in historisch verwirklichten Befreiungen etwas von ihrer Glaubwürdigkeit; so war es auch im Leben Jesu, der durch sein «wohltatenspendendes Umhergehen» seine Botschaft vom endgültigen Heil faßbar illustrierte. Ohne menschliche Erfahrbarkeit faßbar verwirklichter menschlicher Freiheit ist die Botschaft von der «Erlösung» in Gefahr, eine «Ideologie» zu werden.

Deshalb ist es immer nötig, das «Sprechen in Glaubenssprache» systematisch an einer Analyse personaler und gesellschaftlicher Entfremdungen und an einer Hermeneutik der Erfahrung zu prüfen.[5] Was von Jesus als dem Christus gesagt wird und in der kirchlichen Überlieferungsgeschichte als Bekenntnis ausgesprochen wird, muß – allein schon um für uns verständliche Glaubenssprache zu sein – ein erkennbares Verhältnis haben zu unseren täglichen Erfahrungen mit Mitmenschen in unsrer Gesellschaft, in denen wir der Frage nach Sinn und Unsinn *praktisch* nicht entlaufen können. Wenn jeder Zusammenhang zwischen dem christlichen «Sprechen in Glaubenssprache» und unserm weltlichen Erfahrungsbereich zerbrochen wurde, ist die Glaubenssprache in ihrer positiven Bedeutung (Heil) und ihrer negativen Bedeutung (Unheil) schon unverständlich geworden und kommt für viele die Entscheidung für oder gegen die christliche Botschaft nicht einmal mehr zur Sprache: man geht einfach daran vorbei, wie an so vielem unverständlichem Abacadabra.

Zwei Beispiele für Unverständlichkeit infolge eines Kurzschlusses mit persönlichen und gemeinsamen Erfahrungen mögen zur Illustration genügen: das erste Beispiel, in dem der Anschluß an eine gewandelte Erfahrung verfehlt wird; das zweite, in dem sich der Gläubige unkritisch an vorgegebene, nichtkritisierte «Erfahrungsgegebenheiten» anpaßt: a) Das biblische und traditionelle Wort von der «Gottesherrschaft» wird ohne eine übersetzende Interpretation des Charakteristikums, was mit Reich Gottes für uns gemeint sein kann (weil

wir ja die alte theokratische Auffassung nicht mehr teilen können), zu unverständlicher und unannehmbarer Sprache, einfach deshalb, weil die alte «Theokratie» für uns keine sinnvolle Erfahrungsmöglichkeit mehr ist. Ohne Übersetzung enthält man den Menschen die für unsere Zeit so nötige kritische Botschaft des Evangeliums gerade von diesem «Reich Gottes» vor. – b) Auch das Glaubenswort «Gott ist Vater» wird heute für viele problematisch, aber aus entgegengesetzten Gründen wie im vorhergehenden Beispiel. Wenn die Erfahrungshermeneutik die «Vaterbeziehung» über eine Läuterung auf dem tiefenpsychologischen Weg als eine wesentlich anthropologische Bewußtseinsstruktur zeigt,[6] kommt in einer modernen «vaterlosen Gesellschaft» die Glaubenserfahrung «Gott ist Vater» zweifellos in eine Krise. Aber dann kann die Lösung dieser Krise in der Glaubenssprache nicht im Streichen des religiösen Vaterbegriffs liegen, sondern in einer Kritik an der Gesellschaft und in einer Änderung ihrer Strukturen. Dann gerade bekommt die Glaubenssprache (Gott ist Vater) auch eine gesellschaftliche Funktion.

Jede religiöse Bewegung, auch die «Bewegung um Jesus» oder die Kirche, ist untrennbar in eine Kultur verwoben. Die Frage ist dabei jedoch, ob die Religion und das Wort der Glaubenssprache eine genügend kritische schöpferische Spannung zu ihrer eigenen kulturellen Umgebung aufrechterhalten, die sie in sich selbst aufgenommen haben. Wenn also die Glaubenssprache auch nicht im «weltlichen Sprechen» aufgeht, trotzdem ist der Mutterboden der Glaubenssprache, innerhalb einer gläubigen Offenbarungserfahrung, immer ein weltliches und «kulturgebundenes» Sprechen, aber mit einem aufrufenden (evokativen) und kritischen Mehr.

b) Damit wurde jeder linguistische Dualismus abgelehnt. Dieser Dualismus macht sich manchmal auf mehreren Gebieten breit, vor allem wenn die Kirche zur Sprache kommt und man sich z. B. vom soziologischen und sozialpsychologischen Sprechen über die Kirche abgrenzt. Da heißt es dann oft: Man muß *außerdem* auch vom *Geheimnis* der Kirche sprechen. Tatsächlich müssen wir als Gläubige auch in Glaubenssprache über Amt und Kirche reden; d. h. ganz alltägliche Dinge müssen wir in einer christlichen Gemeinde, die wie jede Gemeinschaft unter soziologischen und sozialpsychologischen Gesetzen steht, auch in *religiöser* Sprache besprechbar machen, gerade weil diese Gemeinschaft *mit und in* ihrer vollen Menschlichkeit zugleich «Gemeinde Gottes» und «Gemeinde Christi» ist – aber anderseits das soziologische Sprechen als «fremd» zu qualifizieren und nur in Glaubenssprache über die Kirche zu sprechen, ohne diese Gemeinschaft in ihren «weltlichen» Strukturen und Substrukturen zur Sprache zu bringen, ist nicht nur eine sterile Abstraktion, sondern oft auch eine gefährliche Ideologie. Dann spricht man «doketistisch» über Kirche und Amt, und die Kritik liegt aufgrund ihrer konkret-empirischen, für Analyse zugänglichen Erscheinungsformen nahe. Zwar gibt es einen Unterschied zwischen Glaubenssprache und soziologischer Sprache von der Kirche, aber beide meinen *dieselbe Wirklichkeit*, so daß für eine dualistische (und damit «supranaturalistisch») aufgefaßte Glaubenssprache keine «sturmfreie Zone» übrigbleibt. Es sind komplementäre Sprachspiele, die sich auf ein und dieselbe ungeteilte Wirklichkeit beziehen.

Das Recht des «two language approach» – Glaubenssprache und weltliche Sprache (Glaubenssprache und soziologische Sprache; Glaubenssprache und naturwissenschaftliche Sprache; Glaubenssprache und geschichtswissenschaftliche Sprache usw.) – kann und darf man nicht leugnen; aber dabei aus dem Auge zu verlieren, daß man vor *derselben* Wirklichkeit steht und *dieselbe* Wirklichkeit interpretieren will (wenn auch unter verschiedenen Blickwinkeln), ist letzten Endes für beide Verständnisziele verhängnisvoll. Dadurch droht die Glaubenssprache zu einem ideologischen Überbau zu werden, z. B. zur Legitimierung unkritisch akzeptierter gesellschaftlicher Prozesse, in die die Kirche und ihr Amt aufgenommen sind.

Die modern-klassische Lösung des Problems «Glaube und Wissenschaft» wurde in einer etwas bequemen Unterscheidung gesucht: Die *Fakten* sind das eigentliche Gebiet der Wissenschaften, der Glaube bezieht sich auf ihren *Sinn*. Beide Seiten schienen damit glücklich zu sein. Man hatte eine Domäne für die Wissenschaften, die nicht vom Glauben behindert werden, und ein Terrain für den Gottesglauben, der für das wissenschaftliche Ergebnis immun bleibt. Aber mit der Zeit würde die Domäne der Fakten immer größer: zuerst im Kosmos, dann in der biologischen Welt, ferner im Menschen und seinen psychischen Tiefen, während anderseits die Theologie den realen Boden der Fakten unter ihren Füßen fortrutschen fühlte. Außerdem wurde von Wissenschaften, die analytisch *und* hermeneutisch sind (z. B. Psychiatrie und Soziologie), der ideologische Charakter des Unterschieds von «Gebiet der Fakten» und «Gebiet des Sinns» entlarvt Die Wissenschaften bewegten sich jetzt selbst auch auf dem Gebiet des Sinns, und die

Theologie machte die Erfahrung, vollkommen im Nebel zu versacken. Inzwischen hatte man trotzdem jahrelang mit dem Postulat gearbeitet, daß Gott dem Ordnungsbereich der Fakten und dem Ordnungsbereich der Ratio *fremd* sei. Der fundamentale Schöpfungsbegriff schrumpfte zusammen, und die Theologie selbst fuhr sich in reiner Eschatologie fest: «Theologien der Hoffnung» von allerlei Art, aber ohne – Schöpfungsidee. Auch die theologische Hermeneutik entfremdete sich also – je länger, je mehr – den Fakten.

Die Krise der Glaubenssprache ist deshalb auch eine Folge des «two language approach», nicht als ob man vergäße, die zwei in einer höheren Sprache und durch eine höhere Sprache zu verbinden, wohl aber insofern man zu bedenken vergißt, daß beide ein und dieselbe Wirklichkeit von verschiedenen Interpretationsmodellen her erhellen wollen. Das eine Terrain (der Fakten, der Geschichte usw.) muß übrigens genügend Hinweise enthalten, damit das auf dem «anderen Gebiet» in Glaubenssprache Ausgesagte für den Menschen rational sinnvoll und verständlich sei, trotz des unaussprechlichen «Mehr» darin. Es ist gerade das für den rationalen Zugriff unnahbare «Mehr», das die Gläubigen in ihrer Glaubenssprache zum Erzählen von Parabeln und Erzählungen ansetzen soll, mit andern Worten: zur Wiederherstellung des *erzählerischen Elements* in der Glaubenssprache. Diese Parabeln, Visionen und Erzählungen bewahren uns davor, das schon Erreichte und noch zu Erreichende in unsrer Geschichte mit der Endvollendung, die Geschenk Gottes ist, zu identifizieren: mit der göttlichen Bestätigung auch all des historisch Guten, des historisch Schönen und historisch Heiligen. Gleichzeitig geben sie uns einen Satz von Modellen, in denen die christliche Gemeinde gewissermaßen den *Charakter* der nahenden Ankunft Gottes sieht, die uns zu Bekehrung, Umdenken *und* zum verantwortlichen Handeln in unsrer Geschichte bereithält. *Verheißung* ist ja mehr als Kritik am Vorhandenen und als Negation des Vorhandenen; sie *orientiert* auch das Handeln und regt zu einem zwar energischen, aber doch auch immer *vorläufigen* Handeln an, das allen (rechten und linken) Formen von Totalitarismus und vorzeitiger Uniformierung in Praxis oder in Theorie abgeneigt ist. Das alles hat mit der Echtheit der Glaubenssprache zu tun.

Ich kann hier nicht näher auf den «Konflikt der Interpretationsmodelle» eingehen; hier ging es nur darum, auf einen Dualismus hinzuweisen, dem dabei viele huldigen und der die Krise der Glaubenssprache faktisch fortdauern läßt (vor allem in den Ausläufern der reformatorischen «dialektischen Theologie» und der davon abhängigen katholischen Theologie). Wie durch Rückprall dieses Dualismus sehen wir denn auch Formen der Theologie entstehen, die den Konflikt durch kühnes Streichen eines der zwei Pole auflösen wollen: nämlich der Glaubenssprache, zum Vorteil eines ausschließlich «weltlichen Redens» über das Evangelium. So wird durch das Verschwinden der Glaubenssprache tatsächlich eine reale Glaubenskrise ins Leben gerufen; denn es gibt keinen lebendigen Glauben ohne Glaubenssprache.

3. Nicht nur eine Frage der Sprache, sondern auch der Praxis

Auffallend ist, daß wir in Zusammenhang mit der Krise in der Glaubenssprache spontan von einer «Kommunikationsstörung» zwischen dem Neuen Testament (also der Vergangenheit) und uns selbst (der Gegenwart) sprechen. Das ruft schon ein Problem auf den Plan: die hermeneutische Frage wird dann mit einer Kommunikationsstörung gleichgesetzt, entweder aufgrund von Zeitabstand oder aufgrund des gesellschaftlich-kulturellen Abstandes.

Von «Abstand» zu sprechen ist allerdings schon doppeldeutig; denn die neutestamentliche Botschaft *ist* schon in unsrer Mitte, u.a. in Gestalt der heutigen Verkündigung der christlichen Kirchen. Das konkrete Problem der Glaubenssprache tritt deshalb auf in der Gestalt des für viele problematisch gewordenen, aus der Vergangenheit kommenden Anspruchs der heutigen Kirchen auf Wahrheit, die auch für heute gültig ist. Solange man «Vergangenheit» als tote Ablagerung aus einer fernen Vergangenheit auffaßt, steht man – in Sachen Krise der Glaubenssprache – auf einer abstrakt theoretischen Ebene, auf der nur formale Analysen der Verstehensstruktur unserer historischen Erfahrung möglich sind. Zudem geht man dabei von der Voraussetzung aus, daß statt gestörtem Kontakt mit der Vergangenheit Kommunikation mit ihr gehöre. Man denkt vor einem *Sinn*-Horizont, der Heute und Gestern in einem zusammenhängenden Ganzen zeigt, wenn auch vor einem sich ständig verschiebenden, weiterwerdenden Horizont. Was aber auch immer die Gleichgültigkeit dieses Schemas «Heute/Gestern» betreffen mag – wir müssen dabei feststellen, daß dieses Schema selbst schon eine Interpretation und Würdigung enthält, und zwar in negativem Sinn:

der Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart wird als Kommunikationsstörung erlebt. Warum? Die Antwort dazu wird nicht verantwortlich gegeben. Andere könnten behaupten – und sie taten es tatsächlich –, daß man gerade um der Gegenwart willen und für eine bessere Zukunft die Vergangenheit besser vergangen, «passé» sein lassen soll, weil die Gegenwart eine Emanzipation aus der Vergangenheit ist (so die Aufklärung). Auch das ist natürlich eine mögliche Vorausantwort und enthält ebenso eine Interpretation. Die Schlußfolgerung ist: Das abstrakte Schema «Vergangenheit/Gegenwart» genügt nicht; in beiden Fällen wird – negativ oder positiv – Heute und Gestern schon «vermittelt».

Daraus folgt, daß das allgemeine Problem der Kommunikation (mit der unser Problem «Krise der Glaubenssprache» alles zu tun hat) immer schon in einem bestimmten Interpretationsrahmen steht. Für die große Übersicht können wir drei solcher Interpretationsrahmen formulieren: Man betrachtet die Vergangenheit a) *entweder* unterm Blickwinkel der Idee einer kritischen Emanzipation aus einer autoritären und in diesem Sinne gewalttätigen Vorgeschichte (man denke an J. Habermas) – *oder* b) von der Idee einer uns normierenden Geschichte her, wie sie uns auch immer normieren mag (die «Richtung» H.G.Gadamar) – *oder* c) unterm Blickwinkel kritischer und selektiver Erinnerungen an die Menschheitstraditionen, in denen neben allerlei nebensächlichen oder auch sinnlosen Ereignissen trotzdem auch «Sinn-Sedimente» (N. Luhmann) von höchster Bedeutung für unsere Zukunftsentscheidungen in der Gegenwart zu finden sind (Richtung: kritische «memoria praeteriti», vertreten von einigen Vorkämpfern der sogenannten «kritischen Theorien», zu denen auch Habermas selbst gehört; auch von H. Marcuse, Kolakowski, P. Ricœur, J. B. Metz, W. Oelmüller u.a. vertreten).

Jedes Wort über «Krise», Kommunikation und Kommunikationsstörung schließt also schon eine *Interpretation* ein, mit der Folge, daß das hermeneutische Problem von der sogenannten «Ideologiekritik» nicht loszumachen ist. Verstehen in der Sprache und durch die Sprache (auch Glaubenssprache) muß deshalb außer einem hermeneutischen *auch* ein ideologiekritisches Unternehmen sein.

Zur Erläuterung nur ein einziges Beispiel: der Begriff «Erlösung». Daß die Begriffe «Berufung», «metanoia» (Umdenken), «Umkehr» des Evangeliums ein wesentlicher Aspekt der Evangeliumsbotschaft von der Erlösung sind, läßt sich exegetisch nicht bezweifeln. Die Frage ist trotzdem: Wird dieser Bekehrungsruf nicht zur Ideologie, wenn er sich auf einen Anruf zum inneren Umdenken beschränkt, ohne die Bedingungen für seine Verwirklichung anzugeben – vor allem die realistische Definition des sich wandelnden Subjekts, des Menschen als *Handelnder* (und nicht nur logisch) als gesellschaftliches Subjekt? Das Glaubenswort über christliche Erlösung tritt in dieser neuen Fragestellung in konkrete Beziehung zum Einsatz für wahrhaft-menschliche Befreiung aus allerlei persönlichen und gesellschaftlichen Verfremdungen. Konkret erlebte *menschliche* Befreiung aus Sorge für den Mitmenschen (z. B. durch den Psychiater, durch Einrichtungen für geistige Volksgesundheit, durch gesellschaftspolitische Strukturreform usw.) darf dann als Zeichen und «arrha» *des Heils* gesehen werden, ohne als solche damit zusammenzufallen. Daraus ergeben sich allerlei neue Probleme, u.a. der politischen Dimension der Heilsbotschaft, der dialektischen Spannung zwischen Bekehrung des Herzens und Reformen von Gesellschaftsstrukturen usw. Eine Glaubenssprache, die in rein privatisierendem Sinn weiterspricht oder (anderseits) die mystische Glaubensdimension nicht mehr zur Sprache bringt, verliert deshalb ihre verstehbare *und* kritische Kraft sowohl gegenüber den Privatisierungstendenzen in unsrer Kultur wie auch gegenüber einer positivistisch und einseitig auf Wissenschaft und Technik basierenden, technokratischen Gesellschaft. Diese ganze neue historische Situation verlangt eine Erneuerung unsres Sprechens in Glaubenssprache über «Erlösung» oder befreite Freiheit.[7] Soteriologische Sprache, d.h. christliches Sprechen über Erlösung, kennt deshalb wohl die Sprache der Befreiung wie die Sprache der (liturgischen) Feier. Als Glaubenssprache führt sie zum Handeln in der Praxis (oder ist sie wenigstens «performative» Sprache, die zum Handeln aufruft) und verweist ebenso auf die Gott preisende Liturgie, die Gott dankt für *seine* Erlösung, die durch Menschen guten Willens auf Erden schon die Zeichen dieses Heils vorauswirft.[8] Frömmigkeit gehört wesentlich zur Sprache des Glaubens und der Offenbarung. Glaubenssprache ist deshalb immer auch «doxologisch», Gott lobend und trotzdem «performativ» gegenüber dem gesellschaftspolitischen Engagement. Eine Trennung der beiden macht einesteils die Glaubenssprache zu einer Ideologie und andernteils das kritische Engagement der christlichen Gemeinden zu einer *theologischen* Verdoppelung dessen, was schon außer-

halb dieser Gemeinden von Menschen sinnvoll vollzogen wird.

4. Glaubenssprache und kritische Erinnerung an das Vergangene

Es gibt noch viele andere wichtige Aspekte in der Krise der Glaubenssprache. Wegen des zugemessenen Raumes beschränke ich mich auf den folgenden Aspekt.

Apriori können wir *weder* in reformatorischer Sicht (vor allem seit A. Harnack) die zwischen dem Ursprung des Christentums und heute liegende Kirchengeschichte als *Abfall* betrachten, *noch* können wir in mehr römisch-katholischer Sicht die zwischenliegende Geschichte legitimieren und als organische und notwendige Entwicklung ansehen, die allein aus den Ansätzen des Ursprungs kommt.[9]

Wenn der historische Ursprung des Christentums der Person des Jesus von Nazareth und der Antwort der Jünger auf sein Erscheinen zu danken ist, so ist nicht zu bezweifeln, daß dieser Ursprung für jede christliche Glaubenssprache ein *Kriterium* ist und bleibt. Trotzdem ist hier ein vorkritischer «Ursprungsidealismus» ebenfalls vom Bösen. Auch dieser Ursprung liefert uns die normierende Offenbarung nicht in Reinkultur. Auch die neutestamentliche Glaubenssprache, die Strukturen der Urgemeinden usw. sind durch die damaligen zufälligen Zeitumstände «vermittelt».

Außerdem ist unsere Beziehung zur Vergangenheit schon ein bestimmter Zukunftswunsch und deshalb niemals «rein theoretisch». Deshalb scheint es mir eine falsche Alternative zu sein, wenn manche formulieren: Es geht (beim Versuch zu einer neuen Glaubenssprache zu kommen) nicht um eine *theoretische* Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sondern um die Vermittlung durch *Praxis* zwischen der Gegenwart und der Zukunft. Unsre Beziehung zur Zukunft wird ja vermittelt durch unsre Beziehung zur Vergangenheit, wie unsre *bestimmte* Erinnerung an die Vergangenheit ihrerseits schon durch ein bestimmtes Zukunftsprojekt vermittelt wird. Deshalb spricht man mit Recht von *kritischen* und *bestimmten* Erinnerungen an die Vergangenheit. So steht der Wunsch vor der konkreten Erinnerung an die Leidensgeschichte des Menschen schon unter der Entscheidung für ein Zukunftsprojekt, in dem für Leidende und Sterbende, Arme und Entrechtete eine bessere Geschichte für notwendig und möglich gehalten wird. Die Beziehung zur Vergangenheit ist selbst also nie rein theoretisch. Das alles hat auch Folgen für unser Sprechen in Glaubenssprache. Unser heutiger Versuch, zu einer für den Menschen bedeutungsvollen, verständlichen Glaubenssprache zu kommen, können wir durch eine unmittelbare Berufung auf den Ursprung, das Neue Testament, ebensowenig legitimieren, wie das die traditionelle kirchliche Glaubenssprache gekonnt hat. Die biblische Glaubenssprache hat tatsächlich eine *orientierende* und *kritische* Aufgabe, aber keineswegs eine direkt legitimierende Funktion gegenüber der einen oder anderen konkreten Glaubenssprache, mag sie nun überliefert oder neu sein. Es ist lediglich eine indirekte, historisch vermittelte Fundierung in der Bibel möglich, indem man nämlich darzulegen versteht, daß auch in der Bibel selbst die Beziehung zu konkret-gesellschaftlichen, politischen, religiösen und volksphilosophischen Kategorien jener Zeit in die Sprache eingetreten ist, die wir «biblische Glaubenssprache» nennen. Eine alte oder neue Glaubenssprache, die authentisch sein will, ist also immer nur *indirekt* biblisch-legitim. Was die Bibel für möglich und legitim gehalten hat, um den Glauben an den Christus Jesus im Neuen Testament immer wieder in gesellschaftlich-kulturellen anderen Situationen von neuem zu artikulieren, kann späteren Perioden der Kirchengeschichte nicht versagt werden. Deshalb liegt indirekt die biblische Fundierung einer neuen Glaubenssprache, sowohl in der Praxis (z. B. einer mehr demokratisch verantworteten und nichtsdestoweniger kirchlichen Autoritätsausübung) wie im Übersetzen des Themas (z. B. Erlösung als Befreiung aus allen menschlichen Verfremdungen). Deshalb läßt sich weder die traditionelle noch die moderne Glaubenssprache absolutsetzen. Aus anderen gesellschaftspolitischen und konkret-kulturellen Situationen entsteht dann auch jedesmal von neuem die notwendige Forderung nach einer *neuen Glaubenssprache*, die zum Ausdruck bringen will, was wir *unter dem Eindruck* der Jesuswirklichkeit des Evangeliums darunter *heute* zu verstehen haben, unter den Umständen unsrer heutigen konkreten Gesellschaft auf der Suche nach einer menschenwürdigeren, vor allem nach einer freien Welt.

Das Schwierige und Delikate dieser unvermeidlichen Forderung liegt darin, ob wir in diesen Jesus lediglich unsere modernen (wenn auch kulturkritischen) Ideen projizieren (so daß wir eine unnötige theologische Verdoppelung einer schon in sich vollkommen menschlich-sinnvollen Praxis, Erwartung und Bestrebung bekommen), oder ob wir uns *in* der (kulturkritischen) Anwendung dieser heutigen Kategorien, um darin Jesus zur Sprache

zu bringen, *gleichzeitig* selbst unter die Kritik der Jesus-Wirklichkeit stellen, sowohl insofern diese Wirklichkeit der Brennpunkt einer auf Gott und den Menschen gerichteten lebendigen Glaubensgemeinschaft ist (die in Gebet und Praxis Ihn als den «Herrn der Geschichte» bekennt), als auch insofern ein historisches Verständnis Ihn allmählich mehr als «Jesus von Nazareth» wiedererkennen läßt. Die Schwierigkeit dieses hermeneutischen Versuchs liegt in dem Zirkel, in dem er sich vollzieht. Sie liegt nämlich darin, daß wir die Jesuswirklichkeit in unseren heute vorgegebenen (kritisch betrachteten) Kategorien ausdrücken, wir aber gleichzeitig nur mit, in und durch den Gebrauch dieser Kategorien zur Erkenntnis dessen kommen können, was die Jesuswirklichkeit *heute* eigentlich für uns bedeutet; ferner darin, ob unser Zukunftswunsch, in dem wir Fragen an die Bibel stellen, auch selbst unter der Kritik der evangelischen Zukunfts-Verheißung steht oder nicht. In diesem hermeneutischen und ideologischen Konflikt muß sich das moderne Sprechen in Glaubenssprache unvermeidlich vollziehen.

Krisenzeiten für die Glaubenssprache haben deshalb immer und unvermeidlich auch *experimentellen* Charakter, dessen christlicher Erfolg nicht automatisch oder sogar rein wissenschaftlich nicht sicher ist. Die grundlegende Antwort auf solch eine gefährliche Situation muß, christlich gesehen, im *Vertrauen* auf den Glauben der christlichen Gemeinden gegeben werden, die den Heiligen Geist nicht auslöschen wollen. Fehler wird es immer geben. Schon im Neuen Testament sehen wir, wie die kanonische Schrift vorkanonische christliche (mündliche und schriftliche) Traditionen (auf die sie sich selbst stützen mußte, um in gewandelten Situationen zu einer neuen Glaubenssprache zu kommen) *korrigieren* und wie unter solchen Umständen das Neue Testament sogar viele auseinanderstrebende Korrekturen zeigt. Angst ist hier deshalb vom Bösen. *Wachsames Vertrauen* in den Geist Gottes, der in der Glaubensgemeinschaft wirkt, ist also das erste, das der Theologe als Gläubiger von den verantwortlichen kirchlichen Leitern erwarten darf, die die pastorale Sorge für die Gläubigen und für die christliche Echtheit ihres Glaubens und ihrer Theologie haben; auch *Ermahnung* aus dem Evangelium, zumal wenn innerhalb der Glaubensgemeinschaft wirklich problematisch wird, ob ein bestimmtes theologisches Wort noch als christliches Glaubenswort anerkannt werden kann; *Ermutigung* aus dem Evangelium auch für den, der sich für das so riskante und schwierige Geschäft einsetzt, die Botschaft des Evangeliums für unsere Zeit treu und kritisch zu übertragen (weil der christliche Glaube ohne diese Übersetzung steril wird); schließlich, in Ausnahmefällen, so schwierig und riskant das oft auch sein wird, ein «*non possumus*», wenn Sein oder Nichtsein des Christentums auf dem Spiel steht.

Nur in einem solch gegenseitigen Vertrauen, das in unser aller Glauben an die Leitung durch Gottes Geist wurzelt, wird eine Periode der «Krise in der Glaubenssprache», die einem deutlichen Kulturumbruch folgt, nicht per se in eine Krise des *Glaubens* selbst umschlagen; im Gegenteil wird dann in einer wahrhaft gläubigen Praxis der betenden und menschlich engagierten christlichen Gemeinden auch die kritische Vernünftigkeit der Theologie zu einer evangelischen Läuterung dessen beitragen, was alle Christen gemeinsam in ihrem Bann hält: der in Glaubenssprache gebrachte Jesus von Nazareth. Mit dem Auge auf unsre konkrete, oft so unwahrhaftige Weltgeschichte voll Enttäuschung und Schmerz sollten wir dem hinzufügen können: «Zu wem anders sollten wir gehen?» (Joh 6,68).

[1] Siehe dazu eine nähere Entwicklung in der Einleitung zu meinem Artikel in Concilium 1973, Nr. 3.

[2] Siehe Schillebeeckx, De toegang tot Jezus van Nazaret: Tijdschrift voor Theologie 12 (1972) 28–60, vor allem 56ff.

[3] Siehe z. B. L. Gilkey, Naming the whirlwind (Indianapolis 1969).

[4] Siehe Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971) 13–17.

[5] Siehe z. B. O. H. Streck, Prophetische Kritik der Gesellschaft: Christentum und Gesellschaft (Göttingen 1969) 46–62.

[6] Siehe vor allem J. M. Pohier, Vers le Père (Paris 1972).

[7] Geglückte Beispiele authentischer Versuche, «jesusgetreu» in einer neuen Glaubenssprache über «Reich Gottes» und «Erlösung» zu sprechen, bietet a. a. R. Pesch, Von der Praxis des Himmels (Graz 1971) und H. Keßler, Erlösung als Befreiung (Düsseldorf 1972).

[8] Siehe Schillebeeckx im Bericht über den Kongreß von Nimwegen (20.–23. März 1972).

[9] Siehe J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln/Opladen 1966) vor allem S. 8–15.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, OP, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951) und Magister der Theologie (1959), seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen, war als Gastprofessor an der Harvard Universität. Er ist Chefredakteur der «Tijdschrift voor Theologie» und veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz ²1961), Glaubensinterpretation (Mainz 1971), Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970), Personale Begegnung mit Gott (Mainz ²1965).

Harald Weinrich

Narrative Theologie

In jenen Tagen versammelte Jesus von Nazareth Zöllner und Sünder um sich und erzählte ihnen eine Geschichte. Er sprach: Es lebte einst ein Mann, der hatte hundert Schafe. Eines Tages ging ein Schaf verloren. Da ließ er die Herde im Stich und machte sich auf die Suche nach dem verlorenen Schaf. Nach langer Mühe fand er es, und voll Freude trug er es auf der Schulter zur Herde zurück.

Unter den Zuhörern befand sich aber eine junge Frau, die einen Beutel mit Münzen bei sich trug. Während Jesus seine Geschichte erzählte, fiel der Frau eine Münze aus dem Beutel und rollte ein Stück weit davon. Da sprang die Frau auf und lief hinter der Münze her, bis sie das Geldstück eingefangen hatte. Die anderen Zuhörer blickten tadelnd auf und sprachen zu Jesus: «Herr, sage dieser Frau, sie solle uns nicht im Zuhören stören.»

Jesus lächelte und erzählte ihnen eine weitere Geschichte. Er sprach: Es lebte vor Jahren eine Frau, die besaß zehn Drachmen. Eines Tages ging ihr eine Drachme verloren. Da durchforschte sie das ganze Haus und leuchtete jeden Winkel ab, bis sie die verlorene Münze schließlich wiederfand. Und freudig rief sie die Freundinnen und Nachbarinnen zusammen und erzählte ihnen von der glücklich wiedergefundenen Drachme.

Was habe ich da gemacht? Ich habe eine Geschichte erzählt. Ich fürchte aber, daß ich mich mit meiner Geschichte eines doppelten Skandalon schuldig gemacht habe. Das erste Skandalon: Ich habe ein apokryphes Evangelium hervorgebracht. Denn die Botschaft Jesu ist bekanntlich bereits ein für allemal erzählt, und kein Jota darf sich daran mehr ändern. Das zweite Skandalon: Ich habe in einer wissenschaftlichen Zeitschrift eine Geschichte erzählt. In einer wissenschaftlichen Zeitschrift erzählt man keine Geschichten, sondern man argumentiert. Als beispielsweise diese Zeitschrift das Heft 8/9 des Jahrgangs 1970 dem Thema «Kirchengeschichte im Umbruch» widmete, ließen bereits die Titel der Beiträge erkennen, daß hier nicht etwa erzählt, sondern räsoniert werden sollte: «Kirchengeschichte und Neuorientierung der Geschichtswissenschaft» – «Auf dem Weg zur Ablösung des Historismus und Positivismus» – «Die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropologischen Wissenschaften» – «Neue Grenzen der Kirchengeschichte?» – «Die Geschichte der Kirche als locus theologicus» – «Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes». Meine Geschichte wird also wohl, so fürchte ich, in der Zeitschrift *Concilium* eine seltene Ausnahme sein. Und auch ich selber, kaum habe ich meine Geschichte erzählt, fange schon an zu argumentieren ...

Um mit einem apologetischen Argument zu beginnen: Warum soll ich in einer theologischen Zeitschrift nicht eine Geschichte erzählen dürfen, wenn doch Jesus von Nazareth einen nicht geringen Teil seines öffentlichen Lebens damit zugebracht hat, Geschichten zu erzählen! Ich will es noch genauer sagen: er hat Geschichten erzählt und nacherzählt. Die Geschichte vom verlorenen Schaf etwa hat er sich nicht selber ausgedacht, sondern bei einem anderen Erzähler gefunden, dem Propheten Ezechiel nämlich (Ez 34, 5–6), von dem wir seinerseits nicht mit Sicherheit sagen können, ob er der Ersterzähler ist. Jesus tradiert diese Geschichte, indem er sie nacherzählt. Vergleicht man nun die beiden Geschichten miteinander, so findet man keine wörtliche Übereinstimmung. Nacherzählen bedeutet also nicht ein wörtliches Reproduzieren. Die Veränderung des Textes («Umerzählen») ist bei der Nacherzählung in gewissen Grenzen zulässig und gattungsüblich. In der Folge des biblischen Textes (Luk 15) finden wir die Geschichte von der verlorenen Münze. Der Evangelist legt nahe, diese Geschichte ebenfalls in einem Traditionszusammenhang mit der Geschichte von dem verlorenen Schaf zu sehen. Auch die Geschichte von der verlorenen Münze kann also als Nacherzählung angesehen werden. Sie transponiert die einer prämonetären Wirtschaftsordnung entstammende Geschichte vom verlorenen Schaf (das Schaf ist die normale und normative Tauscheinheit) in die einer monetären Wirtschaftsordnung entsprechende literarische Form.[1] In linguistischer Beschreibung handelt es sich um das auch sonst häufig zu verzeichnende Phänomen einer Metaphern-Modernisierung als erzählerische Variantenbildung innerhalb eines verhältnismäßig festen Überlieferungsrahmens.

Nun habe ich also einen Augenblick linguistisch argumentiert, und wenn es mir des weiteren noch gelingt, diese metaphorologische These gegen alle Falsifikationsversuche zu verteidigen, ist den Spielregeln der Wissenschaft Genüge geschehen. Habe-

mus veritatem. Es beunruhigt mich jedoch nach wie vor die Frage, ob die gleiche Wahrheit nicht auch in der von mir eingangs erzählten Geschichte enthalten ist, obwohl diese Geschichte in einigen Teilen offensichtlich von mir frei erfunden ist. Indes: die Geschichte, die Jesus von Nazareth bei Lukas erzählt, ist sowohl in ihrer prämonetären als auch in ihrer monetären Variante ebenfalls eine erfundene Geschichte, eine Parabel. Kein Mensch kommt aber auf den Gedanken, sie deshalb für nicht bedenkenswert zu halten. Die Bedeutung der Geschichte leidet nicht darunter, daß ihr keine historische Faktizität zukommt. So ist mir auch aus der Bibellektüre nicht bekannt, daß die Jünger oder andere Zuhörer nach einer Geschichte den Erzähler Jesus jemals gefragt hätten, ob die Geschichte auch wohl tatsächlich so geschehen sei. Ein historisches Interesse an der Wahrheit der Geschichte im modernen Sinne des Wortes (Ranke: «wie es eigentlich gewesen»[2] ist weder in den Fragen der Jünger noch in den Antworten des Meisters erkennbar.

Es ist daher für mich der Verdacht nicht abweisbar, daß innerhalb der Theologie die Frage nach der *Geschichte* möglicherweise falsch gestellt ist. Die biblische Tradition legt vielmehr die Frage nach der *Erzählung* nahe. Denn ein großer Teil der als Bibel kanonisierten Texte, aber auch sonstiger sowohl oraler als auch skripturaler Texte des Christentums sind Erzählungen. Die Bibel enthält zwar im Alten wie im Neuen Testament auch Texte, die nicht erzählender Natur sind: Gesetzestexte, moralische Anweisungen, hygienische Vorschriften, mahnende Briefe, Lobpreisungen, Danksagungen usw., aber ich sage sicher nicht zu viel, wenn ich behaupte, daß die wichtigsten, die religiös relevantesten Texte Erzählungen sind. Jesus von Nazareth tritt uns vornehmlich als erzählte Person, häufig auch als erzählter Erzähler entgegen, und die Jünger erscheinen als Zuhörer von Erzählungen, die ihrerseits die gehörten Erzählungen weiter- und nacherzählen, mündlich oder schriftlich. So sind diese Erzählungen schließlich auch auf uns gekommen, und wenn wir etwa unseren Kindern die biblischen Geschichten nacherzählen (aber hoffentlich nicht wörtlich reproduzieren!), so treten wir auf diese Weise unsererseits in eine ununterbrochene Erzähltradition ein. Das Christentum ist eine Erzählgemeinschaft. Das ist zweifellos keine erschöpfende Definition. Man kann mit gleichem Recht etwa sagen: Das Christentum ist eine Tischgemeinschaft. Aber das liegt vielleicht gar nicht so weit ab; in beiden Fällen sitzt man in der Runde beisammen, der Meister in der Mitte – wie bei Leonardo.

Wir sollten uns die Erzählrunde der apostolischen Erzählgemeinschaft möglichst konkret vorstellen. Die Apostel und Jünger, die man sich immer als anwesend denken muß, bilden den engeren Zuhörerkreis. Die Erzählrunde ist aber nicht von anderen Zuhörern abgeschnitten; Jesus erzählt öffentlich, wie wir das auch heute noch in einigen Kulturen bei den öffentlichen Geschichtenerzählern beobachten können. Die Erzählungen werden in der Regel nicht (mit einer Deutung) abgeschlossen, sondern setzen sich nach Auflösung der Erzählrunde fort, indem sie von den Zuhörern weiter- und nacherzählt werden. Denn Erzählungen zielen nicht auf das Ja oder Nein der Wahrheit, sondern auf ein Mehr oder Weniger an Relevanz. Die relevantesten Geschichten sind auf den Glauben (fides) gerichtet; sie verlangen von dem Hörer, daß er selber zum Täter der Erzählung wird und den erzählten Handlungen nachfolgt. Die explizite Deutung der Geschichte kann in diesem Prozeß der Rezeption und Nachfolge ohne weiteres ausgespart bleiben, so daß auch für die Armen im Geiste, sofern sie guten Willens sind, die Geschichten nicht umsonst erzählt werden. Daß Jesus, wie wir in den biblischen Berichten häufig erfahren, seinen Jüngern die erzählten Geschichten im nachhinein deutet («Dieser gute Hirt bin ich ...»), ist ein Arcanum, d.h. ein exzeptionelles Privileg für die ersten und auserwählten Nacherzähler, die auf diese Weise schon als junge Männer («Jünger») jene Weisung empfangen, die sich sonst nur nach dem Hören sehr vieler Geschichten am Ende eines langen Lebens als Altersweisheit einstellen mag. Denn die Zeit drängt, wenn die Verwandlung der Welt bevorsteht. So können sie, diese jungen Leute, vorzeitig die Älteren werden: πρεσβύτεροι, Priester.

Man kann sich nun in der Nachfolge Christi, des erzählten Erzählers aus Nazareth, ein Christentum vorstellen, das sich von Generation zu Generation in einer endlosen Kette von Nacherzählungen tradiert: «fides ex auditu». Ein Wechsel der erzählten Personen und Umstände bliebe dabei durchaus innerhalb der narrativen Toleranz. Es läge also kein Verstoß gegen die Gesetze der Narrativität vor, wenn eine Geschichte, die am Anfang (aber gibt es in der Erzähltradition überhaupt einen Anfang?) von dem Kindermord in Bethlehem handelt, mit einer Geschichte von der Judenverfolgung des Dritten Reiches oder vom Krieg in Vietnam weitererzählt würde. Das ist etwas anderes, wird jemand hier vielleicht einwenden. Gewiß, das sind

andere Geschichten, aber in eben solchen Variationen kann eine Erzählrunde von der einen zur anderen Geschichte übergehen. Auf eine erzählte Geschichte folgt nicht notwendig eine genau gleiche Geschichte oder eine genau widersprechende Geschichte, sondern – wie in Boccaccios Decamerone – eine irgendwie anknüpfende, *andere* Geschichte, deren Ertrag nicht unmittelbar in der Konfrontation von Richtig und Falsch «ausdiskutiert» wird, sondern sich allenfalls in der allmählichen Kumulation von erzählter Lebens- und Heilserfahrung zu säkularer Weisheit verrechnen läßt.

Das Christentum ist jedoch keine Erzählgemeinschaft geblieben. In der Berührung mit der hellenistischen Welt hat es seine narrative Unschuld verloren. Denn in der griechischen Kultur war das Erzählen (der «Mythos») längst dem Räsonieren (dem «Logos») unterlegen. In den platonischen Schriften können wir die Unterwerfung des erzählenden Mythologen unter den argumentierenden Philosophen ziemlich genau beobachten, wenngleich Platon dem Mythos noch einmal Glanz, nun aber philosophischen Glanz zu geben versucht. Das ist im ganzen ein vergebliches Tun geblieben, und die Philosophen haben sich seitdem mit zunehmender Strenge das Erzählen versagt. Gewiß, Augustinus erzählt noch beichtend sein Leben, Descartes erzählt die Methode seines Denkens, Pascal verlangt nach dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (dem erzählten Gott also), Rousseau erzählt die Widersprüche der Menschennatur, und Nietzsche erzählt die Weisheit Zarathustras. Aber auf der anderen Seite finden wir die Heerscharen der anderen Philosophen, die das Räsonieren und Diskutieren, das Ergotieren und Theoretisieren als ihre Aufgabe ansehen und die um keinen Preis der wissenschaftlichen Welt dahin zu bringen sind, eine Geschichte eine Erzählung sein zu lassen. Denn das Geschichtenerzählen, ja schon das Geschichtenhören gilt in unserer Gesellschaft als unwissenschaftliche Beschäftigung.[3]

Das bringt nun die Theologie und einige andere Wissenschaften, die ich hier nicht im einzelnen bezeichnen will, in eine fatale Lage. Die Theologie hat ja ein mehr oder weniger kanonisches Textcorpus vorgegeben, das zu einem großen und wichtigen Teil aus Geschichten besteht. Was Wunder, daß diese Wissenschaft keine dringlichere Aufgabe vor sich sieht, als die tradierten Geschichten möglichst schnell und möglichst vollständig in Nicht-Geschichten zu verwandeln. Eine Zeitlang schien es freilich, als ob umgekehrt der Logos selber in eine Geschichte verwandelt werden sollte: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott ...» Alle Erzählsignale sind in diesem Text vorhanden, wie in einer richtigen – wahren oder fiktionalen – Geschichte. Aber der Johannes-Prolog bleibt unter diesem Aspekt ohne Folgen. Nicht der Logos wurde narrativiert, sondern die biblischen Erzählungen wurden vielmehr logisiert. Diesen Prozeß brauche ich nicht im einzelnen nachzuzeichnen, er führt beispielsweise zur Existenz solcher theologischer Zeitschriften wie *Concilium*. Auch diese Zeitschrift bezeugt die allgemeine und säkulare Tendenz zur «entmythologisierenden» Austreibung der Narrativität aus der christlichen Überlieferung. Jeglicher Narrativität? Hier unterscheiden sich die beiden großen christlichen Religionsgemeinschaften um ein geringes. Die protestantische Theologie entfernt sich in der Regel noch weiter von den Erzählungen als die katholische Theologie. Aber seltsam: auch bei den konsequentesten Entmythologisierern bleibt eine eklatante Ausnahme bestehen, das erzählte Osterereignis: «Er ist auferstanden.» Was heißt das: ein Ereignis? Wer Geschichten zu hören gewohnt ist, hört sogleich das Erzählsignal heraus: Accidit ut ..., es ereignete sich, daß ..., – Geschehen, Geschichte. Die Formel des Osterereignisses wird somit zum erzählten Ereignis schlechthin, das alle anderen erzählten oder erzählbaren Ereignisse in sich resümiert. Allerdings: dieses Zentralereignis kann auch so wirken, daß diejenigen, die einmal die Erzählung des Osterereignisses als Zuhörer angenommen haben und sich in dieser Eigenschaft noch durch den Ostergruß «Er ist auferstanden!» als Angehörige der christlichen Erzählgemeinschaft zu erkennen geben, nunmehr weiterhin von der Annahme und Weitergabe aller anderen Erzählungen dispensiert werden. Der Christ braucht nun nur noch das Osterereignis und sonst kein anderes biblisch erzähltes Ereignis mehr nachzuerzählen – ein wichtiger Dispens in einer post-narrativen Zeit.

Wir wollen aber nun noch etwas genauer sagen, welche literarischen Formen in der christlichen Überlieferung als Erzählungen gelten dürfen. Das sind in erster Linie diejenigen Erzählungen – wahr oder fiktional –, die durch bestimmte syntaktische Signale, insbesondere die Erzähltempora und gewisse makrosyntaktische Adverbien, auch dem heutigen literarischen Gattungsverständnis noch

als Erzählungen erkennbar sind; so etwa die Geschichte vom verlorenen Sohn («Ein Mann hatte zwei Söhne. Der ältere von ihnen sprach zum Vater ...»). Wir wollen als Erzählung ferner eine Redeweise rechnen, in der beispielsweise bei Lukas vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Münze berichtet wird («Wer von euch, der hundert Schafe hat, läßt nicht, wenn er eines von ihnen verloren hat, neunundneunzig in der Wüste zurück ...»). Man kann diese Form als hypothetisches Erzählen bezeichnen; Handlungen werden hier als mögliche skizziert. Schließlich soll der Begriff des Erzählens, wie von der Wahrheit, so auch von der Vergangenheit abgelöst werden. Die von Danto eingehend erörterte (und von ihm negativ beantwortete) Frage, ob man von einem Ereignis erzählen könne, bevor es geschehen sei, ist für die Theologie – mindestens für sie – eindeutig zu bejahen.[4] Die Prophetien des biblischen Corpus können als erzählende Entwürfe noch nicht geschehener Handlungen angesehen werden, als ein Vor-Erzählen also. Die Erfüllung (implementum) der Prophetie reichert den Erzählentwurf mit Handlungselementen an, die ihrerseits dann, zusammen mit der vor-erzählten Prophetie, nach-erzählt werden. Es ist bekannt, daß typologische Strukturen dieser Art, durch welche verschiedene Erzählungen miteinander verkettet werden, für das frühe christliche «Geschichtsbild» konstitutiv gewesen sind, bis der moderne Profan-Historismus sie aus dem Bewußtsein der Christen verdrängte.[5]

Nun bin ich – das ist sicher mein drittes Skandalon – in den bisherigen Überlegungen ungefähr so verfahren, als ob ich noch nie von der Geschichtswissenschaft gehört hätte. Ich will im folgenden die Existenz dieser Wissenschaft ausdrücklich in Rechnung stellen, was unser Erzählproblem um ein geringes verschiebt. Um ein geringes, nicht mehr; denn auch die Geschichtswissenschaft besteht zu einem irreduktiblen Teil aus Erzählungen. «History tells stories», schreibt Danto. Sie ist eine «vera narratio» (Bodin).[6] Die Geschichtswissenschaft – das macht ihr Pathos aus – will aber nur wahre (und natürlich überindividuell relevante) Geschichten erzählen. Sie hat daher ihr Reflexionspotential in hohem Maße auf die Frage konzentriert, wie die Wahrheit einer Geschichte zu finden und im Prozeß der Vermittlung gegen alle Verfälschung zu bewahren ist.

Die Theologie des Christentums hat sich dem bis zum 19. Jahrhundert ständig wachsenden Prestige der Geschichtswissenschaft nicht entziehen können. Auch sie fragt also mit wachsender Dringlichkeit nach dem Wahrheitswert ihrer Geschichten. Man mag darüber streiten, ob man den Anfang beim Auferstehungszweifel ansetzen soll, auf den dann eine nicht nur schlicht nacherzählende, sondern «historisch» bekräftigende Antwort gegeben wird: «Er ist *wahrhaft* auferstanden!» Man kann auch den Bund von Theologie und Geschichtswissenschaft erst dort beginnen lassen, wo christliche Theologen die Anwendung der historischen Textkritik auf biblische Erzählungen zulassen. Gleichviel, heute herrscht in der Theologie die einhellige und kritisch kaum hinterfragte Meinung, daß die biblischen Erzählungen, wenn schon notgedrungen überhaupt von ihnen die Rede sein muß, allenfalls dann als Erzählungen bestehen bleiben dürfen, wenn sie mit den anerkannten Methoden der Geschichtswissenschaft als wahre Geschichten ausgewiesen werden können. Diese Bedingung aber ist nicht eben leicht zu erfüllen, zumal wenn von der Transzendenz die Rede ist. Und so weicht die Theologie auf ihren «Rückzugsgefechten»[7] besonders gerne auf periphere Geschichten aus, die den methodischen Prinzipien der Geschichtswissenschaft leichter genügen können. Sie treibt also (ich zitiere aus einem theologischen Aufsatz): Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte, Auslegungsgeschichte, Wirkungsgeschichte, Kirchengeschichte, Theologiegeschichte, Frömmigkeitsgeschichte, Forschungsgeschichte – dies alles zum Beweis der «vollen Geschichtlichkeit des Christentums».[8]

Aber ach, die moderne Geschichtswissenschaft ist selber von Zweifeln an ihrer Methode befallen und fragt kritisch nach ihrer «Theoriefähigkeit».[9] Es ist im großen bekannt, und Reinhard Koselleck hat es im einzelnen beschrieben und dokumentiert, wie aus den (mehr oder weniger wahren) Geschichten der alten Historiographen der Kollektivsingular der Geschichte («historia ipsa») wird und wie aufgrund der Äquivokation zwischen erzählender und erzählter Geschichte alle möglichen Hypostasen historischer Subjekte den Platz des Erzählers einnehmen, den die Historiker eilfertig freigegeben haben.[10] Denn die modernen Historiker tun alles, um möglichst wenig erzählen zu müssen. «Ceci n'est pas un conte» (Diderot) oder «Schluß mit dem Erzählen» (Michael Scharang) wären geeignete Titel für viele Gelegenheiten, wo Historiker ihren Beruf ausüben. Golo Manns große Geschichtserzählung von Wallenstein (Frankfurt 1971) ist die sublime und vermutlich letzte Ausnahme, die unsere Regel bestätigt.

Wenn nicht nur die argumentierenden Wissenschaften, sondern auch die Geschichtswissenschaft das Erzählen mehr und mehr verschmähen, so ist zu fragen, ob es in unserer heutigen Gesellschaft, außer hastiger Nachrichtenübermittlung, überhaupt noch einen fraglosen Ort des Erzählens gibt. Walter Benjamin und Theodor W. Adorno haben die Frage verneint und generell das Ende des Erzählens diagnostiziert.[11] Immerhin: es gibt noch die literarische Gattung des Romans, die nach wie vor eine starke (aber nicht expansive) Stellung auf dem Buchmarkt hat. Und «Ceci n'est pas un conte» und «Schluß mit dem Erzählen» sind schließlich Titel von Erzählungen. Wir wollen – mit dem Kritiker Reinhart Baumgart – so sagen, daß heute zwar noch eine umfangreiche Erzählliteratur besteht, daß für diese Art Literatur jedoch ein Schreibstil charakteristisch ist, in dem das Erzählen miterzählt wird.[12] Wenn die gegenwärtig schreibenden Autoren also erzählen, so unterwerfen sie den Prozeß des Erzählens selber einer kritischen Reflexion und machen diese Reflexion sogleich wieder zum Gegenstand ihres Erzählens. Naives Erzählen ist heutzutage fast nur noch in der Trivialliteratur anzutreffen. Auch die fiktionale Literatur («Dichtung») hat also offenbar ihre narrative Unschuld verloren und bestätigt unsere These, daß diese Gesellschaft (endgültig?) post-narrative Kommunikationsgewohnheiten angenommen hat.

Ich komme zu den Folgerungen. Die heilige oder unheilige Allianz zwischen der Theologie und den Wissenschaften, insbesondere der Geschichtswissenschaft, ist nicht ohne weiteres rückgängig zu machen. Eine nur narrative Theologie ist kaum mehr vorstellbar, zumal nicht in dieser post-narrativen Zeit. Aber der disziplinären und interdisziplinären Theologie-Kritik mag dennoch gestattet sein, die Fraglosigkeit dieses alten Bundes mit der Geschichtswissenschaft in Frage zu stellen. Es ist insbesondere nicht recht einzusehen, warum die Theologen zusammen mit den Historikern wie fixiert auf den einen Punkt starren, wo es um die Wahrheit einer Geschichte geht. Die Faktizität ist nicht die conditio sine qua non dafür, daß eine Geschichte uns etwas angeht, uns «betrifft». Auch fiktionale Geschichten können im Modus der Betroffenheit rezipiert werden. Die Betroffenheit ist eine generell narrative und nicht spezifisch historische Kategorie, und die Betroffenheit beim Hören einer fiktionalen Geschichte kann ebenso wie beim Hören einer tatsächlich geschehenen Geschichte jenes Weiterhandeln und das zugehörige Nacherzählen auslösen, das denen auferlegt ist, die hingehen und ein gleiches tun wollen. Der Weg über die Doktrin ist dabei nicht unerläßlich und scheint eher ein Umweg zu sein, wenn man bedenkt, daß eine erzählende und eine praktische («politische») Theologie es beide mit Handlungen zu tun haben. Immerhin; die Theologie wird nicht soweit praktisch werden können, daß sie aus dem Bund der theoretischen Wissenschaften austräte. Aber auch als theoretische Wissenschaft braucht sie ihre überlieferten Erzählungen nicht – kleingläubig – zu verleugnen. Eine Theorie der Narrativität wäre ein weiträumiges Forschungsprogramm für diese Wissenschaft.[13] Mit ihr könnte sie gleichzeitig verschiedenen anderen Wissenschaften interdisziplinären Beistand bieten, einschließlich der Geschichtswissenschaft, die sich bisher selber ebenfalls kaum für die Bedingungen ihrer eigenen Narrativität interessiert hat. Dieses Forschungsprogramm fiele übrigens nicht mit der bekannten Methode der «Formgeschichte» zusammen. Es bleibt insbesondere der entscheidende Unterschied, daß in dieser Theorie der Narrativität die fundamentale Diskriminierung der Narrativität zugunsten der Diskursivität, zumal in der Wissenschaft, von vornherein negativ in Rechnung zu stellen ist. Selbst die stimmigste Theorie der Narrativität muß daher notwendig als inadäquat gelten gegenüber einer einfachen vor- oder nacherzählten Geschichte, die im Hörer Betroffenheit erzeugt und ihn zum «Täter des Wortes» werden läßt, so daß von ihm wiederum erzählt werden kann. Wenn die pastorale Theologie solche Geschichten weiß, hat sie allemal den besseren Teil erwählt. Giuseppe Roncalli hat das intuitiv gewußt, als er einmal in den Kreis jüdischer Besucher trat und sie mit den Worten grüßte: «Ich bin Joseph, euer Bruder». Das war einer Geschichte nacherzählt, die er, der XXIII. römische Papst des Namens Johannes, mit seinen jüdischen Brüdern aus Israel teilte. Im Modus der Betroffenheit stellte sich an jenem Tag eine sehr alte Erzählgemeinschaft wieder her.

[1] Bernhard Laum, Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes (Tübingen 1924); vgl. H. Weinrich, Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld: H. Lausberg/H. Weinreich (Hrsg.), Romanica. Festschrift für G. Rohlfs (Halle 1958) 508–521.

[2] Ranke, Sämtliche Werke (Leipzig ²1874) t. 33, p. VI s.

[3] Näheres dazu in meinem Buch, Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft (Stuttgart 1972) besonders die Kapitel: «Erzählstrukturen des Mythos» und «Erzählte Philosophie oder Geschichte des Geistes».

[4] Arthur C. Danto, Analytical Philosophy of History (Cambridge ²1968).

[5] Vgl. Erich Auerbach, Figura; ders., Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie (Bern 1967) 55–92.

[6] Danto, aaO. 111. – Jean Bodin, Methodus ad facilem historiarum cognitionem (Amsterdam 1650) Neudruck (Aalen 1967) cap. I, p. 8.

[7] H. Peukert: J. B. Metz/T. Rehdtorff (ed.): Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (Düsseldorf 1971) (Interdisziplinäre Studien) 68.

[8] U. Wilckens: J. B. Metz/T. Rendtorff (Hrsg.) aaO. 85.

[9] Vgl. R. Koselleck/W.-D. Stempel (ed.), Geschichten und Geschichte (München 1972) (Poetik und Hermeneutik V).

[10] Reinhard Koselleck, Historia magistra vitae: Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag (Stuttgart 1967) 196–219.

[11] W. Benjamin, Illuminationen (Frankfurt 1955) 415; Th. W. Adorno, Noten zur Literatur (Frankfurt 1965) t. I, p. 63.

[12] R. Baumgart, Literatur für Zeitgenossen. Essays (Frankfurt 1966, [2]1970) (edition Suhrkamp 186); ders., Aussichten des Romans oder Hat Literatur Zukunft? (Neuwied 1968).

[13] Ansätze findet man insbesondere im literarischen Strukturalismus der jüngsten Zeit, sofern dieser sich nicht an dem «neuesten Angriff auf die Geschichte» (A. Schmidt) beteiligt. Vgl. Roland Barthes, Introduction à l'analyse structurale des récits. Communications 8 (1966) 1–27. Tzvetan Todorov, Poétique de la Prose (Paris 1971); Karlheinz Stierle, L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire. Poétique 10 (1972) 176–198. Das Heft 18 (1972) der Zeitschrift Communications ist dem Thema «L'Evénement» gewidmet und enthält interessante Beiträge zur Narrativität der Geschichte.

HARALD WEINRICH

geboren am 24. September 1927 in Wismar. Er studierte in Münster, Freiburg i. Br., Toulouse und Madrid, ist Doktor der Philologie (Münster 1953), war Professor an den Universitäten Kiel und Köln, 1963–1964 Gastprofessor an der Universität von Michigan (Ann Arbor), ist Professor an der Universität Bielefeld, Mitglied des PEN-Club und der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. Er veröffentlichte u.a.: Das Ingenium Don Quijotes (Münster 1956), Phonologische Studien zur romanischen Sprachgeschichte (Münster 1964, 1971), Französische Lyrik im 20. Jahrhundert = Kleine Vandenhoeck-Reihe 178/179/180 (Göttingen 1964), Linguistik der Lüge (Heidelberg [4]1970), Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft = Sprache und Literatur 68 (Stuttgart 1971).

Johann Baptist Metz

Kleine Apologie des Erzählens

Zeitgenössische theologische Lexika sind verräterisch – vor allem durch das, was sie auslassen. So habe ich in keinem der neueren theologischen und philosophischen Lexika auf dem deutschen Markt das Stichwort «Erzählung» gefunden. Daß diese Fehlanzeige mancherlei verrät über Situation und Selbstverständnis der zeitgenössischen Theologie, macht meines Erachtens der Aufsatz des Sprachwissenschaftlers Harald Weinrich über «narrative Theologie» (in diesem Heft) sehr deutlich. Unter Verweis auf diese Überlegungen möchte ich im folgenden eine theologische Option und eine kleine theologische Apologie des Erzählens vortragen, zumal die Kategorie der «gefährlichen Erinnerung», mit der ich selbst verschiedentlich das Verständnis christlichen Glaubens im Kontext unserer gesellschaftlich-geschichtlichen Situation zu erläutern suchte,[1] offensichtlich erzählende Tiefenstrukturen hat.[2] Was ich hier zum Thema «Erzählen» sagen kann, ist sehr sporadisch, erschöpft sich in der Nennung und anfänglichen Entfaltung von (in sich sehr unterschiedlichen) Gesichtspunkten und Signalpunkten für die Bedeutung dieses Themas; es geschieht ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit und ohne «System».[3] In keinem Fall handelt es sich hier um den Versuch einer analytischen linguistischen Behandlung des Erzählthemas. Und dies nicht nur aus offensichtlichem Mangel an Kompetenz, sondern schließlich auch aus dem Eindruck heraus, daß es in der Theologie letztlich nicht darum gehen kann, die Erzählpotentiale des Christentums analytisch zu sortieren und kritisch in eine Sprachtheorie einzuarbeiten (um sie so schließlich als vorwissenschaftliche Mitteilungsformen stillzulegen), sondern vielmehr darum, Erzählvorgänge zu schützen, sie allenfalls um ihrer kritischen Verantwortung willen zu unterbrechen und selbst zu einem kompetenten Erzählen anzuleiten, ohne das die Erfahrung des Glaubens wie jede ursprüngliche Erfahrung sprachlos bliebe.

1. Erzählung und Erfahrung

«Der Erzähler – so vertraut uns der Name klingt – ist uns in seiner lebendigen Wirksamkeit keineswegs durchaus gegenwärtig. Er ist uns etwas bereits Entferntes und weiter noch sich Entfernendes. ... Es ist, als wenn ein Vermögen, das uns unveräußerlich schien, das Gesichertste unter den Sicheren, von uns genommen würde. Nämlich das Ver-

mögen, Erfahrungen auszutauschen.»[4] Die Gefahr der Atrophie des Erzählens betrifft in besonderer Weise Theologie und Christentum. Eine Theologie, der die Kategorie des Erzählens abhanden gekommen ist oder die das Erzählen als vorkritische Ausdrucksform theoretisch ächtet, kann die «eigentlichen» und «ursprünglichen» Erfahrungen des Glaubens nur abdrängen in die Ungegenständlichkeit und Sprachlosigkeit und kann dementsprechend alle sprachlichen Ausdrucksformen des Glaubens ausschließlich als kategoriale Objektivationen, als wechselnde Chiffren und Symbole für ein Unsagbares werten. Dadurch aber wird die Erfahrung des Glaubens selbst unbestimmt und ihr Inhalt wird dann ausschließlich in der Sprache der Riten und der Dogmen festgehalten, ohne daß die darin zur Formel gewordene Erzählgestalt selbst noch die Kraft des Austausches von Erfahrung zeigte.

Angefangen bei der Rede der Propheten im AT, die einen Gott verkündeten, der das Alte stürzt und alles neu macht, der das Neue schmerzhaft gegen das Selbstverständliche und Bekannte durchsetzt, bis hin zur unerfindbar neuen Erfahrung der Auferweckung des gekreuzigten Jesus hat Theologie es mit unableitbaren Erfahrungen zu tun, deren sprachliche Artikulation deutlich Erzählmerkmale aufweist. Auch die Schöpfungsthematik wird, wo sie Anfänge darlegt, ebenso wie dort, wo sie Ausblicke auf den Neuen Himmel und die Neue Erde eröffnet, erzählend in Geschichten entfaltet. Die Welt, die aus dem Nichts entstand, der Mensch, der aus Staub gebacken wurde, das neue Reich, dessen Nähe Jesus verkündet, der neue Mensch, die Auferstehung als Durchgang durch den Tod ins Leben, das Ende als Neubeginn, das Leben zukünftiger Herrlichkeit – sie alle sprengen das argumentative Raisonnement und widersetzen sich einer perfekten Auflösung oder Umsetzung ihrer Erzählgestalt. Sie bringen den Logos der Theologie, sofern er sich sein erzählendes Wesen verbirgt, in jene Verlegenheit, vor der die Vernunft steht, wenn sie sich etwa den Fragen nach Anfang und Ende und nach der Bestimmung des Neuen, noch nie Gewesenen stellt. Denn die Frage etwa nach dem Anfang (nach der arché), mit der der Logos der Griechen den Bann des reinen Erzählens im Mythos durchbrach, wirft das Denken gleichwohl immer wieder auf das Erzählen zurück. «Anfang» und «Ende» können nur erzählend bzw. vorauserzählend besprochen werden. Hellsichtig spricht Kant in diesem Zusammenhang vom «rhapsodischen Anfang des Denkens», der keiner argumentativen Rekonstruktion zugänglich ist. Vor allem aber das Neue und noch nie Dagewesene kann nur erzählend eingeführt und identifiziert werden. Eine Vernunft, die sich dem erzählenden Austausch solcher Erfahrungen des Neuen verschließt oder ihn im Namen ihres kritischen Wesens und ihrer Autonomie total abbricht, erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt schließlich ein Stück Technik, wie Th. W. Adorno in den Schlußpassagen seiner Minima Moralia bemerkt. Ausführlicher wird hiervon noch unter den folgenden Abschnitten 4 und 5 die Rede sein.

2. *Vom praktischen und performativen Sinn der Erzählung*

Es gibt Beispiele einer Erzähltradition, die sich dem Bann unserer vermeintlich postnarrativen Zeit widersetzt. Die «Chassidischen Geschichten» etwa, die «Kalendergeschichten» eines Johann Peter Hebel und eines Bertold Brecht neben den «Spuren» von Ernst Bloch, dessen Hauptwerk «Prinzip Hoffnung» übrigens wie eine große Enzyklopädie von Hoffnungsgeschichten anmutet, und viele andere können hier meines Erachtens beispielhaft genannt werden. Sie zeigen in besonderer Weise den praktisch-befreienden Charakter solcher Erzählungen. In ihnen wird sichtbar, wie Erzählung auf praktische Mitteilung der in ihr angesammelten Erfahrung drängt und wie der Erzähler und die Zuhörenden in die erzählte Erfahrung einbezogen werden. In seinem Essay über den «Erzähler» hat W. Benjamin diese Eigenart so festgehalten: «Die Ausrichtung auf das praktische Interesse ist ein charakteristischer Zug bei vielen geborenen Erzählern ... Das alles deutet auf die Bewandtnis, die es mit jeder wahren Erzählung hat. Sie führt, offen oder versteckt, ihren Nutzen mit sich. Dieser Nutzen mag einmal in einer Moral bestehen, ein ander Mal in einer praktischen Anweisung, ein drittes Mal in einem Sprichwort oder in einer Lebensregel – in jedem Falle ist der Erzähler ein Mann, der dem Hörer Rat weiß ... Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung; aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören.»[5]

Martin Buber hat in seiner Einleitung zu den «Chassidischen Geschichten» dieses Charakteristikum bestätigt und zugleich auf weitere entscheidende Gesichtspunkte der Erzählung aufmerksam gemacht. «Das Erzählen ist selber Geschehen, es hat die Weihe einer heiligen Handlung ... Die Erzählung ist mehr als eine Spiegelung: die heilige

Essenz, die in ihr bezeugt wird, lebt in ihr fort. Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig ... Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. ‹Eine Geschichte›, sagte er, ‹soll man so erzählen, daß sie selber Hilfe sei.› Und er erzählte: ‹Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riß ihn so hin, daß er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.›»[6] Dieser Text scheint mir in unserem Zusammenhang vor allem in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal bietet er, für die kritischen Ohren einer postnarrativen Zeit, ein gelungenes Beispiel dafür, wie narrative Didaktik verbunden sein kann mit der erzählenden Selbstaufklärung über jenes Interesse, das dem Erzählvorgang zugrunde liegt. Hier ist die Erzählung nicht in ideologieverdächtiger Weise bewußtlos gegenüber dem sie leitenden Interesse. Sie stellt dieses Interesse selbst vor und «erprobt» es im Erzählvorgang. Sie verifiziert bzw. falsifiziert sich selbst und überläßt dies nicht einem dem Erzählvorgang externen Diskurs über sie. Dieser Gesichtspunkt scheint mir für eine erkenntnistheoretische Behandlung der Erzählung sehr wichtig zu sein; er kann hier gleichwohl nicht weiter verfolgt werden.

Der von Buber angeführte Text weist aber, zum anderen, auch noch auf den inneren Zusammenhang von Erzählung und Sakrament hin, auf die Erzählung gewissermaßen als signum efficax und umgekehrt auf den narrativen Grundzug der Sakramente als heilswirkender Zeichen. Unschwer läßt sich das sakramentale Zeichen als eine «Sprachhandlung» charakterisieren, in der die Einheit von Erzählung als wirkendem Wort und praktischer Wirkung im selben Sprechvorgang ausgedrückt wird. Vielleicht wird durch den zeremoniell-ritualistischen Aspekt am sakramentalen Geschehen nicht sofort deutlich, daß Sakramente auch Makrozeichen für Heilserzählungen sind. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß die Sprachformeln in der Sakramentenspendung nicht nur Muster dessen sind, was in der Linguistik als «performative» Äußerung gilt,[7] sondern daß sie selbst etwas erzählen – wie z. B. im Kanon: «In jener Nacht, da er verraten wurde ...» – oder doch in den größeren Rahmen einer Erzählhandlung eingebaut sind – wie z. B. im Bußsakrament. Es scheint mir von entscheidender Bedeutung zu sein, die narrative Grundverfassung des sakramentalen Geschehens deutlicher herauszuarbeiten. Das hätte seine Konsequenzen – nicht nur für die theologische Erörterung des Verhältnisses von Wort und Sakrament, sondern vor allem auch für die christliche Praxis selbst: das sakramentale Geschehen könnte so viel mehr in die Lebens- und Leidensgeschichten einbezogen und in ihnen als Heilserzählung verdeutlicht werden.

3. Vom pastoralen und sozialkritischen Sinn des Erzählens

Immer wieder wirken Randgruppen, marginale «Bewegungen» und «Sekten» im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben wie ein heilsamer Kulturschock, und es wäre, wie die Geschichte zeigt, höchst bedenklich, wenn z. B. die Großkirchen solche Subkulturen und ihre Botschaften von vornherein neutralisieren oder abstoßen würden. Dies gilt z. B. selbst im Verhältnis zu den sogenannten Jesus-people, obwohl ich weit davon entfernt bin, die tiefe Zweideutigkeit dieser Bewegung zu verkennen, die es jedenfalls verbietet, sie unkritisch zu vereinnahmen oder leichtsinnig als Erneuerungschance des christlichen Lebens zu feiern. Immerhin möchte ich in diesem Zusammenhang auf eines aufmerksam machen: Diese Randgruppen und «Bewegungen» argumentieren zumeist nicht. Sie erzählen vielmehr, oder besser: sie versuchen zu erzählen. Sie erzählen ihre Bekehrungsgeschichte, erzählen biblische Geschichten nach, oft in hilfloser und sehr leicht durchschaubarer und manipulierbarer Weise. Ist dies aber nur Ausdruck einer psychischen Regression, eine peinliche Demonstration für die Gefahr des Infantilismus und Archaismus im religiösen Leben; ist dies nur eine immer wiederkehrende Version einer begriffslos schwärmerischen Pseudoreligiosität, nur geistlos-willkürliche Verachtung des Ernstes theologischer Rationalität und Argumentation? Oder schlägt hier nicht etwas durch, was im öffentlichen und offiziellen Leben des Christentums allzu sehr verdrängt erscheint? Rufen nicht gerade auch diese Randgruppen das verdrängte und versteckte, weithin ausgetrocknete Erzählpotential des Christentums an? Erinnern sie nicht auf ihre Art an das erzählende Wesen des Christentums? Daran, daß das Christentum nicht primär eine Argumentations- und Interpretationsgemeinschaft, sondern eben eine Erzählgemeinschaft ist? Daran, daß der Austausch von Glaubenserfahrung wie von jeder ur-

sprünglichen «neuen» Erfahrung nicht die Gestalt des Arguments, sondern der Erzählung hat? Und gilt dies nicht besonders eindrucksvoll von jenen religiösen Randgruppen, die in ihrer Weigerung, die übliche Riten- und Theologensprache zu sprechen, lieber verstummen, in nahezu sprachlose Ausdrucksformen ausweichen?

Von hier aus, so scheint mir, ergibt sich ein wichtiger Hinweis und Impuls zunächst innerhalb der pastoralen und kerygmatischen Situation des Christentums. Es scheint mir, als wäre unsere Verkündigung und unsere Pastoral nicht eigentlich deswegen in der Krise, weil wir etwa zuviel erzählen, sondern weil wir kaum mehr richtig, mit praktisch-kritischem Effekt, mit gefährlich-befreiender Intention erzählen können. Denn schon lange suchen wir unser christliches Erzählpotential verschämt zu verstecken und es allenfalls für gutgläubige Kinder und Greise hervorzuholen, obwohl vielleicht nirgendwo so empfindlich und auch so folgenreich auf falsches Erzählen, auf reine Erzählsurrogate, auf einen nur vorgetäuschten Austausch von Erfahrungen reagiert wird wie in der Schule und im Altenheim. Deshalb muß die hier angezielte Herausstellung der Erzählung vor allem vor dem Mißverständnis geschützt werden, als solle den üblichen «Geschichtenerzählern» auf der Kanzel und in der Katechese eine neue Legitimation geliefert werden, wenn sie beliebige Anekdoten erzählen, wo von ihnen Argumente verlangt werden. Es gibt natürlich eine Zeit des Erzählens und eine Zeit des Argumentierens! Auch dieser Unterschied will gelernt sein.

Die Betonung der Erzählung in Verkündigung und Pastoral muß vor einem weiteren Mißverständnis geschützt werden: so, als handelte es sich hier erneut um den Rückzug in das rein Private, Beliebige oder ins Geschmäcklerisch-Ästhetische. Wenn unsere Geschichten diesen Eindruck erwecken, zeigen sie nur, wie sehr wir verlernt haben, wirklich zu erzählen und nachzuerzählen! Gewiß, es gibt solche und solche Geschichten: Geschichten zur Beschwichtigung, zur Entlastung (wie auch etwa das Erzählen von politischen Witzen in einer Diktatur), aber auch Geschichten, die «einem Rat wissen», die einen Freiheitssinn bergen und zur «Nachfolge» bewegen. Es erzählen die Unmündigen, aber auch die Weisen, die «ein zweites Mal vom Baum der Erkenntnis gegessen haben» (Kleist). Es erzählen die «Kleinen» und die Unterdrückten; aber sie erzählen nicht nur Geschichten, die sie immer wieder dazu verführen, ihre eigene Unterdrückung und ihre eigene Unmündigkeit zu feiern, sondern auch gefährliche, freiheitssuchende Geschichten. Denn Freiheit und Aufklärung, der Übergang von der Unmündigkeit zur Mündigkeit hängt nicht einfach daran, daß man die Erzählsprache völlig aufgibt zugunsten einer rein argumentativen Elitesprache der Aufklärer und derer, die sich selbst dazu privilegiert haben. (Das alte Problem, demzufolge Arbeiter und Intellektuelle so schwer zueinander kommen, hängt meines Erachtens nicht zuletzt an einem Mißverständnis bei den Intellektuellen über den emanzipatorischen Charakter der Erzählsprache, so wie auch die Theologen häufig die Erzählsprache, die «an der Basis» des Christentums gesprochen wird, unterschätzen.) Natürlich, die kritisch-befreiende Kraft solcher Geschichten läßt sich nicht a priori beweisen noch rekonstruieren. Man muß auf sie treffen, sie hören und sie womöglich weitererzählen. Aber gibt es nicht auch in unserer sogenannten postnarrativen Zeit mannigfache «Geschichtenerzähler», die erkennen lassen, was «Geschichten» heute sein können, sein könnten: eben nicht nur künstliche Gebilde, beliebig, privatistisch, sondern Erzählungen mit öffentlicher, gewissermaßen gesellschaftskritischer Reizwirkung, «gefährliche Geschichten» also –? Können wir die Jesusgeschichten heute noch so nacherzählen und («apokryph») weitererzählen?

4. Der theologische Sinn der Erzählung: Erzählung als Medium von Heil und Geschichte

Der im vorigen Abschnitt hervorgehobene pastorale Sinn der Erzählung könnte den Eindruck nahelegen, als würde hier nur ein neues Mal auf die pädagogisch-katechetische Bedeutung der Erzählung hingewiesen, auf die Erzählung als «Beispiel» und damit als ein unverzichtbares Behelfsmittel der «angewandten Theologie», ohne daß sie die Verfassung der Theologie selbst beträfe. Doch eben diese Vorstellung soll hier gerade abgewiesen werden! Die Unterscheidung etwa: Verkündigung erzählt, Theologie argumentiert, scheint uns zu rasch und zu problemlos zu sein und die narrative Tiefenstruktur der Theo-logie zu unterschlagen. Deshalb soll hier grundsätzlich vom theologischen Sinn des Erzählens gesprochen und der (tatsächlich unlösliche) Zusammenhang von Erzählung und Argument (Erklärung, Analyse ...) erörtert werden. Natürlich ist dabei der Einstieg in diese Frage nicht ohne eine gewisse Willkür. Die im folgenden verwendeten Kategorien, vor allem diejenige einer narrativen Leidensgeschichte, sollen im Abschnitt 5

noch ausführlicher dargelegt und begründet werden.

Die Frage, wie Heil und geschichtliches Leben ohne willkürliche gegenseitige Verkürzung miteinander in Beziehung gebracht werden können, kann getrost als ein Zentralthema unserer gegenwärtigen systematischen Theologie angesprochen werden. Geschichte ist die Erfahrung der Wirklichkeit in Widersprüchen und Konflikten, Heil in einem theologischen Sinn besagt die Versöhnung dieser Widersprüche und Konflikte durch die Tat Gottes in Jesus Christus. Zum geschichtlichen Leben gehört unabweislich die Erfahrung der Nicht-Identität, die Erfahrung der Entzweiung, die Erfahrung, daß eben nicht alles gut ist, wie es ist und sich zeigt. Es gehört zum geschichtlichen Leben die schmerzlich-leidvolle Erfahrung der Nicht-Identität durch Gewalt und Unterdrückung, durch Ungerechtigkeit und Ungleichheit, aber auch die Erfahrung der Nicht-Identität in der Schuld, im Geschick der Endlichkeit und des Todes. Geschichte ist in diesem Sinne immer auch Leidensgeschichte in einem umfassenden Sinn. (Und es scheint nicht schwer, die menschliche Geschichte in einer Zeit universeller Chancengleichheit, in einer «klassenlosen Zeit», in einer Zeit der sozialen und ökonomischen Schicksalslosigkeit, auch nochmals als Leidensgeschichte zu imaginieren; denn es bleibt dann, ja tritt womöglich erst so recht hervor, jener inwendig fressende Nihilismus der Kreatur, die Verzweiflung, die Langeweile, die «Melancholie der Erfüllung», wie das E. Bloch genannt hat.)

Kann nun die theologische Rede vom Heil und von der Erlösung wirklich dieser Leidensgeschichte und der darin sich manifestierenden schmerzlichen Nicht-Identität geschichtlichen Lebens unverstellt und redlich standhalten? Entzieht die Theologie durch ihre Rede von dem in Jesus Christus besiegelten Heil und von der in ihm unwiderruflich geschehenen Erlösung und Versöhnung den Menschen nicht von vornherein dem Leid der Nicht-Identität geschichtlicher Existenz? Treibt sie nicht ein geschichtsloses und deshalb immer auch mythologieverdächtiges Wesen über den Köpfen der durch ihre Leidensgeschichte gebeugten, gedemütigten, zerstörten Menschen? Mündet sie angesichts des geschichtlich akkumulierten Leidens schließlich nicht in einen objektiven Geschichtszynismus? Gibt es eine theologische «Vermittlung» zwischen Heil und Geschichte, die als Leidensgeschichte überhaupt erst in ihrer Geschichtlichkeit ernst genommen ist? Gibt es diese theologische «Vermittlung», ohne daß sie zu einer steilen, hochfliegenden und am Ende sich selbst betrügenden spekulativen Versöhnung mit dieser Leidensgeschichte gerät oder aber Heilsgeschichte selbst wieder angesichts dieser Leidensgeschichte suspendiert? An dieser Fragestellung, die sich beliebig als Zentralproblem systematischer Theologie variieren ließe, scheitert meines Erachtens jede rein argumentative Theologie. Ich möchte das kurz verdeutlichen durch die Anführung jener Lösungsrichtungen, die in der gegenwärtigen Theologie für diese Fragestellung repräsentativ sind.[8]

Die eine Lösungsrichtung kann gekennzeichnet werden durch die existentiale und transzendentale Interpretation des Verhältnisses von Heil und Geschichte. Hier bleibt indes die inzwischen ja oft angemeldete Frage, ob die Versöhnung von Heil und Geschichte nicht dadurch gesucht wird, daß Geschichte transzendental oder existential verkürzt wird zur «Geschichtlichkeit», oder anders ausgedrückt, daß man sich aus der Nicht-Identität geschichtlichen Lebens zurückzieht auf einen geheimen unverfügbar-unsagbaren Identitätspunkt der Existenz bzw. des Subjektes.

Ein anderer Ansatz tendiert auf eine Konditionierung des Heils angesichts der Leidensgeschichte. Heil und Erlösung werden extrem futurisiert, sie bleiben – im durchgehaltenen Respekt vor der Nicht-Identität der Geschichte als Leidensgeschichte – «auf dem Spiele». Dieser Ansatz muß sich indes immer wieder fragen, was ein auf dem Spiele stehendes Heil anderes ist als eben eine Heilsutopie, von der man allenfalls einen heuristischen Gebrauch im Gang menschlicher Freiheitsgeschichte machen kann.

Eine dritte Lösungsrichtung schließlich, die gegenwärtig, vor allem im deutschen Sprachraum, viel Aufmerksamkeit beansprucht und die ich deshalb etwas ausführlicher erwähne, sucht eine Verbindung von Heilsgeschichte und Leidensgeschichte dadurch zu gewinnen, daß sie diese Frage zurückbindet an die zentrale Frage nach dem spezifischen Gottesverständnis im Christentum, d.h. schließlich, daß sie sie behandelt als Thema der Trinitätstheologie und der trinitarischen Gottesgeschichte. Die Nicht-Identität menschlicher Leidensgeschichte wird, im Blick auf Gottes Kenose im Kreuz Jesu, hineingenommen in die trinitarische Gottesgeschichte. Leid wird nun zum «Leid zwischen Gott und Gott» (J. Moltmann). Solche Versuche finden sich gegenwärtig im Bereich evangelischer Theologie im Anschluß an Karl Barth z. B. bei E. Jüngel und vor allem in J. Molt-

manns jüngstem Buch über den «gekreuzigten Gott». Im katholischen Raum können solche Überlegungen anknüpfen an Karl Rahners Vorschläge zur Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität; sie finden sich ansatzweise z. B. in H. Küngs Rede von der Geschichtlichkeit Gottes im Zusammenhang seiner Interpretation der Hegelschen Christologie, am eindringlichsten meines Wissens bei H. U. von Balthasar und seiner Interpretation des Mysterium paschale im Horizont der trinitarisch verstandenen Kenosis-Geschichte Gottes. Gegenüber diesen Ansätzen möchte ich hier, im Sinne unseres Themas, nur ein zentrales Bedenken formulieren, abgekürzt und in extrem formalisierter Gestalt. Die Nicht-Identität menschlicher Leidensgeschichte kann auch in einer theologischen Dialektik trinitarischer Heilsgeschichte nicht so «aufgehoben» werden, daß sie ihren Geschichtscharakter wahrt. Denn diese schmerzlich erfahrene Nicht-Identität des Leidens ist gerade nicht identisch mit jener Negativität, die zu einem dialektisch verstandenen Geschichtsprozeß gehört, und sei es jener der trinitarischen Gottesgeschichte. Wo immer der Versuch gemacht wird, die Entzweiung menschlicher Leidensgeschichte selbst noch einmal in der Dialektik der trinitarischen Gottesgeschichte zu deuten und zu begreifen, liegt meines Erachtens die genannte Verwechslung zwischen der Negativität des Leidens und der Negativität des dialektischen Begriffs des Leidens vor. Eine begrifflich-argumentative Versöhnung zwischen universaler Heilsgeschichte (als Ausdruck der in Jesus Christus vollbrachten Geschichte der Erlösung) einerseits und menschlicher Leidensgeschichte anderseits scheint mir ausgeschlossen; sie führt entweder zur dualistisch gnostischen Verewigung des Leidens in Gott oder zur Herabdeutung des Leidens auf dessen Begriff; tertium non datur. Das Dilemma kann meines Erachtens nicht durch eine noch subtilere spekulative Argumentation gelöst werden, sondern allein durch eine andere Art, Heil und geschehene Erlösung in der Nicht-Identität der Leidenszeit zur Sprache zu bringen.

Dementsprechend möchte ich hier die These formulieren: Eine Theologie des Heils, die weder die Heilsgeschichte konditioniert oder suspendiert noch die Nicht-Identität der Leidensgeschichte ignoriert bzw. dialektisch überfährt, kann nicht rein argumentativ, sie muß immer auch narrativ expliziert werden; sie ist in fundamentaler Weise memorativ-narrative Theologie. Die Einführung der erzählenden Erinnerung des Heils scheint mir so wenig ein Anzeichen für regressive Entdifferenzierung der geschilderten Problematik zu sein, daß sie allererst die Möglichkeit bietet, Heil in Geschichte, die allemal Leidensgeschichte ist, ohne gegenseitige Verkürzung auszusagen. Die Kategorie der erzählenden Erinnerung läßt meines Erachtens Heil und Erlösung weder in die Geschichtslosigkeit der reinen Paradoxie zurückfallen, noch unterstellt sie Heil und Geschichte dem logischen Identitätszwang einer dialektischen Vermittlung. Dieser gegenüber wirkt Erzählung «klein» und unprätentiös. Sie hat nicht den dialektischen Schlüssel, auch nicht aus der Hand Gottes, mit dem alle dunklen Gänge der Geschichte ins Licht hinein zu öffnen sind, ehe man sie überhaupt betreten und durchschritten hat. Doch auch sie ist nicht ohne Licht. Pascal (darauf weist auch Weinrich hin) wollte wohl auf dieses Licht aufmerksam machen, wenn er sich in seinem «Memorial» die Unterscheidung zwischen dem erzählten «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» und dem Gott der rein argumentierenden Vernunft, «dem Gott der Philosophen» einprägte.

Diese Einführung der erzählenden Erinnerung und die Betonung ihres kognitiven Primats in der Theologie ist keine ad-hoc-Konstruktion zur Lösung des geschilderten Dilemmas. Sie aktualisiert meines Erachtens vielmehr jene Vermittlung von Heilsgeschichte und menschlicher Leidensgeschichte, wie sie uns in den Testamenten unseres Glaubens begegnet. Wo Theologie diese erzählende Erinnerung zu einer mythologischen Vorstufe des christlichen Logos herabdeutet, erweist sie sich nicht als besonders kritisch, sondern in einem spezifischen Sinn als unkritisch-bewußtlos gegenüber den Möglichkeiten und Grenzen, christliche Heilsbotschaft in der Erfahrung der Nicht-Identität geschichtlichen Lebens affirmativ zur Sprache zu bringen. Die Kritik an Mythen hatte allen Grund; aber sie vergißt leicht, daß Erzählung aller kritischen Argumentation der Theologie innewohnt als vermittelndes Moment ihrer Inhalte. Dies gilt es auch gegenüber der historischen Kritik in der Theologie festzuhalten! Ohne dem, was im nächsten Abschnitt zu sagen ist, vorzugreifen, möchte ich nämlich dies betonen: Es ist etwas anderes, ob man die historische Frage und die ihr zugeordnete «historische Wahrheit» als eine dem Christentum neuzeitlich aufgedrängte, in diesem Sinn unausweichliche Problemgestalt ansieht oder als das Medium, in dem sich die Wahrheit des Christentums und seiner Heilsbotschaft ursprünglich ausdrückt und identifiziert. Eine rein argumen-

tative Theologie, die sich ihren Ursprung in erzählender Erinnerung verbirgt und ihn nicht ständig neu aktualisiert, führt angesichts der menschlichen Leidensgeschichte zu jenen tausend Modifikationen in ihrer Argumentation, unter denen unversehens jeder identifizierbare Inhalt christlichen Heils erlischt. Dies ist keineswegs gegen das Argumentieren in der Theologie gesagt. Der Standpunkt «Erinnern-Erzählen versus Argumentieren» wäre in der Tat rein regressiv-entdifferenzierend. Es geht vielmehr um die entsprechende Relativierung der argumentativen Theologie. Sie hat primär die Funktion, die erzählende Erinnerung des Heils in unserer wissenschaftlichen Welt zu schützen, sie kritisch in der argumentativen Unterbrechung aufs Spiel zu setzen und doch immer wieder neu zu einem Erzählen anzuleiten, ohne das die Erfahrung des Heils sprachlos bliebe.

5. *Von der erzählenden Tiefenstruktur der kritischen Vernunft*

Geht die bisher entfaltete Überlegung am Ende nicht doch in unkritischer Entdifferenzierung zurück hinter die Prämissen des Zeitalters der Kritik und der kritischen Vernunft? Wirkt z. B. der Gebrauch von Leidensgeschichte nicht willkürlich und unangemessen angesichts des Bewußtseinsstandes historischer Kritik? Wie lassen sich Narrativität und Kritik überhaupt miteinander in Beziehung bringen?

Durch den Sieg des Historismus wurde alle (immer auch erinnernd-erzählend tradierte) Überlieferung in Historie, d. h. in den Gegenstand der kritischen Rekonstruktion historischer Vernunft verwandelt. Denn das rein historisch-kritische Verhältnis «zur Vergangenheit setzt nicht nur voraus, daß diese Vergangenheit vergangen ist, es wirkt offensichtlich auch dahin, diese Inaktualität des Gewesenen zu befestigen und zu besiegeln. Die Historie ist an die Stelle der Tradition getreten, und das heißt: sie besetzt diese Stelle».[9] Inzwischen hat sich freilich auch eine Kritik dieser historischen Vernunft entfaltet, welche die im Historismus manifest gewordene Erinnerungslosigkeit und Überlieferungslosigkeit unserer wissenschaftlichen Lebenswelt nicht als selbstverständlich und universal hinnimmt. Diese Kritik der historischen Vernunft ist vor allem im Umkreis der neueren Hermeneutik und einer praktisch-kritischen Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft ausgebildet worden, die sich besonders den Traditionen der praktischen Philosophie Kants und der Ideologiekritik (nicht zuletzt marxistischer und psychoanalytischer Prägung) verdankt.[10] Geleitet von der Unterscheidung von «Erkenntnis und Interesse» fragt sie nach den Motiven und Interessen historischer Kritik; sie stellt die Frage nach der «Kritik der Kritik» und entlarvt den abstrakten Willen zur Kritik selbst noch einmal als jene Ideologie, die sich allzu fraglos einem vermeintlichen Stufengang im Fortschritt kritischen Bewußtseins überläßt. Dabei wird diese «Kritik der Kritik» nicht etwa als eine formale Metakritik verstanden, die das Problem auf rein theoretischer Ebene weiterbehandelt und (tendenziell unbegrenzt) weiterdelegiert, sondern als Problem der praktischen Verkunft, die ihrerseits in bestimmten geschichtlichen Erinnerungs- und Erzähltraditionen steht. In diesem potenzierten Sinn ist und bleibt daher Geschichte – nicht als rekonstruierte Historie, sondern als erinnernd-erzählte Überlieferung – jeder Vernunft immanent, die in befreiender Kritik praktisch wird. Das Thema des Erzählens und der Erinnerung taucht in diesem Zusammenhang unabweislich wieder auf – und zwar als kritische Instanz gegenüber einer historischen Vernunft, die selbst immer mehr zu einer nach rückwärts gewandten Technologie wird und die schließlich auf eine in der Datenbank sortierte «Geschichte» hinausläuft und auf ein Computer-Gedächtnis, das ohne jede Narrativität ist und das weder ein Erinnern noch ein Vergessen kennt. «Inhuman aber ist das Vergessen, weil das akkumulierte Leiden vergessen wird; denn die geschichtliche Spur an den Dingen, Worten, Farben, Tönen ist immer die (Spur) vergangenen Leidens. Darum stellt Tradition heute vor einen unauflöslichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Inhumanität.»[11] Wer sich dieser Aporie nicht beugt, wird auf einen neuen Respekt vor der Geschichte des Leidens in unserem kritischen Bewußtsein drängen. Obsolet erscheint diese Absicht nur für eine kritische Vernunft, die aus lauter Angst vor Heteronomie sich diesen Respekt vor der Leidensgeschichte versagt und deshalb sogar die Autorität der Leidenden im Interesse einer abstrakten Autonomie der Vernunft zerstört. Wo Vernunft sich indes diesen Respekt bewahrt, da macht er sie in einer Weise «vernehmend», die in der üblichen Entgegensetzung von «Autorität und Erkenntnis», in der das Autonomieproblem der Vernunft zumeist diskutiert wird, gar nicht ausgedrückt werden kann. In diesem «Vernehmen» gewinnt Geschichte – als erinnerte Leidensgeschichte

– für Vernunft allemal die Gestalt einer «gefährlichen Überlieferung»; deren Weitergabe geschieht nie rein argumentativ, sondern anfänglicher narrativ, in «gefährlichen Geschichten». Sie durchstoßen den Bann einer totalen Rekonstruktion der Geschichte durch abstrakte Vernunft. Sie desavouieren den Versuch, das Bewußtsein aus der abstrakten Einheit des «Ich denke» zu rekonstruieren und zeigen, daß unser Bewußtsein vielmehr ein «in Geschichten verstricktes» Bewußtsein ist, das auf eine narrative Identifizierung verwiesen bleibt und das nach der Auflösung der Argumentationsfigur Historia magistra vitae, nach der Entthronung des «Lehramts» der Geschichte gleichwohl auf das «Lehramt» der Geschichten nicht verzichten kann. F. Truffault hat in seinem Film «Fahrenheit 451» eindringlich dieses «Bewußtsein in Geschichten», das sich aus dem (in Büchern) akkumulierten Erzählpotential nährt, als Asyl des Widerstands, als einzige Alternative gegen eine Welt der totalen Manipulation und Unfreiheit geschildert.

6. Fragen und nochmals Fragen

Natürlich wirft diese «Apologie des Erzählens» eine Fülle von Fragen auf, von denen abschließend wenigstens noch einige genannt seien.

Wie z. B. ist die Kategorie «Erzählung» näher zu bestimmen – angesichts der Tatsache, daß sie ja nicht einfach synonym mit der Kategorie des (historischen) «Berichts» gebraucht werden kann, weil gerade auch nichthistorische Formen des Wissens und der Mitteilung fundamental Erzählstrukturen haben, wie etwa das Märchen, die Sage, die Legende? Wie verhalten sich Fiktionalität und Authentizität von Erzähltexten zueinander? Was heißt: eine Geschichte ist «wahr», und in welchem Sinn kann man von narrativer Erschließung von Wahrheit sprechen? Wie ist das Verhältnis von erzählter Zeit und physikalischer Zeit? Wie verhalten sich Erzählung und Erzähler näherhin zueinander, und in welchem Sinne verbietet die Unterscheidung von Erzähler und Erzählung, das Erzählen als ein reines Textproblem zu sehen?

Gibt es nicht auch Erzählmomente in den einzelnen Wissenschaften? Und sind diese nur nebensächlich und allenfalls von heuristischem Wert? Muß nicht z. B. eine «Logik der Forschung» den Wandel, die Kontinuität und Diskontinuität in den Wissenschaften auch in narrativen Mustern explizieren? Wirft nicht die Betonung der Erzählstruktur der Theologie auch in neuer Weise die Frage nach deren Wissenschaftscharakter und nach der kognitiven Eigenart, Verbindlichkeit und Kompetenz theologischer Sätze auf?

Was bedeutet die Einführung der Narrativität für die Frage nach dem «historischen Jesus»? Wie verhalten sich Jesusgeschichte und Jesusgeschichten? Ist durch den Kanon des AT und NT nicht ein «Erzählverbot» aufgerichtet, das ein situationsgerechtes Weitererzählen von Geschichten und damit auch ein wirksames Nacherzählen zu verhindern droht? Müßte der Sinn der Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphen Erzählungen nicht erneut untersucht werden? Usw., usw.

[1] So zuletzt in dem Aufsatz «Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens», in dieser Zeitschrift 8 (1972) Heft 6.

[2] Das habe ich ausführlicher begründet in meinem Artikel «Erinnerung»: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe I (hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild) (München 1973).

[3] Die Bedeutung einer erinnernd-erzählenden Erlösungslehre, einer memorativ-narrativen Soteriologie für das zentrale Thema von Erlösungsgeschichte und Freiheitsgeschichte habe ich ausführlicher behandelt in meinem Beitrag «Erlösung und Emanzipation»: Stimmen der Zeit 98 (März 1973) 171-184.

[4] W. Benjamin, Der Erzähler: Illuminationen (Frankfurt 1961) 409.

[5] W. Benjamin aaO. 412f.

[6] M. Buber, Werke III (München 1963) 71.

[7] Zur Theorie der performativen Äußerungen vgl. vor allem J. L. Austin, How to do things with words (Cambridge/Mass. 1962).

[8] Ausführlich dargestellt habe ich das Verhältnis von Heil und Geschichte im Medium menschlicher Leidensgeschichte in meinem in Anmerkung 3 genannten Beitrag.

[9] G. Krüger, Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung: Studium Generale 4 (1951) 322f.

[10] Eine ausführliche Begründung der Überlegung dieses ganzen Abschnitts findet sich in meinem Artikel «Erinnerung», vgl. oben Anmerkung 2.

[11] Th. W. Adorno, Thesen über Tradition: Ohne Leitbild (Frankfurt 1967) 34f.

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 1965, ²1967), Zur Theologie der Welt (Mainz 1968, ²1969), Politische Theologie (1969), Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969), Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi (Mainz 1970), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971).

Jean-Pierre Jossua

Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens

I. DIE SITUATION DES ZEUGNISGEBENS

Mehrere Beiträge dieses Heftes wollen helfen, die Krise des christlichen Bewußtseins in der Situation des Zeugnisgebens darzustellen und zu analysieren. Dabei dürfte kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß diese Krise durch eine zweite noch verstärkt wird, die das eigene Glaubensbewußtsein befallen hat. Das Verhältnis zwischen beiden ist nicht rein psychologisch-soziologisch, also nicht allein eine Rückwirkung fortschreitender kultureller Isolierung einer Gruppe innerhalb einer umfassenderen Gesellschaft, die die Glieder dieser Gruppe integriert, aber ihre spezifische Botschaft nicht akzeptiert, auf die Mentalität eben dieser Gruppe. Es ist zuerst und zunächst theologisch: Der Glaube geschieht, indem er sich ausspricht. Jede Abwertung seines sprachlichen Ausdruckes verrät eine Störung seiner Interpretation; jede Sackgasse, in die seine Mitteilung gerät, wirft die Frage seiner universalen Heilswirksamkeit auf. Daher rührt die Bedenklichkeit einer Situation, der die einen aus dem Wege gehen wollen, indem sie den praktischen, Ideen realisierenden Charakter des Christentums in einer extremen Weise betonen, und der die anderen sich großenteils nicht stellen, indem sie sich hinter einer «missionarischen» Phraseologie verstecken, die nahezu jede Realität verloren hat.

Es ist unbestreitbar, daß die offizielle, in der Kirche konkret herrschende Ideologie niemals derart «missionarisch» gewesen ist, namentlich in Frankreich nicht. Das Vokabular der «Evangelisation», erwachsen aus der gleichzeitigen Entdeckung der Situation tatsächlichen Unglaubens und der «bona fides» derjenigen, die die Verkündigung des Evangeliums niemals richtig gehört haben, hat seit dem Krieg seine Blüten getrieben. Es ist geradezu zum Kriterium der Definition für die Verbände der «Katholischen Aktion» geworden, die daraufhin die «weltliche Tätigkeit» der individuellen Verantwortung ihrer Mitglieder überließen. Damit hatte man sich aus der Mehrdeutigkeit einer Christenheit gelöst, welche das Entstehen der Bewegungen geprägt hatte, jedoch auf die Gefahr hin, ihnen eine abstrakte Zielsetzung zu geben, die von jeder menschlichen Realität abgeschnitten war. Dieses Vokabular hat die inneren Erneuerungsbemühungen der kirchlichen Gemeinschaft mit dem hohen Prestige der «Mission» geschmückt: die katechetischen, liturgischen, sakramentalen und sonstigen Bewegungen. Es hat einem Klerus, der in schmerzlicher Weise in der Krise eines Amtsstiles festgefahren war, dessen Ideal, soziale Rolle, ja selbst konkrete Funktionen schnell ihre Bedeutung einbüßten, eine Zielvorstellung und Aufgaben für ein Revirement geliefert. Die beträchtlichen Schwierigkeiten, auf die dieser missionarische Aufbruch stieß, waren natürlich nicht zu übersehen. Doch sie wurden generell auf eine Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche reduziert: das Fehlen verstehbarer Zeichen und vor allem das Vorhandensein von Gegenzeugnissen. Dieser Faktor kann zwar nicht abgestritten werden und wiegt nach wie vor schwer, doch kann man sagen, daß die Entwicklung der Kirche seit dem Konzil ermessen läßt, daß er keineswegs der einzige ist und daß selbst, wo diese Art im Vorfeld liegender Hindernisse aufgehoben ist, das Problem in vollem Umfang bleibt.

Tatsächlich ist der Gegensatz zwischen dieser Ideologie und der Realität höchst beeindruckend: Die Sackgasse, in der sich das christliche Zeugnis befindet, ist nahezu vollendet. Die verschiedenen Gründe dafür sind in den letztvergangenen Jahren sehr häufig dargelegt worden. Es dürfte also für uns hier nicht darum gehen, sie in einer anderen als einer rein aufzählenden Form noch einmal aufzugreifen. An erster Stelle steht der Verlust oder zumindest die nahezu vollkommene Wirkungslosigkeit der alten Wege des Zuganges zu dem Gott Jesu Christi. So interessiert die religiöse Forschung nur einen sehr kleinen Kreis von Menschen; die Philosophie mündet, wenn sie von Philosophen betrieben wird, nicht in diese Fragestellung; die Apologetik der Werte, deren Dynamik zu Gott hin führen müßte, überzeugt nur die Gläubigen; die Verabsolutierung der profanen Zielsetzungen und Anliegen, die manche die Allgegenwärtigkeit der Religion erkennen läßt, führt zu allem anderen, nur nicht zum Christentum; die «absoluten Forderungen» der historischen Bewegung sind durch das Scheitern der Geschichtsphilosophie in Frage gestellt, während verschiedenste Kritiken alles in Mißkredit zu bringen neigen, was existentiell, innerlich und privat ist; die seltsam mehrdeutigen Erneuerungen der Religiosität überleben nur eine

Modeperiode. An zweiter Stelle steht alles, was das historische Anderssein, die historische Fremdheit des Christentums anbetrifft: die regionale Partikularität seiner grundlegenden Symbole, der Anachronismus der Sprache seiner dogmatischen und theologischen Formulierungen, die kulturellen Abhängigkeiten seines Kultes, seiner sittlichen Vorschriften und seiner Rechtsordnung. Oder sagen wir es präziser: Die «Sprache der Mysterien» ist ungeeignet für eine Kommunikation mit Nichtchristen, wie es die alte Kirche sehr wohl wußte und wie es die Unklarheiten einer untergehenden «Christenheit» verschleiert hatten. Andrerseits ist die «Sprache des Kerygmas» selbst kulturell so stark geprägt, daß sie wie eine Initiationssprache wirkt, was weder in der jüdischen, ja nicht einmal in der griechisch-heidnischen Welt vollkommen der Fall war. Jedenfalls kommt sie in der Regel nicht ohne eigene Hinführungen aus und setzt immer einen gewissen Rederaum (espace de discours) und eine bestimmte Erwartung voraus. Nun wissen wir aber – und das ist der dritte Punkt – sehr wohl, daß die tiefgreifendste Schwierigkeit gerade die ist, die hinter der ersten bereits genannten steht: In unserer Zivilisation geben weder die gefüllten noch die leeren Bereiche, weder Sinn noch Sinnmangel, weder Konsum noch Revolution, von vornherein ein Vorverständnis, eine Disposition, einen Anruf, einen Hinweis für den Glauben ab. Und schließlich gibt es, wenn dieser letzte Aspekt des Problems viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, noch einen vierten, der zwar jeden Tag festgestellt wird, aber von den Christen nur sehr wenig sondiert worden ist: Die Menschen oder die Gruppen, denen sie begegnen und bei denen sie ihre Verantwortung ausüben wollen, Zeugnis für das Evangelium zu geben, sind keine Heiden. Hat das missionarische Vokabular den Vorteil gehabt, sie schlicht und einfach als Nichtgläubige zu erfassen, so hat es andrerseits den Nachteil gezeigt, daß es sie denen gleichgestellt hat, die das Evangelium *noch* nicht kennen. Tatsächlich aber sind sie nicht vor- sondern nachchristlich: Ihre Mentalität ist zutiefst davon geprägt, daß sie glauben, in ihrer persönlichen Entwicklung oder in der Geschichte ihrer Kultur über das Christentum hinausgelangt zu sein. Sie beziehen einen jenseits von ihm liegenden Standort – sei es um es zu kritisieren oder um es abzulehnen oder aber um es im Sinne eines «mündigen» und nach-religiösen Humanismus oder auch einer «universalen Religion» neu zu interpretieren. Auf wie viele unvorhergesehene Schwierigkeiten stößt man doch durch diese innere Zeugnisforderung! Es ist wirklich sehr schwer, heutzutage Christ zu werden ...

Und doch ist es möglich, es zu sein, darin und daraus zu leben und dabei doch weiter dieser Welt anzugehören, in deren Bereich der Weg zum Glauben hin ungangbar zu werden neigt. Es geht hier nicht darum, sich zu fragen, wie das geschehen kann – im Sinne einer grundlegenden Möglichkeit, deren Behauptung nichts anderes ist als der Glaubensakt selbst. Fragen muß man sich dagegen nach der Möglichkeit, in menschlicher Weise zu glauben und sich unter Glaubenden über die Gründe für den Glauben zu verständigen, die ihm seine menschliche Basis geben. Was wird im Zusammenbruch der klassischen *praeambula fidei*, denen zugleich die Rolle der Hinführung und der äußeren Stützen der Glaubwürdigkeit zufiel, aus jener Forderung des Geistes, die eine gewisse Verifikation darstellt? In den meisten Fällen, so scheint mir, liegt die tatsächliche Verifikation, der Glaubensgrund, der dem Glauben seine geistige Gesundheit gewährleistet, in dem Glauben selbst. Der vielgestaltige Reichtum der christlichen Erfahrung bestätigt dem glaubenden Subjekt, wenn es ihn reflektierend erfaßt, daß es sich nicht in einer Illusion befindet, mag es auch in seiner Option jenseits jeglicher Möglichkeit einer Sicherung durch Beweise bleiben. Die Erfahrung mit ihrem Reichtum ist es, die ihm, jeden anerkannten Beweis übersteigend, allein durch ihren Fortgang zeigt, daß sie die Anfechtungen der Kritik überleben kann. Diese Erfahrung teilen die Christen einander in symbolischer Form mit, indem sie sich die alten Worte der Botschaft immer wieder sagen, jener Botschaft, die dann für sie von diesem ganzen Leben pulsiert. So kann ein Christ durchaus auch heute Christ sein und sich Christ nennen. Aber man ist nicht immer aus diesem Bannkreis einer ursprünglichen Erfahrung und einer chiffrierten Ausdrucksweise hervorgegangen. Befindet man sich nicht von Anfang an in ihm, – wie soll man in ihn hineingelangen; muß man mit beiden Füßen hineinspringen? Vielleicht! Jedenfalls haben wir aber hier einen Faden in der Hand, den wir keineswegs fahren lassen dürfen.

Wenn wir ihn verfolgen wollen, müssen wir unbedingt mit einer unerbittlichen Kritik der «missionarischen» Ideologie und Mobilisation beginnen, mit denen man die Christen bedenkt. Sie verschleiern den Ernst der Non-Kommunikation, die das Wesentliche an der gegenwärtigen Krise des Zeugnisses ist. Sie stellen den Zeugen in eine stark verfälschte Situation, wenn es darum geht, den Glauben vorzulegen: In Wirklichkeit ist er niemals

sein Besitzer; er steht zwischen der Ungeschuldetheit eines unvorhersehbaren Anrufes und der unergründlichen Freiheit einer Antwort – beides unfaßbar und das zweite möglicherweise vor den Augen des Gesprächspartners selbst verborgen. Die «missionarische» Ideologie und Mobilisation führen zu einem Militantentum ohne menschliche Substanz und ohne spirituelle Tiefe, wo es doch vor allem darum geht, individuell und kollektiv als Menschen zu existieren, die in dieser Welt leben und mit ihrem Gott im Gespräch stehen. Sie implizieren ein ekklesiologisches Schema von der Beziehung Kirche – Welt (Kultur, Gesellschaft), das nach den Kategorien des äußerlichen Nebeneinander und des Dialoges konzipiert ist und die Situation der Entfremdung erkennen läßt, in der sich die Kleriker befinden, die es formuliert haben. Der einzig mögliche Ausgangspunkt läßt sich geradezu durch eine Art Umkehrung entdecken. Es darf am Anfang nicht mehr eine konstituierte christliche Rede stehen, es muß vielmehr ausgegangen werden von der menschlichen Existenz, die der Christ im Lichte des Evangeliums lebt; sie muß jene christliche Erfahrung werden, die ihre eigenen Verifikationsmittel und -möglichkeiten in sich trägt. Darin werden wir die Chance für eine Sprache erkennen, die für die Begegnung von Christen mit Nichtchristen geeignet ist, und die Eröffnung eines Zugangsweges zum Glauben.

II. VON DER CHRISTLICHEN EXISTENZ ZUR ERFAHRUNG UND ZUR REDE

1. Klärungen und Erklärungen zur christlichen Erfahrung

Wenn menschliche Existenz normalerweise von einem konkomitierenden Bewußtsein begleitet ist, das sie zu einem Teil wiederaufgreift, so kann der konkrete Erfahrungsinhalt noch eine weiterweisende Bedeutung enthalten. Er «meint» dann ein Ereignis oder einen Komplex von Ereignissen insofern und soweit sie nachträglich als durch ein oder mehrere in ihm implizierte Motive als bedeutungsträchtig erfahren werden.[1] Zweifellos enthält dieser Registerwechsel, den wir gleich noch genauer analysieren wollen, im Hinblick auf die Realität der Existenz eine doppelte Verschiebung, die man auf keinen Fall aus den Augen lassen darf: Zunächst eine Verarmung, denn nicht alles, was wirklich gelebt wird, kann zur reflektierten Erfassung gelangen, jedenfalls nicht in dem bestimmten Augenblick. Dann haben wir bei diesem Vorgang eine Trübung, denn das Bewußtsein ist in beträchtlichem Umfang sich selbst absolut undurchsichtig: Es kann getäuscht werden durch etwas, das in ihm nur verschleiert auftaucht; seine wesentlichsten Strukturen sind nicht Gegenstand direkter Erfassung.[2] Das nimmt der menschlichen Möglichkeit, seine eigene Existenz nachzuerfassen und zu begreifen nichts von ihrem entscheidenden Wert. Andrerseits weiß man, welche Bedeutung heutzutage in der Philosophie und in den Humanwissenschaften der Begriff des «Nachträglich (après-coup)» besitzt.

In diesem hermeneutischen Sinne verstanden, läßt der Erfahrungsbegriff sich anhand fünf einander ergänzender Wesensmerkmale definieren.

(a) Erfahrung kommt zustande, wenn Erfassung unserer *Bezogenheit* vorhanden ist, das heißt unseres Verhältnisses zu uns selbst, zum andern, zur Welt, zu Gott: Sie ist in einem ihrer Erfassung fähigen Subjekt die Brechung einer Situation oder eines Ereignisses, in die das betreffende Subjekt sich mit einbezogen findet.

(b) Von Erfahrung sprechen bedeutet einschlußweise, daß eine *reale Beteiligung* des Subjektes an diesem Ereignis gegeben ist, selbst wenn diese Beteiligung nicht immer augenblicklich wirklich ist im allgemein üblichen Sinne des Wortes; sie kann sich darstellen als eine kulturelle Teilhabe (communion) voll von Realität.

(c) Die materielle Beteiligung genügt dagegen nicht, und das subjektive *Bewußtwerden*, die Doppelung, die Distanzierung vom Ich, ist, wie wir eingangs angedeutet haben, ein entscheidendes Element.

(d) Sodann ist das Bewußtwerden in einem menschlichen Geist stets begleitet von einer *Deutung*, einer verstandesmäßigen Entschlüsselung dessen, was wahrgenommen und reflektierend erfaßt worden ist.

(e) Und schließlich kennzeichnet der Begriff Erfahrung nahezu immer einen *umfassenden* Charakter: die reflektierte und durch die Interpretation eines Bereiches der Existenz (je nachdem eine affektive, intellektuelle oder ästhetische Erfahrung) oder der Geschichte zu einer Einheit zusammengefaßte Perzeption.

Von christlicher Erfahrung sprechen bedeutet also, ein zueinander geordnetes Ganzes einzelner, von Gläubigen erlebter, reflektierter und interpretierter Erfahrungen ausdrücken bzw. mitteilen. Für jeden einzelnen Christen haben solche Erfahrungen einen unbestreitbaren persönlichen Wert. Für jeden

bilden sie ein Ganzes, dessen Zusammenhang entdeckt oder durch Interpretation auferlegt ist. Im übrigen sind sie, wenn sie jedem Einzelnen zuteil werden, auch mehreren gemeinsam. Sie sind nicht strenggenommen einzigartig in ihrer Realität oder in dem Glauben, der sie bestimmt und zur Einheit zusammenfaßt: Wir meinen, dieselbe Erfahrung zu erleben. Schließlich aber sind sie gleichfalls gemeinsam in einem anderen Sinne: Christliche Erfahrung ist zunächst kollektiv, sozial, historisch; die Kategorie der Erfahrung impliziert keinesfalls eine Begrenzung auf das Individuelle, das Private, auch nicht, wenn es von einer großen Zahl in identischer Weise erlebt wird.

Tatsächlich geben die Christen Zeugnis von einer komplexen Erfahrung, die zusammengesetzt ist aus Elementen von Überzeugung, von Handeln, von Begegnung, von Befriedigungen und Prüfungen spezifischer Art. Sie ist zugleich persönlich und kollektiv. Sie wird zwar von den Gläubigen auf verschiedene Arten und Weisen erlebt, doch erkennen sie untereinander bleibende Elemente. Sie ist vielgestaltig, bestehend aus Spannungsverhältnissen zwischen Aspekten, deren theoretisch-prinzipielle Einheit innerhalb der Botschaft keineswegs die unmittelbare Vereinbarkeit in der Existenz garantiert. Und doch enthält sie eine reale Einheit: Der Glaube bindet die Garbe dieser unterschiedlichen Erfahrungen zusammen, indem er sie deutet, indem er sie in einer einzigen Zielgerichtetheit wiederaufgreift und sie in ihrer Tiefendimension artikuliert.[3]

Diese Erfahrung kann ausgedrückt werden, Zugang zum sprachlichen Ausdruck gewinnen, Rede werden. Doch diese neue Schwelle wird nicht überschritten ohne einen neuen Substanzverlust oder anders gesagt: eine neue Belastung, ähnlich derjenigen, auf die ich beim Eingehen auf den Übergang von der Existenz zur Erfahrung hinwies. Die Darstellung, die Registrierung schöpfen nicht den Reichtum des Erlebten aus, auch nicht im bewußten Bereich. Selbst die symbolische Ausdrucksform, die hier leistungsfähiger ist als die rationale Rede, kann nicht alles wiedergeben. Wenn im übrigen das Mysterium der Gegenwart Gottes in einem Menschenleben nicht schon in vollem Umfang Erfahrungsgegenstand ist, so kann es das nur in einer ganz bestimmten Form werden, die auch notwendig für seinen Ausdruck bestimmend wird. So kann die im Glauben gelebte Erfahrung, die sich dem Mysterium stellt, zwar sich selbst erfassen und damit das Erfaßte verifizieren und sich schließlich aussprechen. Nicht erfassen, verifizieren noch aussprechen kann sie dagegen das, wovon sie im Tiefsten Erfahrung ist und dessen Spuren sich nur negativ in sie einprägen: als Präsenz eines Abwesenden, als Schweigen jenseits des Wortes. Die Rede muß dann nicht selten das Vorhandensein von Gestaden anzeigen, die unausgedrückt bleiben. Von diesen Grenzen abgesehen bleibt die Tatsache, daß die Kommunikation nicht unmöglich ist, und wir werden nun die Bedeutung dieser Tatsache zu ermessen haben.

2. *Christliche Erfahrung und Bekenntnis des Glaubens*

Christliche Erfahrung ist die ursprüngliche und wesenhafte Interpretation in actu, die Verwirklichung des vom Glaubensbekenntnis verkündeten Heilsmysteriums im Leben der Gläubigen von heute. Umgekehrt ist Glaubensbekenntnis, heute wie am Ursprung, immer ein Zur-Rede-Gelangen eines sinngefüllten Gegebenen im Symbol. Betrachtet man die ersten Bekenntnisse christlichen Glaubens, selbst diejenigen, die wir als Gottes Wort anerkennen, so erscheinen sie uns bereits als Ausdruck heilgebenden Erlebnisgehaltes, der in diesem Falle zugleich Ereignis der Grundlegung des Heiles und Erfahrung des Heiles in Gemeinschaft ist. Diese beiden Pole – Auferstehung Jesu und Kirche des Pfingstfestes – lassen sich zwar unterscheiden, aber nicht scheiden. Man kann sie weder eins unabhängig vom andern objektivieren, noch den jedem von beiden eigenen Bestand annullieren. Noch heute verweist die christliche Erfahrung, die alles andere als «subjektiviert» ist, auf etwas, das vor Unterscheidung von Subjekt und Objekt liegt, ja auf die Realität des Heiles selbst, die sich hier erfüllt, die zugleich die unsere und Akt dessen ist, der uns erneuert.

Der Inhalt des Glaubensbekenntnisses ist Jesus Christus. Jesus, entdeckt in seiner Sendung: zugleich Prophet, der für die Menschen eine Geschichte der Freiheit und der Liebe auf der Welt eröffnet, und Lehrer in der Erkenntnis Gottes, der uns gestattet, ihn in der Wahrheit zu suchen und in seiner Gegenwart zu leben. Jesus Christus, erkannt in seinem Mysterium: dem Paradox einer aufs Spiel gesetzten Transzendenz, hingegeben für das Heil in der Geschichte und im menschlichen Raum. Nicht Gott, mit Menschheit bekleidet, sondern mehr noch: Gott *und* Mensch, Gott *als* Mensch,[4] Gott kundgemacht und geschenkt in einer Freiheit und einem Geschick gleichartig dem unseren. Dieser Identifizierung Jesu Christi entspricht eine in-

nere Determinierung des Glaubens: ebenfalls als der der gesamten christlichen Existenz und Erfahrung.[5] Im Tiefsten haben wir hier das Paradox einer bedingungslosen Zustimmung und Teilnahme an diesem Engagement Gottes in Jesus Christus, das Paradox eines absoluten Wagnisses. Tatsächlich handelt es sich um eine Errungenschaft, welche die wirkliche Gestalt dessen wiederfindet, was Leben und Sendung des Erlösers war: zugleich Suchen, Erwartung und Annahme jenes geheimnisvollen Andern, den er seinen Vater nannte, und die Leidenschaft für die Freiheit, die Versicherung, daß die Liebe, der Dienst an den anderen in der Geschichte möglich ist.

Wenn sich in Jesus Christus das Transzendenteste durch das Menschlichste – und nicht das Übermenschliche – offenbart, wenn bei ihm Gott im Leben des Menschen präsent ist, und wenn die christliche Erfahrung als Teilnahme an diesem Mysterium und erlebte Interpretation dieses Bekenntnisses, ihrerseits nach demselben Ordnungsprinzip aufgebaut und gegliedert ist, nämlich dem Ordnungsprinzip der Gottesgeschenke, dann müssen wir uns um eine neue Sicht der Erfahrung wie des Mysteriums Christi bemühen. Wenn die Christologie den Weg über ein neues Ernstnehmen der Menschheit Christi nehmen mußte, wie dies in den theologischen Bemühungen zu Beginn unseres Jahrhunderts der Fall war, weil man neu das Paradox der Gegenwärtigkeit Gottes im Menschen erforschen wollte – müssen wir dann nicht in einer Gegenwirkung gegen einen desinkarnierten Spiritualismus den Weg über ein erneutes Ernstnehmen des christlichen Menschen hinaus gehen? Müssen wir dann nicht sagen, daß der Ort, an dem sich die entscheidendsten Schritte und Ereignisse des neuen Lebens in Christus abspielen – das heißt die persönliche Gottesbegegnung und das Zeugnis, das dafür abzulegen ist und abgelegt wird –, die menschliche Existenz und Erfahrung des Christen sind und nicht eine Kategorie des Übermenschlichen, des Außergewöhnlichen, des Wunderbaren? Heißt das nicht weiter nachdrücklich erklären, daß nichts Göttliches in dieser Erfahrung vorhanden ist als das, was durch Vermittlung und Mittlerschaft des Menschlichen gegeben ist. Natürlich setzt dieses fundamentale – und im Letzten paradoxe – Menschliche der christlichen Erfahrung eine auf das Menschliche geöffnete Konzeption voraus, nämlich die des alten jüdischen wie christlichen Ausdruckes vom «Bild und Gleichnis Gottes», das in seiner tiefsten Wurzel auf seinen Prototyp ausgerichtet ist. Das alte christliche Menschenbild sah im Menschen zugleich seine Endlichkeit und sein Geöffnetsein auf das hin, was man später als «das Übernatürliche» bezeichnete, also nicht etwas Empfangenes, sondern eine Liebesbeziehung, die das ganze Leben wandelte.[6]

3. Ein Erfahrungsverlauf

Diese Durchleuchtung des Begriffes der christlichen Erfahrung und der nachfolgende Versuch theologischer Interpretation sollten dem Ziele dienen, zugleich einen Weg aufzuzeichnen, den das Zeugnis nehmen könnte, und einen Ausdruck, der den Dialog ermöglicht. Wenn aber die christliche Erfahrung heute noch als unschätzbares Geschenk erlebt und gelebt werden kann, wenn die Wege, die dahin führen, aber versperrt zu sein scheinen, so bleibt immer noch die Möglichkeit, in einem bestimmten persönlichen wie gemeinschaftlichen Lebensstil unter den Menschen zu leben. Hat dieser wirklich einen Wert, so wird er sie dazu veranlassen, sich zunächst nach diesem Wert zu fragen, danach aber nach der Hoffnung, die ihm zugrunde liegt. So zeichnet sich ein Weg ab, von der Fruchtbarwerdung des Evangeliums für das schlichteste und gewöhnlichste Alltagsleben bis zu den spezifischsten und geheimnisvollsten Aspekten der Existenz aus dem Glauben, ein Weg, dessen Realität sich in der Erfahrung selbst bestätigt und dessen Sprache nachträglich seinen Sinn herauskristallisieren kann.

Natürlich können wir diesen Erfahrungsverlauf hier nicht im einzelnen schildern. Doch möchte ich ein wenig deutlicher machen, wie er sich abspielt, und eben dadurch in seinen verschiedenen Etappen sichtbar werden lassen, wie weit die Feststellung, daß er wesenhaft menschlicher Natur ist, analogen Charakter trägt. Am Anfang steht eine ganz bestimmte Art des Existierens als Christ in den allen Menschen gemeinsamen Erfahrungen, Prüfungen und suchenden Bemühungen, ein christlicher Sinn für das menschliche Leben. Dabei tut es nichts zur Sache, daß dieser Sinn keineswegs eine spezifische Eigentümlichkeit der Gläubigen ist, und ebensowenig, daß die Entscheidungen, die aus diesem Sinn erwachsen, innerhalb der Vielzahl möglicher menschlicher Verhaltensweisen mit den Entscheidungen anderer Menschen zusammenfallen können. Es bleibt die Tatsache, daß für die verschiedenen Arten und Weisen der persönlichen Stellungnahme den existentiellen Entscheidungen gegenüber das Evangelium nicht neutral ist. Manche Optionen, welche die Christen charakterisieren,

sind menschliche Optionen und geben ihrer individuellen und kollektiven Existenz eine keineswegs undifferenzierte Physiognomie, einen Sinn für das Leben, der den Suchenden angeboten wird.[7] Stellen die praktische Befolgung der Seligpreisungen, das Mitleiden mit allem Elend, die Feindesliebe, nicht eine menschliche Existenz dar, die bis an ihre äußersten Grenzen geht und dabei zugleich in menschlicher Weise das Leben Christi in uns sichtbar werden läßt?

Hinter diesen Wahlentscheidungen steht eine sie begründende, noch tiefer gehende Entscheidung. Jenseits der Hoffnung, sie in der Geschichte zu verwirklichen, gibt es eine weitergehende Hoffnung, die ihre Anziehungskraft auf uns ausübt. Gewiß, im Leben des Christen wird nichts anders – Erleben der Erde und der Zeit, alltägliche Freuden und Leiden, Träume der Phantasie und der Kunst, Glück der Freundschaft und der Liebe, gemeinsame Kämpfe, die brüderliche Verbundenheit schaffen, Leiden, Trauer, Krankheit und Tod. Und doch ist alles anders, geladen mit einem neuen Sinn, da sich alles in einer neuen Perspektive zeigt.

Wenn dem zerstreuten, zerrissenen Menschen ein Sammelpunkt der Einheit angeboten ist, dann besteht er darin, daß eine einzige Haltung alle seine Erfahrungen untereinander zusammenbindet. So läßt sich der Glaube erahnen auf den Umwegen einer menschlichen Existenz, in der er eine reale Rolle spielt, als Fundament, das an denjenigen seine Fragen stellt, der seine Früchte erkennt.

Nimmt aber dieser Glaube unvorhergesehene Wendungen und richtet er sich auf etwas jenseits jeder Erfahrung Liegendes aus – erscheint er uns dann nicht zunächst und zuerst als etwas, das zu bewältigende Aufgabe ist, als ein Wagnis, als eine persönliche Überzeugtheit, als Annahme wahrhaft menschlicher Haltungen und Verhaltensweisen, die durchaus mit anderen vergleichbar sind und in recht unterschiedlicher Weise interpretiert werden können? Ist das unbestreitbar paradoxe Zeugnis, das er gibt, damit weniger menschlich im Hinblick auf seine Möglichkeiten der Kommunikation, des Fragenstellens, des Dialoges, der Annahme oder Ablehnung?

Kann man nicht, wenn man sie aus der Nähe betrachtet und von Erfahrung zu Erfahrung, die Kirche als Heimstatt, als Schule, als Volk entdekken, in dem sich das Geheimnis einer Gemeinschaft erahnen läßt? Läßt sich nicht auch in Worten, die unserem Leben entlehnt, in einem Buch aufgezeichnet und auf dem Weg von Erfahrung und Reflexion von Gläubigen vergangener Zeit mitgeteilt worden sind, ein Wort (Parole) erahnen? Läßt sich nicht wirklich auf dem Weg über jene schlichten Handlungen der Sakramente, die einst dem Alltagsleben entnommen und durch die Freude des Feierns erhöht worden sind, Gott im Symbol «berühren»? Ist nicht das Gebet selbst gleich der Liebe eine jener einfachen Erfahrungen, in denen sich Anwesenheit und Abwesenheit, Friede und Furcht vor der Verlassenheit, miteinander mischen?

4. Chancen für die Kommunikation

Kann man nicht noch einen Schritt weiter gehen? Den Schritt vom eigenen Zugang zu dieser Erfahrung zum Reden darüber? Oder anders gesagt: Es geht nun darum, sich in einer anderen Richtung weiterzubewegen als in der einer realen Wegbeschreibung des Zuganges zum Glauben. Wir leben in Gemeinschaft mit nichtgläubigen Freunden; und das Verlangen, einander zu verstehen, erscheint allen als ein Bedürfnis, als eine menschlich verpflichtende Aufgabe. Auf welche Weise wir auch die verschiedenen Lösungen interpretieren, welche die einen oder die anderen für die wesentlichen Probleme der Existenz vorschlagen – wir können anerkennen, daß sie alle Gestalten und Formen des Menschlichen sind, deren Kenntnis für die anderen Menschen unerläßlich ist. Dieser Austausch und dieses Suchen ist die Menschlichkeit selbst. Wenn unsre Freunde sich über ihre Art und Weise, ihre Bestimmung und ihr Geschick zu verstehen und zu realisieren, aussprechen, so erwarten sie, daß wir sie begreifen. Und das geschieht, meine ich, auch tatsächlich. Dagegen sind ihre Freundschaft und Hochschätzung erstaunt und verwundert über unseren Glauben, der ihnen fremd bleibt. Formulieren wir diesen Glauben, um ihn zu erklären, mit den Worten des Glaubensbekenntnisses, so verdoppelt sich ihre Verwunderung. Können wir ihnen aber nicht statt dessen sagen, was wir erleben, welche Erfahrung uns zuteil wird? Ist diese Erfahrung doch, wie wir beteuert haben, durch und durch menschlich, weshalb sollte sie da nicht in menschlicher Weise ausdrückbar sein? Mag auch das Symbol – aber nicht das, welches die Initiation voraussetzt – häufig an die Stelle der Beschreibung treten; mag auch das Mysterium, das sie mitgestaltet, nur durch die Spur, die es in ihr hinterläßt, in Erscheinung treten, und mag auch bisweilen Schweigen den Platz jener Vorahnungen kenntlich machen, die kein Wort auszudrücken vermag: Können wir ihnen nicht ohne jede andere Absicht als die des Austausches selbst in einer all-

gemeingültigen Sprache sagen, was uns die christliche Erfahrung so kostbar macht?[8]

Hier haben wir in einem Sinne auch einen Akt des Zeugnisgebens an der Kreuzung der Wege. Doch unterscheidet er sich schon durch seine Absicht von dem Anliegen, denen, die man zum Glauben einzuladen wünscht, einen gangbaren Weg anzubieten. Zwischen diesen beiden Absichten hat das gegenwärtig so verbreitete Zögern der Christen im Zeugnisgeben seinen Platz. Dieses Zögern macht die Verkündigung, die sich als heilbringend versteht, schüchtern und das Gespräch, mag auch noch so sehr betont werden, daß es ohne Hintergedanken geführt wird, verdächtig. Doch diese Frage liegt gleichsam erst hinter der Problemstellung, die ich in diesem Beitrag geben wollte. Angesichts des Verfalles oder der Schrumpfung der missionarischen Ideologie in der augenblicklichen Sackgasse des Zeugnisses, wollte ich ganz einfach zeigen, daß die Treue zur Erfahrung dem Christen selbst nicht allein die Möglichkeit bietet, auch heutzutage in der vollen Kraft seines Glaubens zu leben, sondern auch die Chance, dem einen Zugang zu eröffnen, der das Evangelium sucht, und vielleicht jene weitere, zu einem Sprechen darüber zu kommen, das unsere Zeitgenossen verstehen können.

[1] Für eine Diskussion der verschiedenen Bedeutungen des Begriffes «Erfahrung (expérience)», eine Reflexion über eventuelle Mehrdeutigkeiten und die unvermeidlichen philosophischen Implikationen seiner Verwendung, verweise ich auf die kritische Anmerkung am Ende des in Anmerkung 8 angekündigten, demnächst erscheinenden Gemeinschaftswerk mehrerer Autoren. – Empfohlen sei ferner J. Mouroux, L'expérience chrétienne (Paris 1954), eine Arbeit, die zwar überholt ist, aber doch starke Anregungen gegeben hat, sowie M. Demaison, L'expérience de la foi, épreuve du croyant: Lumière et Vie 19 (1970) 39–58.

[2] A. Vergote zeigt in einem bemerkenswerten Abschnitt: Dimensions anthropologiques de l'eucharistie = L'eucharistie, symbole et réalité (Gembloux-Paris 1970) deutlich die Gefahren auf, die sich ergeben, wenn man die spontane Erfahrung in exklusiver Weise zum einzigen Kriterium erhebt. Er fußt dabei sowohl auf einer Vermutung, die sich aus der Betrachtung der anthropologischen Strukturen ergibt, als auch auf der Forderung nach einer Normableitung für Strukturen der Gnade.

[3] Zu einem charakteristischen Beispiel aus der Erfahrung vgl. La foi comme dépassement de la tension entre action et prière: RSPhTh 56 (1972) 241–251 und P. Jacquemont, Ist Handeln Beten?: Concilium 11 (1972) 660–667.

[4] Zu dieser grundlegenden Ausrichtung der heutigen Christologie, die wieder stärkeren Anschluß an Schrift und älteste christliche Tradition findet, vgl. K. Rahner, Probleme der Christologie von heute: Schriften I, 169-222; ders., Zur Theologie der Menschwerdung: Schriften IV, 137-156; W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) und C. Ducoq, Christologie, essai dogmatique, 2 Bde (Paris 1968 und 1972).

[5] Die Abhängigkeit des gesamten Christentums von einer christologischen Identifikation, der eine interne Determinierung des Glaubens entspricht (der keine neutrale Dynamik darstellt) und somit eine verbindliche Definition des Glaubensbekenntnisses, gestattet in realer und nicht von außen herangetragener Weise das Problem einer Glaubensregel anzuschneiden. Vgl. J. P. Jossua, Glaubensregel und Orthodoxie: Concilium 1 (1970) 26–32. Aus jüngster Zeit haben wir über das Glaubensbekenntnis und sein Verhältnis zur Erfahrung und zur Glaubensregel den Beitrag Signification des confessions de foi: Istina 17 (1972) 48–56.

[6] Siehe die bibliographischen Angaben in L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut: RSPhTh 54 (1970) 33, Anm. 14, 36, Anm. 17 und 18.

[7] Anthropologisch, ethisch und politisch gesehen ist das Evangelium, auch wenn es nicht eine christliche Anthropologie, Ethik oder Politik enthält, keineswegs neutral. Zwar haben wir hier nicht die Ambition, die Frage der universalen und weltlichen Ethik zu klären. Doch mag man sie wirklich als eine Grenze auffassen, der man ständig näher kommt, ohne sie je zu erreichen, mag sie in ihrer rationalen Strenge die tatsächlichen Motivationen des Menschen außer acht lassen, mag sie individuellen Stilformen, bevorzugten Wertsystemen einen Platz geben – sie schöpft nicht die Analyse des konkreten sittlichen Lebens der Menschen aus.

[8] Zusammen mit P. Jacquemont und B. Quelquejeu haben wir das zu realisieren versucht, in: Une foi exposée, (Editions du Cerf, Paris 1972).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-PIERRE JOSSUA

geboren am 24. September 1930 in Boulogne-sur-Seine, OP, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Medizinischen Fakultät von Paris, an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Universität Straßburg, ist Lektor und Doktor der Theologie (Straßburg 1968), seit 1965 Professor für dogmatische Theologie an den Fakultäten Le Saulchoir und seit 1968 deren Rektor. Er veröffentlichte mehrere Bücher.

Robert Spaemann

Mystik und Aufklärung

I. DIE REDE VOM MYSTISCHEN IN WITTGENSTEINS TRAKTAT

«Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» (7), lautet der berühmte Schlußsatz von Ludwig Wittgensteins «Tractatus logico-philosophicus»,[1] der zum Motto des Neopositivismus geworden ist. Wittgenstein selbst hat sich zu diesem Unaussprechlichen so verhalten wie viele Mystiker, die ihre spirituellen Erfahrungen als ineffabile bezeichnet und dann doch über sie gesprochen haben. «Es gibt allerdings», so heißt es einige Sätze zuvor bei Wittgenstein, «Unaussprechliches. Dies zeigt sich. Es ist das Mystische» (6.522). Der Begriff des Mystischen taucht bei Wittgenstein wiederholt auf. «Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist» (6.44). Und: «Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als begrenztes Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische» (6.45).

In einem Vortrag über Ethik hat Wittgenstein unter Berufung auf persönliche Erfahrung zwei Gefühle beschrieben, die von der im Tractatus mystisch genannten Art sind. Einmal das Gefühl des Erstaunens darüber, daß überhaupt etwas ist. Und dann das Gefühl einer absoluten, von keiner Veränderung von Tatsachen tangierbaren Geborgenheit. Wittgenstein fügte sogleich hinzu, daß das Aussprechen solcher Gefühle nur zu Unsinn führen könne. Warum? Weil sich das Gefühl in Sätzen würde artikulieren müssen, die in jeder Sachlage wahr sind, tautologischen Sätzen, die keine Wahrheitsbedingungen haben. Es gibt keinen Umstand, der den Satz, daß überhaupt etwas ist, falsch machen würde. Wenn nämlich nichts wäre, wäre der Satz, der sagt, daß etwas ist, nicht falsch, sondern er wäre gar nicht. Und der Satz, ich sei geborgen, der Sinn meines Daseins sei nicht zerstörbar, kann durch keinen Sachverhalt als falsch erwiesen werden, wenn er eine authentische Erfahrung ausdrückt. Denn die Erfahrung, das Gefühl, von dem Wittgenstein spricht, meint ja gerade die Unabhängigkeit von allen möglichen Sachverhalten. Solche Sätze ohne Wahrheitsbedingungen nennt Wittgenstein bekanntlich sinnlos. Denn der Satz ist Ausdruck seiner Wahrheitsbedingung. Er kann also Unbedingtes, «bedingungslos Wahres» nicht ausdrücken.

Dennoch gibt es eine Erfahrung des Unbedingten. Wittgenstein nennt sie mystisch. Wittgenstein spricht von Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln *klar* wurde und die dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand. Der Sinn kann nicht ausgesprochen werden. *Er zeigt sich.* Das Mystische ist etwas, das sich zeigt. Es zeigt sich an der Sprache, und eben deshalb kann es nicht durch Sprache ausgedrückt werden. «Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden» (4.1212). Indem Philosophie das Sagbare und Denkbare abgrenzt, läßt sie das Unsagbare und Undenkbare sichtbar werden. «Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt» (4.115) Das Unsagbare nennt Wittgenstein auch das Transzendentale. Es ist das, was sich zeigt im Sagen des Sagbaren. Übrigens war Hegel der gleichen Ansicht wie Wittgenstein, daß Sätze nicht imstande sind, die Erfahrung, die wir über die Erfahrung machen, das Spekulative, um mit Hegel, «das Höhere», um mit Wittgenstein zu sprechen, auszudrücken. Wenn Hegel das Spekulative gleichwohl für sagbar hielt, dann deshalb, weil für ihn die Sprache mehr war als die Gesamtheit aller Elementarsätze. Wittgenstein dagegen hielt alles reflexive Sprechen für Unsinn. Aber er hielt diesen Unsinn für notwendig, um die Welt richtig zu *sehen.* Auch der Satz von der Unsinnigkeit des reflexiven Satzes gehört zu diesen unsinnigen Sätzen. Er drückt nichts aus. Er ist eine Handlungsanweisung, deren Verstehen in nichts anderem als in ihrem Befolgen bestehen kann.

In Wittgensteins späterer pragmatischer Theorie der Sprachspiele ist dann der Gegensatz von Darstellen und Bedeuten ganz aufgehoben. In dieser späteren Theorie aber ist dann auch die Rede vom Mystischen verschwunden. Denn das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes hat nun nicht mehr die kontrapunktische Bedeutung wie im «Tractatus». Die These, daß der Sinn der Welt, das, was die Welt nicht zufällig sein läßt, außerhalb der Welt liegen muß, diese These hängt ja mit der anderen des Tractatus zusammen, daß alle Sätze gleichwertig sind und nichts Höheres ausdrücken können (6.42).

Höheres ist z. B. die Ethik. Sie wird im Tractatus als transzendental bezeichnet und in einer Tagebuchaufzeichnung von 1916 als eine Bedingung der Welt, die sich als solche nicht in Sätzen aussprechen läßt, sondern «tief geheimnisvoll»[2] genannt wird. In der auf die späteren «Philosophi-

schen Untersuchungen» zurückgehenden Ethikliteratur der analytischen Schule wird dagegen das Ethische zu einem Sprachspiel neben anderen. Es hört auf, in einer unaussprechlichen mystischen Erfahrung zu gründen. Auch Beten erscheint in den «Philosophischen Untersuchungen» als ein Sprachspiel unter anderen. Und so haben denn auch die «Untersuchungen» eine analytische Religionsphilosophie ermutigt. Aber diese Religionsphilosophie scheint mir weniger originäre religiöse Erfahrung zu reflektieren als Wittgensteins frühe Rede vom Mystischen.

Diese Rede beruht zwar weder auf einer Vertrautheit erster Hand mit der großen mystischen Tradition des Westens oder des Ostens. Sie ist auch vielleicht nicht das Resultat eines spirituellen Itinerariums, wie es für die große Mystik charakteristisch ist. Dennoch ist die Rede vom Mystischen nicht eine uneigentliche, metaphorische, sondern sie bezeichnet eine Erfahrung, die jener entspricht, von der Plotin, Eckhart, Ruysbroeck oder Johannes vom Kreuz gesprochen haben. Es gibt ein Unaussprechliches. Dies nicht als Resultat eines Syllogismus, sondern als das, was sich zeigt. Es zeigt sich als Grund, nicht im Sinne einer Kausalität, sondern als Transparenz des Sagbaren auf einen Sinn hin, der schlechthin jenseits dieses Sagbaren liegt, außerhalb der Welt. Dieser Sinn zeigt sich als ein Medium absoluter Geborgenheit, ohne daß damit irgendein für uns nachteiliger Sachverhalt ausgeschlossen wäre. Seit Ruysbroeck kennt die westliche Mystik den Gedanken der resignatio in infernum. Der Einklang mit dem Willen Gottes findet seinen Höhepunkt in der Bereitschaft, in die ewige Trennung von Gott einzuwilligen, wenn dies sein Wille sein sollte. D.h. die mystische Geborgenheit findet ihre höchste Bewährung in dem Verzicht auf jede religiös bedingte Zukunftsaussicht, die, da sie sich auf den je Einzelnen bezieht, selbst noch ein endlicher Sachverhalt wäre. Die unüberbietbare Einheit mit dem Grunde, in der westlichen Mystik als Einheit mit dem Willen Gottes interpretiert, ist von der Art, daß ihr gegenüber die Differenz von Diesseits und Jenseits, Gegenwart und Zukunft verschwindet. Der Himmel ist nicht mehr zukünftiger Lohn für jetzige Bewährung, sondern mit dieser als absoluter Gegenwärtigkeit identisch: Nunc stans. Fénelon, einer der größten Interpreten der Mystik schreibt: «Es gehört zu den wichtigsten Regeln des geistlichen Lebens, sich in den gegenwärtigen Augenblick einzuschließen»,[3] und J.P.Caussade schreibt vom «Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks».[4]

Hierzu wieder Wittgenstein: «Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt ... Die zeitliche Unsterblichkeit der Seele des Menschen, d.h. also ihr ewiges Fortleben nach dem Tode ist nicht nur auf keine Weise verbürgt, sondern vor allem leistet diese Annahme gar nicht das, was man immer mit ihr erreichen wollte. Wird denn dadurch ein Rätsel gelöst, daß ich ewig fortlebe? Ist denn dieses ewige Leben dann nicht ebenso rätselhaft wie das gegenwärtige? Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt außerhalb von Raum und Zeit» (6.4312). Glückseligkeit ist nicht wie bei Kant Folge des guten Lebens, sondern, wie für Spinoza und Fichte, das gute Leben selbst, und dies ist das Leben in der Gegenwart. «Wer in der Gegenwart lebt, lebt ohne Furcht und Hoffnung.»[5] Furcht und Hoffnung zu beseitigen, war genau der Vorwurf, der den Mystikern immer wieder gemacht wurde. Von Madame Guyon stammen die Verse «En perdant l'espérance on retrouve la paix. L'amour sans confiance ni défiance est la seule assurance pour un jamais.»

II. DIE KOMPLEMENTÄRE FUNKTION DES MYSTISCHEN IN WITTGENSTEINS PROGRAMM VON AUFKLÄRUNG

Ich will das Thema «Wittgensteins Mystik» hier nicht weiter vertiefen, weil es mir auf den Zusammenhang ankommt, in dem bei Wittgenstein das Mystische mit dem Zug radikaler Aufklärung steht. Wenn ich den Wittgenstein des «Tractatus» als Aufklärer bezeichne, dann denke ich weniger an die klassische kantische Bestimmung der Aufklärung: sich seines Verstandes ohne Anleitung eines anderen bedienen. Dies ist für unser Jahrhundert als Postulat ebenso trivial wie als Realität problematisch geworden. Offen in Frage gestellt wird es nur dort, wo eine politische Bewegung sich als Verwirklichung der Aufklärung etabliert und wo eine Partei zu diesem Zweck dem Selbstdenken Grenzen verordnet. Dies aber geschieht gerade, um das inhaltliche Ziel der Aufklärung zu beschleunigen. Dieses Ziel ist: Homogenisierung der Erfahrung; vollständige Objektivierung der Realität mittels fortschreitender Verwandlung in einen Strukturzusammenhang quantitativer Relationen; und dadurch unbeschränkte Ausdehnung der Beherrschbarkeit und Machbarkeit aller Dinge.

Diese Tendenz hat in der von Wittgensteins «Tractatus» inspirierten Philosophie ihren bisher

konsequentesten Ausdruck gefunden. «Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» (7). Mit diesem Satz faßt Wittgenstein selbst das Ziel seines Buches zusammen, das Ziel, die Grenzen des Denkens und Sprechens mit den Grenzen der Objektivierbarkeit zusammenfallen zu lassen. Es wird eine Sprachregelung eingeführt, die das, was nicht endlicher Sachverhalt ist, auch als Gegenstand möglicher Fragen ausschließt. «Das Rätsel gibt es nicht» (6.5). Kant hatte die metaphysischen Fragen noch für ebenso unabweisbar wie unbeantwortbar gehalten. Wittgenstein schreibt: «Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen» (6.5). Aufklärung ist auf Abbau aller religiösen, ethischen, ästhetischen Hemmungen gerichtet, die sich der vollständigen Überführung der Welt in die «Gesamtheit der Tatsachen» widersetzen. «Die Welt ist alles, was der Fall ist» (1), so beginnt der Tractatus. Und gegen Ende heißt es: «Alle Sätze sind gleichwertig» (6.4). «In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht. Es gibt in ihr keinen Wert, und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert» (6.41). Wir können uns das leicht verdeutlichen, wenn wir daran denken, wie Soziologie oder Psychologie von Werten sprechen. Sie meinen natürlich Wert als soziale oder psychologische Tatsache, also gerade nicht als Werte. Heidegger hat schon den Begriff des Wertes selbst als geheime Aufhebung des in ihm Gemeinten bezeichnet, als Vorboten des Nihilismus.

Das Mystische ist für Wittgenstein nun genau komplementär zur Aufklärung in diesem Sinne. «Der Trieb zum Mystischen kommt von der Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft»,[6] heißt es in einer Tagebuchaufzeichnung und weiter mit den Worten des «Tractatus»: «Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen genau beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind» (6.52). Dies könnte nun auch aus einer religiösen Predigt stammen. Warum Wittgenstein nicht vom Trieb zum Religiösen, sondern zum Mystischen spricht, wird klar durch den Schluß des Satzes: «Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.» Das heißt die Lebensprobleme, die gar nicht berührt sind, wenn wir Wissenschaft treiben, werden nicht zu Gegenständen neuer thematischer Untersuchungen oder eigener praktischer Bemühungen, sondern mit der Beantwortung der wissenschaftlichen Fragen verschwinden sie. Dies ist ein charakteristisches mystisches Paradoxon. Das Paradox aber als legitime Weise des Sprechens von der Erfahrung des umgreifenden Sinnes, dafür ist in Wittgensteins Sprachtheorie kein Platz, aber genau dies zeigt sich in dem, was er tut. Er spricht vom Unsagbaren auf paradoxe Weise. So, wenn er schreibt: «An einen Gott glauben, heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.»[7] Oder «Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.» Und demgegenüber der andere Satz: «Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält.»[8] Mit anderen Worten: Gott ist nicht das Viele, er ist außerhalb des Vielen, aber er ist nicht zugleich das Andere des Vielen. Die Metaphysik von Parmenides bis Hegel hat dieses Verhältnis zu bedenken gesucht. Hier wird in kritischer Wendung gegen die Metaphysik an eine Erfahrung appelliert, die aller Metaphysik vorauf- und zugrunde liegt und von ihr sogar oft verstellt worden ist. Die Überzeugung Wittgensteins aber ist es, daß erst die erschöpfende Darstellung des wissenschaftlich Sagbaren das Unsagbare zur Anschauung bringt.

III. DAS ERLEUCHTUNGSMOTIV ALS INDIKATOR DER AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN AUFKLÄRUNG UND MYSTIK

Die Hinweise auf das Mystische bei Wittgenstein sollen weder der Wittgensteinexegese weiterhelfen, noch tiefere Einsichten in das Wesen der Mystik vermitteln. Diese sind von hierher kaum zu gewinnen, denn Wittgensteins Begriff des Mystischen bleibt einigermaßen vage, und seine Rede vom «Gefühl» des Mystischen ist zudem reichlich unkritisch. Große Mystiker haben den Zustand der Unio mystica immer wieder als Abwesenheit bestimmter Gefühle bezeichnet. Die Hinweise auf Wittgenstein sollen vielmehr an einem extremen Beispiel die These verdeutlichen, daß die Instanz der mystischen Erfahrung in einer von Aufklärung bestimmten Welt eine entscheidende allgemeine Bedeutung gewinnt. Es ist nicht von ungefähr, daß die Epoche der Frühaufklärung, das 17. Jahrhundert, zugleich die Epoche ist, die Bremond als «mystische Invasion» hat bezeichnen können. Und zwar tritt diese mystische Invasion nicht auf als Gegenzug zur Aufklärung, sondern ist in gewisser Weise mit ihr identisch.

Gegenüber dem nominalistischen Offenbarungspositivismus der Orthodoxie suchen die mystischen Bewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Rückgang auf ein «inneres Licht» die moderne Subjektivität der Alternative zwischen Emanzipa-

tion als Rückfall in bloße Natur einerseits und heteronomer Selbstaufgabe andererseits zu entheben. Die Orthodoxen bezeichnen die Lehre vom «inneren Licht» als Fanatismus, weil hier eine unausweisbare, unvermittelte Instanz berufen werde. Der Fanatismusvorwurf ist ein geläufiger Topos dieser Zeit. Er denunziert den Rückgang auf Unmittelbarkeit. Aber wo die Religion das Moment der Unmittelbarkeit verloren hat, da ist sie selbst zum Fanatismus verurteilt. Ihre Vermittlungen: Schrift, Kirche, Kult, Gebete usw. bleiben ja als Ganzes ein mit der modernen Welt homogenisierter Erfahrungswirklichkeit unvermittelter, in sich selbst kreisender Zusammenhang. Aber gerade wo er sich in kein Verhältnis zur modernen Welt zu setzen imstande ist, verfällt er unkritisch deren Voraussetzungen. Der religiöse Eudämonismus des 17. Jahrhunderts, z. B. Bossuets, ist strukturell von dem weltlichen eines Helvetius nicht unterschieden. Und Helvetius hat sich denn auch mit Ironie auf diese Übereinstimmung mit der Orthodoxie berufen. Als solcher unvermittelter Zusammenhang gerät der Glaube in Form der Orthodoxie, als «Kirchenglaube», wie Kant sagt, natürlich seinerseits unter den Fanatismusvorwurf. Er ruht auf äußeren Autoritäten. Die rationale Beglaubigung durch Wunder erweist sich als fragwürdig. Die Wunderberichte setzen bereits jenen Glauben voraus, der durch sie legitimiert werden soll. Der Glaube aber wird zu einem blinden, unverantwortlichen Akt der Flucht der Subjektivität vor sich selbst oder er setzt irgendein unmittelbares Verhältnis dieser Subjektivität zu dem Geglaubten voraus. «Inneres Licht» nannten es die holländischen und englischen Sektierer. «Inspiration» und «parole intérieure» heißt es bei Fénelon. «Wozu dient denn», so schreibt er, «das äußere Wort der Hirten und selbst das der Schrift, wenn es nicht ein inneres Wort des Heiligen Geistes selbst gäbe, der dem anderen seine Wirksamkeit verleiht? Das äußere Wort, selbst das der Schrift, ohne dieses lebendige und fruchtbare Wort des Inneren, wäre nur ein leerer Klang. Es ist der Buchstabe, der allein tötet, und der Geist allein kann uns lebendig machen.»[9] David Hume hat auf den unmittelbaren Übergang der Lehre vom «inneren Licht» zur Aufklärung hingewiesen und deshalb den «Fanatismus» der Mystiker im Gegensatz zum «Aberglauben» der Orthodoxen positiv beurteilt.

Fénelon allerdings spricht bezeichnenderweise von «inspiration» und «parole intérieure», und in der Abwehr der fanatischen Implikation des Erleuchtungsbegriffs schreibt er: «Die Inspiration ist ohne Licht.»[10] Die Abkehr vom Erleuchtungsbegriff ist charakteristisch für die französische Mystik des 17. Jahrhunderts. «Er muß ohne jede Evidenz sein», heißt es bei Madame Guyon vom reinen Glauben, der nun im Gegensatz zur cartesischen Selbstvergewisserung steht. Die sich selbst entäußernde Seele ist «gänzlich entblößt von jeder Gewißheit». Umkehrung des cartesischen Vokabulars. Aber nicht Obskurantismus ist der Inhalt der obscurité de la pure foi. Es ist vielmehr der Verzicht auf alle mit der rationalen Evidenz konkurrierende religiöse Vorstellungswelt. Die «dunkle Nacht» des hl. Johannes vom Kreuz, bei diesem als Durchgangsstadium zur mystischen Unio verstanden, wird zu dieser selbst. Ebenso beseitigt der Antieudämonismus Fénelons, seine Lehre von der uneigennützigen Liebe, das konkurrierende Motiv, das dem aufklärerischen Eudämonismus im Wege stand. Nur so ist es zu erklären, daß die Aufklärer alle für Fénelon schwärmten, D'Alembert für ihn einen rührenden Grabspruch verfaßte und Rousseau sich wünschte, sein Lakai gewesen zu sein, obgleich sie alle seine Lehre vom pur amour für eine Chimäre hielten. Aber es war eben gerade die Lehre vom pur amour, die es Fénelon ermöglichte, in seiner Schrift über Mädchenerziehung und im Telemach, dem meistgelesenen Buch des 18. Jahrhunderts, auf unbefangene Art Tugend und wohlverstandenes Interesse zu verbinden, während die Jansenisten aus ihrem religiösen Eudämonismus heraus eine tiefe pädagogische Kluft zwischen Frömmigkeit und irdischem Wohlsein aufreißen mußten.

Die Mystik ist es, die die Religion als jenseitiges Spiegelbild der Welt abbaut. In der Regel der Association de l'Enfant Jésus der Madame Guyon heißt es: «Das Kind der Gnade begnügt sich mit dem Glauben und der Hingabe, mit denen es auf den sichersten und allgemeinsten Wegen geht, ohne die Ambition nach irgend etwas Außerordentlichem zu haben. Nach Genüssen, nach Süßigkeit, nach köstlichen Gefühlen, nach sublimer Erleuchtung, nach besonderen Gaben.» «Die Mitglieder der Association werden sich von den Kindern der Welt in nichts unterscheiden, weder durch Kleidung noch durch Wohnung noch durch irgendeine Zeremonie. All das ist gleichgültig im Reiche Jesu. Aber sie werden sich unterscheiden durch ihr Schweigen, durch eine christliche Ernsthaftigkeit, durch Sammlung, durch Frieden, Milde, Liebe, durch das Ertragen des Nächsten, durch die Rechtschaffenheit und Integrität ihres Lebens.»[11] Fénelon wurde bald zum geistlichen Haupt jener eigen-

artigen halbgeheimen Bruderschaft, der neben frommen Damen der Gesellschaft so einflußreiche Männer wie der Herzog von Beauvilliers und der Herzog von Chevreuse angehörten, mit der aber auch dem mystischen Leben zugetane Protestanten, Pietisten, Quäker aus England, Deutschland und den Niederlanden in engem Kontakt standen. Im Unterschied zu der konfessionell nicht engagierten Madame Guyon, war es Fénelons Traum, die katholische Kirche zur Heimat des europäischen Schwärmertums zu machen und eine Versöhnung von mystischer Subjektivität und institutionellem Kirchentum zu erreichen, und damit zugleich die fundamentale Versöhnung einer mystisch vertieften Religiosität mit einer grundsätzlich für alle Menschen geltenden Vernunftmoral. Fénelon, der Freund der Mystik, ist zugleich der für die Zeitgenossen befremdliche Ultramontane und der tugendhafte Heros der religion naturelle, über dessen Grab D'Alembert Tränen vergießt.

IV. DAS MYSTERIUM DES ICH IM HORIZONT VON SUBJEKTIVITÄT UND OBJEKTIVITÄT

In der Rückkehr zur profanen Alltäglichkeit, in der Absage an alle «lumière extraordinaire» vollendet sich das «Entwerden» Eckhards und Taulers und mündet in den «allgemeinen Weg». Die religiöse Subjektivität sagt ihrer Besonderheit ab. Damit freilich zugleich dem tiefsten Impuls der Aufklärung, dem Selbstbehauptungswillen des neuzeitlichen Subjekts. Mystik betreibt das Geschäft der Aufklärung nicht aktiv, sondern durch «Indifferenz». Sie ist Verwirklichung und Überwindung der Aufklärung in einem, Überwindung, indem sie dem Willen zur Macht absagt, der die aufklärerische Naturbeherrschung zur Ideologie werden läßt. Das Ich, auf das der Mystiker sich aus dem Bereich der Objektivität zurückzieht, wird selbst zum Gleichgültigen bis hin zur Resignatio in infernum. Charakteristisch schon für die spanische Mystik und für Franz von Sales war es, daß das empirische Subjekt dem Bereich der Objektivität ausgeliefert wird. Johannes vom Kreuz spricht von dem Zustand, in dem das Ich sich verworfen weiß in einer Umnachtung sowohl der sinnlichen wie der intellektuellen Vermögen der Seele. Sie alle werden als dinglich erfahren. Darum findet man bei den Mystikern die erste empirische Psychologie. Nur der Seelengrund, die Substanz der Seele, tritt ein in die bildlose Einigung mit der Gottheit. Bossuet, der orthodoxe Krtiker, hat das schlicht «eine Übertreibung» genannt, «wie sie bei den Mystikern üblich ist». Fénelon hat dann diese Lehre vom Seelengrund, Seelenfünklein, apex mentis oder cîme de l'âme psychologisch interpretiert, und zwar so, daß es sich hierbei um jene Akte handle, die wegen ihrer reinen Spontaneität und ihrer Freiheit von aller Rückbezüglichkeit auf das Interesse des Subjekts diesem selbst verborgen bleiben. Das Geheimnis des Ich ist nicht ein Rätsel, das durch Reflexion zu entschleiern wäre. «Das Rätsel gibt es nicht.» Alles was durch Reflexion zu entschleiern ist, ist nicht das Ich. Es gehört zur homogenen Objektivität. Reflexion führt deshalb zur Verzweiflung. Und aus dieser erst geht die totale Transzendenz der reinen Liebe hervor. Das Mysterium des Ich ist diese reine Transzendenz selbst.

Und hier möchte ich noch einmal den Blick auf Wittgenstein lenken. Eine Tagebuchaufzeichnung lautet: «Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle.»[12] Eine andere aber, aus der gleichen Zeit: «Der Weg, den ich gegangen bin, ist der: Der Idealismus scheidet aus der Welt als unique die Menschen aus, der Solipsismus scheidet mich allein aus, und endlich sehe ich, daß auch ich zur übrigen Welt gehöre, auf der einen Seite bleibt also nichts übrig, auf der anderen, als unique, die Welt. So führt der Idealismus streng durchgedacht zum Realismus.»[13] Und im «Tractatus» heißt es: «Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität» (5.64). Dies entspricht dem Verlauf der mystischen Erfahrung. Fügt solche Erfahrung der homogenen, objektivierten Realität etwas hinzu? Sie fügt hinzu das Bewußtsein, daß es mit den Tatsachen nicht getan ist, daß die Tatsachen alle nur zur Aufgabe und nicht zur Lösung gehören.

Aber ist dies nicht die Einsicht jeder Transzendentalphilosophie und müssen wir den Gedanken einer transzendentalen Subjektivität bereits einen mystischen Gedanken nennen? Weil wir dies nicht müssen, bleibt Transzendentalphilosophie in ihrem Inhalt stets zweideutig und in ihrer Möglichkeit problematisch. Sie ist kein zwingender Gang des Denkens. Sie hintergeht alle Tatsächlichkeit, aber sie ist ebenso ihrerseits von Faktizität umgriffen. Das transzendentale Ego, das sich in der Reflexion konstituiert, ist zweideutig. Es erfährt sich als außer der Zeit und vor aller Psychologie stehend. Aber es ist doch gleichzeitig nur ein bestimmtes Moment in einem individuellen geschichtlichen Reflexionsprozeß. Es ist gegen eine psychologische Interpretation nicht gefeit. Heidegger hat in «Sein und Zeit» die Faktizität des Daseins selbst noch einmal transzendental reflektiert und den Tod als

ein konstitutives Moment des Daseins zu denken versucht. Aber die Philosophie von «Sein und Zeit» war ihrerseits ambivalent. Sie mußte auseinandertreten in den Existentialismus, eine anthropologische Reflexionsphilosophie, die den Tod als kruden Nonsens, als Widerlegung alles Sinnes und aller Transzendenz erfahren muß, und in ein Seinsdenken, an dessen Ende die Auslöschung der Subjektivität und der mystische Terminus der «Gelassenheit» steht.

Um aber das Subjekt-Objekt-Verhältnis, das Verhältnis von Transzendenz und Faktizität zu vermitteln, ist, wie Hegel in der Einleitung zur «Phänomenologie des Geistes» sagte, stets schon die unmittelbare Präsenz des Absoluten vorausgesetzt. Ohne solche Präsenz wäre Dialektik nichts anderes als was die Positivisten von ihr sagen. Dies gilt auch für die negative Dialektik der Frankfurter Schule, die das Wahre, den präsenten Sinn unter Berufung aufs alttestamentliche Bilderverbot nicht durch Benennen profanieren will. Hinter dieser Dialektik steht denn auch in Wirklichkeit nicht Hegel, sondern Schopenhauer!

V. DIE AMBIVALENTE ERFAHRUNG DER ABWESENHEIT GOTTES. UNMITTELBARKEIT VERSUS SINNLOSIGKEIT

Die christliche Theologie freilich steht vor der Notwendigkeit, das Absolute beim Namen zu nennen. Das macht heute ihre Verlegenheit aus. Denn die Theologie nimmt teil am Prozeß der Aufklärung, der Homogenisierung der Erfahrung durch Wissenschaft. Ihre biblischen Quellen sind in der modernen Exegese ebenso Gegenstand philosophisch-historischer Objektivierung wie alle anderen Texte. Woher bezieht sie das hermeneutische Vorverständnis dessen, was das Wort Gott meint, wenn dieses nicht mehr in einer fraglosen religiösen Tradition als pragmatisch verstanden vorausgesetzt werden kann?

Sie hat es transzendentalphilosophisch versucht. Aber dieser Versuch bleibt der Zweideutigkeit des tranzendentalphilosophischen Ansatzes verhaftet. Längst ist er zum anthropologischen Ansatz geworden. Wir haben eine anthropologische und neuerdings konsequenterweise eine geschichtsphilosophische und politische Theologie, eine Theologie, in der das Wort Gott jeweils eine Chiffre für vorwiegend als zukünftig gedachte Tatsachen ist. In dieser Theologie ist zwar kaum mehr vom eigenen Tode, aber um so mehr vom Tode, von der Abwesenheit Gottes die Rede. Aber welchen Sinn haben diese Worte, wenn das Wort Gott selbst keinen Sinn mehr hat? Die Sinnlosigkeit des Wortes Gott gehört zum Lehrbestand der neopositivistischen Philosophie. Es kommt darin sehr genau die Tatsache zum Ausdruck, daß alle funktionellen Bestimmungen der Gottesidee – Gott als Garant der moralischen Ordnung, der politischen Stabilität, der seelischen Hygiene usw. – der fortschreitenden Aufklärung haben weichen müssen. Damit aber scheint der Begriff selbst Occams razor zum Opfer zu fallen. Er ist nicht operationalisierbar.

Und auch diese Erfahrung hat die Mystik antizipiert. Dom Chapmann – ein von Caussade beeinflußter Lehrer des mystischen Lebens in unserem Jahrhundert, schreibt vom mystischen Gebet: «Es ist ein Zustand ähnlich wie Verblödung und macht den Eindruck völliger Zeitverschwendung, bis die Beschauung nach und nach lebendiger wird. Man kann daher die seltsame Erfahrung machen, daß man sich auf einmal fragt, was man denn mit dem überhaupt meine; ob man nicht bloß auf jemanden mit mechanischen Formeln einredet, die eigentlich nichts sagen. Das Wort ‹Gott› scheint einem dann nichts mehr zu bedeuten. Wenn wir uns diesem seltsamen und widerspruchsvollen Zustand überlassen, so sind wir auf dem richtigen Weg und müssen uns hüten, darüber nachdenken zu wollen, wo Gott ist, was er für uns getan hat, was wir in seinen Augen sind usw. Denn das reißt aus dem Gebet heraus und verpfuscht Gottes Wohnen in uns, wie der hl. Johannes vom Kreuz sagt. Der hl. Antonius meinte wahrscheinlich das, als er sagte: ‹Niemand betet wirklich, solange er noch weiß, was Gott ist und was er selber ist.›»[14]

Die große Mystik und gerade die der beginnenden Neuzeit hat die Abwesenheit Gottes als Weise seiner unmittelbaren Präsenz begriffen. Das letzte Wort Jesu, «Gott mein Gott, warum hast du mich verlassen», war für sie exemplarisches Modell aller mystischen Erfahrung. Und umgekehrt ergibt sich nur aus dieser Erfahrung ein nichtmythologisches Vorverständnis dessen, was Gottessohnschaft heißen kann. Es ist schwer zu sehen, wie die Theologie der Alternative einer Auflösung in positive Wissenschaft oder eines Rückfalls in die Heteronomie bloßen Offenbarungspositivismus entgehen will, ohne sich auf die in der Mystik eröffneten Erfahrungsdimensionen einzulassen.

Aber führt denn nicht, so möchte ich zum Schluß fragen, gerade die mystische Selbtsentäußerung, wenn sie auf die gegenwärtige Situation appliziert wird, auf den Weg totaler Anpassung? Was unter-

scheidet die mystische Gotteserfahrung als totale Negation aller religiösen Vorstellung im Resultat von der banalen Reduktion des Menschen auf seine biologische Bedürfnisnatur? Was unterscheidet das wortlose Gebet von jener Verblödung, der es, wie Chapman sagt, zum Verwechseln gleicht. Ich will die Frage an einem Gleichnis verdeutlichen: Ein Maler reduziert ein nach der Natur gemaltes Bild in der Absicht größerer Abstraktion fortschreitend bis zu dem Punkt, wo er wieder eine weiße Leinwand vor sich hat. Gibt es einen Unterschied der Leinwand vor und nach dem Prozeß? Nicht für den Betrachter, der nur das Resultat sieht. Aber für den Maler. Vorausgesetzt, er erinnert sich an den Prozeß der Entstehung dieser weißen Leinwand. So bedarf die mystische Unmittelbarkeit, um nicht bloßer Rückfall in Natur zu sein, der Erinnerung an ihre eigene Vermitteltheit, an den Prozeß, der zu ihr führte. Und es ist demgegenüber ein Mangel an Reflexion, wenn Wittgenstein im letzten Satz des «Tractatus» schreibt, wer die Sätze des «Tractatus» verstanden habe, werde sie zugleich als unsinnig durchschauen und die Leiter wegwerfen, nachdem er hinaufgestiegen sei. Das heißt, das Wesen des Denkens als Erinnerung nicht denken. So als ob es hier ein Oben gäbe, das vom Unten durch etwas anderes als durch die Leiter unterschieden sei, die hinaufführte. Mit Recht hat die Kirche dem quietistischen Gedanken eines «moyen court» zur mystischen Einigung stets mißtraut. Und von hierher fällt auch ein positives Licht auf jene Eigenart christlicher Mystiker, die ihnen so oft von außerchristlichen Mystikern als Konzession und Inkonsequenz angelastet wurde: Das erinnernde Festhalten des biblischen, religiösen und kirchlichen Weges. Ohne die Gegenwärtigkeit des Weges fiele das Ziel zurück in den Anfang, und die «dunkle Nacht» der Mystik würde zur trüben Nacht, in der alle Katzen grau sind. In dieser mystisch distanzierten und zugleich erinnernd festgehaltenen Weise aber könnte Religion in einer durch wissenschaftliche Aufklärung bestimmten Welt Bestand haben, ohne sich von dieser Welt abzukapseln oder sich in ihren Kategorien definieren zu müssen.

[1] Schriften I (Frankfurt 1969).
[2] Schriften I, 171.
[3] Fénelon, Œuvres complètes VIII, 11.
[4] L'Abandon à la divine providence (deutsch 1963) 74.
[5] Tagebücher. Werke I, 169.
[6] Schriften I, 142.
[7] Schriften I, 167.
[8] Schriften I, 171.
[9] Œuvres VI, 119.
[10] aaO. VI, 119.
[11] J.M.B. de la Motte-Guyon, Règle des associés à l'enfance de Jésus (Lyon 1685) 87.
[12] Schriften I, 173.
[13] Schriften I, 178.
[14] J.Chapman. Geistliche Briefe (deutsch 1945) 136f.

ROBERT SPAEMANN

geboren am 5. Mai 1927 in Berlin. Er ist Professor für Philosophie und Pädagogik an den Universitäten Stuttgart und Salzburg, er veröffentlichte Studien über Bonald (1959) und Fénelon (1963).

Berichte

Jean Mansir

Der Mißerfolg zweier Katechismen in Frankreich

Unter diesem ein wenig sibyllinischen Titel wollen wir versuchen, so recht wie schlecht auf eine Frage zu antworten, die uns von den für dieses Heft Verantwortlichen gestellt worden ist: Welchen Erfolg haben die Bemühungen zweier weltbekannter Katechismen, des «Holländischen Katechismus» und des «Isolotto-Katechismus»,[1] für die Erneuerung der religiösen Sprache in Frankreich gehabt?

Wir müssen den Leser zunächst in aller Offenheit auf die Voraussetzungen dieser Untersuchung aufmerksam machen: Die folgenden Anmerkungen und Überlegungen stützen sich nicht auf regelrechte wissenschaftliche Erhebungen, sondern auf einfache Sondierungen und auf den Gesamteindruck, den wir im Kontakt mit verschiedenen christlichen Gruppen gewonnen haben. Eine streng methodische Untersuchung nach den Regeln der Erkenntnissoziologie steht noch aus. So wagen wir die folgenden Anmerkungen nur mit allen gebotenen Vorbehalten vorzulegen.

Die Bedeutung der Frage

Wenn man die Bemühungen um eine Erneuerung der religiösen Sprache in der Katechese zu erfassen und zu bewerten versucht, so bieten sich zwei mögliche Zugänge an: einmal das Studium von geschriebenen Katechesen (Lose-Blatt-Sammlungen, Handbücher usw.); sodann die direkte Beobachtung des Stils und der Kommunikationsmethoden im Vorgang der Glaubensunterweisung selbst. Man sollte sich keineswegs täuschen: Beide Methoden sind abhängig von einer Reflexion über die «Sprache», wenn auch in verschiedener Weise. Die erste bezieht sich auf die «konstituierte» Sprache; die andere auf die in der Bildung von mehr oder weniger umfassenden menschlichen Beziehungen «sich konstituierende Sprache».[2]

Wir sind der entschiedenen Überzeugung, daß die zweite Methode die interessanteren Ergebnisse liefert. In dieser Ebene taucht gerade jetzt etwas wirklich Neues in der nachkonziliaren Kirche auf, wenn auch noch sehr undeutlich und derart, daß die geschriebenen Katechesen oder zumindest diejenigen, welche schon auf dem Büchermarkt erhältlich sind, dies noch nicht zu registrieren vermögen.[3]

Dennoch: abgesehen davon, daß das Erfassen dieser vielgestaltigen Erfahrungen äußerst schwierig und daher auch ihre Analyse ein sehr gewagtes Unterfangen ist, darf das «objektive» Gewicht der geschriebenen Katechesen nicht verkannt werden, wenn man eine Gesamtbewertung der Bemühungen um eine Erneuerung der religiösen Sprache im Bereich der institutionellen Kirche anzielt. Es bleibt dann noch die Frage, warum man zur Verfolgung dieses Zieles für Frankreich gerade zwei Werke wählt, die außerhalb unserer Grenzen entstanden sind. Es ist gerade der internationale Charakter dieser Katechismen, der vor allem anderen unser Interesse geweckt hat; überdies aber, daß diese Werke dank der kirchenamtlichen Anfeindungen, mit denen sie bedacht wurden und denen bedeutende Presseorgane einigen Widerhall verschafften, eine besondere Bekanntheit erlangt haben. So schienen uns also alle Bedingungen dafür gegeben zu sein, daß diese beiden Texte gleichsam als die Bannerträger der Erneuerung in Sachen der Sprache des Glaubens erscheinen und in breitesten Kreisen Erfolg haben würden. Wie steht es nun in Wirklichkeit damit? Und welche besonderen Überlegungen legen die tatsächlichen Ergebnisse nahe? Dies sind die beiden Fragen, von denen wir uns haben leiten lassen.

Verbreitung und Gebrauch der beiden Katechismen

a) Erster Aspekt der Bewertung: Die kommerzielle Verbreitung

Tatsächlich muß man die Verbreitungszahlen für diese beiden Werke wohl verschieden bewerten, da sie in ihrer jeweiligen literarischen Gattung einander sehr unähnlich sind. Der «Holländische Katechismus» bietet sich an als ein Handbuch für Erwachsene, als ein bequemes Nachschlagebuch, das einmal ein Standardwerk werden könnte. Man könnte wohl wetten, daß viele ihn unter diesem Gesichtspunkt kaufen, unabhängig davon, ob sie sich ein kritisches Urteil bilden können über seine religiöse Sprache und die unmittelbare Verwendung, die er in der Unterweisung finden kann. Es ist tatsächlich äußerst praktisch, einen «Leitfaden des Glaubens» in der Hand zu haben, der zu jeder

theologischen Frage eine umfassende Übersicht über Themenstellung und Denkwege bietet und ein Bild vom Diskussionsstand in der Kirche von heute vermittelt.

Dieser letzte Punkt erhält ein besonderes Gewicht dadurch, daß der französische Herausgeber in einem Anhang zum Buch eine Dokumentation veröffentlicht hat, welche zu den wichtigsten «umstrittenen Fragen» die gegensätzlichen Auffassungen der niederländischen Verfasser und der römischen Theologen der vom Heiligen Stuhl eingesetzten Kommission wiedergibt.

Den mit diesen Bemerkungen gezeichneten Hintergrund muß man mit in Rechnung stellen, wenn man die sehr große Verbreitung des «Holländischen Katechismus» in Frankreich richtig bewerten will: annähernd 100000 verkaufte Exemplare[4] – eine für religiöses Schrifttum durchaus bemerkenswerte Zahl! Kein Zweifel, daß wir es hier mit einem Text zu tun haben, der beim französischen Publikum sehr weit verbreitet ist.

Ganz anders liegen die Dinge beim «Isolotto-Katechismus». Der Katechismus im engeren Sinne in Form kurzgefaßter Blätter, die von Photographien begleitet und für kleinere Kinder bestimmt sind, stellt nur das letzte Drittel eines Buches dar, welches die pastorale Gesamterfahrung des Isolotto wiederzugeben sucht. Das Werk stellt also ein «Dokument» dar, das vor allem für diejenigen bestimmt ist, die an der derzeitigen Geschichte der Kirche und an Untersuchungen über Seelsorgsfragen interessiert sind. Oft wird der Leser daher erst in einem zweiten Schritt die mögliche Verwendung des Buches als Hilfsmittel für seine eigene Reflexion über den Glauben oder für die Vermittlung dieser Reflexion an die ihm anvertrauten Kinder in den Blick bekommen. Diese Anmerkungen muß man im Auge behalten, wenn man das Ausmaß des Verkaufserfolgs dieses Werkes abzuschätzen versucht. Der Verleger konnte uns keine genaue Zahl nennen, aber zusammen mit ihm können wir schätzen, daß die Verbreitung dieses Buches bis jetzt sehr mäßig geblieben ist.

b) Zweiter Aspekt der Bewertung: Die tatsächliche Verwendung dieser Werke

Hier ist das Problem viel schwieriger gelagert, und – wie wir ja schon zu Beginn angedeutet haben – in dieser Ebene müssen wir die offenkundigste Begrenzung unserer Anmerkungen einbekennen. Es bleibt deswegen nicht weniger erstaunlich, daß wir auch nicht auf eine einzige christliche Gruppe gestoßen sind, die den einen oder den anderen dieser beiden Katechismen zur Grundlage ihrer regelmäßigen Reflexionen über den Glauben gemacht hätte; ebenso wenig für die Unterweisung von Kindern oder Erwachsenen. Diese Feststellung wird noch bekräftigt durch die Erfahrung mehrerer von uns befragter Diözesan- oder Nationalbeauftragter für Katechese und Katechumenat. Wir wollen hier gewiß keineswegs behaupten, es sei unmöglich, in Frankreich irgendwelche Gruppen zu entdecken, welche diese Werke in einer etwas systematischeren oder regelmäßigeren Weise benutzt hätten. Dennoch ist es nichtsdestoweniger höchstwahrscheinlich, daß sie in der Gesamtproportion nur einen sehr schwachen Faktor darstellen, und dies stellt immerhin schon ein genügend erstaunliches Faktum dar, so daß wir es zur Grundlage einer Überlegung machen können.

Was die einzelnen Leser betrifft, die wir befragt haben, so könnte man ihr Urteil (wobei es sich hier ausschließlich um den «Holländischen Katechismus» handelt) ungefähr folgendermaßen zusammenfassen: Es gibt dort sehr interessante Dinge, aber aufs Ganze gesehen wird man auch dort nicht die traditionelle «religiöse Landschaft», die «Stammessprache», den Eindruck des Befremdlichen los. Man stößt auf verlockende und wohlklingende Formeln, die aber letztlich doch wieder zurückführen zu den alten Schwierigkeiten gegenüber «Wirklichkeiten» (bzw. «Bedeutungen»), die der täglichen Wirklichkeit unserer Erfahrung und der modernen Welt fremd gegenüberstehen. Zur Zeit des ersten Erscheinens dieses Buches in Frankreich (1968) war man beeindruckt, weil diese Darstellung des Glaubens einen ersten Schritt über die theologische Sprache des Tridentinums hinaus tat. Dann aber wurde deutlich, daß das Neue an dieser Sprache noch innerhalb des geschlossenen Kreises der Kirchenwelt blieb und daß die aktuellen Fragen zu den heutigen Weisen gläubigen Lebens darin nicht den Raum fanden, in welchem sie sich hätten verstanden fühlen können.[5]

Die Gründe für diesen Mißerfolg

Wir wollen nun versuchen, einige der Gründe für den verhältnismäßigen Mißerfolg dieser Katechismen aufzudecken, die ja offensichtlich nicht den Platz erobert haben und nicht die Rolle spielen, welche ihr kommerzieller Erfolg und ihre Berühmtheit versprachen. Wir wollen dabei jeden dieser beiden Katechismen für sich besprechen, denn ihr jeweiliges Mißgeschick ist nicht nur eines

vom anderen sehr verschieden, sondern – wie wir sehen werden – rundheraus gegensätzlich.

a) Der «Holländische Katechismus»

Es scheint uns unzureichend, auf die relativ frühe Zeit der Abfassung dieses Katechismus zu verweisen, um damit seine Grenzen zu erklären, wie es z. B. Tjeu van den Berk[6] tut. Gewiß hat man ein Recht darauf, sowohl eine wirkliche Liberalisierung der Beziehungen zwischen den Ortskirchen und dem römischen Stuhl wie auch eine radikale Wandlung in der Mentalität der römischen Theologie zu erhoffen und zu erwarten. Wir glauben jedoch, daß die Übertragung der Weisungs- und Kontrollfunktion der römischen Verwaltungsinstanzen auf die nationalen Bischofskonferenzen das Grundproblem, das mit dem Darniederliegen der Sprache des Glaubens mitgegeben ist, noch nicht lösen wird. Kennzeichnend für den «Holländischen Katechismus» und seinen Mißerfolg – zumindest in Frankreich – scheint uns seine Entstehungsgeschichte und sein Ausgangspunkt zu sein. Sein Entstehen verdankt er dem Auftrag der niederländischen Bischöfe, deren Wunsch, «ihrem» Volk eine gemeinsame «Darstellung der christlichen Botschaft in einer großen Gesamtschau» (S. 10 der französischen Ausgabe) zu bieten, deren «erstes Ergebnis die Stärkung unserer Einheit mit dieser erstaunlichen katholischen Kirche, welche so verschiedene Menschen in sich vereint», sein sollte (S. 9). Diese Entstehungsgeschichte legte auch den gewählten Ausgangspunkt nahe: nämlich auszugehen von der «gemeinsamen Lehre», in der «die ganze Botschaft und unser gesamter Glaube dieselben geblieben sind» und der gegenüber die Frage eines möglichen Mißverständnisses über den «Willen zur Erneuerung», wie er sich nach dem Konzil gezeigt hat, nicht aufkommen könne (S. 8).

Die kennzeichnenden Züge, die von dieser Entstehungsgeschichte und dem damit verbundenen Ausgangspunkt herrühren, sind folgende: Der offizielle Stempel, den das Werk trägt; die Tatsache, daß es von der Institution verantwortet wird; Beauftragung von Fachleuten, von Klerikern, mit der Abfassung; die Notwendigkeit, den Gesamtkomplex der Lehre zu «decken», unablässig die Kontinuität mit der Tradition und mit der universalen Einheit des Glaubens zu bekunden. Die Art und Weise des Vorgehens ist daher notwendigerweise «von oben nach unten» gerichtet, das heißt, sie geht aus von der überkommenen Lehre und versucht dann, eine bessere Verbindung zur Alltagssprache herzustellen, und zwar mit Hilfe einer neuen «Einkleidung» der ewigen «Wahrheiten»; die Weise des Vorgehens ist «von oben nach unten herabsteigend», genau wie die Beziehung zwischen den verantwortlichen Hirten und dem Volk «hierarchisch» ist. Wir bleiben damit bei der alten Unterscheidung zwischen «Form» und (ewigem) «Inhalt» der Glaubenswahrheiten.[7]

Sicherlich ist ein solcher Ausgangspunkt aus dem Blickwinkel der offiziellen Verantwortlichen der Institution Kirche her zu rechtfertigen. Er hat überdies das Verdienst, die ernste Frage der formellen Einheit der Kirche und des Glaubens lebendig zu halten. Gleichzeitig aber macht er eine *wirkliche* Erneuerung der Sprache des Glaubens fast unmöglich. Diesen Punkt werden wir besser verstehen, wenn wir den Fall des «Isolotto-Katechismus» prüfen. Überdies aber wird hier der theoretische Charakter einer hauptsächlich durch die Lehre gekennzeichneten Einheit deutlich.

Man wundert sich im Ausland manchmal über das derzeitige «Schweigen» der Kirche Frankreichs im theologischen und pastoralen Weltkonzert. Es ist, als ob Frankreich müde geworden wäre, erschöpft durch seine kühnen Unternehmungen in der Zeit vor dem Konzil. Uns scheint, daß dieses verhältnismäßig auffallende Schweigen ganz anders zu erklären ist, nämlich durch eine allem Anschein und aller berechtigten Ungeduld zum Trotz schon ziemlich weit fortgeschrittene «Entklerikalisierung». Die französischen Bischöfe und Theologen haben sich darauf eingestellt, wenn auch nicht gerade zu schweigen, so doch mehr zuzuhören und die Dinge «kommen zu lassen» als selbst zu reden. In vielen Bereichen ist das christliche Volk dabei, die Sprache seines Glaubens aufgrund lebendiger Erfahrung neu zu lernen. Dabei gibt es zwar hier und da noch gewisse Unsicherheiten, die ein Hindernis dafür darstellen, daß man sich schon auf eine höhere Ebene mehr oder weniger allgemeingültiger Formulierungen wagen könnte: ein langwieriges und schwieriges und sicherlich auch gewagtes Unternehmen, weil es hier um etwas wirklich «Neues» geht, aber unumgänglich, wenn man der derzeitigen Bedeutungslosigkeit des Glaubens entrinnen will. Es ist daher wohl verständlich, wenn die Mehrheit der Gruppen und einzelnen, die an diesem «von unten nach oben» gehenden Unternehmen beteiligt sind, sich mit der Zielsetzung und dem Vorgehen des «Holländischen Katechismus» – trotz seiner Qualitäten – nicht im Einklang fühlen.

b) Der «Isolotto-Katechismus»

Unsere Leser werden schon gemerkt haben, daß – wie wir oben bereits angedeutet haben – die charakteristischen Kennzeichen, die nun unsere Aufmerksamkeit fordern, völlig entgegengesetzt sind denjenigen, die wir soeben beim «Holländischen Katechismus» festgestellt haben.

«Incontro a Gesù», «Begegnung mit Jesus», das ist ebenso wie die «Anleitung zur Einführung der Kinder in das Geheimnis Christi» vor allem und wesentlich Vermittlung einer Erfahrung, der Erfahrung dieser besonderen christlichen Gemeinschaft des Isolotto. Die Entstehung dieses Werkes hat also ihren Grund darin, daß diese Gemeinde von Männern, Frauen und Kindern das Bedürfnis für ein solches Unternehmen inmitten der Praxis ihres zugleich menschlichen wie christlichen Alltagslebens verspürt hat: Eine «Basisgemeinschaft» also (selbst wenn sie die traditionellen Formen einer Pfarrei haben mag), die voll integriert ist in die sehr konkrete Wirklichkeit eines Armenviertels von Florenz; eine globale und daher notwendigerweise auch ganz eigentümlich geartete Erfahrung.

Der Ausgangspunkt, der sich damit ganz wie von selbst ergibt, besteht darin, daß man nicht von einer «Theorie» über den Glauben ausgeht, sondern vom konkreten Leben, von der alltäglichen Praxis der Gemeindemitglieder, um diese dann zutiefst im Licht des Glaubens verstehen zu können. Hier geht es nicht in erster Linie darum, «den ewigen Glauben in einer Sprache und einem Stil zu verkündigen, die unserer Zeit angemessen sind» (französische Ausgabe des «Holländischen Katechismus», S. 8), sondern umgekehrt darum, das praktische Alltagsleben im Glauben zu verstehen. Man unterweist nicht die anderen, sondern alle Gemeindemitglieder und Amtsträger zusammen «unterweisen einander». Und es geht darum, die Kinder innerhalb der Gruppe in dieses Unternehmen einzuführen. Es ist – wenn man so sagen will – nur ein Rückkoppelungseffekt, wenn ein solches Unternehmen dazu führt, auch die Sprache des Glaubens zu erneuern.

Man hat ein leichtes Spiel, die Unzulänglichkeiten des «Isolotto-Katechismus» (den übrigens nur die außenstehenden Beobachter so nennen!) anzuprangern, wenn man vergißt, daß der Weg dieser Erfahrung aufgrund des mangelnden Verständnisses der kirchlichen Autoritäten nicht weiter gegangen werden konnte. Das Experiment «von unten nach oben» gelangte tatsächlich nicht einmal bis zum Bischof, der ihm offenkundig nicht die Möglichkeit bot, ein wirkliches Experiment der Kirche zu werden – aber durch wessen Schuld?

Wir wollen nicht zögern, die Unvollständigkeit dieser Katechese zuzugeben. Aber nicht sie ist der Grund für die Glücklosigkeit dieses Werkes in Frankreich. Wir möchten statt dessen seine Eigenart, Ausdruck einer besonderen konkreten Erfahrung zu sein, unterstreichen. Hier liegt die Stärke dieser Katechese, durch die sie Anspruch auf unser Interesse hat, die Quelle der wirklichen Erneuerung der religiösen Sprache, wie wir sie hier finden. Dies ist zugleich ihre Grenze, sowohl was ihre Verbreitung wie auch ihre Verwendung an anderen Orten angeht. Und zugleich ist dies ihre Grenze, was die Möglichkeit ihres Beitrags zum Werk der allgemeinen Erneuerung der Sprache in der Gesamtkirche betrifft. Wir müssen uns aber fragen, ob dieses Werk tatsächlich möglich ist. Eine solche Arbeit würde dennoch verdienen, in Frankreich eine viel breitere Verwendung zu finden. Sie könnte nämlich vielen Gruppen, die – wie wir schon gesagt haben – in der gleichen Weise von ihrer eigenen Wirklichkeit ausgehen möchten, als Muster dienen; als Muster auch für die Unzulänglichkeiten, an die man dabei stoßen muß. Sicherlich aber kann es keine zwei «Isolotto-Katechismen» geben, weil es eben keine «zwei Isolotto» gibt.

Schlußüberlegungen

Die Gegenüberstellung dieser beiden Katechismen unter dem Blickwinkel ihrer Wirkungen in Frankreich bietet uns ein gutes Beispiel für das Dilemma, dem sich derzeit jede Bemühung um eine wirkliche Erneuerung der religiösen Sprache ausgesetzt sieht. Die berechtigte Sorge um die umfassende Einheit des Glaubens (in Zeit und Raum) bringt die Gefahr mit sich, die schöpferischen Bemühungen um eine Interpretation zu lähmen, welche von der Erfahrung ausgeht, die hic et nunc unsere eigene ist. Wir flüchten uns dann «klug» in ein simples «aggiornamento» der Worte und Formulierungen, wobei wir die Einheit von «Bezeichnung» und «Bezeichnetem» sowie die Beziehung zwischen Existenz und Sprache vergessen oder in ihrer Bedeutung verkennen. Wir erreichen so eine bloß abstrakte «Einheit» und «Universalität», eine theoretische Erörterung über den Glauben ohne wirkliche Bedeutung. Andererseits aber machen wir so die Erfahrung, daß jeder wirkliche Versuch einer schöpferischen Erneuerung der Sprache des Glaubens nur in einer bestimmten – von Teil-

momenten begrenzten – konkreten Situation geschehen kann. Nur so kommen wir zu einer Sprache, die wirklich «etwas sagt», aber dann auch wieder nur denjenigen, welche dieselbe Situation und dieselbe praktische Erfahrung mit uns teilen. Dann scheint aber die Schwierigkeit, auf gesamtkirchlicher Ebene mit diesem Verständigungsversuch zu einem Ergebnis zu kommen, unüberwindlich, und wir entfesseln damit die Gefahr eines sektiererischen Partikularismus und eines Zusammenbruchs von Glaube und Kirche.

Aber vielleicht ist die Frage auch nur deshalb unlösbar, weil sie schlecht gestellt ist. Es findet sich hier eine ganze Menge von Wirklichkeiten, die miteinander vermischt sind und so zur Verwirrung Anlaß geben können. Unter vielen anderen Vereinfachungen und mißbräuchlichen Identifizierungen wollen wir hier nur hinweisen auf die ungebührliche Gleichsetzung des geheiligten Glaubensgutes, das der Sorge der Gesamtkirche anvertraut ist, und den verschiedenen Zugängen, welche Gruppen und einzelne Christen «incontro a Gesù», in der Begegnung mit Jesus, wählen müssen – je nach der besonderen Situation und Erfahrung in ihrem konkreten Leben. Die wirkliche Katechese in ihrem praktischen Vollzug gleicht seltsamerweise dem langen Marsch des Volkes Israel von den heidnischen Mythologien bis zu der Erkenntnis, daß in Jesus, dem Herrn, die Verheißungen erfüllt sind. Wer weiß, ob nicht jeder von uns, sei er auch Theologe oder gar Bischof, diesen langen Marsch in all seiner Mühe und Langwierigkeit zu einem großen Teil nachvollziehen muß, wie immer es auch bestellt sein mag um die Fülle der Offenbarung, die als ein kostbarer und unveräußerlicher Schatz in der Gesamtkirche niedergelegt ist?

Die «Krise der religiösen Sprache» fordert von uns ein gewisses Maß an Schweigen, aber letztlich doch nur, um uns dann zur Aufnahme des Dialogs herauszufordern, in dem wir in aller Demut ein Wort zu schaffen haben, das lebendig ist, weil es aus der gelebten Erfahrung kommt.

[1] Une introduction à la foi catholique. Le nouveau catéchisme. Französische Ausgabe des «Holländischen Katechismus», hrsg. von Ch. Ehlinger (Idoc-France, Paris 1968). (De nieuwe katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen. Hilversum-Antwerpen 1966. Deutsche Ausgabe: Glaubensverkündigung für Erwachsene. Nijmegen-Utrecht 1968); J. Servien, L'expérience chrétienne de l'Isolotto, im Anhang: A la rencontre de Jésus (Paris 1969). (Incontro a Gesù, Florenz 1969).

[2] Vgl. z. B. M. Merleau-Pontys Unterscheidung zwischen «parole parlée» und «parole parlante»: Phénoménologie de la perception (Paris 1945) 229.

[3] In dieser Perspektive könnte es von Nutzen sein, die Untersuchung von J. le Du zu lesen: Sprachprobleme der Katechese: Concilium 6 (1970) 173–180.

[4] Diese Zahl hat uns der Verleger im Dezember 1972 freundlicherweise genannt.

[5] Eine interessante Analyse der Sprache des «Holländischen Katechismus» findet sich bei Tjeu van den Berk: Über den Sprachgebrauch des Holländischen Katechismus: Concilium 6 (1970) 188–191.

[6] aaO. 190.

[7] Unser ein wenig hartes Urteil bezieht sich nur auf das, was Tjeu van den Berk die «mythische Sprache» nennt: aaO. 189.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JEAN MANSIR

geboren am 28. Februar 1929 in Paris, 1959 in die französische Provinz der Dominikaner eingetreten. Er studierte an der Pharmakologischen Fakultät zu Paris und an den Fakultäten Le Saulchoir, ist diplomierter Pharmakologe, Linzentiat und Lektor der Theologie (mit einer Arbeit über Henri Duméry), Direktor des «Centre Lacordaire» im Konvent Saint-Jacques in Paris, Lehrbeauftragter verschiedener Ordenshochschulen und Institute, insbesondere des «Centre Interdiocésain de la Catéchèse» in Paris, Beauftragter für die Fortbildung von Priestern.

Jerry H. Gill

Religiöser Ausdruck und die Sprache der Popkultur

Es ist höchste Zeit, daß wir uns freimachen von der Illusion, wir könnten unsere eigene Zeit verstehen. Ich wage zu bezweifeln, daß es jemals mehr als eine Handvoll Menschen gegeben hat, die ihre eigene Epoche verstanden haben – und die rapide Schnelligkeit des Wandels der Verhältnisse in unserer Zeit könnte sehr wohl diese Elite völlig ausgelöscht haben. Offensichtlich sind wir – grob gezeichnet – mit drei Alternativen konfrontiert: entweder (1) befindet sich die westliche Zivilisation in einem Prozeß der Auflösung oder (2) bloß in einem Durchgangsstadium ihres fortdauernden Wachstums oder aber (3) wir sind an der Schwelle

einer ganz und gar neuen Ebene der menschlichen Existenz angelangt. Wenn es auch nicht ganz ohne Sinn und Wert ist, zu bestimmen, welche Implikationen diese Alternativen für die Weise christlicher Weltexistenz haben, so kommt es im wesentlichen doch vor allem darauf an, sich daran zu erinnern, daß in der abschließenden Analyse der christliche Weg in seinem Eigenwert zur Geltung kommt. Daher will ich bei dem Versuch, gewisse Einsichten in verschiedene Formen «weltlichen» religiösen Ausdrucks heute zu gewinnen, doch die möglichen Folgerungen im Blick auf allgemeine kulturelle Belange nicht allzu sehr betonen.

Statt den Weg der Entwicklung des religiösen Ausdrucks in bestimmten Bewegungen und Subkulturen zu beschreiben, will ich vielmehr einfach die Aufmerksamkeit auf drei Dimensionen der zeitgenössischen englischsprachigen Popkultur lenken, die quer durch viele Bereiche laufen und in denen Ausdrucksformen mit religiösem Gehalt – wenn auch oft auf unverhoffte Weise – von höchstem Belang zu sein scheinen.

Ich konzentriere mich hier vor allem auf den gängigen Slang, Popmusik und radikale politische Rhetorik. Durchweg ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, daß es in vielen Bereichen heutiger Erfahrung zunehmend schwierig ist, die Grenzlinie zwischen sprachlichem und nichtsprachlichem Ausdruck zu ziehen. Bei dem Versuch, eine These zu formulieren, komme ich kaum weiter als bis zu der Behauptung, daß es inmitten der verschiedenartigen und bizarren Erscheinungen der Popkultur auch viele gibt, die einen religiösen Bedeutungsgehalt in sich tragen.

I.

Man kann wohl sagen, daß Vulgärsprache und Slang einen guten Schlüssel bieten, um Eigenart und Ausrichtung einer Kultur zu erschließen. Ein Trend im landläufigen Slang, der eine aussondernde Wirkung hat, ist die beherrschende Rolle dessen, was man «somatische Symbolisierung» nennen könnte: eine Neigung, Begriffe und Bilder zu verwenden, die zum Bereich des körperlich Greifbaren und zur Erfahrungswelt des Tastsinnes gehören. «Dig» (wörtlich = «graben», «ausgraben») mit den Slangredewendungen «Dig it» (= ein Sensorium für eine bestimmte Art von Musik haben), «Dig this» (= «Stell' dir vor!»), «Can you dig it?» (= «Kommst du da mit?») und «groove» (wörtlich = «auskehlen», «furchen», «nuten») mit den Slangausdrücken «Groovin» (= die Musik hat ihn angekurbelt), «Groovey» (= ansprechend, mitreißend) sind nur Beispiele, die einem sofort einfallen. Die auf das Gebiet der Elektrizität zielenden Nebenbedeutungen von Begriffen wie «vibrations» (wörtlich = Schwingungen) in dem Slangausdruck «Good vibes» («he is getting good vibes» = Musik schlägt ihn in ihren Bann) und «Turn on» (wörtlich = «andrehen», «einschalten», im Slang = die Wirkung, welche Drogen ausüben) unterstreichen ebenso den somatischen oder leibhaftigen Charakter vieler heutiger Slangredewendungen wie auch etwa die Ausdrücke «tripping» (= «trippeln», «straucheln», «einen Abstecher oder Ausflug machen», in der Slangbedeutung = sich mit Drogen in einen Rauschzustand versetzen) und «mind blowing» (wörtlich = Aufblähung des Bewußtseins, in der Slangbedeutung = außer sich geraten).

Es ist wohl kaum von zu weit hergeholt, wenn man vermutet, daß diese Neigung zu «somatischer Symbolisierung» auf einer Linie liegt mit anderen Äußerungen der Rebellion gegen die Beherrschung der westlichen Kultur durch mentalistisches und schlußfolgerndes Denken. Von Plato und Aristoteles über Descartes und Locke zu Russell und Sartre war westliches Denken in der populären Ebene genau so wie in der intellektuellen konzentriert um Begriffe, welche die Rolle des rationalen Geistes als des entscheidenden Schlüssels zu Einsicht und rechtem Leben hochspielten. Heute betonen viele Menschen auf neue Weise die Bedeutung des Leibes, und dieses neue Interesse zeigt sich ebenso in der Populärsprache wie in der Philosophie von Merleau-Ponty und bei Vertretern des Skinnerschen Behaviorismus.

Eine andere Form von Slang, die heute eine große Bedeutung erlangt hat, ist die einfache Gebärde der Hand. Es ist tatsächlich überraschend, wie vieles sich durch den bloßen Gebrauch einer einzigen Hand sagen läßt. Man denke nur an Churchills Victory-Zeichen, an den erhobenen oder gesenkten Daumen, an den päpstlichen Segen, das Zeichen für «O.K.», das Friedenszeichen, den Vogel, und schließlich das Zeichen für «Power to the people» (das Zeichen der schwarzen Emanzipationsbewegung in den USA). Die unmittelbare und umfassende «politische» Bedeutung dieser Handsignale ist wirklich erstaunlich. Sie bilden eine Art universaler Sprache, deren Geltung nahezu alle Altersgruppen, Nationalitäten und gesprochenen Sprachen umspannt.

Noch eine andere, ebenfalls nichtsprachliche Ausdrucksform ist heute die bunte Fülle von

Kleidungsstilen. Zugegebenermaßen ist vieles von der ursprünglichen Stoßkraft dieser radikalen Abkehr von den Traditionen der letzten hundert Jahre durch den kapitalistischen Opportunismus von Designern und Werbemanagern abgefangen und eingeebnet worden. Nichtsdestoweniger bleibt es eine Tatsache, daß die Menschen heute viel stärker als es jemals in früheren Zeiten möglich war, versuchen, durch ihre Kleidung etwas auszusagen. Es gibt zwar auch heute noch eine Menge Konformität, aber damit ist noch nicht die Tatsache widerlegt, daß Kleidungsstile in der zeitgenössischen Kultur zu einem mächtigen Ausdrucksmittel geworden sind.

Wie steht es nun mit der religiösen Bedeutung all dieser Erscheinungen? Der Trend zu «somatischer Symbolisierung» scheint mir ungeachtet aller Gefahren einer übergroßen Vereinfachung von christlichem Standpunkt her gesehen von unermeßlichem Wert zu sein. Viel zu lange haben wir uns von dualistischen Theorien und Vorstellungen, die den Geist höher bewerten als den Leib, tyrannisieren lassen. Solche Dualismen harmonieren aber nicht mit der ganzheitlichen Perspektive der Bibel im allgemeinen und mit Begriffen wie Inkarnation und leibliche Auferstehung im besonderen. Die Popularität und starke Bedeutung von Handzeichen könnte sowohl ein Verlangen nach umfassender, weltweiter Kommunikation wie auch eine in revolutionären Geheimbünden auftretende Tendenz anzeigen, wie wir sie ähnlich zur Zeit des Neuen Testaments verzeichnen können. Die sogenannten «Jesus people» haben ja auch ihr eigenes Handzeichen erfunden: den zum Himmel gestreckten Zeigefinger, der andeuten soll, daß Jesus der einzige Weg zu Gott ist. Die bunte Fülle von Kleidungsstilen kann auch gesehen werden als ein Bestehen auf Recht und Pflicht der Menschen, frei von dem zu sein, was Paulus die «Gleichförmigkeit mit der Welt» nannte. Wenn die Betonung dieses Rechtes und dieser Pflicht in der christlichen Ethik auch alle gebührende Ehre verdient, so ist die Freiheit *von* alten Einengungen doch noch nicht notwendig auch schon Freiheit *für* ein Leben in erneuertem Geist.

Es ist von größter Wichtigkeit, in Denken und Empfinden einen Sinn für die religiöse Tiefendimension all dieser Dinge zu entwickeln. Es wäre viel zu einfach, sie beiseitezuschieben als Abirrungen einer verwirrten und bösen Gesellschaft oder aber auch sie ohne weiteres als unentbehrliche «neue Weinschläuche» zu übernehmen. Weithin war das Verhalten der Christen merkwürdig entlang dieser Trennungslinie polarisiert. Die wohl am meisten pathetische Einstellung ist dabei diejenige, welche die neuen Ausdrucksformen in einer bloß oberflächlichen Weise übernimmt, ohne die grundlegenden Verhaltensmuster ihrer traditionellen Position aufzugeben. Gruppen von Folk-Rock-Sängern auf die Plattform zu bringen, sich als «Jesus freak» zu geben und Redensarten wie «turning on with Christ» im Mund zu führen, ist ebenso unangebracht wie die auch noch nicht so alte Gepflogenheit, bekannte Sportler als Handlungsreisende für Gott zu engagieren oder Madison-Avenue-Techniken für die Erklärung des Evangeliums einzusetzen und Rabattmarken für Kirchenbesuch auszugeben (wie wirklich geschehen!). All diese Mätzchen sind weniger integer als wenn man entweder streng traditionell bleibt oder das Evangelium auf einen unterschiedslosen Humanismus reduziert.

II.

Eine vielleicht noch gebräuchlichere Ausdrucksform mit religiösem Gehalt ist die zeitgenössische Popmusik. Ich bin nicht in der Lage, gelehrt über klassische und elektronische Musik zu reden, und romantische Balladen und «Bubblegum Rock» können hier nicht näher untersucht werden. Immerhin gibt es drei Arten von Popmusik, die für unser Gesamtthema von besonderer Bedeutung sind; ich denke hier an «hard rock», «folk rock» und «soul».

Der «hard rock» empfing seine stärkste Stoßkraft von den Beatles, obwohl er ältere Wurzeln in Amerika hat wie etwa bei einem Elvis Presley und Chuck Berry. Seit dem Auftreten der Beatles haben viele Gruppen diesen Impuls weitergegeben, vor allem «The Jefferson Airplane», Jimi Hendrix und die «Rolling Stones». Obwohl die Lyrik des «hard rock» ihre Bedeutung schon in und aus sich selbst hat, sind es doch der drängende Rhythmus, die neue Akustik und der große Umfang des Mediums, welche die deutlichste Aussage vermitteln. Es ist schon vermutet worden, daß «hard rock» das Aufbrechen dionysischer Kraft darstelle, die gegen die apollinische Ordnung rebelliere, welche traditionellerweise die westliche Zivilisation gekennzeichnet hat, vor allem in der modernen, wissenschaftlich orientierten Epoche. Die Botschaft des «hard rock» besagt, daß die alten Werte und Standardvorstellungen den menschlichen Geist zu sehr einengen, daß sie zu sehr abhängig sind von mentalistischen, künstlichen Modellvorstellungen von der

menschlichen Existenz. Überdies ist diese Botschaft ein Protest gegen die Überzeugungslosigkeit des technologischen Zeitalters, welcher einen Ausweg anbietet durch Improvisation, Enthemmung und überladene Sinnenhaftigkeit. Wenn man auch nicht leugnen kann, daß all dies in unserer heutigen Zeit sehr wohl der Betonung bedarf – und daß es wohl sogar Zeichen eines Verlangens nach echter Ekstase sein könnte, welche früher an sich von der Religion vermittelt wurde –, so ist es vielleicht doch eine Betonung, die wiederum zu ihrem eigenen neuen Ungleichgewicht führt.

Der «folk rock» konzentriert seine Aufmerksamkeit viel stärker auf die Texte als der «hard rock», aber seine Botschaft ist ganz die gleiche. Er ist aus der Volksmusik erwachsen und wurde zu einer festen Gattung gemacht durch Bob Dylan, der auch heute noch sehr lebendig wirksam ist. Andere wie Simon and Garfunkle, Leonard Cohen, Donovon und James Taylor haben Beiträge von bleibendem Wert geleistet. Auf mancherlei Weise erfüllt diese Art von Musik die Funktion eines Mediums für das gemeinsame Bewußtsein der jüngeren Generation. Sehr oft ist die Dichtung von hervorragender Qualität, und ihre Botschaft verbindet eine sehr starke Ethik der Liebe und des Friedens mit einem tiefgründigen Wissen um die Unzulänglichkeiten und Geheimnisse der menschlichen Existenz. Es ist offenkundig, daß die Hauptthemen des «folk rock» und die Belange der Religion sich auf weite Strecken gegenseitig überlagern. Es ist zu hoffen, daß solch eine gegenseitige Überlagerung den so notwendigen Dialog zwischen beiden Bereichen in Gang bringen kann.

«Soulmusik» ist offensichtlich ein fast ausschließlich amerikanisches Phänomen. Nichts destoweniger ist sie vom religiösen Blickpunkt her von bedeutendem Gewicht, und sei es auch nur, weil sie einerseits von Blues und Jazz und andererseits von der Gospelmusik herkommt. Die Gospelmusik hatte sich parallel zu Blues und Jazz entwickelt, in den letzten zehn Jahren aber haben sich beide Musiktypen auf weite Strecken in der Soulmusik verschmolzen. Blues verlieh dem Kampf des schwarzen Mannes in seinem Los als Sklave Ausdruck, der Jazz stellte eine Äußerung seiner Existenz als Bürger zweiter Klasse im Amerika der Industrialisierungs- und Kriegszeit dar, während sich im Soul die afro-amerikanische Renaissance der sechziger Jahre niederschlägt. Neben seiner offenkundigen Botschaft von der Natürlichkeit der Sexualität – etwas, wovon der Wilde Westen nur sehr wenig wußte – zeigt Soulmusik ein tiefes Interesse an ehelicher Treue und an den existentiellen Nöten unterdrückter Völker.

Der König des Soul war immer James Brown. Nach der Auflösung solcher Gruppen wie «The Supremes» und «The Temptations» – die beide von weißen Media-Magnaten zusammengestellt worden waren – füllte Browns Hofstaat sich auf mit Leuten wie Artha Franklin, Wilson Pickett und Ike und Tina Turner. Vor einigen Jahren hat Ray Charles gesagt, daß die Jesus-Rolle der Gospelmusik in der Soulmusik von der Frau übernommen worden sei: Erlösung kommt durch eine treue Frau. Gewiß gibt es eine verständliche Abneigung gegen Religion unter den jungen Schwarzen, weil sie so lange als Methode dienen mußte, sie «auf den ihnen zukommenden Platz» zu verweisen. Es ist unwahrscheinlich, daß in naher Zukunft viel getan werden kann, diese unglückliche Situation zu überwinden. Was unter den jungen Schwarzen an Glauben lebendig ist, leitet sich meist von dem her und richtet sich auch auf das, was ihre eigene Sache ausmacht, insofern sie wenigstens halbwegs so ist, wie sie sein sollte. Nichtsdestoweniger kann man zu hohen Graden darauf schließen, daß der Mut und die Ausdauer des Schwarzen unmittelbar in Verbindung stehen mit seinem tiefen religiösen Engagement.

III.

Eine dritte Dimension zeitgenössischer Populärkultur, die gewichtige religiöse Verästelungen aufweist, ist die radikale politische Rhetorik. Auf der einen Seite stehen die Aktivisten, die ein Utopia hinter der Revolution suchen, auf der anderen Seite stehen die Anwälte der Gegenkultur, die ebenfalls ein Utopia jenseits einer Revolution suchen, allerdings ein Utopia ganz anderer Art. Diese beiden Formen von politischem Radikalismus unterscheiden sich beträchtlich sowohl in ihren Zielen wie in ihren Methoden. Während die Aktivisten – seien es nun Marxisten oder Vertreter irgendwelcher anderer Richtungen – im allgemeinen von einer idealen Gesellschaft sprechen, in der die Technologie zum Gebrauch des Menschen eingesetzt wird, sprechen die Vertreter der Gegenkultur von einem «Zurück zur Natur» und von einer Kommunen-Gesellschaft. Überdies sind die Aktivisten überzeugt, daß die ideale Gesellschaftsordnung nur mittels politischer Revolution eingeführt werden kann, welche notwendigerweise ein gewisses Ausmaß von Gewaltanwendung einschließt. Die Vertreter der Gegenkultur dagegen

sind überzeugt davon, daß die auf ein Minimum begrenzte Teilhabe an der etablierten Kultur und die gleichzeitige Entwicklung einer Alternativkultur zum Zusammenbruch der ersteren und zum vollen Aufblühen der letzteren führen wird.

Es sollte wohl unmittelbar einleuchten, daß die Intentionen und Betrachtungsweisen in der radikalen Politik in vielerlei Beziehungen denen der Religion ähneln. Unglücklicherweise aber war die westliche Religion lange Zeit verbündet mit den Wertmaßstäben und den Institutionen der etablierten Gesellschaft. Dadurch kam es dazu, daß diese Ähnlichkeit sowohl bei den Vertretern der Religion wie bei den politisch Radikalen als ein Makel empfunden wird. Diese Ähnlichkeit umfaßt Elemente wie die folgenden: ein gemeinsames Interesse am Wohlergehen der Menschheit, eine gemeinsame Überzeugung davon, daß vieles – wenn nicht gar alles – an der modernen Gesellschaft schlecht für die Menschheit ist, und schließlich den gemeinsamen Glauben, daß nur eine totale Neuordnung der Werte die Welt wieder ins rechte Lot bringen kann. Die beiden letzten Punkte werden von Vertretern des Establishments im Bereich der Politik ebenso wie im Bereich der Religion bestritten. Kierkegaard erinnert uns daran, daß es nicht leicht ist, im Gefüge der Christenheit wirklich Christ zu sein: Nicht nur, daß politischer und religiöser Radikalismus zusammen gegen den Status quo auftreten, sie stehen ebenso sehr zusammen gegen die Überzeugung eines weltlichen wie eines religiösen Liberalismus, daß die ideale Gesellschaft durch fortschreitende Reform verwirklicht werden kann und wird. Auf dem derzeit möglichen Kurs weiterzugehen bedeutet nicht schon ohne weiteres, daß man dadurch schließlich bei einem Heilszustand anlangt.

Sicherlich gibt es gewichtige Unterschiede zwischen der Rhetorik des politischen Radikalismus und der Rhetorik des Christentums. Der wichtigste besteht vielleicht darin, daß die erstere den Standpunkt vertritt, daß die Verhältnisse notwendigerweise zunächst schlechter und dann besser werden, während die letztere die Meinung vertritt, daß solche politischen Auf- und Abwärtsbewegungen letzten Endes irrelevant seien. Mit anderen Worten: Die politisch Radikalen nehmen einen apokalyptischen Standpunkt ein, von dem her die ideale Gesellschaft *innerhalb* der Geschichte anvisiert wird, während das Christentum erklärt, daß die ideale Gesellschaft von *jenseits* der Geschichte herkommt, und zwar nicht durch die Aktivität des Menschen, sondern durch Gottes Aktivität. Die Apokalyptik der radikalen Aktivisten gleicht derjenigen der Zeloten in neutestamentlicher Zeit, die Apokalyptik der Vertreter einer Gegenkultur derjenigen der Essener. In beiden Fällen ist die Gestaltung des Lebens abhängig von der Verwirklichung des Ideals – das Ziel rechtfertigt die Mittel. Die christliche Lebensgestaltung bemißt sich dagegen von ihrer eigenen Integrität her – sie ist ein Zielwert in sich selbst.

Nun noch ein abschließendes Wort über die Beziehung der vorstehenden Überlegungen zum Gesamtthema dieses Heftes: Die Krise der religiösen Sprache dehnt sich aus auf wenigstens drei breite Fronten, die philosophische, die theologische und die kulturelle. Der erste Problembereich gehört zur Frage der semantischen Legitimität der Rede von Gott, der zweite zu den Fragen um Zusammenhang und Integrität innerhalb der religiösen Gemeinschaft, der dritte betrifft die Beziehung zwischen der religiösen Gemeinschaft und der Gesellschaft, in welcher sie sich befindet. Offensichtlich liegt das Interesse dieses Aufsatzes fast ausschließlich in letzterem Bereich. Nichtsdestoweniger stehen diese drei Dimensionen der Krise in einem unentwirrbaren wechselseitigen Bezug zueinander, und daher muß jede einzelne im Licht der anderen Dimensionen bedacht werden. Dieses Heft von *Concilium* könnte wohl einen hervorragenden Ausgangspunkt bilden für eine solch umfassende Betrachtung des gesamten hier anvisierten Problemhorizontes.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JERRY GILL

studierte an der Universität von Washington, am New York Theological Seminary und an der Duke Universität, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie, beigeordneter Professor für Philosophie am Eckerd College zu St. Petersburg (Florida). Er veröffentlichte mehrere Arbeiten über die religiöse Sprache und beschäftigt sich seit langem mit der Volkskultur und Phänomenen des Radikalismus.

Rogério Ignácio de Almeida Cunha

Bewußtseinsbildung und Alphabetisierung im Denken Paulo Freires

1.1 Einleitung

Nachdem Paulo Freire in persönlichem Einsatz und in Arbeitsgemeinschaften ständig wachsende Gruppen von Analphabeten das Lesen und Schreiben gelehrt hatte, ging er in verschiedenen Ansätzen dazu über, die Technik der Bewußtseinsbildung im Prozeß der Alphabetisierung systematisch darzustellen. Sein Anliegen besteht darin, den Menschen mit seiner ihm eigenen Wirklichkeit zu konfrontieren. Tätigkeit und Reflexion des brasilianischen Pädagogen nahmen ihren konkreten Ausgang von seiner Arbeit bei der Alphabetisierung des Lesens und Schreibens unkundiger Menschen. So kommt es, daß diese Tätigkeit ihn berühmt werden ließ und zugleich auch die Entwicklung seiner Ideen entscheidend bestimmte. Paulo Freire legt jedoch Wert darauf festzustellen, daß die Alphabetisierung nur einen Schritt im Gesamtrahmen des Einsatzes für die Bewußtseinsbildung ausmacht, der freilich mit ihr untrennbar verbunden ist. Denn Bewußtseinsbildung ist ein fundamentales Anliegen und umfassender als alle Alphabetisierung im engen Sinn, so daß sie dieser einen humanisierenden Charakter verleiht. Die bewußtseinsbildende Alphabetisierung nannte Paulo Freire «politische Alphabetisierung».

1.2 Die Methode als Technik der Alphabetisierung: die Phasen

Wichtiger als die ganze Serie psychologischer, sozialer und pädagogischer Techniken, die Paulo Freire anwandte oder wiederentdeckte, sind die innere Bewegung, die er ihnen gab, und die Reflexion, die sie voraussetzen und entwickeln. Eine solche Kette von Verhaltensweisen entwickelt bei den Alphabetisierenden wie auch bei denen, die alphabetisiert werden sollen, eine Haltung, die sie vor die ihnen eigene Wirklichkeit stellt (Phasen 1. und 3.; vgl. weiter unten). So können dann dieser Wirklichkeit die Elemente entnommen werden, die als Mittel zur Vervollkommnung der selbstkritischen und mitteilenden Fähigkeit benutzt werden (Phasen 2. und 3.). Die Teilnehmer treffen sich zur Diskussion in «Kulturzirkeln». Dabei gehen sie von der Wirklichkeit aus, so wie sie sie beobachten und erleben, und besprechen sie, um dadurch ein «neues Leben» zu suchen. In einem weiteren Schritt des Sitzungsverlaufs wird dann, was bisher mündlich debattiert wurde, graphisch dargestellt. Mittels dieser Übung sollen neue Wörter geschaffen werden. So entwickelt sich durch die schöpferische Tätigkeit die Reflexion und durch die Reflexion die Freiheit zum Schöpferischen (Phasen 4. und 5.). Der Kern der Methode – als Bewußtseinsbildung und Pädagogik – besteht also in einer Haltung des Dialogs, die in vitalem Miterleben und in mündlicher Diskussion geäußert und entwickelt wird.[1] Wir können demnach den Gang der Methode in die folgenden fünf Phasen zusammenfassen: 1. Erhebung der wort- und themenmäßigen Welt, in der die Gruppen leben, mit denen gearbeitet werden soll. Die Erhebung ist Aufgabe einer Arbeitsgruppe, die am täglichen Leben der betreffenden Gruppen teilnimmt und informelle Diskussionen über deren Lebenswirklichkeit im Licht der Geschichte in Gang zu bringen hat. 2. Auswahl und Systematisierung derjenigen Wörter, die bei der Alphabetisierung als «generative Wörter» (palavras geradoras: Wörter mit einer Schlüsselfunktion, die die Sprachwelt der zu Alphabetisierenden eröffnen) dienen. Derartige generative Wörter müssen unbedingt aus dem Sprach- und Themenuniversum, so wie es zuvor untersucht wurde, stammen. Sodann müssen sie in der Weise systematisch geordnet werden, daß sich in ihnen schrittweise alle phonetischen Phänomene der Sprache wiederfinden lassen. Vor allem aber müssen sie mit vitalem, historischem, existentiellem und emotionalem Gehalt angereichert sein, der wirklich herausfordernd wirkt. 3. Ausarbeitung von «Kodierungen» je nach den generativen Themen und Wörtern. «Kodierung» ist eine getreue Nachbildung von Szenen oder Aspekten des örtlichen Lebens in Form von Skizzen, Photographien, Kurzfilmen, Diapositiven, Vorträgen oder ähnlichem. 4. Erstellung von Karteikarten, die die Leitung der Diskussion erleichtern sollen. 5. Ausarbeitung von «Entdeckungs»-Karteikarten, die den zu Alphabetisierenden zur Verfügung stehen. Die generativen Wörter, die in Silben und phonetische Familien unterteilt sind, bestehen aus solchen «Entdeckungs»-Karteikarten, die nun zur Schaffung neuer Wörter benutzt werden. Der Punkt, auf

den alles ankommt, besteht darin, eine Haltung respektvollen, von Liebe getragenen und problemformulierenden Dialogs entstehen und sich entwikkeln zu lassen. Das gilt sowohl für die «Untersuchung der Themen» als auch für die «Diskussionen in den Kulturzirkeln» als auch für die «Alphabetisierungssitzungen».

2. Die Methode als Reflexionssystem

2.1 Die Grundthese: Der anthropologische Begriff von Kultur

Eine Reflexion, die auf der Anwendung einer solchen Methode beruht, umfaßt die verschiedensten Aspekte des menschlichen Lebens. Deshalb kann sie nur in interdisziplinärem Rahmen und in einer Gruppe entwickelt werden (Phasen 1. und 3.). Sie trägt das Bestreben in sich, zu einer Anthropologie zu werden, die die zwischen Mensch und konkreter Wirklichkeit bestehende Dialektik anerkennt und intensiviert (Phasen 3. und 5.). Darüber hinaus entsteht sie aus dem Versuch, diese dialektische Beziehung in bewußter und historischer Form zu verwirklichen. Die Grundthese besteht darin, daß jeder Mensch fähig ist, aktiv zu sein, sich auszudrücken und sich mitzuteilen, kurz: Kultur zu schaffen. Kultur ist demnach im Denken Paulo Freires alles, was aus der Hand des Menschen stammt und Ergebnis seiner reflexiven Tätigkeit ist. Mittels der Kultur regt der Mensch seine schöpferische Fähigkeit an, drückt sich aus und teilt sich mit. Auf diese Weise wird er immer freier und «schafft seine eigene Freiheit», wird gesellschaftsbezogener, d.h. «stellt Gesellschaft her» und sozialisiert sich. Kultur ist also auf der einen Seite alles, was vom Menschen bewußt getan wird. Auf der anderen Seite ist sie Gestaltwerdung der Praxis, wobei anzumerken ist, daß «Praxis» als ein zentraler Begriff im Denken Paulo Freires das Ergebnis der Dialektik von Tätigkeit und Reflexion besagt (vgl. Anm. 3). Kultur in ihrem humanisierenden Sinn umgreift also notwendigerweise schöpferische Tätigkeit, die Fähigkeit, sich selbst auszusagen, Kommunikation, Freiheit und Sozialisierung.

2.2 Analphabetentum als historisch-politisches Problem

Es ergibt sich also aus dem bisher Gesagten: «Allein der Blick, mit dem der Mensch seine Aufmerksamkeit auf die Welt richtet, macht ihn kulturell.» Analphabetentum bedeutet nicht Fehlen von «Kultur» und noch viel weniger Fehlen kultureller Fähigkeit. Vielmehr beruht es in seinem Ursprung einfach auf dem Nichtkennen eines Kodex' schriftlicher Ausdrucksformen. Nun wird aber ein solcher Kodex schriftlicher Ausdrucksmöglichkeiten normalhin im Rahmen einer Gesellschaft benutzt, um dem mündlichen Ausdruck der Erfahrung, die der Mensch von seiner Wirklichkeit macht, wie auch der Reflexion und der Kommunikation in graphischer Form Gestalt zu geben. Einige Gesellschaften betrachten jedoch den Analphabetismus als etwas «Nichtkulturelles», weil sie Kultur mit dem Typ und der Stufe kulturellen Schaffens gleichsetzen, die sie erreicht haben. Ihre soziologische und ökonomische Umgebung nimmt dem Menschen die Möglichkeit, sich selbst zum Ausdruck zu bringen, sich schöpferisch mitzuteilen, ja sogar eine «eigene» Wirklichkeit zu erfahren oder zu haben, es sei denn innerhalb der von diesen Gesellschaften aufgestellten Normen. In solchen Gesellschaften wird der Mensch derart eingeengt, daß er sich schließlich in sich selbst abkapselt, sich eine ganze Serie unwirklicher Erklärungen für die menschliche Existenz zurechtlegt und sich gezwungen sieht, auch weiterhin von magischen oder naiven Mythen sich unterjochen zu lassen. Dabei bezeugen derartige magische Mythen zwar die ununterdrückbare schöpferische und überlegerische Fähigkeit des Menschen, sind aber, weil sie ja unwirklich sind, zugleich Zeichen für die Entfremdung, in der die betreffenden Personen leben. Wenn jemand unter solchen Umständen Analphabet ist, dann ist dies das Ergebnis einer Unterdrückung, die darin besteht, daß soziologische und ökonomische Strukturen aufrechterhalten werden, die Privilegien der an ihrer Selbst-Verewigung interessierten Minderheiten rechtfertigen sollen. Es handelt sich in solchen Fällen also weniger um Analphabeten als um Unterdrückte. Eine echte Alphabetisierung muß also Bewußtseinsbildung einschließen und voraussetzen – oder mit anderen Worten: eine lebendige Reflexion auf die eigene Wirklichkeit und das Erwachen eines Bewußtseins, das sich von Mythus und Hingabe an den Fatalismus frei macht und in wachsender Freiheit die eigenen schöpferischen und auf Ausdruck und Mitteilung bezogenen geschichtlichen Fähigkeiten betätigt. Anderenfalls wäre Alphabetisierung etwas rein Mechanistisches. Tatsächlich besteht das Ergebnis der bewußtseinsbildenden Alphabetisierung aber im Prozeß der Integration in Richtung auf eine offene und im historischen Sinn dynamische Gesellschaft. Bewußtseinsbildung setzt soziale und politische Be-

freiung voraus und dynamisiert sie. Folglich verschiebt sich die Problematik von der Alphabetisierung im engen Sinn zugunsten von Bewußtseinsbildung und Befreiung. «Pädagogik offenbart sich als Anthropologie» und «ist darauf hin angelegt, auch in der Politik bestimmend zu werden».[2]

2.3 Dialektik, Geschichte und Sozialisierung

Die Dynamik des Systems, das Paulo Freire für Reflexion und politisch-pädagogisches Handeln entwirft, ist demnach eine Dialektik. Unter Dialektik wird hier, wenigstens anfänglich, eine Dynamik verstanden, die wechselseitig verschiedene Pole einander gegenüberstellt und darauf aus ist, in wachsendem Maße sich zu wiederholen und die Negativposten der Teilnehmer wettzumachen, d. h. also die «Negativität als solche» zu beheben. Eine derartige Dialektik ist Frucht eines Bewußtseins, das die Wechselseitigkeiten wahrnimmt, sich selbst und die eigenen Negativposten kennt und das Verlangen hegt, sie zu überwinden. Sie beruht auf der Fähigkeit, Abstand von sich selbst zu gewinnen und zu kritisieren, und zwar auch sich selbst zu kritisieren und zu überwinden. Letztlich ist sie die Triebfeder der menschlichen Dynamik, die Welt und sich selbst zu transzendieren. Sich überwinden oder sich transzendieren resultiert also aus dem dialektischen Prozeß zwischen dem wirklichen oder aktuellen Bewußtsein – d. h. dem unter gegebenen Umständen «bestmöglichen» Bewußtsein – und der schöpferischen Hoffnung auf das Nochnichtdagewesene, das aber dennoch gangbar ist. Die Dialektik besteht weiterhin zwischen der Herausforderung von seiten der gegenwärtigen «epochalen Einheit», die als Grenzsituation verstanden wird, und der futurisierenden Herausforderung von seiten der Utopie; und schließlich besteht sie zwischen dem Bewußtsein, das der historische Prozeß der Vergangenheit bestimmt hat, und jenem Bewußtsein, das sich in der schöpferischen Hoffnung auf die Geschichte konstituiert. Auf der Ebene des Pädagogischen konkretisiert sie sich und findet ihren Ausdruck in der sich wiederholenden Übung von Kodierung und Dekodierung. Mittels dieser Übung tritt das Bewußtsein in eine Dialektik mit der Welt ein: Der einzelne gewahrt sich selbst, die Gruppe und die Gesellschaft, richtet seine Aufmerksamkeit auf die ihn umgebende Welt und wird sich der Geschichte bewußt. Schließlich wird er sich seiner selbst als Mensch in der Geschichte bewußt. Die Konfrontation des Menschen mit seinem Selbstbildnis und damit mit sich selbst intensiviert die Bewußtseinsbildung, die den Menschen in den Geschichts- und Sozialisierungsprozeß ganz mithineinnimmt.[3] Der Mensch versteht sich dann als in der Welt lebend – wobei ihm jedoch die Unterschiede zur Welt ganz deutlich sind – und als in (dialektischer) Beziehung zu ihr, aber nicht in (adialektischem) Kontakt mit ihr stehend, so daß er tatsächlich Subjekt des historischen Prozesses der Gesellschaft ist.

2.4 Bewußtsein und problematisierender Dialog[4]

In jedem Menschen konstituiert sich in irgendeiner Phase der Entwicklung sein Bewußtsein – mit anderen Worten: das Bewußtsein bildet sich und nimmt aufgrund der persönlichen Geschichte spezifische Züge an. Anfänglich findet das Bewußtsein zu seinem «Ich» in der Gegenüberstellung zur «Welt». Unter Welt wird hier verstanden: Natur (alles, was nicht Werk des Menschen ist), Kultur (Gegenstände und Tatsachen, die sich aus der Praxis ergeben) und die übrigen Menschen (offenkundig haben auch diese ein historisches und gesellschaftsbezogenes Bewußtsein, das im und durch denselben Prozeß sich konstituiert). Dementsprechend wird die Welt in der Gegenüberstellung zum Bewußtsein zum «Nichtich». Es handelt sich also um einen einzigen dialektischen Prozeß, in dem das Bewußtsein sich als «Ich» konstituiert und die Welt als «Nichtich». So wird die Welt zur Welt aufgrund des Bewußtseins. Das Bewußtsein, insofern es der Welt gegenübersteht, konstituiert sich als «Ich»; insofern es aber auch Teil der Welt ist – und zwar in Gegenüberstellung zu anderen «Ichs» – wird es jedoch auch zu einem «Nichtich». Die Konstituierung des Bewußtseins und der Welt hängt also konkret von den historischen, gesellschaftlichen und existentiellen Bedingungen ab, d. h. von der historischen und sozialen Umwelt und von den umgebenden Bedingungen. Da es um einen dynamischen Prozeß wechselseitiger Gegenüberstellung zwischen zwei und mehreren Polen geht, ist die Konstituierung des Bewußtseins ein Prozeß, in dem alle Teilnehmer «Subjekte» sind und das Verlangen haben, es auch zu sein, ohne daß sie andere daran hindern, ihre Rolle als Subjekte in diesem Prozeß zu spielen. Diese Beziehung zwischen Subjekten ist Dialog.[5] Dialog ist also die Aktion, die einen dialektischen Prozeß schafft, die eine Beziehung dialektisch werden läßt, die es zuvor nicht war, und die zeigt, wie weit die Dialektik noch von Mythen überlagert ist. Ein Bewußtsein, das nicht den Dialog pflegt (anti-dialogisches Be-

wußtsein), hat ein charakteristisches Grundmerkmal darin, daß es Probleme ausklammert oder die Dialektik dadurch verneint, daß es das All durch mehr oder minder magische, fatalistische oder mechanistische Deutungen erklärt. Der Dialog deckt das Problematische dieser Erklärungen auf, indem er zeigt, daß sie zweifelhaft und sogar falsch sind, weil sie entfremdet und entfremdend sind. So fragt der Dialog nach den Beziehungen Mensch – Welt, Mensch – Mensch, einzelner – Gesellschaft, Gesellschaft – Geschichte, und Geschichte – Humanisierung. Das Instrument einer solchen durch den Dialog hervorgerufenen Problemformulierung ist also die Kritik. Wenn nun das Bewußtsein zu der Entdeckung gelangt, daß seine Beziehungen zur Welt dynamisch sind und daß die Wirklichkeit auch ihrerseits eine historische Dynamik ist, dann wird es anfangen, die selbst zurechtgezimmerten statisch-fatalistischen Sicherheiten zu verlieren. Wenn es zuvor ein «magisches Bewußtsein» war, das in der Welt untergetaucht dahinlebte, dann wird es jetzt zu einem Bewußtsein, das den «historischen Transitus» (Übergang) wahrgenommen hat und in Richtung auf die Geschichte hin auftaucht und «transitiv» wird. Unter der Voraussetzung, daß es auch die naiven und mechanistischen Erklärungen dieses Transitus überwindet, wird es ein kritisches Bewußtsein.[6] Magisches, transitiv-naives und kritisches Bewußtsein sind demnach die drei bedeutendsten Phasen der Bewußtseinsbildung, d. h. des Prozesses, in dem das Bewußtsein sich selbst überwindet und an Kritikfähigkeit und an Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit wächst.

2.5 Erziehung zur Vermenschlichung

Ein solcher Prozeß trägt ebenfalls den Charakter einer wechselseitigen Aktion zwischen den Bewußtseinsträgern. Das Bewußtsein kommt mit dem Prozeß der Selbst-Konstituierung niemals ans Ende. Daraus ergibt sich, daß auch die Konstituierung der Welt zum «Nichtich» unentwegt weitergeht. Denn wo ein Bewußtsein existiert, da gibt es auch eine Welt. Sowohl das Bewußtsein als auch die Welt sind unvollendet. Als vorrangige Folgerung ergibt sich aus dieser Tatsache, daß eine Aktion möglich ist, die auf das fremde wie auch auf das eigene Bewußtsein Einfluß hat. Dabei ist eine solche Tätigkeit entweder erzieherisch, und zwar in dem Maße, in dem sie Umstände zum Entwikkeln bringt, die die Konstituierung eines kritischen Bewußtseins ermöglichen, oder sie ist entmenschlichend – und dies in dem Maße, in dem sie irgendeinen Aspekt der dialektischen Prozesse behindert, die für die Freiheit konstitutiv sind: schöpferische Fähigkeit, Ausdruck und Mitteilung. Die grundlegende Form der Interaktion zwischen den Bewußtseinseinheiten, mit anderen Worten: der Inter-Bewußtseinsbildung und der Inter-Konstituierung von Bewußtseinseinheiten heißt nun «erzieherischer Dialog» und findet auch in diesem ihre konkrete Gestalt. Erziehung ist demnach die Dynamisierung eines bewußtseinsbildenden Prozesses, die Einrichtung eines problemformulierenden Dialogs. Sie besteht in der Eröffnung einer vermenschlichenden Praxis zwischen Bewußtseinseinheiten. Nur wenn man Erziehung so versteht, trägt sie dazu bei, daß der Mensch immer menschlicher wird. Denn wenn der Mensch auf diese Weise seine überlegerische Fähigkeit vergrößert und seine auf Aktion und dialektische Beziehung ausgerichtete Befähigung betätigt, dann wird seine Position stärker, und er bringt seine Berufung, Subjekt der Prozesse zu sein, an denen er teilnimmt, intensiver zur historischen Verwirklichung. Erziehung als Dialog ist also kein Investieren von Kenntnissen, noch ein Aufzwingen von Haltungen, noch ein Trainieren zur Betätigung solcher Haltungen. Das wäre ein «Bankiers»-Konzept von Erziehung, die – anti-dialogisch, wie sie wäre – nur darauf ausginge, «Anlagen» bestimmter Inhalte in untätigen «Behältern» zu machen. Erziehung, die dagegen auf Vermenschlichung ausgerichtet ist, besteht in lebendigem problemformulierendem Dialog. Denn mit dem Instrumentarium von Kodierung und Dekodierung z. B. vergleicht sie den Menschen ständig mit sich selbst und folglich auch mit seiner Welt und Gesellschaft und spornt ihn zu Tätigkeit, Ausdruck und Mitteilung an. Erziehung als Dialog ist Dynamisierung des Dialogs des Menschen mit dem Menschen, mit der Welt und mit dem Schöpfer. Sie ist Verwirklichung dessen, daß «die Menschen sich gegenseitig – auf dem Weg über die Welt – erziehen». Diese Erziehung ist darauf bedacht, Anthropologie konkret werden zu lassen. Sie fordert eine Politik, die den Menschen frei macht für die freie Ausübung seiner Praxis. Auf der Ebene der Politik setzt sie eine «kulturelle» Revolution voraus und intensiviert diese zugleich, insoweit sie nämlich das Problematische an den entfremdenden und entfremdeten kulturellen Beschränkungen aufdeckt. In den unterdrückerischen Gesellschaften des kapitalistischen Liberalismus und Pseudosozialismus findet diese Entfremdung ihren konkreten Ausdruck in den politischen und wirtschaftlichen Systemen, die privilegierte Minderheiten

gegen das «Auftauchen» der unterdrückten Mehrheiten verteidigen. Schöpferische Fähigkeit wird gelähmt und Streben nach Mitteilung blockiert. So kommt es, daß die Bewußtseinseinheiten gezwungen werden, im Stadium der Naivität zu verbleiben oder sogar auf diese Stufe zurückzusinken und dem Magischen verhaftet zu bleiben.

2.6 Das Bewußtsein des Unterdrückten

Die Personen, mit denen Paulo Freire in einen Dialog zu kommen sucht, sind grundsätzlich Unterdrückte. Unterdrückter ist dabei dasjenige menschliche Wesen, das man an der Ausübung seiner Praxis hindert und mit dem man versucht, es zum Objekt irgendeines Prozesses zu machen. Man zwingt sein Bewußtsein, in einem vor-kritischen Stadium zu verharren oder sogar, um überleben zu können, auf diese Ebene zurückzufallen. Gesellschaftlich «hat er keine Stimme», kann sich weder äußern noch schöpferisch tätig werden noch sich echt mitteilen. Historisch hat er keine Tätigkeit. Vielmehr wird er als Teil – wenn auch als ausgeklügeltes Teil – in der Maschine benutzt, die Fortschritt, Stabilisierung und Restauration der Geschichte produziert. Im «Wohltätigkeitsstaat» ist er geblendetes und vermasstes Opfer des nur Gewinn produzierenden Mechanismus und Konsument von Waren. Man schmeichelt ihm als Empfänger paternalistischer Großzügigkeiten, während ihn auf der anderen Seite die vermassende Maschine manipuliert, weil man ja Konsumenten für die in Serie produzierten Waren braucht. Und in der Vermassung, die alle Geschmacksrichtungen einebnet, um den Konsum zu forcieren, der ja seinerseits Produktion und Gewinn garantiert, bedient man sich seiner. Im bisher skizzierten Gedankengefüge ist der Unterdrückte die Personifizierung dessen, den man «einen glücklichen Sklaven» nennen könnte. In einer unterdrückerischen Umgebung geboren und aufgewachsen, hat er es nicht gelernt, die Wirklichkeit mit eigenen Augen zu sehen. Die Wirklichkeit ist die der «Herren der Welt», d.h. des Arbeitgebers. Und er, der Unterdrückte, ist nicht mehr als ein Teil dieser Wirklichkeit. Er ist ein «Wesen-für-andere». Daher rührt es dann auch, daß das Bewußtsein des Unterdrückten nicht einfach ein unterdrücktes Bewußtsein ist, sondern ein Bewußtsein, das in sich selbst ein fremdes Bewußtsein introjiziert hat: ein Gastgeber-Bewußtsein für das Schmarotzer-Bewußtsein des Unterdrückers. «Der Unterdrückte betrachtet uns mit den Augen des Unterdrückers.»[7] Wenn man eine solche Lage grundsätzlich als primitives Stadium wirtschaftlicher Armut deutete, dann bestände das gegebene Heilmittel im Verteilen von Gütern, damit «der Arme sich aufrichten kann». Der Unterdrückte würde dann aber reagieren, wie er es während seines ganzen Lebens gelernt hat. Wenn er irgendwelche Dinge in den Händen hat, wird er sich wie der Arbeitsherr von gestern gebärden, der ja tief im Innern sein Lebensideal war. Ein derartiger sozialer Aufstieg würde aus dem Unterdrückten nur einen neuen Unterdrücker machen und weder den Unterdrückten noch den Unterdrücker vermenschlichen. Man könnte auch andersherum sein Augenmerk allein auf das Gastgeber-Bewußtsein des Unterdrückten richten und versuchen, es dazu zu bringen, daß es das Schmarotzer-Bewußtsein des Unterdrückers einfach hinauswirft, ohne daß man jedoch an eine Umstrukturierung der Beziehungen von Besitz und geschichtlich-sozialer Integration dächte. Auch in diesem Fall wäre das Ergebnis entmenschlichend. Eine solche Doktrinierung oder Ideologisierung wäre eben nichts anderes als ein falscher Versuch zur Bewußtseinsbildung. Denn sie läßt erstens außer Betracht, daß das Bewußtsein sich nicht kraft ihm angebotener Inhalte konstituiert, sondern in der Dialektik mit der Wirklichkeit, in der es existiert. Zweitens wäre sie frustrierend, weil sie ja kein wirklich gültiges Instrument zur Umgestaltung der historisch-sozialen Wirklichkeit an die Hand gibt. Nicht viel anders verhielte es sich mit einer Alphabetisierung, die darin bestände, nur die Kenntnis eines graphischen Kodex zu vermitteln. Eine solche Methode zwänge dem Unterdrückten nur die Annahme des kulturellen Kapitals des Unterdrückers auf. Man sieht, welch ein enormer Unterschied besteht zwischen einer Umstrukturierung der Beziehungen von Besitz und sozialer und historischer Integration, so wie sie die Bewußtseinsbildung vermittelt, und einer einfachen Reform von Strukturen, wie sie nur teilweise Änderungen der historischen Wirklichkeit bieten.[8] Der geschichtliche Weg kann nur der sein: den Unterdrückten mit seiner ihm eigenen Wirklichkeit konfrontieren, seine Fähigkeit zum Dialog mit dieser Wirklichkeit und den übrigen Menschen intensivieren und in ihm ein Problemempfinden wecken, damit er die Welt auf der Grundlage einer solchen Dialektik neustrukturiert und unentwegt auf das Erlebte und die konkretisierten Änderungen reflektiert. Gesetzt, daß die Situation der Unterdrückung globale Ausmaße hat, dann sind nur diejenigen keine Unterdrücker, die aus freien Stücken eine solche Haltung ableh-

nen und sich mit dem Unterdrückten identifizieren. Denn nur so werden sie ein dynamischeres kritisches Bewußtsein konstituieren können, das vermenschlichende Änderungen in der Welt und in sich selbst zu schaffen vermag.

3. Das Christentum

Die Predigt der Botschaft Christi hat in der Geschichte einen zweideutigen Effekt gehabt, was die Konstituierung der Bewußtseinseinheiten im Kontext der geschlossenen Gesellschaften und der Gruppen angeht, die man auf magischer oder transitiv-naiver Ebene beließ. Denn das naive Bewußtsein hat tatsächlich die Veranlagung, die Predigt des Christentums als eine außer-irdische und außer-geschichtliche Erklärung des Lebens zu verstehen. Eine solche Predigt nährte magische Vorstellungen bzw. Mythen, die dazu beitrugen, ein magisches Bewußtsein entstehen zu lassen. Dies war dann seinerseits Quelle einer entfremdenden Haltung der Welt gegenüber. Tatsächlich aber nimmt die Dialektik, die vom Christentum auf der Ebene der Geschichte verwirklicht werden muß, die Gestalt von Anklage (denúncia) und Verkündigung (anúncio) an: einer Anklage (Dekodierung), die den Menschen mit seiner eigenen Wirklichkeit konfrontiert, d.h. mit der historischen Gesellschaft (Inkarnation und Tod), und einer Verkündigung (Kodierung), die ihn mit seiner Berufung konfrontiert, Subjekt der Geschichte und Bild und Gleichnis Gottes zu sein (Auferstehung und Verherrlichung). Die Anklage soll dem Menschen die Hoffnung eröffnen, die Unausweichlichkeiten zu besiegen, die sich seiner Befreiung entgegenstellen. Die Verkündigung offenbart – im Rahmen dieses Bemühens – die schrittweise geschichtliche Verwirklichung des «göttlichen Heilsplanes» und zeigt, daß die Grundlage der Hoffnung in der göttlichen Verheißung besteht. Anklage ist das Bewußtsein um die historischen Grenzen, Verkündigung das Bewußtsein und die Berufung, sich immer wieder zu transzendieren und als Bild und Gleichnis des Schöpfers Subjekt der Geschichte zu sein. Die Anklage treibt den Menschen zur mutigen Kritik und selbst zur Revolution. Die Verkündigung weist auf das Kriterium dieser Kritik hin, auf das Fundament des Mutes, den Beweggrund und die letzte Frucht dieser revolutionären Dynamisierung.[9] In der Tat, wenn Menschsein Subjektsein heißt, dann ist es ein zweischneidiges Schwert, wenn man dem Menschen die historischen Bedingungen zur Verwirklichung dieser seiner Berufung verweigert. Denn auf der einen Seite beläßt man den Unterdrückten in entmenschlichenden Bedingungen, weil man ihn ja als Objekt behandelt. Und auf der anderen Seite entmenschlicht man den, der allein die Rolle des Subjektes der Geschichte spielen will. Sei es, um die gegenwärtigen Bedingungen, deren Ungerechtigkeiten offen auf der Hand liegen, zu verewigen, sei es, um die Vergangenheit wieder heraufzuführen, als ob sich Geschichte wiederholen könnte, sei es, um in die Zukunft vorauszugreifen, als ob die Zukunft für menschliche Interessen monopolisiert werden könnte.

«Der größte Liebeserweis besteht also darin, dem Unterdrücker die Möglichkeit zu nehmen, seine Unterdrückung fortzusetzen.» Das heißt in der synthetischen Formulierung, derer wir uns oben bedienten: «Es kommt darauf an, eine Neustrukturierung in den Beziehungen von Besitz und sozialer und historischer Integration zu veranlassen, so daß die Gesellschaft ihre Grundlage im Dialog und nicht in der Unterdrückung findet.»[10]

[1] Die Unmittelbarkeit, die die bewußtseinsbildende Alphabetisierung an sich hat, besteht in der Diskussion im Kulturzirkel. Vgl. hierzu, P. Freire, Pedagogy of the Oppressed (New York 1972) und ders., Educação como Prática da Liberdade (Rio de Janeiro 1967).

[2] Vgl. M. Schooyans, Une maieutique libératrice. La méthode de Paulo Freire: Cultures et développement (Löwen 1970) 435–451; E. Fiori, Aprender a decir su palabra, Pedagogía del Oprimido (Vorwort) (Montevideo 1970).

[3] Der Mensch wird in noch tieferem Sinn inkarniertes Bewußtsein: «bewußter Körper». Vgl. besonders, P. Freire, The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom: Havard Educational Review (Cambridge-Mass. 1970) Nr. 2; und ders., Cultural Action and Conscientization: Harvard Educational Review (Cambridge-Mass. 1970) Nr. 3. In der Tat kommt der Mensch nur zu einem kritischen Bewußtsein seiner selbst in dem Maße, in dem er sich als existential und als seinem Wesen nach sozial und historisch versteht, d.h. als Teilnehmer am Prozeß der Integration der Gesellschaft und der Dynamisierung der Geschichte: an Sozialisierung und Vergeschichtlichung. Die Dialektik zwischen Subjektivität und Objektivität umgreift und bekundet also eine ganze Kette ineinander übergreifender dialektischer Prozesse: innersubjektive Dialektik zwischen Bewußtsein und Körper, Dialektik zwischen Einzelperson und Gruppe, Dialektik zwischen Gruppe und Gesellschaft. Der Ausdruck dieses dialektischen Prozesses ist die schöpferische Tätigkeit, die ihrerseits die Reflexion voraussetzt und mitbedingt. Tätigkeit und Reflexion bilden die Praxis, die auf charakteristische Weise und in engem Sinn menschlich ist. Praxis besteht also aus Kultur, Selbst-Ausdruck, Mitteilung, politischer Integration einer Gesellschaft, erzieherischer Interaktion usf. Die verschiedenen Aspekte der Praxis konstituieren also die Praxis schlechthin: den Dialog.

[4] Anmerkung des Übersetzers zur Wiedergabe des portugiesischen «diálogo problematizador». W. Simpfendörfer als Übersetzer von P. Freires Buch «Pädagogik der Unterdrückten» (Stuttgart-Berlin 1971; vgl. Literaturliste) gibt

den Terminus mit «Problemformulierender Dialog» wieder. Der Autor dieses Aufsatzes, der des Deutschen mächtig ist, hat jedoch den Eindruck, daß eine solche Wendung die Frage zu sehr ins Intellektuelle hebt, wohingegen es sich um einen ganzheitlichen Lebensprozeß handelt. Er schlägt deshalb «Problematisierender Dialog» vor. Der Übersetzer nimmt diesen Vorschlag auf, obgleich «Problemformulierender Dialog» sich vielleicht hier und da schon eingebürgert hat.

[5] Dialog umfaßt Beziehungen wie Horizontalität, Kritikfähigkeit, dialektisches Verhältnis und mehr noch: Liebe, Demut, kulturelle Synthese und Zusammenarbeit. Vgl. P. Freire, Pedagogía del Oprimido, ut supra, Kap. 4; ders., Educação como Prática da Liberdade, Kap. 1. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, was man normalhin im Sinn von Gespräch, respektvoller Behandlung und aufmerksamer Haltung dem Gesprächspartner gegenüber als Dialog bezeichnet. Was wir hier analysieren, ist die Grundhaltung, die ein Dialog im Sinn von Gespräch voraussetzt und verwirklicht, wenn er sich eben dessen bewußt ist, daß er ein Moment des Prozesses darstellt, in dem die Bewußtseinseinheiten sich kritisch konstituieren.

[6] Naive Erklärungen des Transitus sind solche, die – mindestens ihrer Tendenz nach – entweder die Entwicklung der Geschichte in Richtung auf den derzeitigen Stand hin bremsen (bürgerliche Anpassungsideologien) und sie womöglich zu einer Rückwärtskurve zwingen oder sie gewaltsam die Zukunft antizipieren lassen (sektenhafte Atavismen rechter bzw. linker Prägung). Mechanistisch ist die Konzeption jener, die der Meinung sind, es genüge, eines der Elemente der historischen Wirklichkeit zu verbessern, so daß die übrigen «automatisch» im Sinn der Vermenschlichung sich ändern (Technologismus, Promotionalismus). Vgl. im übrigen, I. Illich, Der Mythos der Entwicklung: IDOC-International (Berlin 1970) 23–39.

[7] Die prägnanteste Formulierung seitens des Bewußtseins des Unterdrückten ist wohl die Wendung chilenischer Landarbeiter, die die Beziehungen zwischen Land- und Arbeitsherren, Aufseher und Landarbeiter selbst folgendermaßen beschrieben: «Menschen gibt es, die dazu da sind zu arbeiten; und Menschen gibt es, die dazu da sind, nicht zu arbeiten; ... die ersten arbeiten mit oder ohne Aufseher, die anderen nicht.» Paulo Freire analysiert diese Formulierung in: P. Freire, Acción cultural libertadora (Interview): Vispera (Montevideo, Mayo 1969) 23–29. – Einer der Faktoren, die den Unterdrückten veranlassen, das Bewußtsein des Unterdrückers in sich hinein zu introjizieren, ist häufig die Religion, zumal in ihren sogenannten «volkstümlichen» Erscheinungsformen. Denn gerade diese tragen einen starken abergläubischen und entfremdenden Charakter und stützen folglich den status quo. Es ist nicht ganz leicht, den Synkretismus zu skizzieren, wie Christentum und selbst Katholizismus in Brasilien ihn bieten. Ein sehr knapper, aber anerkanntermaßen wertvoller historischer Überblick stammt aus der Feder von Tristão de Athayde (Pseudonym für Alceu Amoroso Lima): Artikel Catolicismo, in: Enciclopédia Delata Larousse, Bd. IV. Untersuchungen, die bisher erschienen, widmen sich vornehmlich dem «volkstümlichen» Aspekt des Christentums in Brasilien. Grundlegend für die Darstellung dieser Phänomene sind die zahlreichen Schriften von B. Kloppenburg. Im Thema spezifischer und auf Interpretation hin angelegt sind die soziologischen Untersuchungen des Anthropologen Thales de Azevedo, und zwar besonders: O catolicismo no Brasil, in: MEC – Caderno de Cultura (1955). Eine überarbeitete Fassung dieses Artikels veröffentlichte der Autor unter dem Titel Catolicismo no Brasil?: Vozes (Fevereiro 1969) (Sondernummer über Die Volksreligion in Brasilien) 117–124. J. Comblin analysiert die Lage in Os sinais dos Tempos e Evangelização (São Paulo ‹Duas Cidades› 1968). Das vierte Kapitel dieses Buches wurde zuvor auch veröffentlicht in: Revista Eclesiástica Brasileira 26 (1966) 574–601. Vgl. auch Thales de Azevedo, A Sociologia da Religião no Brasil: Vozes (Maio 1965) 328–333. Unerläßlich sind auch im Augenblick die Veröffentlichungen von R. Bastide, besonders: Les Religions Africaines au Brésil (Paris 1960) und: Brésil, Terre de Contrastes (Hachette, Paris). Dort auch zu jeder Untersuchung weitere Bibliographie.

Zu einem (mehr oder minder) annäherungsweise sachgerechten Bild gelangt man, wenn man von einer Typologie ausgeht, wie sie von Thales de Azevedo in der Zeitschrift Vozes (Fevereiro 1969) skizziert wurde. Der Statistik zufolge bezeichnen sich mehr als 90% der Brasilianer als «katholisch». Von diesen Menschen lebt aber eine erdrükkende Mehrheit in einer «volkstümlichen» Spielart von Katholizismus, die eine weitaus größere Verwandtschaft mit von Negersklaven importiertem Animismus und Fetischismus hat als mit dem Christentum, von dem diese «volkstümliche» Religion allenfalls die christlichen Namen für ihre «Orixás» (afrikanische Gottheiten) entlehnte. Daß diese Form von Katholizismus sich vornehmlich in den unteren Schichten der Bevölkerung findet, ist offenkundig, aber sie ist durchaus nicht auf diese Kreise beschränkt. Der *kulturelle* oder gesellschaftlich bedingte Katholizismus «wird im Einfluß der Religion auf Institutionen, Gewohnheiten und Werte greifbar. Ein *formeller* Katholik kennt in ausreichendem Maße den katholischen Glauben und seine Vorschriften, will ein religiöser Mensch sein und wünscht, da er ja seine religiösen Verpflichtungen erfüllt, auch als ‹gut katholisch› von den ‹Leuten› anerkannt zu werden. Bei einem *nominellen* Katholiken findet sich eine nur pflichtmäßige Identifizierung mit der Kirche und ein nur oberflächliches Verhältnis zu ihr. Darüber hinaus interpretiert er auf seine Weise bestimmte Lehren und Übungen der Kirche» (Vozes 1969, 122). Durch den Einfluß der derzeitigen liturgischen und theologischen Bewegungen wird das Bild nur noch verworrener. Hinzu kommt noch das allenthalben zutage tretende politisch-soziale Phänomen, daß sich verschiedene katholische Gruppierungen mit revolutionären Bewegungen identifizieren: Studenten, Gruppen, die für eine volksnahe Kultur eintreten, Ordensleute, «engagierte» Priester, Progressisten usf. Der «Katholizismus», dem Paulo Freire begegnete, war offensichtlich der des «volkstümlichen» Typs, wobei allerdings seine direkten Mitarbeiter wie auch er selbst zur Gruppe der «engagierten» Katholiken gehören.

[8] Zur «Revolution» als Neustrukturierung der Beziehungen von Besitz und historischer Integration einer Gesellschaft und als kritischer Konstituierung des Bewußtseins vgl. P. Freire, The Adult Literacy Process, ut supra; außerdem: ders., Cultural Action and Conscientization, ut supra. Teilweise Änderungen in der Gesellschaft sind notwendig und unerläßlich, aber reichen nicht aus. Das Ergebnis eines Straßenbaus oder das Resultat von Verbesserungen im Bewässerungs- oder Wohnungswesen macht eben nur ein erstes Moment aus und ist nichts weiter als ein sozialer Aufstieg von Gruppen oder Individuen, d.h. eine «soziale Promotion». Diese aber läuft Gefahr, es bei solchen Dingen bewendet sein zu lassen und folglich zu entmenschlichen, es sei denn, sie wäre von der Revolution begleitet, welche eine solche teilweise Änderung zwar vorgibt zu sein, ohne jedoch die Wirklichkeit von Unterdrückten und Unterdrükkern zu vermenschlichen. Eine derartige Beobachtung wie auch die Formulierung des Textes spiegeln die Selbstkritik Paulo Freires wider, die auf Initiative von Linda Bimbi unter dem Titel «I rischi della conscientizazzione» in IDOC-Internazionale Nr. 5–6 (1972) 22ff, veröffentlicht wurde. Auf der Seite 16 veröffentlicht dieselbe Zeitschrift ein höchst interessantes Gespräch Paulo Freires mit I. Illich, der wegen der Radikalität seiner Meinungen und auch wegen seiner Bewunderung für Paulo Freire bekannt ist. An dieser Stelle wird auch die Veröffentlichung eines Buches angekündigt, in dem die dort angesprochenen Themen behandelt werden sollen. Vgl. auch die Schriften von F. Weffort.

[9] Anklage und Verkündigung, vgl. dazu, P. Freire, Tercer Mundo y Teología: Perspectivas de diálogo (Monte-

video, Diciembro 1970); ders., Carta a un joven teólogo, ebd.

[10] Vgl. R. Shaull, Vorwort zu Pedagogy of the Oppressed, ut supra.

Weitere Literatur:

P. Freire, Extensión o comunicación?: ICIRA (Santiago de Chile 1969).
P. Freire und andere Autoren, verschiedene Artikel: Suplemientos ISAL: Contribucion al processo de concientizacion en America Latina (Montevideo 1968) (nicht im Handel).
P. Freire, Politische Alphabetisierung: Lutherische Monatshefte (Berlin-Stuttgart, Nov. 1970) 578–583.
P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten (Berlin 1971).
H. Conteris und andere Autoren, Conciencia y revolución (Montevideo 1969).
R. Alves Rubem, A Theology of Human Hope (Washington 1969).

Übersetzt von Horst Goldstein

ROGÉRIO DE ALMEIDA CUNHA

geboren am 31. Juli 1936 in Belo Horizonte (Brasilien), SDB. Er ist Lizentiat der neulateinischen Literaturwissenschaft (Don Bosco Fakultät für Philosophie), Lizentiat der Theologie (Päpstliches Athenäum Salesianum zu Rom). Er studierte weiter Soziallehre der Kirche (Institut Catholique, Paris), moderne französische Literatur (Sorbonne, Paris), Psychologie und Pädagogik (São João del Rei). Unter der Leitung von Professor Metz (Universität Münster) bereitet er sich auf das Doktorat der Theologie vor. Er ist Assistent und Dozent für allgemeine Soziologie und katholische Moral an der Don Bosco Fakultät für Philosophie. In der Bundesrepublik Deutschland hielt er Vorträge und Vorlesungen über Paulo Freire und seine Methode, der diese Arbeit stets überwachen konnte.

Siegfried Schmidt

Die «Destruktion» der Sprache in der modernen Literatur?

1. «*Destruktion*»?

Negative Kategorien, so scheint es, sind die einzigen Mittel, mit denen man die offenbar immer unverständlicher werdenden Entwicklungen der «modernen» Literatur noch begrifflich erfassen kann. Je nach dem Bewertungsrahmen und dem «Erwartungshorizont» werden solche Kategorien kulturkritisch-abwertend *(H. Sedlmayr)* oder (vorgeblich) definitorisch-neutral *(H. Friedrich)* verwandt; und je nach dem Standort versieht man den negativen Begriff «Destruktion» mit einem Fragezeichen oder verwendet ihn feststellend.

So wie der Titel dieses Beitrags von der Redaktion vorgegeben war, nämlich ohne Fragezeichen, war damit wohl die weitverbreitete Ansicht gemeint, daß in der modernen Literatur nicht nur die «positiven» Inhalte abhanden gekommen sind, sondern daß nun auch das Medium dieser Literatur, die Sprache selbst, destruiert worden ist oder wird. Gegen die erste These hat *H. Weinrich* (1971) die Beobachtung gesetzt, daß das «Unglück [...] sowie alles Ungute, Unwahre und Unschöne, kurz die Negativität [...] sichtlich die günstigeren Bedingungen für ihre Formung durch die Hand des Dichters bieten» (14), daß thematische Negativität also schon seit je dichtungssymptomatisch ist. Und er deutet dieses Faktum positiv in seiner III. These: «Die Negativität der Literatur kann aufgefaßt werden als ein Gegensteuern der Autoren gegen die Heiterkeit der Kunst», die er als eine «irreduktible Rollenqualität des Publikums», als dessen Rezeptions-Einstellung, versteht (12). Damit soll die erste These nicht weiter behandelt werden; gegen die zweite These, die die «Sprachdestruktion» behauptet, sollen im folgenden einige Hinweise auf eine mögliche positive Interpretation gegeben werden.

2. Wenn von «Sprachzerstörung» in der modernen Literatur gesprochen wird, fallen in der Diskussion meist dieselben Namen: *J. Joyce* und *G. Stein*, Autoren des Futurismus und Dadaismus, *E. Gomringer* und *H. Heißenbüttel* (stellvertretend für die konkrete oder die – meist abschätzig so genannte – experimentelle heutige Dichtung). Vor allem der konkreten Dichtung gelten die abschätzendsten Urteile. «Die sogenannte ‹konkrete Poesie› mit ihrem maschinell ausgeworfenen Wörter- und Silbenschutt kann dank ihrer Sterilität allerdings völlig außer Betracht bleiben», urteilt *H. Friedrich; K. Krolow* sieht hier nur noch «tote Hülsen», und *P. Rühmkorf* konstatiert «Stotteretüden und Anschlagübungen auf der Schreibmaschine». Hier scheinen also offenbar extreme Positionen erreicht zu sein, die am deutlichsten den vorgeblichen Destruktionsprozeß markieren; Positionen also, die für unsere Überlegungen signifikante Stellen abgeben dürften. – Doch versuchen wir zunächst, einige Kennzeichnungen der Situation und der Ent-

wicklung der Literatur dieses Jahrhunderts zu erarbeiten, die als Basis einer Behandlung der «Destruktionsthese» dienen können.

3. Das poetische Kommunikationssystem

Deutlicher als wohl alle vorausgegangenen Dichtungsepochen bestätigt die «moderne» Dichtung (vor allem die Poesie) die Hypothese vieler Literaturwissenschaftler seit den russischen und tschechischen Formalisten, daß die Sprache der Dichtung sich von allen anderen Verwendungsweisen von Sprache durch spezifische «Differenzqualitäten» unterscheidet. Solche Differenzqualitäten haben die generativen Grammatiker in einer Abweichungsstilistik zu präzisieren versucht (z. B. *R. Levin*). Der Streit in der gegenwärtigen linguistischen Poetik geht nun darum, ob man die Regularitäten der Sprachverwendung in poetischen Texten in einer eigenständigen poetischen Grammatik erfassen muß, oder ob man lediglich eine Menge von Regeln für poetischen Sprachgebrauch zusätzlich zu denen der «normalen» Grammatik benötigt (dazu ausführlich *T. A. van Dijk*, 1972). Wie dieser Streit auch ausgeht: Er belegt, daß offensichtlich die poetische Sprachverwendung eigenen (autonomen?) und anderen als sonst üblichen Regeln folgt; was unmittelbar zur Folge hat, daß auch die Rezeption poetischer Texte offensichtlich eigenen und anderen als sonst üblichen Regeln folgen muß, daß sich also hier ein eigenständiges Kommunikationssystem im Laufe der Geschichte gebildet hat, das man abkürzend «poetische Kommunikation» nennen kann. Ein charakteristisches Merkmal der Texte, die in diesem Kommunikationssystem als «poetisch» rezipiert und diskutiert werden, ist nun, daß die Sprache des poetischen Textes nicht nur als Transportmittel für «Information» angesehen und benutzt wird, sondern als sie selbst, als Textsprache in den Vordergrund des Interesses tritt, «entautomatisiert» und «entfunktionalisiert» wird; ein Prozeß, der in der Literaturwissenschaft seit den 20er Jahren ausführlich beschrieben worden ist (vgl. *S. J. Schmidt*, 1971).

4. «Linguistisierung» der Dichtung

Bei aller Diversität der Erscheinungen, Programme und Entwicklungen läßt sich in der Kunst dieses Jahrhunderts ein Konvergenzpunkt finden: die radikale Konzentration auf ihre Ausdrucksmittel und Medien, auf ihre «Sprache», die als sie selbst zum Thema wird und andere Themen zurückdrängt. Dieser Prozeß darf nicht abgelöst von den wissenschaftlichen und kulturellen Entwicklungen dieses Jahrhunderts betrachtet werden, in denen wissenschaftstheoretische und sprachphilosophische Erörterungen bedeutungskonstitutiver Prozesse auf allen Gebieten zum permanenten Geschäft geworden sind. Diese Problematisierung aller «Inhalte» sowie der Reichweite und Zuverlässigkeit von Theorien jeder Art vollziehen sich heute vor allem über eine Problematisierung der Sprache.

Dieser Prozeß kann nun keinesfalls beschränkt werden auf formale (erkenntnistheoretische oder wissenschaftslogische) Probleme; vielmehr ist er Teil einer Entwicklung, in der zwischenmenschliche Kommunikation insgesamt in vorher unbekanntem Ausmaß problematisch geworden ist durch die Zweifel an den Möglichkeiten der Sprache, überhaupt einen zureichenden, genauen und unmißverständlichen Ausdruck von Gedanken und Gefühlen zu realisieren. Die viel besprochene «Sprachnot» des modernen Dichters, seit *Hofmannsthals* Lord Chandos-Brief ein Topos der Dichtung dieses Jahrhunderts, reflektiert diesen Sachverhalt eindringlich. So schreibt *H. Heißenbüttel:* «Ohne Nachdenken, so kann man etwas übertreibend sagen, läßt sich heute literarisch kein Satz mehr bilden. Erst indem ich durch reflektierende Beobachtung und Zersetzung den Regelkodex der Grammatik und das Widerspiel seiner Beziehungen ins Licht der Zweifel ziehe, finde ich wieder Lust zur Sprache. Zwar ist der Drang zum unreflektierten Sprechen groß und das Heimweh danach unausrottbar, in Wirklichkeit gelingt es nicht mehr» (1966, 38). Vor allem die Dichtung nach dem Zweiten Weltkrieg ist bis heute beherrscht von Texten, in denen die Probleme des Schreibens und Sprechens selbst zum zentralen Thema geworden sind. An vielen Stellen nähert sich die neue Dichtung der Sprachphilosophie, so wie – exemplarisch radikal – die bildende Kunst der Art & Language-Bewegung zur Kunstphilosophie zu werden beginnt.

Diese bisher gegebenen kurzen und etwas schematischen Hinweise sollen folgendes deutlich machen:

(a) poetische Kommunikation ist seit je bestimmt von eigenen (von einer / der Norm abweichenden oder autonomen) Regeln, zu denen gehört, daß die Sprache poetischer Texte oszilliert zwischen ihrer Funktion als Informationsmedium und ihrer möglichen Betrachtung und Wirkung als entfunktionalisierte Sprachmaterialität;

(b) die Kunst des 20. Jahrhunderts – des Jahrhunderts der Sprachphilosophie, wie es oft genannt wird – konzentriert sich in eindringlicher Weise auf ihre Sprach-Probleme; sowohl im Sinne einer Problematisierung von Darstellungs- und Ausdrucksmitteln (z. B. einer konkreten Kunst und Dichtung, vgl. *S. J. Schmidt*, 1971), als auch im Sinne einer Thematisierung der Ausdrucks-zweifel/-nöte und Kommunikationsschwierigkeiten.

5. Erwartung und Negation

Der Prozeß der Geschichte der Literatur kann nach *J. Levy* nicht verstanden werden als eine Abfolge von Standard A zu B zu C ..., sondern als ein allmählicher Übergang von Standard A zu non-A, was bedeutet, daß die verneinten Normen eines herrschenden Standards im Neuansatz des nächsten als negierte (oder modifizierte) noch präsent, noch wirksam sind. Diese Hypothese verweist auf eine erkenntnis- und kommunikationstheoretische Konstante, die besagt, daß jedes Wahrnehmungsangebot nach den Regeln und Kriterien kategorisiert wird, die man im Lauf der bis zum Wahrnehmungszeitpunkt erfolgreichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozesse aufgebaut hat. Wir erkennen etwas gemäß unseren bisher erfolgreichen Lern- und Charakterisierungs«geschichten», die ein Interpretationssystem bilden, das den Erwartungshorizont des Individuums definiert. Was an «Neuem» auftaucht, wird zunächst in die bekannten Zuordnungs- und Interpretationsschemata eingeordnet. Erst wenn das nicht gelingt, wird das Zuordnungs- und Interpretationssystem entweder partiell modifiziert oder durch ein anderes ersetzt. Dieses Verhältnis zwischen Interpretationssystem und Verstehensmöglichkeit gilt ebenso für Texte (bzw. allgemein für Sprachverwendungsvorkommen) literarischer und nichtliterarischer Art. Im Umgang mit Texten bilden wir unsere Erfahrungsschemata, im Rahmen derer wir alle auftretenden Texte zu bewältigen suchen. Neu, innovativ sind Texte dann, wenn sie den Erwartungsrahmen sprengen und zu ihrer Bewältigung den Aufbau eines neuen erfordern (wobei man zwischen individuellen und in einer sozialen Gruppe oder gar in einer Gesellschaft insgesamt rekurrenten Erwartungsrahmen unterscheiden muß).

Wichtig ist dabei, daß ein neuer Text – soll er rezipierbar bzw. verstehbar bleiben – immer noch ein gewisses Maß an Rückbeziehbarkeit auf rekurrente Strukturierungsschemata bewahren muß, sei es auch nur via negativa, so daß das Negierte noch erschließbar ist (vgl. *W. Nöth*, 1971). Von hier aus ergibt sich, erkenntnistheoretisch gesehen, eine positive Interpretation des Vorherrschens negativer Kategorie zur Beschreibung moderner Dichtung: das «Neue» wird, weil das erkenntnispraktisch am einfachsten ist, als das nicht-Alte bestimmt, als Negation rekurrenter Erfahrung und Erwartung, als «Destruktion».

Nach diesen kurzen Überlegungen zu Grundlagen der modernen Literatursituation soll nun versucht werden, einige typische Erscheinungsformen der Phänomene zu betrachten, die – via negativa – als Dokumente einer «Sprachdestruktion» in moderner Literatur im Gespräch sind.

6. Formen der Sprachthematisierung in der «modernen» Dichtung

Wenn man als Autor versucht – sei es theoretisch bewußt oder aus emotionaler Reaktion –, Sprache und die mit ihr verbundenen Ausdrucksprobleme im poetischen Text selbst (und als Text, nämlich «zeigend») zum dichterischen Thema zu machen, dann bieten sich für dieses Unternehmen theoretisch drei Möglichkeiten an (die praktisch meist in vermischter Form vorkommen):

(a) man versucht, alle nur denkbaren Möglichkeiten der Sprache und des sprachlichen Ausdrucks (bis zur Sprachenmischung) bis zum Extrem der völligen Unverständlichkeit auszuschöpfen; dieses Verfahren soll hier kurz «Hypertrophierung» genannt werden;

(b) man geht den umgekehrten Weg, bis zum Verstummen als Extrempunkt, indem man die als unerträgliche Geschwätzigkeit empfundenen Redeweisen verweigert und sich auf Sprachelemente konzentriert; dieses Verfahren soll hier «Elementarismus» genannt werden;

(c) man versucht, den Sprachverwendungsprozeß und die Strukturen des Sprachsystems zum Thema zu machen, operiert also – zumindest teilweise – metasprachlich; hier könnte man kurz von «Grammatikalismus» sprechen (wobei die Ismen in diesen Kennzeichnungen nicht abwertend gemeint sind). Diese drei Möglichkeiten sollen an kurzen Beispielen erläutert werden.

7. Sprachthematisierung durch Hypertrophierung

Daß die «Wirklichkeit» eines dichterischen Textes seine Sprache und allein durch seine Sprache «ist», gilt für alle Literatur. Daß der Prozeß der «Welterschaffung» in/durch Sprache einziges evidentes

Thema eines Buches sein kann, hat in radikalster Weise wohl erst *J. Joyce* in «Finnegans Wake» sinnfällig gemacht. Nach den «Dubliners» und dem «Ulysses», in denen die Assoziationen im «inneren Monolog» die Darstellung des beschriebenen Gegenstandes bereits überwuchern, emanzipiert sich in «Finnegans Wake» das Wort total: es wird zerlegt und kombiniert, wächst nach phonetischen, semantischen, etymologischen, logischen und assoziativen, sprachlichen und musikalischen Regeln, über alle Grenzen, schwingt hin und her zwischen nicht weniger als 19 Sprachen (vom Sanskrit bis zum Altisländischen) und versucht nicht weniger, als die Welt in Sprache zu zerlegen bzw. mittels Sprache zu rekonstruieren. Sprachliche und enzyklopädische Kenntnisse eines lebenslangen Lernens sind hier zu einem hypotrophen Sprachkosmos zusammengeballt, wie das folgende kurze Beispiel (S. 267) zeigen soll: «Where flash becomes word and silents selfloud. To brace congeners, trebly bounden and asservaged twainly. Adamman, Emhe, Issossianusheen and sometypes Yggely ogs Weib. Uwayoei! So mag this sybilette be our shibboleth that we may syllable her well! Vetus may be occluded behind the mou in Veto but Nova will be nearing as their radient among the Nereids.» Finnegans Sturz wird begleitet von einem Wort von hundert Buchstaben, die – vom Madegassischen bis zum Germanischen «Donner» bedeuten: «babadalgharaghtakamminarronnkonnbronntonnerronntuonnthuuntrovarrhounawnskawntoohoohoordenenthurnuk!»

Joyces Verfahren dehnt die Sprach- und Rezeptionskapazität bis an die Grenzen ihrer Möglichkeit und Belastbarkeit, aber es läßt das Prinzip des Narrativen bestehen, obgleich auch hier durch die Hypertrophie der Symbolismen bis an die Grenzen des Rekonstruierbaren. Joyces Werk ist ein Grenzpunkt möglicher Narrativität, wo die lautlichmateriale Selbstdarstellung von Sprache und ihre Funktion als wirklichkeitskonstitutives Verfahren sich überlagern: Sprachtotalisierung.

8. Sprachthematisierung durch Elementarismus

Eine ganz andere Art der Autonomisierung von Sprache bietet das zweite hier zu besprechende Verfahren, das am Beispiel bestimmter Auffassungen und Verfahren im Rahmen der konkreten Dichtung, vor allem in ihrer Ausprägung als visuelle Poesie, charakterisiert werden soll (ausführlicher dazu *S. J. Schmidt*, 1971). «[...] das schweigen», konstatiert einer der Begründer der konkreten Dichtung, *E. Gomringer*, «zeichnet die neue dichtung gegenüber der individualistischen dichtung aus. dazu stützt sie sich auf das wort [...] es eignet dem wort die schönheit des materials und die abenteuerlichkeit des zeichens. es verliert in gewissen verbindungen mit anderen worten seinen absoluten charakter. das wollen wir in der dichtung vermeiden.»

Konkrete Dichtung konzentriert sich in radikaler Weise auf die Sprache als Material *und* bedeutungsvolles Zeichen, ihre Elemente, ihre Regeln und Verbindbarkeiten. In ihrer Erscheinungsform als visuelle Poesie arbeitet sie mit der Schrift und bezieht konsequent die Schreibfläche als Textelement mit ein; in ihrer Erscheinungsform als phonetische Poesie arbeitet sie mit der Sprache als Klangkörper. Sprache wird zum Material, zum Thema, zum Begriff zugleich. Erst in der konkreten Dichtung wird das für alle sonstigen Dichtungsformen bis heute ungebrochene Prinzip der Narrativität radikal aufgegeben; entsprechend wird der (dafür erforderliche) linear-sukzessive Textaufbau verlassen: die Konstellation, die Montage und Collage, oder die aleatorische Anordnung materialer (graphischer) Sprachelemente treten an seine Stelle. An die Stelle des Prinzips «Bedeuten» ist das Prinzip «Konkretisierung» getreten: konkrete Texte sind was sie sind, sie realisieren zunächst sich selbst, und erst dieser komplizierte Prozeß wird dann als gesamter in aufschlüsselnden Interpretationssystemen «bedeutsam». Wichtig für eine adäquate Einschätzung der konkreten Dichtung ist, daß die sparsam verwendeten Sprachelemente nicht als Reste eines Reduktionsprozesses («Silbenschutt») gesehen werden dürfen; sie sind vielmehr Text-Kerne, aus denen der Rezipient Textmöglichkeiten entwickeln kann; generative Kerne, elementare Erzeugungsregeln sozusagen für den Entwurf möglicher Texte, die den Prozeß, die Bedingungen und Regeln sprachlicher Text- und Bedeutungskonstitution «zeigen» und im Rezipienten bewußt machen wollen.

9. Sprachthematisierung durch Grammatikalismus

Bei diesem Verfahren, das im Umkreis der konkreten Dichtung und/oder von konkreten Autoren angewandt wird, wird Sprache thematisiert, indem vor allem grammatisch-syntaktische Strukturen präsentiert und damit sprachliche Regeln, die sonst automatisiert angewandt werden, wieder bewußt gemacht werden. *G. Stein* (z. B. in ihrem Text: «a rose is a rose ...») hat dafür vielleicht die frühesten

Beispiele geliefert. H. Heißenbüttel oder die beiden Tschechen B. Grögerová und J. Hiršal wären als gegenwärtige Vertreter zu nennen. «Einfache grammatische Meditationen» oder «Menge mit aufgeprägter Metrik», «grammatische Reduktion» oder «Politische Grammatik» heißen die Texttitel, die die Verbindung objektsprachlicher Darstellung und metasprachlicher linguistischer Reflexion andeuten. Mit diesen Texten und jüngsten Versuchen zu einer konzeptionellen Dichtung (z. B. bei *H. Gappmayr*, *J. Gerz*, *U. Carrega*, *S. J. Schmidt*) deutet sich eine Entwicklung an, in der die Grenzen zwischen den Textgattungen überwunden, Theorie und Praxis, Wissenschaft, Philosophie und Dichtung ineinander integrierbar werden könnten.

10. Konstruktive Negativität

Nach diesen – selbstverständlich, zu knappen und daher undifferenzierten[1] – Bemerkungen zu Erscheinungsform und Selbstverständnis einer Sprachbehandlung, die vielen Zeitgenossen offensichtlich als «Destruktion» erscheint, wollen wir noch einmal der Frage nachgehen, wie es zu einem Urteil wie «Destruktion» überhaupt kommen kann und wie dieses Urteil revidiert werden kann.

H. Friedrich, der sich selbst «kein Avantgardist» nennt, dem bei Goethe «wohler» ist als bei T. S. Eliot, drückt das Unbehagen wohl der meisten Leser sogenannter moderner Literatur deutlich aus: «Eben diese kommunikative Wohnlichkeit ist im modernen Gedicht vermieden. Es sieht ab von der Humanität im herkömmlichen Sinne, vom ‹Erlebnis›, vom Sentiment, ja vielfach vom persönlichen Ich des Dichters. Dieser ist an seinem Gebilde nicht als private Person beteiligt, sondern als dichtende Intelligenz, als Operateur der Sprache [...] man kann von einer aggressiven Dramatik modernen Dichtens sprechen [...] sie bestimmt auch das Verhältnis zwischen Gedicht und Leser, erzeugt eine Schockwirkung, deren Opfer der Leser ist. Er fühlt sich nicht gesichert, sondern alarmiert» (1966, 17). Das moderne Gedicht «deformiert» die «Wirklichkeit»; dichterische Sprache «erhält den Charakter eines Experiments», Vergleich und Metapher werden unvertraut gehandhabt, beim Leser setzt sich «der Eindruck der Abnormität» fest, das moderne Gedicht bleibt «nicht-assimilierbar» (16–18). Das ist ziemlich vollständig der Katalog der Vorbehalte gegenüber der Moderne. Warum er entsteht, und warum die Kritiker meist nur negative Beschreibungskategorien finden, steht ebenfalls offen bei Friedrich: «Aber der Leser hat auch ein Recht, seine Maßstäbe älterem Dichten zu entnehmen und sie so hoch wie möglich anzusetzen. Wir enthalten uns, mit solchen Maßstäben zu werten. Aber wir gestatten uns, an Hand ihrer zu beschreiben und zu erkennen» (19). Damit bestätigt *H. Friedrich* deutlich die Hypothese, die hier im 4. Abschnitt aufgestellt worden ist: vor dem Erwartungs- und Interpretationssystem, das im Umgang mit vor-moderner Literatur aufgebaut worden ist, erscheint die moderne Literatur als Ab-Normität, als Erwartungsverweigerung bezüglich narrativen Sprechens. Mit diesem Begriff haben wir vielleicht einen Schlüssel zur Bedeutung des Gesamtphänomens gewonnen. Der Motor der Entwicklung der modernen Dichtung ist nicht etwa ihr Anti-Traditionalismus, sondern ihre «konstruktive Negativität». Mit diesem Begriff soll die Tendenz der modernen Dichtung (und Kunst insgesamt) gefaßt werden, Schritt für Schritt und – wie sich aus der Rückschau ergeben mag – fast systematisch, die Normen, Regeln, Erwartungen und Beschränkungen des poetischen Kommunikationsprozesses thematisch zu machen: sei es, daß sie in Frage gestellt und modifiziert, sei es, daß sie überwunden und durch andere ersetzt worden sind. Dieser Prozeß vollzog sich im «Thematischen» wie im «Formalen», und er betraf Stellung und Funktion aller am poetischen Kommunikationsprozeß Beteiligten (Autor, Text, Leser, Kritiker, Literaturwissenschaftler) so gut wie die Deutung des Verhältnisses zwischen poetischer und nicht-poetischer Kommunikation, zwischen Kunst und Gesellschaft. Seit Mallarmé ist alle nicht-restaurative und nicht-epigonale Literatur «experimentell» in dem Sinne, daß sie das Gesamtphänomen «poetische Kommunikation» und seine Konstitution «auf den Prüfstand» bringt, einer systematischen Zerreißprobe unterwirft. Die Rede vom Ende der Kunst ist basso continuo der poetischen Kommunikation seit gut 100 Jahren, und nur die erstaunliche Fixiertheit auf das Wunschbild der «kommunikativen Wohnlichkeit» kann diesen gründlichen Experimentalprozeß als Brutstätte der «Unbehaustheit» mißdeuten. In diesem Prozeß gibt es keine angestammten Rechte mehr, weder für den Primat des Erzählens, der Abbildung oder Mimesis, noch für die Vorstellung vom Primat des Subjektiven, der Metapher, des symbolischen Sprechens, des Tiefsinns oder des allgemein menschlichen Themas. Die so einleuchtende These, daß sei, was ist, ist der Frage gewichen, warum das sei, was ist; wozu es sei, und wie es wäre, wenn es anders oder statt seiner anderes wäre. Daß die moderne Dich-

tung sich so eindringlich ihrem notwendig zentralen Thema, der Sprache, zuwendet, ist ein konsequenter Schritt; konsequent aus dem Gang der Geschichte der Literatur, konsequent im Kontext der «Welt» dieses Jahrhunderts. Daß diese Auseinandersetzung konsequent geführt wird, zeigen die Endpunkte, die wir oben umschrieben haben. Daß die dabei auftretenden Text-Resultate Sprache «destruieren», kann nur jemand behaupten, für den schon Trans-Goethisches ab-norm ist. Im Kontext der «Logik» dieser Dichtung zerstört nicht sie ihre Sprache; vielmehr weigert sie sich, weiterhin mit zerstörter Sprache zu arbeiten; wehrt sich gegen die gigantische Destruktion der Sprache in einem Jahrhundert der Weltkriege und Ideologien, der Werbung und der Medien; wehrt sich, indem sie Sprache Silbe für Silbe ernst nimmt, indem sie sich des prekären Adels ihrer Sprachlichkeit und Nur-Sprachlichkeit bewußt wird.

[1] So fehlen etwa die notwendigen Ausblicke auf neue Sprachbehandlungen im italienischen Futurismus, im deutschen Expressionismus, im Dada und Surrealismus, die unschwer in die oben genannten Schemata eingeordnet werden können.

Literatur:

1. T. A. van Dijk, Beiträge zur generativen Poetik (München 1972) (Grundfragen der Literaturwissenschaft, Bd. 6).
2. H. Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik (Hamburg ^{9}1966).
3. H. Heissenbüttel, Über Literatur (Olten/Freiburg 1966).
4. J. Joyce, Finnegans Wake (New York ^{8}1958).
5. W. Nöth, Strukturen des Happenings (Hildesheim 1971).
6. S. J. Schmidt, Ästhetische Prozesse (Köln 1971).
7. H. Weinrich, Literatur für Leser; Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft (Stuttgart 1971).

SIEGFRIED SCHMIDT

geboren am 28. Oktober 1940 in Jülich. 1960–1965 studierte er Philosophie, Linguistik, Germanistik, Geschichte und Kunstgeschichte in Freiburg i. Br., Göttingen und Münster, promovierte (Münster 1966) und habilitierte sich (Karlsruhe 1968) in Philosophie, ist seit 1971 Inhaber des Lehrstuhls für Texttheorie an der Universität Bielefeld. Er veröffentlichte u. a.: Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein (Den Haag 1968), Bedeutung und Begriff. Zur Fundierung einer sprachphilosophischen Semantik = Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 3 (Braunschweig 1969), Visuelle Poesie. Thesen und Textzyklus = Ava-Manifest 1 (Andernach 1970), Ästhetizität. Philosophische Beiträge zu einer Theorie des Ästhetischen = Grundfragen der Literaturwissenschaft 2 (München 1971), Ästhetische Prozesse. Beiträge zu einer Theorie der nicht-mimetischen Kunst und Literatur (Köln 1971), Zeit – Zyklus = Schriften zur konkreten Kunst VI (Karlsruhe 1971).

André Aubry

Ist die Zeit der Liturgie vorbei?

Aus dem Französischen übersetzt von Dieter Ehrle. 116 Seiten. Kartoniert 9,80 DM

Alles Herumexperimentieren an der Liturgie wird so lange unbefriedigend bleiben und zu keiner Verlebendigung christlichen Lebens führen, solange nicht die Grundfragen geklärt sind, was Liturgie überhaupt ist und was sie sinnvollerweise für den Menschen von heute noch bedeuten kann.
Das Buch ist aus dem Bewußtsein entstanden, daß Liturgie nicht Selbstzweck, nicht ästhetisch-schöne Feierlichkeit, sondern ein Ausdruck christlichen Handelns in und an der Welt ist.

CONCILIUM-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken

7. Jahrgang 1971
1. und 2. Halbjahr je 4,40 DM

8. Jahrgang 1972
1. und 2. Halbjahr je 4,40 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung»

Matthias-Grünewald-Verlag
D-65 Mainz, Postfach 3080

Benziger

Hans Küng
(Herausgeber)

Fehlbar?

Eine Bilanz

528 Seiten, broschiert, DM/Fr. 32.–

Mit Beiträgen von: Anton Antweiler, Franz Böckle, Andrew M. Greeley, Hermann Häring, Hubertus Halbfas, Hans-Eduard Hengstenberg, Dorothy Irvin, Anni Jaubert, Walter Kasper, Hans Küng, Claude Langlois, Walter von Loewenich, Magnus Löhrer, Josef Nolte, Otto Hermann Pesch, Raymund Schwager, Brian Tierney.

Im vorliegenden Band sind einige wichtige Stellungnahmen zu Küngs «Unfehlbar?» gesammelt. Bei der Auswahl ging es dem Herausgeber darum, die Problematik von den verschiedenen Disziplinen (Exegese, Kirchengeschichte, Gesellschaftskritik, Systematik) her zu beleuchten.
In einem ausführlichen Abschnitt gibt Hans Küng eine detaillierte Antwort auf die verschiedenen Diskussionsbeiträge, auch auf solche, die nicht in diesen Band aufgenommen wurden.
Der Dokumentationsteil enthält unter anderem auch die Fragen der römischen Glaubenskongregation an den Autor und dessen Antwortschreiben darauf. Eine ausführliche Bibliographie schließt den Band ab.

Benziger Verlag
Einsiedeln–Zürich–Köln

Vorwort

Claude Geffré

Die Krise des Humanismus und die Zukunft der Theologie

Sofern sie der Aktualität des Gotteswortes eingedenk bleiben will, ist die Theologie eine stets neue Aufgabe. Diese läßt sich als schöpferisches Neuaufgreifen der evangelischen Botschaft im Hinblick auf die großen Fragen einer Epoche charakterisieren. Die Theologie ist somit der gegebene Ort zu einem Dialog zwischen dem Christentum und der Kultur. Wie die Theologiegeschichte nachweist, ist das, was man gerne als Zusammenstoß zwischen der evangelischen Botschaft und einer neuen Kultur auffaßt, nur der Konflikt zwischen einer bestimmten geschichtlichen und kulturellen Ausprägung des Christentums und einem neuen Zeitalter des Menschen. Darum führt die rigorose Prüfung der dominierenden Kultur einer Epoche die Theologie zwangsläufig zu einer kritischen Befragung ihrer eigenen Überlieferung, d.h. der verschiedenen Strukturen, zu denen die Begegnung zwischen dem christlichen Glauben und dem menschlichen Denken Anlaß gegeben hat.

Für den, der sich dieser theologischen Verpflichtung bewußt ist, scheint die Zeit gekommen zu sein, ernsthaft über die Bedeutung der Kulturumstellung nachzudenken, die von der «Krise des Humanismus» wenigstens im Westen herbeigeführt wird.

Selbstverständlich kann man sich über das Schlagwort vom «Tod des Menschen» lustig machen; man kann sich fragen, ob es sich dabei nicht um eine Mode handelt, die vor allem von der französischen Intelligenz lanciert wird. Man kann auch mit Recht bemerken, daß diese Kontestation des Humanismus ein Luxus ist, den sich die reichen Gesellschaften des Westens, die sogenannten «permissiven» Gesellschaften leisten, die nicht so sehr gezwungen sind, für die Grundrechte der menschlichen Person zu kämpfen. Doch trotz des verwickelten Charakters des Phänomens, das stark von den gesellschaftlich-politischen Gegebenheiten abhängt, möchte diese Sondernummer des «Concilium» aufzeigen, daß es sich dabei um eine äußerst bedeutsame Kulturmutation handelt, der das christliche Denken möglichst Rechnung tragen muß, wenn es vermeiden will, einmal mehr bei ideologischen Konflikten von gestern stehenzubleiben. Es geht nicht darum, einem neuen Konformismus zu verfallen, sondern wir müssen auf die Kontestation unserer traditionellen Kultur hinhorchen, um unsererseits die sich ankündigende Kultur mit ihrem Totalitätsanspruch kontestieren zu können.

Während noch gestern sich alle atheistischen oder religiösen Ideologien auf den Humanismus beriefen, ist schon das Wort «Humanismus» für viele unserer Zeitgenossen verdächtig geworden. Wir müssen die tieferen Ursachen dieser Tendenzumkehr zu erfassen suchen. Wir können dies nur aufgrund mannigfacher – literarischer, wissenschaftlicher, philosophischer, gesellschaftlich-wirtschaftlicher – Faktoren, deren verwickelte Zusammenhänge J.M. Domenach zu entwirren versucht. Paradoxerweise trifft diese Abwertung des Humanismus mit der ungeheuren Entwicklung der Humanwissenschaften zusammen. Die Anwendung des Strukturmodells der Linguistik auf die Humanwissenschaften macht die Aufhebung des Menschen als eines sich in der Geschichte erschaffenden konkreten Subjektes zu einer methodologischen Notwendigkeit. Und in Angleichung an diesen Formalismus und Antihumanismus der meisten Humanwissenschaften scheint die heutige Philosophie in ihrer spezifisch modernsten Form ihre Aufgabe als einen Kampf gegen die Subjektivität aufzufassen.

Der interdisziplinären Umstrukturierung des «Concilium» entsprechend haben wir für dieses Heft die besten Vertreter einiger Humanwissenschaften, der Religions- und der Philosophiegeschichte aufgeboten und sie gebeten, auf ihrem Terrain zu verbleiben. Sich nach den Umstellungen unserer zeitgenössischen Kultur fragen heißt ja wohl auch schon Theologie treiben, da doch die Kulturgeschichte als Trägerin eines gewissen Menschen- und Weltbildes nicht ohne Bedeutung ist für das Verständnis des Gotteswortes. Doch bevor wir darangehen, ein Inventar der verschiedenen Symptome einer Abwertung des Humanismus zu erstellen, möchte ich hier kurz die theologische Bedeutsamkeit dieser Erkundigung darlegen.

Die theologische Bedeutsamkeit einer Reflexion über den Humanismus

1. Seit ungefähr fünfzehn Jahren klagen die Theologen immer wieder, wir hätten wohl eine «Theologie», nicht aber eine «Anthropologie». Das Zweite Vatikanum wollte – vor allem in der Konstitution «Gaudium et spes» – diesem Stand der Dinge wenigstens zum Teil abhelfen. In der Folge ist es zu zahlreichen Ansätzen zu einer christlichen Anthropologie gekommen. Eine der Hauptaufgaben dieser anthropologischen Reflexion war es, über die Kontestation des atheistischen Humanismus von marxistischem oder existentialistischem Gepräge hinauszukommen, indem man manchen Werten dieser Humanismen, die oft nur laizisierte christliche Werte sind, ihre christliche Integrität wiedergab.

Heute aber kann man sich fragen, ob das christliche Denken nicht im Rückstand ist, wenn es den atheistischen Humanismus zu seinem bevorzugten Gesprächspartner nimmt. Der für unsere Epoche bezeichnendste Atheismus ist antihumanistisch. Man hat vom französischen *Strukturalismus* (C. Lévi-Strauss, L. Althusser, M. Foucault) als von einem «nihilistischen Formalismus» oder «strukturellen Antihumanismus» sprechen können. Hat nicht der Mensch «entdeckt, daß er weder im Zentrum der Schöpfung, noch im Mittelpunkt des Raumes und vielleicht auch nicht an der Spitze und am Endziel des Lebens steht» (M. Foucault)? Dieser neue Atheismus begreift den atheistischen Humanismus und den christlichen Humanismus in die gleiche Kritik ein. Der Tod Gottes zieht zwangsläufig den Tod des Menschen als eines Sinnträgers nach sich. Während seit Feuerbach der atheistische Humanismus nur ein umgekehrtes religiöses System ist (vgl. den Beitrag von Y. Labbé über «Humanismus und Religion»), betritt man mit diesem neuen Atheismus ein anderes Terrain: man verläßt den Boden der Anthropologie, des Humanismus, der Ideologie, um am Ufer der Wissenschaft anzulegen. Wenn die Christen sich als die besten Hüter des Humanismus ausgeben, müssen sie sich somit in allem Ernst nach der Zwielichtigkeit dieses Programms fragen. Geht es dabei darum, die bleibende Aktualität der evangelischen Botschaft über den Menschen an den Tag zu heben, oder darum, eine bestimmte ideologische Auffassung des westlichen Menschen zu verteidigen, indem man sie sakralisiert?

2. Unter dem bequemen Etikett «Ende des Humanismus» gehen so schwerwiegende Dinge einher wie die Ausschaltung des Wortes als Sinnträgers, des Menschen als einer bezeichnenden Intentionalität, der Geschichte als einer Geschichte der menschlichen Freiheitsäußerungen. Diese Diskreditierung des Humanismus droht zu einer radikalen Kontestation der christlichen Theologie zu führen, wird doch sogar die Möglichkeit einer Offenbarung und selbst die Ausübung des Glaubens in Frage gestellt. Wenn man sich an die Prinzipien einer strukturalistischen Sicht hält, sind wir in die Klausur der sukzessiven Reden eingeschlossen und liegt in den zu entziffernden Texten kein verborgener Sinn. Der Sinn besteht nur im Text selbst, in seinem Produktionsmechanismus. Desgleichen bemüht man sich umsonst, das religiöse Bewußtsein als Zeichen einer Transzendenz zu interpretieren; statt dessen muß man es von seinen unbewußten Strukturen und von den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Strukturen her verständlich machen. Man sieht, wie diese Auslöschung des Menschen als eines signifikanten Subjekts den Verstehensraum, worin die Sprache des Glaubens noch einen Sinn haben kann, zum Verschwinden bringt.

Angesichts dieses Antihumanismus könnte der Glaube versucht sein, sich in einen reinen Fideismus einzuspinnen. Wenn aber auch die Theologie aufgefordert ist, die «humanistische» Emphase ihres Diskurses ernstlich in Zweifel zu ziehen, so darf sie doch keineswegs darauf verzichten, die anthropologischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens zu bekräftigen. Gewiß darf sie sich der Aszese der strukturalistischen Methode unterziehen, und sie wird dies mit Gewinn tun. Sie muß aber ihrerseits den ideologischen Auswuchs, der allzuoft mit dieser Methode verbunden ist, kontestieren. Es ist möglich, zwar eine immer größere «Objektivierung» des Menschen anzustreben, indem man die Ergebnisse der modernen Anthropologie in biologischer, psychologischer und soziologischer Richtung in Rechnung stellt, aber sich zu weigern, den Menschen dadurch zu verkürzen, daß man ihn nicht als *geistiges Schicksal* und als Beantworter eines Wortes gelten läßt, das sich nicht in seinen kulturellen Vermittlungen erschöpft (vgl. den Aufsatz von A. Ganoczy). Gegenüber der verkürzenden Tendenz der Humanwissenschaften besteht eine der dringlichsten Aufgaben des christlichen Denkens darin, die verschiedenen Interpretationsebenen der menschlichen Erfahrung (und der Sprechweisen, die diese zum Ausdruck bringen) besser zu unterscheiden und aufzuzeigen, wie sich das Sinnabenteuer durch das Spiel der unbewußten oder bewußten Struk-

turen artikuliert, die Gegenstand einer wissenschaftlichen Erklärung sein können.

3. Es ist sehr verwunderlich, daß in eben dem Moment, da der Humanismus seinen Kredit verliert, ein ganzer Teil der heutigen Theologie vor allem darauf ausgeht, den anthropologischen Sinn des Gotteswortes zutage zu fördern. Seit Bultmann bemüht sich die Entmythologisierungsbewegung, die falschen Objektivationen des Gotteswortes zu entmythologisieren und nur das beizubehalten, was den Menschen betrifft, so wie er sich selbst deutet. Doch um welchen Menschen handelt es sich? Handelt es sich dabei um den Menschen, der bereits nicht mehr zu unserem Kulturhorizont gehört? Die Entwürfe zu einem «Christentum ohne Gott» stellen das Endergebnis dieser *anthropologischen* Reduktion der Theologie dar. Sie setzen letztlich die atheistische Hermeneutik des Christentums fort, die von Feuerbach in die Wege geleitet worden ist: «Gott ist ein Wort, dessen einziger Sinn der Mensch ist.»

So könnte – paradoxerweise – die moderne Kontestation des Humanismus eine heilsame Rolle spielen, wenn sie die christliche Theologie zur Überzeugung brächte, daß sie Besseres zu tun hat als mit den weltlichen Ideologien zu wetteifern. Ihre eigene, unüberbietbare Aufgabe ist es, das, was ihr in der Offenbarung vermacht worden ist, auf das Heute hin wiederum zur Sprache zu bringen. Jesus Christus und somit auch der christliche Mensch werden gänzlich bedeutungslos, wenn man von ihnen nicht mehr in ihrem Gottesverhältnis spricht. Zwischen den Humanwissenschaften und der christlichen Anthropologie ist ein fruchtbarer Dialog und somit eine Verbindung möglich, aber nur unter der Bedingung, daß letztere nicht ihre Identität, ihr Formalobjekt aufgibt: die in und durch Christus erfolgte Öffnung des Menschen auf Gott hin (diesbezüglich sind die beiden theologischen Beiträge dieser Nummer – der von A. Ganoczy und der von W. Pannenberg – äußerst wichtig). Im Licht ihres spezifischen Objekts kann dann die christliche Anthropologie mit Nutzen die strenge Kritik besehen, die von der modernen Anthropologie an einer ganzen theologischen Überlieferung geübt wird, die allzuoft den christlichen Menschen mit der falschen Universalität der Natur im Sinn der griechisch-römischen Kultur oder mit dem klassischen Menschen der bürgerlichen Ideologie identifiziert hat. Zwar sind wir nicht so naiv, daß wir uns die großen Gefahren verhehlen würden, in die die Krise des Humanismus die christliche Anthropologie geraten läßt. Zur gleichen Zeit, da wir Einspruch erheben müssen gegen eine antihumanistische Ideologie, die von der rigorosen Praktik der Humanwissenschaften keineswegs erfordert wird, müssen wir den Mut aufbringen, Begriffsmaterialien unserer klassischen theologischen Anthropologie kritisch zu sichten.

4. Welches nun auch ihre ideologischen Ursachen sein mögen, dürfen wir nicht vergessen, daß die Krise des Humanismus auch die Folge des tragischen Schicksals ist, das der Mensch seit einem Vierteljahrhundert erleidet. Die Revolte der Jugend gegen ein bestimmtes westliches Menschenbild stammt aus dem lebhaften Wissen um den schreienden Widerspruch zwischen den vom Humanismus proklamierten Werten und den unmenschlichen Lebensbedingungen, die Millionen von Menschen auferlegt sind. «Bevor sie an den Tod des Menschen denkt, erlebt ihn unsere Epoche» (von J. M. Domenach angeführtes Zitat). Der Mensch von heute erinnert sich an die Vernichtungslager; er ist noch jetzt Zeuge wahrer Genozide; er weiß um die Gefahren, die weiterhin die Zukunft der Menschheit bedrohen (Hungersnöte, Atombomben, Erschöpfung und Verschmutzung der Naturschätze); er erfährt den entmenschlichenden Zwang der Industriegesellschaften im Zeichen des Wachstums um jeden Preis. In der heutigen Kunst und Literatur kommt diese Entmenschlichung und Selbstzerstörung des Menschen in mancherlei Formen zum Ausdruck.

Angesichts dieser Situation ist es gegeben, daß die Kirche ein Bollwerk des Humanismus sein will. Wir wissen aber, daß die Kirche in der Vergangenheit sich allzuoft mit einem gewissen westlichen Humanismus verbündet hat, dessen ideologische Funktion eben darin bestand, menschlich skandalöse Zustände zu drapieren und zu rechtfertigen. Heute muß die Kirche im Namen des ihr anvertrauten Wortes, daß der Mensch «nach dem Ebenbild Gottes» erschaffen ist, gegen den Nihilismus unserer Kultur ankämpfen und sich weigern, den Menschen als Sehnsuchtswesen, Sinnträger und Freiheit zu einem Bedarfswesen, zu einem bloßen Ort von Sinnproduktion und zu einem bloßen Raum gesellschaftlich-wissenschaftlicher Austäusche zu *reduzieren*. Sie kann aber auf *theoretischer* Ebene nicht für eine Auffassung des Menschen plädieren, wonach dieser ein auf Gott hin offenes geistiges Subjekt ist, ohne sich ganz entschieden in eine konkrete *Praxis* im Dienst der Befreiung *jedes* Menschen zu engagieren. Die Kirche wird deshalb gegen alle heutigen Formen der Entmenschlichung zu kämpfen suchen. Es

darf nicht dazu kommen, daß der Mißkredit, in den der Humanismus geraten ist, uns vom *Kampf für den Menschen* abhält. Nur sind bei diesem die Ansprüche des Humanismus und das konkrete Schicksal der Menschen miteinander zu konfrontieren. Zu diesem Kampf ist der Christ mehr als jeder andere aufgerufen, selbst wenn er der Meinung ist, daß die verschiedenen Totalitarismen – der des Geldes, der der dominierenden Klasse, der des Staates – nicht die einzigen Ursachen der menschlichen Selbstentfremdung sind. Der Mensch ist auch Sklave des Todes in all seinen Formen, d.h. Sklave des Nichts.

Vorstellung der Beiträge

Nach dem Gesagten wird man nicht überrascht sein, in dieser Sondernummer des «Concilium» nur wenige direkt theologische Aufsätze zu finden. Muß die Theologie nicht lernen, in einer weit ausgefächerten, viele Disziplinen berücksichtigenden Perspektive in ihren Grenzbereichen zu arbeiten? Und statt bereits voreilige Synthesen zusammenzubasteln, tut der Theologe gut daran, zunächst das Gefühl der Entheimatung auf sich zu nehmen, das er beim Umgang mit den typischsten Äußerungen der modernen Kultur vielleicht empfindet.

Folglich findet sich zu Beginn eine Reihe von Aufsätzen, die ohne theologische Hintergedanken von verschiedenen Disziplinen aus gleichsam Feldforschung betreiben.

Ein erster Beitrag versucht, die verwickelten geschichtlichen Zusammenhänge und die vielfältigen Ausdrucksformen der im Gang befindlichen Kulturumstellungen zu bestimmen (J.M. Domenach). Sodann drängte sich eine Reflexion auf über die «geschichtliche» Bedeutung der Anwendung des Strukturmodells der Linguistik auf die Humanwissenschaften wie z.B. die Ethnologie, die Soziologie, die Psychoanalyse. Darum kommt dem Aufsatz von L. Marin über das Sprachmodell Saussures gerade in seiner fachtechnischen Art ein unerläßlicher methodologischer Platz zu. Er hilft uns verstehen, warum paradoxerweise «das Objekt» der Humanwissenschaften sich nur dadurch konstruieren läßt, daß man den Menschen als Sinngeber zum Tod verurteilt.

Der Aufsatz über das Menschenbild in der indischen Überlieferung (E. Cornélis) lädt uns ein, uns der Relativität unserer westlichen Auffassung des Menschen bewußt zu werden. Gleichzeitig warnt er uns vor leichtfertigen Gegenüberstellungen des westlichen und des östlichen Menschenbildes. Der Beitrag von A. de Waelhens über die Umgestaltung unseres traditionellen Menschbildes durch die Psychoanalyse macht uns darauf aufmerksam, daß man nicht ohne weiteres von «Antihumanismus» der Humanwissenschaften sprechen darf. Die psychoanalytische Reflexion und Praxis bilden vielmehr einen schwierigen Lehrgang über das, was der Mensch in Wirklichkeit ist.

Der philosophische Aufsatz von G. Granel stellt eine Parteinahme in bezug auf die Interpretation des *modernen* Schicksals der Metaphysik dar. Man verwundert sich vielleicht darüber, daß die Aufgabe der heutigen Philosophie als «Kampf gegen das Subjekt» definiert wird. Doch wird man nicht bestreiten können, daß die von ihm gestellte Frage bis auf den Grund geht und uns die tiefste Mutation, die innerhalb der westlichen Kultur im Gang ist, zum Verständnis bringen kann.

Nach den Humanwissenschaften und der Philosophie wollten wir die Geschichtswissenschaft zu Wort kommen lassen. Diese hätte uns nachweisen können, daß eine gewisse humanistische Ideologie nicht unbedingt zugunsten der Humanisierung des Menschen spielt, sondern oft eine menschlich skandalöse Situation maskiert und beglaubigt hat. Leider mußten wir infolge einer in letzter Stunde erfolgten Absage auf diesen Beitrag verzichten.

Die theologischen Aufsätze von A. Ganoczy und W. Pannenberg haben nicht zum Ziel, uns eine noch nicht ausgereifte und übrigens illusorische Synthese zwischen dem neuen Menschenbild und der christlichen Sicht des Menschen vorzulegen. Auf je eigene Art zeigen sie uns vielmehr, wie die vor sich gehenden Umstellungen in bezug auf unsere traditionellen Menschenbilder uns zu einer neuen *Konzentrierung* auf die Eigenart des christlichen Menschen aufrufen, die dem Bild des vollkommenen Menschen Jesus Christus entspricht.

Schließlich behandeln die verschiedenen Berichte dieser Sondernummer über den «Humanismus in Frage» die Umstellungen des Bildes, das der moderne Mensch von sich hat (G. Crespy, A. Gibson), und die Rolle des Humanismus im Dialog zwischen dem Atheismus und dem christlichen Glauben (J. Jolif, Y. Labbé).

Übersetzt von Dr. August Berz

CLAUDE GEFFRÉ

geboren am 23. Januar 1926 in Niort (Frankreich), Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten Le Saulchoir, promovierte 1957 in Theologie, war Dozent und Studienleiter in Le Saulchoir, ist seit 1968 Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät des Institut catholique von Paris. Er veröffentlichte u.a.: Révélation de Dieu et langage des hommes (1972).

Beiträge

Jean-Marie Domenach

Die Gegnerschaft gegen die Humanismen in unserer zeitgenössischen Kultur

Wie alle Wörter auf «-ismus» ist auch das Wort «Humanismus» eine späte Neubildung, deren genauer Sinngehalt ziemlich schwer zu fassen ist. In der Literatur bezeichnet «Humanismus» jene Strömung der Renaissancezeit, welche aus den griechischen und lateinischen Autoren ein Bild des Menschen schöpft, welches sowohl von Erkenntnis wie von Ethos bestimmt ist und von dem man glaubt, es könne dazu dienen, eine Zivilisation zu erneuern und von ihrer Barbarei zu befreien. Philosophisch betrachtet bezeichnet dieses Wort die Lehren, welche die Würde der menschlichen Person betonen. «Unter Humanismus», so schreibt Jean Paul Sartre nach dem letzten Weltkrieg, «kann man eine Theorie verstehen, welche im Menschen das Ziel und den höchsten Wert sieht». Zwischen diesen beiden Bedeutungen besteht sicherlich ein großer Abstand, was aber nicht besagt, daß nicht auch tiefgreifende Beziehungen zwischen ihnen obwalten.

Tatsächlich ist die Bezeichnung «Humanist» viel älter als der Begriff «Humanismus», und dabei kommt es oft noch auf ein besonderes Epitheton an, ob diese Bezeichnung im anerkennenden oder im pejorativen Sinne gemeint ist. Wenn der Humanist sich stark machte, ein Modell für eine menschliche Existenz zu liefern, so konnte man in Anbetracht der leibhaftigen Realisierungsweisen dieses Modells oft schon mit einigem Recht seine Theorie in Frage stellen. Der Humanist – an sich ein Mensch von umfassender Kultur, von Verständnis und Toleranz – erschien dann als Schöngeist voller nutzloser Prinzipien, als heuchlerischer Sklave einer spießbürgerlichen Ordnung. Dann ging man einen Schritt weiter und griff seine Religion an, eine «Religion des Menschen». Diesem Humanismus, dem der Stempel einer Art archaischen Kultes anhaftete, konnte man keinerlei Respekt mehr entgegenbringen. Die Verteidiger der klassischen Idee vom Menschen wagen nun nicht mehr, sich auf den Humanismus zu berufen. Ihre Gegner brandmarken das bloße Wort «Humanismus» als etwas Verachtenswertes, als ein Symbol intellektueller Senilität.

Diese Wende vollzog sich in einem Zeitraum von etwa 15 Jahren. 1945 hielt Jean-Paul Sartre einen vielbeachteten Vortrag unter dem Titel: «L'existentialisme est un humanisme».[1] Nach Jahren des Terrors und des Krieges, in denen der bloße Gedanke einer gemeinsamen menschlichen Art untergehen mußte, trat nun der Existenzialismus – genau wie der Marxismus und das Christentum – mit dem Anspruch auf, ein Humanismus zu sein. Sicherlich gab es zwischen all diesen geistigen Bewegungen eine heftige Auseinandersetzung, aber diese Auseinandersetzung vollzog sich auf einem gemeinsamen Boden: ihnen allen ging es um eine Definition des Menschen. 15 Jahre später aber ist es eben diese gemeinsame Grundlage, ist es schon der Sinn dieser Definition und ihr Gegenstand – der Mensch –, was umstritten ist.

Es kommt zu einem konzentrierten Angriff gegen den Humanismus (und es ist bemerkenswert, daß seine Gegner ihm diese seine Einheit bestätigen: es ist die Rede von *dem* Humanismus und nicht von *den* Humanismen). Dieser Angriff wird hauptsächlich getragen von L. Althussers Neomarxismus, von J. Lacans neofreudianischer Schule, von C. Lévi-Strauss' und M. Foucaults Neopositivismus, wobei schließlich auch die Erben der Heideggerschen Ontologie nicht vergessen werden dürfen... Diese Philosophien sind sicherlich stark voneinander unterschieden und zum Teil sogar unvereinbar miteinander. Aus dem Blickwinkel jedoch, den wir hier einnehmen, ist dies zweitrangig. Wichtig ist nur, daß sie sich auch bestimmen lassen durch die gegensätzliche Haltung, die sie samt und sonders gegenüber einer Problematik einnehmen, welche sie mit dem negativ verstandenen Etikett «Humanismus» anvisieren; wichtig ist, daß sie – jede auf ihre Weise – «die Beseitigung des Lebenssinnes und die Auflösung des Menschen»[2] proklamieren.

Daß es sich hier um ein kulturelles Phänomen handelt, das viel tiefgreifender ist als die manchmal provozierenden Äußerungen, welche uns Mitteilung vom «Tod des Menschen» machen, läßt sich durch zwei Tatsachen belegen:

1.) Die Infragestellung des personalen Subjektes in seiner Identität, in seinem Bewußtsein und seiner Freiheit war in erster Linie nicht philosophi-

scher oder wissenschaftlicher, sondern ästhetischer Art. Der «neue Roman», die dramatische Darstellung der Sinnlosigkeit und der Film haben in den fünfziger Jahren schon die Themen und bisweilen auch schon die Formulierungen skizziert, die zehn Jahre später und danach durch Ethnologen, Psychoanalytiker, Biologen und Philosophen aufgegriffen und vertieft werden. Seit mehr als zwanzig Jahren hat die Avantgarde mit literarischen Werken von hoher Qualität die Vision eines verlassenen Planeten, einer Menschheit, die sich selbst zerstört, eines Individuums, das keinen Sinn mehr in seinem Leben sieht, verbreitet. «Ich existiere nicht, diese Tatsache ist unbestreitbar», sagt eine Figur von S. Beckett, welcher seine ersten Romane in der Zeit unmittelbar nach dem Kriege geschrieben hat. Sollen die Gestalten von Ionesco oder Robbe-Grillet denn wirklich Existenzen nach Art gewöhnlicher Menschen darstellen, oder gleichen sie nicht eher den in Bronze gegossenen Phantomen von Giacometti? In einem gewissen Sinne hatten Skulptur und Malerei ein um fünfzig Jahre vorauseilendes Vorspiel zu dieser Zerstörung der menschlichen Gestalt geliefert, welche Foucault gegen Ende seines Werkes «Les mots et les choses» (1966) beschreibt, ein Vorspiel jener entropischen Agonie der Menschheit, welche Lévi-Strauss im Schlußkapitel seines Buches «L'homme nu» (1971) beschreibt, ein Vorspiel jener allgemeinen Mechanisierung des Menschengeschlechts, die G. Deleuze und F. Guattari zum Thema des «Antiödipus» (1972) gemacht haben. Man denke über dies nur an Picasso, an Max Ernst und Chirico...

2.) Der zweite kulturelle Tatbestand, der der philosophischen Kritik des Humanismus Ausdruck verleiht, ist die rasende Schnelligkeit, mit der subtile und oft sogar für diejenigen, die sich darauf berufen, unverständliche Theorien ausgedehntes Gehör in der «Intelligenzija» gefunden haben.[3] Sartre hatte den glänzenden Erfolg von «Les mots et les choses», eines besonders schwierigen Buches, dem Umstand zugeschrieben, daß man darauf «gewartet» habe, und er folgerte daraus eine tiefe Beziehung zwischen den Thesen des Strukturalismus und der beherrschenden Ideologie der Epoche, der Technokratie. Eine derartige Deutung ist mit Vorsicht zu behandeln, selbst im Hinblick auf jene, die sie mißbrauchen. Dennoch ist die Art und Weise, wie gewisse denkerische Systeme (Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Barthes) sich in eine intellektuelle Mode hinein kristallisiert haben, verräterisch: Diese Autoren mochten sich wohl gegen das gemeinsame Etikett «Strukturalisten» zur Wehr setzen, das man ihnen anhing, dennoch bleibt wahr, daß ein großer Teil der französischen Intelligenzija diese verschiedenen Denksysteme zu einer einzigen Ideologie verschmolzen hat. Der Kern dieser Ideologie ist ein in all diesen Systemen wirksamer Antihumanismus, der hier mehr und mehr offengelegt und genährt wurde, nachdem er zunächst mehr als noch unartikulierte geistige Verfassung wirksam gewesen war. Wenn das geistige Empfinden einer Epoche nach Ausdruck in einer Ideologie sucht, so bleibt es nicht dabei stehen, philosophische Einwände und Widersprüche aufzudecken, sondern mischt aus den verschiedenartigsten Blumen einen Honig zusammen und beweist so einen unwiderlegbaren Instinkt für die Tendenzen des Zeitgeistes, der sich in diesem Falle als entschieden antihumanistisch erwies.

Übrigens können wir von diesem im allgemeinen instinktiv von feindseliger Einstellung bestimmten Blickpunkt her auch die beiden semantischen Verzweigungen des Humanismus zusammenführen und so den Humanismus wieder als eine ganzheitliche Größe in den Griff bekommen. In der Tat besteht dem äußeren Anschein nach ein starker Gegensatz zwischen dem öffentlichen Erfolg solcher ausgefeilter Theorien, die Zeugnis ablegen von einer hervorragenden wissenschaftlichen und philosophischen Kultur und oft auch von qualitativ hohem Stil (Foucault, Lévi-Strauss und Barthes sind wirkliche Schriftsteller!) einerseits und dem Verfall der «Humaniora» andererseits, dem Verfall also der klassischen Bildung, die aus den griechischen und lateinischen Quellen schöpft. Aber dies ist nur ein scheinbarer Widerspruch. Vor allem anderen ist dies zu bedenken: Bekanntlich sind die wirksamsten Verneiner einer Kultur in der Regel gerade deren vollkommenste Produkte. Besonders im 18. Jahrhundert war dies unverkennbar. Sodann findet die studentische Jugend in diesen feingeschliffenen Formulierungen eine Bestätigung ihrer Revolte, die sowohl radikal ist wie auch Sicherheit verleiht: radikal ist sie, weil eben das Prinzip des Humanismus, das man dieser Jugend einzuschärfen sucht, verneint wird; Sicherheit verleiht sie, weil auch diese Verneinung noch alles das in sich einschließt – oder doch einzuschließen meint –, was auf eine geheimnisvolle Weise auch diese Jugend noch in jene intellektuelle Aristokratie einweiht, die zu verleihen einst der Auftrag der klassischen Bildung war. Den Menschen zu verneinen mit Maschinenpistolen

und Konzentrationslagern oder einfach mit bestialischem Niederbrüllen (wie es vielfach geschehen ist), das hat eine abstoßende und traumatisierende Wirkung; den Menschen zu verneinen mit Hilfe eines wissenschaftlichen Apparats, mit magistraler Gelassenheit und kultivierter Sprache, das weckt eher den Eindruck des Fortschritts als des Rückschritts. Man untergräbt den Humanismus mit seinen eigenen Waffen. Welchen tieferen Sinn hat es dann noch, solche Anstrengungen aufzubieten, um sich das zu eigen zu machen, was man nur noch in seiner eigenen Vernichtung genießen kann?

Diese verwirrende Doppelgesichtigkeit feststellen bedeutet nicht, daß man damit davon dispensiert wäre, das Gewicht dieser kulturellen Umschichtung zu ermessen. Ebenso wie sich im 18. Jahrhundert ein Bruch mit dem Humanismus der Renaissance vollzog, sind wir heute dabei, mit dem Humanismus zu brechen, wie er sich im 18. Jahrhundert neuformiert hatte – wenn freilich auch nur auf eine sehr unstabile Weise, denn viele Kräfte, die heute im Lager des Antihumanismus kämpfen, sind in Wirklichkeit schon seit dem 19. Jahrhundert aufgetreten, und zwar mit Beginn der großen Industrialisierung und Proletarisierung. Der Widerwillen, welcher den Schulbetrieb belastet, wo man Homer, Cicero, Goethe, Racine oder Victor Hugo unterrichtet, beweist, daß hier eine Kommunikation zerbrochen ist. Die «Werte», welche den roten Faden unserer Tradition bilden, werden mehr und mehr der Kritik unterworfen. Die derzeitigen Auseinandersetzungen über die Ehe, über die Abtreibung, über die Kultur usw. zeigen uns, daß diese Werte zwei Revolutionen (der französischen und der russischen) und einem Jahrhundert der laizistischen Säkularisation zum Trotz im Grunde genommen christliche Werte geblieben sind.

Sicherlich hat auch die griechische Tragödie Modelle geliefert, die immer wieder von Klassikern und Romantikern und ebenso von Marx, Nietzsche und Freud interpretiert und aktualisiert worden sind. Aber wenn aus Ödipus nun ein Komplex geworden ist, so bleibt die Moral Freuds im tiefsten Grunde bürgerlich und nahezu puritanisch. Erst mit W. Reich hat sich die Psychoanalyse der Gegenkultur angeschlossen, und Deleuze greift sie noch heute an als das letzte Heiligtum der Familie, des traditionellen Zellkerns der Gesellschaft. Und wenn Marx auch im Proletarier die Gestalt des Prometheus wiederfindet, so bleibt es doch dabei, daß die Begriffe der Entfremdung, des Proletariats als universalen Heilsträgers und noch weitgreifender die Vision von den Völkern auf dem Marsch zur großen Versöhnung Umprägungen christlichen Gedankengutes waren.

Dies führt uns zu einer fast vergessenen Wahrheit: Wenn der Humanismus uns heute mehr oder weniger mit dem Christentum verbunden erscheint, so hat er doch zunächst in einer Frontwendung gegen das Christentum Gestalt angenommen, indem er dessen Grundansätze umkehrte und sein Bildungskonzept neu interpretierte. Das Wort «Humanismus» selbst in seinem modernen Sinne wurde in Frankreich erstmals im Jahre 1852 von Proudhon verwendet. Proudhon vertrat – wie Marx – den Standpunkt, daß der Mensch sich nicht wahrhaft selbst verwirklichen könne, wenn er sich nicht von seinem Gott befreie. Für Blanqui war der Sozialismus «das Evangelium in Aktion». Kurioserweise berief sich damals der Humanismus, den man heute als Illusion und Alibi brandmarkt, gegen einen mystifizierenden Theismus auf die Praxis. In seiner zweiten Welle, im 20. Jahrhundert, erschien der Humanismus auch einem Sartre und einem Camus als die notwendige Konsequenz des Atheismus: Allein der Tod Gottes autorisiere den Menschen, sich zu seinem eigenen Selbstwert zu werden. Der Atheismus beginnt, so sagt Proudhon, wenn der Mensch sich seinem Gott überlegen fühlt. In Wirklichkeit aber handelte es sich hier um einen Kampf für einen geheiligten höchsten Wert. Die Gegner in diesem Kampf fochten auf gemeinsamem Boden und um dieselbe Stellung, dies sehen wir heute in aller Deutlichkeit.

Hier zeigt sich nun eine seltsame Frontenverkehrung: Der Humanismus, der in einem halb heidnischen, halb christlichen Zusammenhang Gestalt angenommen hatte, wandelte sich seit dem 18. Jahrhundert zu einer atheistischen Lehre um. Heute nun ist es der Antihumanismus, der sich als ein Atheismus darbietet, während das Christentum – und seit dem Zweiten Vatikankonzil vor allem die katholische Kirche – den Anspruch erhebt, ein Humanismus zu sein.[4]

Diese Erscheinung ist Ausdruck einer Umkehrung, die in der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen ideologischen und moralischen Kräften noch kaum beachtet wird. So hat die theoretische Auseinandersetzung zwischen Christen und Marxisten, die noch vor kurzer Zeit so hitzig war, heute offensichtlich an Vitalität verloren, zumindest in Westeuropa, wo man bisweilen sogar schon erste Versuche einer Einheitsfront von Christen und Marxisten für die Verteidigung der

überlieferten Werte – Kultur, Arbeit, Vaterland, Familie... – beobachten kann.

Übrigens hat sich ein ähnlicher Chiasmus herausgebildet in den Beziehungen zwischen dem Humanismus und der wirtschaftlich-sozialen Situation: Während der Humanismus in Zeiten der Not und Unterdrückung progressiv auftrat – und unter entsprechenden Verhältnissen oft auch heute noch auftritt –, gibt er sich in Zeiten des Überflusses und in der «permissiven Gesellschaft», wie sie sich heute im Westen formiert, reaktionär. Hier rühren wir auch an die Ursache eines Mißverständnisses, das die Flüchtlinge aus kommunistischen Ländern zu verwirren pflegt: Nachdem sie für die Sache der Menschenrechte gelitten haben, begreifen sie nur schwer, daß eine Zivilisation eben die Grundsätze verleugnen kann, auf denen sie gegründet ist und die in den Augen der Verfolgten deren ganzes Prestige ausmachen: Gedankenfreiheit, Toleranz, Respektierung des «forum internum», Wahrheitsliebe und Barmherzigkeit..., all diese Wertempfindungen der «Humanität», die seit dem Tode von A. Camus fast völlig aus der französischen Literatur verschwunden sind, während sie dagegen bei Solschenizyn den wesentlichen Kern seiner Botschaft ausmachen.

So müssen wir also unsere Feststellung relativieren. Der Angriff auf den Humanismus scheint gebunden zu sein an ein bestimmtes technisches, wirtschaftliches, soziales und politisches Entwicklungsstadium, das im großen und ganzen identisch ist mit dem Entwicklungsstadium der liberalen Demokratien, welche gekennzeichnet sind durch die Erscheinung der «Überflußgesellschaft». Im Gegensatz dazu berufen sich die Vorkämpfer der kulturellen Erweckung in den «unterentwickelten» Nationen und die Kontestationsbewegungen in den von rechten oder linken Diktaturen unterdrückten Völkern auf die traditionellen Werte des Humanismus. Sicherlich kann dieser Protest bisweilen abgegriffen und konventionell erscheinen. Die Tatsache jedoch, daß der größte lebende Romanschriftsteller (oder wenigstens einer der führenden unter ihnen), Solschenizyn, ein epochales Werk auf die einfachsten Prinzipien des Humanismus gründet, müßte uns mißtrauisch machen gegenüber den übereilten Schlußfolgerungen über einen «Tod des Menschen».

Überall, wo Menschen gegen die Unterdrükkung kämpfen, stützen sie sich dabei auf «humanistische» Werte, handeln sie im Namen des Rechtes von Völkern und Menschen auf ein Leben in Freiheit – selbst wenn sie ihre treibende Ideologie im Marxismus gefunden haben.[5] Man hat noch nie eine politische Widerstandsbewegung auf der Grundlage eines Strukturalismus erlebt – und man wird auch in Zukunft nie so etwas erleben. Das hat seinen Grund darin, daß, sobald man sein Leben aufs Spiel setzen oder auch nur sich für ein politisches Lager entscheiden muß, sich die Frage aufdrängt: um wessentwillen? Theorien, die jeden Bezug auf Werte ausschließen, werden darauf nie eine Antwort bieten können. Nie wird eine Wissenschaft eine Ethik begründen können. Nie wird ein System, das den Menschen außer Kurs setzt, diesem selben Menschen noch Beweggründe liefern können, um derentwillen er sich erheben könnte. Die verführerische Kraft der Mode aber ist so stark, daß dieser simple Einwand nicht einmal in Erwägung gezogen wird.

Trotz alledem: Wenn es stimmt, daß eine Kultur sehr wohl noch an ihre historischen Determinationen gebunden sein und sich dennoch in ein darüber hinausgehendes Bewußtsein integrieren kann (und welche Versuchung liegt darin, sich ihrer zu bedienen im Blick auf Theorien, die den Anspruch erheben, diese Synthese in eigener Verantwortung zu verwirklichen!), dann wollen wir nicht versuchen, den Antihumanismus deswegen in Mißkredit zu bringen, wenigstens nicht in seinen Zentralaussagen. Um so vorgehen zu können, müßte man in der Tat zu einem Determinismus oder zu einer Dialektik Zuflucht nehmen, die nicht die unseren sind, so daß wir nicht mehr guten Glaubens handeln würden. Wenn wir auch immer den Doppeldeutigkeiten dieses Antihumanismus und seinem enorm ideologischen Charakter Rechnung tragen müssen, so muß man sich meines Erachtens doch auch seiner Kritik und seiner «Disziplin»[6] unterwerfen. Entweder glauben wir, daß die Welt der Kultur eine abgeschlossene oder doch abschließbare Wirklichkeit ist und daß wir uns folglich im geschlossenen Kreis einer immanenten Interpretation bewegen, wie es die den verschiedenen Richtungen des Strukturalismus eigentümliche Sicht ist; oder aber wir glauben, daß die Kulturen, indem sie ein gemeinsames System mit ihrer gesamten Epoche bilden, einen Beitrag leisten, der im Blick auf einen «Ökumenismus des Geistes» in einen Dialog mit anderen Kulturen eingebracht werden muß; und unter diesen Bedingungen haben wir dann nicht das Recht, unsere intellektuelle Umwelt abzulehnen und uns auf unsere eigene Kultur zurückzuziehen.

Hier liegt wahrscheinlich der Punkt, an dem die entscheidende Wahl zwischen dem Humanismus

und seinen Gegenspielern zu treffen ist. Wenn ich mich für den Dialog entscheide, das heißt für einen noch in der Zukunft vor uns liegenden Humanismus, dann entscheide ich mich damit für die Relativität meiner eigenen Kultur und für das Annehmen der Herausforderung, die darin liegt. Nun ist gerade die französische Kultur diejenige, welche heute am meisten an der Infragestellung des Humanismus trägt. Es ist zwar nicht einfach falsch, diese Erscheinung mit der Schwächung der Machtposition Frankreichs und seiner Ausstrahlung in Verbindung zu bringen;[7] aber dies allein ist noch unzureichend: Die Geschichte ist voll vom Geschick solcher Länder, deren Genius einmal die Welt erhellte und die nun ihre Größe verloren haben. Wenn der Antihumanismus seine Avantgarde gerade in Frankreich findet, so hat dies seinen Grund zweifellos darin, daß dieses Land dazu neigt, die intellektuellen Strömungen zu höchster Abstraktion zu führen und so zu radikalisieren. Darum auch macht seine überstürzte Entwicklung es in höchstem Maße aufnahmebereit für alles, was sich an Neuem aufdrängt: Der Übergang von der landwirtschaftlichen zur industriellen Phase muß in einem Land von alter Kultur tiefe Wunden hinterlassen. Das sind meines Erachtens die Gründe, warum der Antihumanismus mit seinen provozierenden Aspekten, wie er sie in Frankreich angenommen hat, ernst zu nehmen ist.

«Bevor unsere Epoche den Tod des Menschen gedacht hat, hat sie ihn erlebt.»[8] Tatsächlich bilden der letzte Weltkrieg mit seinen Vernichtungslagern und seinem Völkermord – aber auch die Hungersnöte, die Unterentwicklung und die Aussicht auf einen Atomkrieg einen beherrschenden Zusammenhang, den wir im Auge behalten müssen, wenn von Humanismus die Rede ist. Im großen und ganzen gesehen kann man wohl sagen, daß die bildenden Künste seit Beginn dieses Jahrhunderts eine intuitive Ahnung davon hatten, welches Leben uns bevorstand. Erst später, in den fünfziger Jahren, trat auch die kulturelle Darstellung des «Todes des Menschen» in Erscheinung, besonders im Roman, im Schauspiel und im Film. In den sechziger Jahren schließlich artikulieren sich auch die Theorien über den «Tod des Menschen».

Es ist unmöglich, diese verschiedenen Phasen fein säuberlich voneinander abzugrenzen. Übrigens stehen diese Phasen untereinander in wechselseitiger Beziehung: So ist etwa die Entdeckung der Umweltverschmutzung das Ergebnis einer Bewußtseinserweiterung, die sich ergeben hatte aus dem Umgang der Menschheit mit der Möglichkeit des kollektiven Selbstmords, an die man sich seit der Explosion der Atombombe in Hiroshima gewöhnt hatte. Die sechziger Jahre sind die Zeit, in der Frankreich in die Phase der Konsumgesellschaft eintritt und sich mit erhöhter Geschwindigkeit zu urbanisieren beginnt. Dieses Phänomen findet seinen Niederschlag im Roman und im Schauspiel. Der Mensch, der uns dort gezeigt wird, hat das Empfinden, eine Sache unter anderen Sachen geworden zu sein. Er ist im Abstieg begriffen, dem Verfall ausgeliefert.[9] Überschwemmt von der Fülle des Angebots, eingekeilt in ein mechanisiertes Universum, gerät er in Angst. Er hat das Empfinden, überzählig zu sein. Mehr und mehr eingespannt in das Netzwerk von Signalen und Kontrollen, findet er sich auf ein normales Durchschnittsmaß zurückgeschnitten.

Hierzu sei noch ein seltsames Paradox erwähnt: Die kultureile Darstellung der Entmenschlichung bringt eine Furcht zum Vorschein, nicht mehr «man selbst» zu sein, vor allem in einem Land wie Frankreich, in dem die alten hierarchischen Ordnungen noch lebendig waren. Es ist so, als wenn man bei der Suche nach der Identität in dieser industriellen Ära, nachdem man diese vergeblich in kollektiven Größen (wie Nation, Klasse, Rasse) gesucht hatte, nun auf eine dunkle Weise Trost suchte in der bitteren Feststellung: «Nein, der Mensch existiert nicht mehr; es ist nur ein Traum, ein bloßer Reflex, dem ihr nachjagt...»

Wenn man die existenzialistische Periode der Nachkriegszeit als eine Art Zwischenspiel betrachtet, als einen Ableger des vorausgegangenen Humanismus, der bald wieder verwelkt war, dann könnte es scheinen, als werde die Arbeit an der Zerstörung des Menschen, die von den Totalitarismen in Angriff genommen worden war, nun von den Industriegesellschaften weitergeführt. Die neue Kultur fügt sich in diese Erblinie ein. Bei S. Beckett, der übrigens schon vor dem Kriege zu schreiben begann, und bei Ionesco ist keinerlei Diskontinuität festzustellen zwischen der Verunstaltung des Menschen durch den Nazismus einerseits und durch die mechanisierte Gesellschaft der Nachkriegszeit andererseits. Es sind nicht diese Familie oder jener Held, die in die Falle geraten und vernichtet werden, wie in der griechischen Tragödie, sondern grundsätzlich die Menschheit als ganze.

Im Jahre 1958 veröffentlicht A. Robbe-Grillet jene berühmte Streitschrift,[10] in welcher er den Existenzialisten vorwirft, sie schleusten auf dem

Umwege über das Absurde, jene neue Inkarnation des Tragischen – was soviel bedeutet wie des alten Humanismus – das Humanum wieder in die Natur ein. Robbe-Grillet zufolge müßte der Roman den Menschen nach Art eines Gegenstandes oder höchstens als Insekt unter Insekten beschreiben. Diese mehr ästhetische als philosophische Position wird mehr schlecht als recht von den Autoren vertreten, die man der Schule des «neuen Romans» zuordnet. Einer kunstvollen Technik, in der Robbe-Grillet es eine Zeit lang zu hervorragendem Können bringt, gelingt es, der Person alle ihre individuellen Merkmale zu nehmen, und zwar bis hin zu ihrem Namen und sogar dem bloßen Begriff ihrer Identität.[11] Autor und literarische Person sind gleichermaßen verschwunden zugunsten einer Erzählung, die in einen geschlossenen Rahmen eingespannt ist, durch den Geschichte und Zeit aufgehoben werden: eine doppeldeutige Darstellungsweise, die nicht länger als ein Jahrzehnt verwendet wurde; dennoch verrät sie schon viele wesentliche Züge des Strukturalismus, der erst im Kommen ist.

Erwähnt sei auch noch der folgende Punkt, der erhellend ist für die Beziehung zwischen den beiden Bedeutungen des Wortes «Humanismus»: Gemeint ist die Zerstörung des Helden, die nur ein Vorspiel dazu darstellt, daß der aus den Humanwissenschaften hervorgegangene Neopositivismus den «Tod des Menschen» herbeiführen wird. Zunächst bedarf es keiner Person mehr, die Noblesse oder eine wie auch immer geartete Überlegenheit besäße. (Das Wort «Held» oder «Heroe» ist in seiner Doppeldeutigkeit übrigens verräterisch: «Kriegsheld», «Heroe der Literatur»...) Dann braucht man überhaupt keine Person mehr, sondern nur noch «irgend jemanden». Und schließlich braucht man auch keinen Menschen mehr. Von der Anonymisierung geht man über zum Mord, von der Verneinung des Wertes zur Verneinung der Existenz.

Dieser Absturz zum Nullpunkt der Humanität wird bewundernswert illustriert durch das Werk von S. Beckett und durch die ersten Stücke von Ionesco.[12] Ihre Figuren sind Auswurf der Menschheit oder wenigstens vulgäre und alberne Kreaturen. Sie sind überdies «Unnennbare»[13] oder tatsächlich «Namenlose», Leute, die keine andere Autonomie haben als ihre physische Stimme. In der Tat: Wie soll man identisch bleiben in einer Welt unaufhörlicher Veränderung? Wie soll man handeln oder auch nur «können» in einer Gesellschaft, in der die Motivierung des Tuns sich auflöst angesichts der Bedeutungslosigkeit jeder Motivierung? Wie soll Kommunikation möglich sein, wenn man dem Konkurrenzprozeß von Produktion und Konsum ausgeliefert ist? Wie soll man lieben? Becketts Meisterwerk «O les beaux jours»[14] hat uns ein treffendes Bild für jene Verlassenheit geliefert: Die Frau, die in den Wüstensand eingesunken ist und sich nun an die Brocken ihrer Erinnerung anklammert.

Die Verneinung des Menschen ist zweifellos auch nicht zu trennen von der Vermehrung der menschlichen Art: Je mehr die Menschheit anwächst und auf diese Weise ihren Lebensraum einengt, umso mehr wachsen auch die Isolierung und die Angst vor dem anderen, das Verlangen, ihn zu vernichten. Dreieinhalb Milliarden menschlicher Wesen...! «Diese Erde könnte eigentlich auch unbewohnt sein», bemerkt eine Figur von Beckett.

Diesen Lebewesen, die alles verloren haben, Jugend und Schönheit, Vergangenheit und Zukunft, bleibt doch wenigstens noch die Sprache. «Die Worte, nichts anderes hat man» (S. Beckett). Aber diese Worte, welche die Winnie in «O les beaux jours» am Leben halten, «sind die Worte der anderen». Der neue Roman, die Dramatik der Sinnlosigkeit und vor allem Beckett sind Vorläufer von Foucault und Lacan mit dieser doppelten Offenbarung: 1) Der klassische Held ist tot, sei es als literarische Person oder als philosophisches Subjekt; der Held, der nicht nur Verkünder der Werte ist, sondern der sich auch selbst als höchsten Wert bezeichnet. 2) Der Mensch ist nicht mehr derjenige, der spricht, sondern derjenige, welcher gesprochen wird. «Während früher das Ich den ‹Platz des Königs› im Gefüge der literarischen Darstellung einnahm, ist es heute die Sprache als solche, die gegenüber diesem Ich ihre Wahrheit ausspricht.»[15] Tatsächlich haben Beckett und Ionesco in diesem Feld der Sprache den Ort ausgemacht, an dem sich die Agonie des Menschen, sein letzter Kampf vollzieht. Heute hüllt Beckett sich wieder in Schweigen, während die strukturalistische Analyse sich daran gemacht hat, die Sprache in ihre Bestandteile auseinander zu nehmen und sie innerhalb eines selbstgenügsamen Regelkreises wieder neu zusammenzufügen. Gegenüber einer so verstandenen Sprache ist der Mensch nur noch Empfänger und Lautsprecher.

Schon die Literatur hatte versucht, dem vernünftig-diskursiven Denken zu entrinnen. Die Surrealisten hatten aus dem Unbewußten geschöpft. A. Artaud hatte seine Dramatik an der «Grausamkeit» orientiert. In wachsendem Maße

wurden wir Zeugen eines Einbruchs der Wildheit in das Schauspiel: der Schrei und die gewalttätige Gebärde traten an die Stelle des Wortes. Nackte Menschen erscheinen auf Bühnen, Leinwänden und Bildschirmen, Vorboten des «Wilden» im Sinne der Ethnologie, welcher nach Lévi-Strauss zu den wesentlichen Elementen bei der Verneinung des Humanismus gehört. Offensichtlich sind wir beim letzten Stadium dieser Entwicklung angelangt. Wenn der Mensch der menschlichen Fähigkeit schlechthin beraubt wird, welche darin besteht, Sinn zu stiften, gibt es dann wenigstens ein Wort von außen her, so wie es – nach Foucault – einen «Gedanken von außen her» gibt? Auf dieses Delirium eines schizophrenen Geistes zählen Deleuze und Guattari, wenn sie die Ordnung der Natur und der Gesellschaft aus den Angeln heben wollen: Dies ist die «Gegenwelt», über die eine Figur von Ionesco sagt: «Es gibt keinen Beweis, daß sie existiert, aber indem wir sie nur denken, finden wir diesen Beweis eben in diesem unserem eigenen Denken.»

Von nun an sind es nicht mehr nur bestimmte Werte und eine bestimmte Kultur, die man mit dem Humanismus treffen will, sondern vielmehr der Anspruch auf den sinnvollen Zusammenhang vernünftigen Denkens; nicht mehr bloß die Souveränität des individuellen Subjekts, sondern die Vernunft selbst. Ist dies vielleicht – im Sinne Hölderlins und Rimbauds – das Erstlingsopfer, mit dem eine fruchtbare Wiedergewinnung des «Außen» erkauft werden muß, jenes Außen, das für all das steht, was die bürgerliche Kultur geringgeschätzt und verfemt hat?

Dieser «Tod des Kulturellen»[16] hat seine Zukunft nur im Gefüge der Kultur selbst; sonst würde er nur in der reinen Gewalttätigkeit münden, im Dschungel und im Auseinanderbrechen der Spezies Mensch in zahllose unversöhnbare Fragmente. Dann würde – wie Nietzsche sagte – nur noch die Kunst einen Ausweg bieten, während das Denken an die Grenze des Nihilismus gestoßen wäre. Die Kunst ist dann der unwiderlegliche Beweis, daß es den Menschen noch gibt, daß trotz allem etwas vom Menschen übrigbleibt bis hinein in die Verneinung der Freiheit und der Sinnhaftigkeit.

So bietet die Kultur uns Hilfen an für die Einschätzung des von zwei Extrempositionen her geführten Angriffes gegen den Humanismus: Die eine Extremposition ist das Ziel, auf das sie hindrängt: Rationalisierung und Automatisierung. Der andere Extrempunkt ist der, den die Kultur mit Hilfe von Zivilisierungs- und Vernichtungsaktionen endgültig zurückgedrängt zu haben glaubte: barbarische Wildheit. Die Stoßrichtung dieses Angriffs ist also nicht eindeutig, denn er beruft sich auf kontradiktorische Wirklichkeiten: Erst dadurch, daß sie die Primitiven in ihren Ordnungsraster einfügte, konnte sich eine strukturale Ethnologie bilden. Aber zweifellos ist dieser Widerspruch nur scheinbarer Art. Wenn das Raffinement einer programmierten Analyse und exakter Wissenschaft sich mit der Barbarei der Gegenkultur verbünden können, um vereint zu behaupten, der Humanismus sei tot, so nur deswegen, weil es selbst längst in einen noch schwerwiegenderen Widerspruch geraten war: in den Widerspruch zwischen den von ihm proklamierten Werten und den Verwüstungen seiner industriellen und militärischen Technik. Der Mensch, der seines «Gewandes», seiner übereinstimmenden Sprache, seiner Ansprüche auf das Absolute, aber gleichzeitig auch seiner alten Unwissenheit beraubt ist, sieht sich in die Enge getrieben angesichts der ihn bedrängenden Frage: «Sag uns jetzt, wer du bist?» Vielleicht hatte er einmal einen Augenblick geglaubt, er sei ein Gott. Aber um auf diese Frage antworten zu können, wird er selbst noch lange fragen müssen. Denn der Sohn Gottes selbst konnte auf eine ähnliche Frage auch nicht auf der Stelle eine eindeutige Antwort geben.

[1] Bezeichnend für die Verdrängung des Wortes «Humanismus» ist die Tatsache, daß in «La force des choses» Simone de Beauvoir – ohne sich darüber Rechenschaft zu geben – den Titel dieses Vortrags umändert, indem sie ihn in die Frageform überträgt: «L'existentialisme est-il un humanisme?» Im Jahre 1963 begann dieses Wort bereits verdächtig zu werden.

[2] M. Dufrenne, Pour l'homme (Paris 1968) 10.

[3] Diese Intelligenzija ist heute viel weiter ausgedehnt als im letzten Jahrhundert, und sie übt in zahlreichen Schichten – so etwa bei den Schullehrern – ihren Einfluß aus.

[4] Vgl. vor allem die Erklärung Pauls VI. vor der UNO, mit der er sich als «Experte der Menschlichkeit» vorstellte.

[5] Es ist bemerkenswert, daß es in der USSR, in der Tschechoslowakei, in Griechenland und Brasilien usw. vor allem Intellektuelle (im weitesten Sinne des Wortes) sind, welche gegen die Unterdrückung Widerstand leisten und zugleich von ihr betroffen werden.

[6] Ich verwende dieses Wort hier in seiner doppelten Bedeutung: als lehr- und lernbare Theorie und als Folterwerkzeug.

[7] Vgl. F. Furet, Les intellectuels français et le structuralisme: Preuves (Februar 1967).

[8] M. Dufrenne, aaO. 229.

[9] Es dürfte interessant sein, die ontologische Analyse des Verfalls von Heidegger auf diese Zusammenhänge anzuwenden.

[10] A. Robbe-Grillet, Nature, humanisme et tragédie: Nouvelle Revue française (Oktober 1958).

[11] Vgl. besonders: La Jalousie. Ferner: Les Gommes.

[12] Ich kann hier leider nicht näher unterscheiden, wie es an sich diesen beiden Autoren zukäme. Ionesco hat tatsächlich nie aufgehört, Humanist zu sein, wie im übrigen auch seine heutigen Stellungnahmen beweisen.

[13] Dies ist der Titel eines Buches von Beckett: L'Innomable (Paris 1953).

[14] Erschienen bei Minuit (Paris).

[15] M. de Certeau, Les sciences humaines et la mort de l'homme: Les Etudes (März 1967).

[16] René Girard, Système du délire: Critique (November 1972).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JEAN-MARIE DOMENACH

geboren am 13. Februar 1922 in Lyon. Er studierte an der Philosophischen Fakultät zu Lyon, unterbrach die Studien durch seine Tätigkeit in der Résistance, schloß sie mit einem Diplom und dem Lizentiat in Literatur ab. Er ist Direktor der Zeitschrift «Esprit», hat an zahlreichen amerikanischen und europäischen Veröffentlichungen mitgearbeitet, hielt in verschiedenen amerikanischen Universitäten und Colleges Vorträge über das französische Denken des 20. Jahrhunderts und über die zeitgenössische Tragik. Er veröffentlichte mehrere Bücher, u.a. in Zusammenarbeit mit R. de Montvalon Texte und Dokumente über die katholische Avantgarde in Frankreich von 1942 bis 1962: Die Avantgarde der Kirche (Walter Verlag).

Louis Marin

Die Auflösung des Menschen in den Humanwissenschaften

Das bedeutung-setzende Subjekt nach dem Modell der Linguistik

Mit einer Formulierung, die seinerzeit einigen Aufruhr verursachte, hat Michel Foucault – gleichsam als Echo auf Nietzsches Prophezeiung vom «Tode Gottes» – den «Tod des Menschen» verkündet.[1] Daß der Mensch sterblich ist, das ist eine alte und dem Philosophen ebenso wie der breiten Masse wohlbekannte Wahrheit. So hätte hier einer der kraftvollsten Denker unserer Zeit sein Ansehen für eine Banalität aufs Spiel gesetzt, wenn er mit seiner Aussage nicht eine andere Wahrheit angezielt hätte, die weniger leicht zugänglich ist als jene älteste und unmittelbarste Existenzerfahrung: eine Wahrheit nämlich, welche die Humanwissenschaften betrifft und die darauf angelegt ist, diesen Humanwissenschaften das zu bieten, was man wohl eine metaphysische Begründung nennen muß. Die Begründung einer Wissenschaft besteht darin, daß man die Rechtstitel ihres legitimen Wahrheitsanspruchs und die Bedingungen der Möglichkeit zu ihrer Ausübung zusammenträgt. Wenn unter den Bedingungen für die Humanwissenschaften auch der «Tod des Menschen» einzukalkulieren ist, so wird man zugeben müssen, daß hier eine Menge Stoff für Paradoxien und überdies für eine gründliche Prüfung der Voraussetzungen gegeben ist, unter denen eine solche Formulierung möglich geworden ist.

Ist nicht die Behauptung vom «Tod des Menschen» nur ein literarischer Ausdruck für die Wirklichkeit des wissenschaftlichen Prozesses selbst? Ebenso wie schon die Schaffung des geometrischen Raumes den «Tod» des existentiellen Raumes und des physischen Gegenstandes in der Abkehr von der sinnlichen Vorstellung rechtfertigt, so müssen auch eine gewisse umfassende und unmittelbare Intuition des Menschen, das unwiderlegliche Zeugnis seines Gewissens bezüglich seiner Zustände und Vorstellungen sowie die lebendige Erfahrung eines Subjektes oder einer Gruppe als bedeutung-setzende Totalität Platz machen für die Ergebnisse des wissenschaftlichen Prozesses, da diese nicht wirksam werden können, wenn nicht vorher ein Bruch vollzogen worden ist mit jener Intuition, mit jenem Zeugnis und jener Erfahrung. So stirbt der Mensch notwendigerweise durch die Wissenschaften, die sich ihm als Gegenstand anbieten, weil der Gegenstand dieser Wissenschaften als solcher immer nur *gegen* die umfassenden Intuitionen, spontanen Vorstellungen und unmittelbaren Evidenzen gebildet werden kann.

Das ganze Problem besteht dann aber darin, zu wissen, was dieser Gegenstand ist, durch welches Vorgehen er konstruiert wurde, welcherart Beziehungen er unterhält mit den beobachteten Tatsachen, mit den Grundbestandteilen der Erfahrung, den individuellen oder kollektiven Vorstellungen, deren Reduzierung oder Transformierung er darstellt. Ist «der Mensch» eine Regulatividee der Humanwissenschaften im Kantschen Sinne dieses Begriffs, welche den Horizont der Objektivierungsprozesse bildete, eine transzendentale Illusion, welche die wissenschaftliche Arbeit – bei aller Anerkennung ihrer unumgänglichen Funk-

tion – eigentlich beseitigen müßte, oder ist diese Idee eine konstitutive Voraussetzung für ein vorwissenschaftliches «Wissen» um die Zusammenhänge zwischen den Humanwissenschaften, welches gekennzeichnet ist durch einen bestimmten geschichtlichen Augenblick?

Wenn diese Frage auch wieder das Problem der Grundlegung ins Spiel bringt, welches wir weiter oben angeschnitten haben, so mindert das doch nicht die Tatsache, daß eine solche Frage nur gestellt werden kann, wenn man ausgeht von einer kritischen Untersuchung der wissenschaftlichen Forschung selbst, wobei jene Frage den Leitfaden und zugleich die Krönung dieser Untersuchung darstellt. Wie läßt sich die gelebte Erfahrung des Menschen in einem strukturierenden Vorgehen erfassen? Welches Modell gibt es für eine Darstellung des Gegebenen? Was sind die Regeln für die Konstruktion eines solchen Modells? Welche Typen von Beziehungen bestehen zwischen den verschiedenen konstitutiven Modellen für die Darstellung des Gegenstandes?

Dieses Fragespiel aber ist in der derzeitigen geistigen Konjunktur schon eingegrenzt durch einen geschichtlichen Tatbestand, der ohne Zweifel eine transzendentale Bedeutung hat: In den Fragen, welche die Humanwissenschaften betreffen, werden die Weisen des Vorgehens bei der Strukturierung der Erfahrung durch bestimmte Modelle beherrscht durch das Modell einer Teildisziplin unter den Humanwissenschaften: durch die Linguistik; und diese paradigmatische Rolle hat sich irgendwie niedergeschlagen in der Weise der wissenschaftlichen Reflexion über die Sprache.

Mit anderen Worten: Die Modelle, welche seit fast einem Jahrhundert von der Linguistik entwikkelt worden sind, werden bald zu Modellen in einem anderen Sinne: sie dienen anderen Humanwissenschaften als Hypothesen, Begriffsraster und Operationsschemata – so etwa der Ethnologie, der Soziologie, der Psychoanalyse, ja selbst der Biologie.

Wie kann eine bestimmte Wissenschaft mit ihren Grenzen als Objektivierungsmodell für andere Wissenschaften dienen? Es sind wohl gerade die charakteristischen Eigenschaften der Begriffe Zeichen, Sprache und schlußfolgerndes Denken und zugleich die Eigenart einer solchen theoretischen Produktion von Kommunikations- und Austauschprozessen, die dies implizieren. So können wir auch die Grenzen der hier vorgelegten Bemerkungen über die Auflösung des Menschen in den Humanwissenschaften rechtfertigen: Es geht uns darum, Wesen und Stellenwert des bedeutungsetzenden Subjekts in der Bildung des Strukturmodells für die Sprache, wie wir es in der Linguistik de Saussures und seiner Schule antreffen, zu untersuchen.

Die Bildung dieses Modells vollzog sich – nach Art einer wahrhaft kopernikanischen Wende – durch einen doppelten Traditionsbruch, sowohl was die Methode wie was den Gegenstand betrifft. Die Methode: Die Linguistik konnte sich als Wissenschaft nur dadurch konstituieren, daß sie das Synchronische rigoros vom Diachronischen, das Strukturale vom historisch Zufälligen schied. Der Gegenstand: In der heteroklitischen Masse der Sprachfakten individueller und kollektiver, physischer, physiologischer, psychologischer und soziologischer Art mußte ein homogener und der Beobachtung zugänglicher Gegenstand ausgegrenzt werden, der eine auf den ersten Blick sich erschließende systematische Ganzheit darstellte. Mit eben derselben Denkbewegung aber, mit welcher die Linguistik ihr methodologisches Vorgehen definierte, strukturierte sie tatsächlich zugleich auch schon ihren Gegenstand. «Die Realität des Gegenstandes war nicht trennbar von der ihm angemessenen Methode zu seiner Definition.»[2] Man sollte sich die ersten Seiten des Werkes «Cours de Linguistique générale» vor Augen halten: «Die Aufgabe der Linguistik besteht darin, a) eine Beschreibung und Geschichte aller erreichbaren Sprachen zu liefern; b) die Strukturkräfte aufzuspüren, die in allen Sprachen in immer gleicher Weise im Spiel sind; c) sich selbst abzugrenzen und zu definieren.»[3]

Die beiden ersten Aufgaben sind der dritten strengstens untergeordnet, und diese wiederum ist bloß zu fassen auf dem Hintergrund der von F. de Saussure gestellten grundlegenden Frage: «Was ist der integrale und zugleich konkrete Gegenstand der Linguistik?»[4] Die historische Forschung, die darauf abzielte, «die Geschichte der Sprachfamilien zu erhellen und nach Maßgabe des Möglichen die ‹Muttersprachen› der jeweiligen Sprachfamilien wiederherzustellen», ist ein integrierender Bestandteil der Organisationstheorie für die Schaffung eines Systems «allgemeiner Gesetze, auf die alle Teilphänomene der Geschichte zurückgeführt werden können». Grundlage dieser Forschungsaufgabe ist die Artikulation von Verfahrensregeln und Kriterien, welche der Beschreibung des Gegenstands der Linguistik angemessen sind. Diese Verfahrensregeln und Kriterien hängen nicht von anderen Wissenschaften ab, sondern sind der Lin-

guistik eigentümlich. Mit ihrer Hilfe grenzt die Linguistik *sich selbst* ab und definiert sie *sich selbst*. Und dieser Vorgang der Abgrenzung und Selbstdefinierung stellt zugleich die strukturale Konstituierung des der Linguistik eigentümlichen Gegenstandes dar.

Während «andere Wissenschaften an vorgegebenen Gegenständen arbeiten, welche man dann in der Folge unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten kann», macht die Untrennbarkeit der dualen Elemente von Methode und Gegenstand die Linguistik erst zur Wissenschaft und ihren Gegenstand zur formalen oder formalisierbaren Struktur. «Weit entfernt davon, daß der Gegenstand der methodologischen Betrachtungsweise vorausläge, muß man im Gegenteil sagen, daß erst diese Betrachtungsweise den Gegenstand schafft.»[5]

So besteht die kopernikanische Wende bei de Saussure im tiefsten Grunde darin, daß er davon ausgeht, daß die Sprache weder eine Substanz noch ein in Entwicklung begriffener Organismus noch eine freie Schöpfung des Menschen ist, sondern vielmehr eine konstitutive *Beziehung* zwischen einer Erkenntnismethode und einem zu erkennenden Gegenstand: Der wissenschaftliche Gegenstand ist eine strukturelle Gestaltung besonderer Art, die bewirkt ist von einem Gefüge von methodologischen Verfahrensregeln und Kriterien. Und umgekehrt ist dieses Gefüge wiederum nur die komplexe Gestaltungsprojektion dieses Gegenstands selbst. Was wir von der Sprache erkennen, sind nur die Modelle, die wir von ihr konstruieren, und zwar in dem Maße, wie wir diese nach einer strengen Strukturordnung entwerfen. «Die Sprache ist ein in sich geschlossenes Ganzes und ein Klassifikationsprinzip.»[6] Die Sprache wird – a parte rei – als systematische Ganzheit und zugleich – a parte intellectus – als Erkenntnisprinzip definiert: systematische Ganzheit ist sie nur darum, weil sie Erkenntnisprinzip ist und umgekehrt. Sie ist Modell und schafft Modelle: sie ist Formalstruktur.

Der Gegensatz von Bezeichnendem und Bezeichnetem, von Sprache und Wort hängt also ab von dieser absolut allgemeingültigen theoretischen Konzeption, daß die Beziehungen zwischen den Dingen diesen Dingen selbst präexistieren, daß die Dinge Auswirkungen oder Produkte jener dualen Beziehung sind, durch die sie in ihrer auf Wechselseitigkeit und Unterschied beruhenden Existenz erzeugt werden.

Daher die doppelte Kritik, welcher die «Saussuresche Wende» sich aussetzt: Der erste kritische Einwand betrifft eben diesen Vorgang der Selbstbegründung oder Selbstdefinition der Sprache und der Linguistik. Der zweite Einwand betrifft dagegen die Strukturregeln dieser Gegensatzbeziehung. In der Tat: wenn es in der Sprache keine substantielle Wirklichkeit gibt, wenn alles in der Sprache auf Unterschieden beruht, da es keine positiven Bezugspunkte gibt, zwischen denen dann erst in einem zweiten Schritt Beziehungsverhältnisse hergestellt würden, dann sind die Grundelemente dieses Systems zweifellos aus sich selbst zu definieren: die charakteristischen Züge und deskriptiven Aussagen, welche es ermöglichen, zu sagen, was ein Zeichen ist, konstituieren nämlich eben als solche zugleich das Zeichen selbst. Es gibt in diesem Zeichen nichts jenseits des Objektivierungsvorgangs, durch den es erkannt wird. Und indem sie die Grundeinheiten der Sprache definiert, schafft die Linguistik auch ihre eigene Abgrenzung und Definition. Ihr Gegenstand konstituiert sich in genau dem Maße, wie sie selbst als Wissenschaft Gestalt annimmt. «Die charakteristischen Merkmale der Einheit vermischen sich hier mit der Einheit selbst. In der Sprache – genau wie in jedem anderen semiologischen System (und wir werden die Wichtigkeit dieser Präzisierung noch einsehen) – ist das, was ein Zeichen vom anderen unterscheidet, eben all dies, wodurch es als Zeichen konstituiert wird. Die Verschiedenheit ist das, was das eigentümliche Merkmal ausmacht, ebenso wie sie den eigentümlichen Wert und die Einheit begründet.»[7]

Der Vorgang der Interpretation ist vi definitionis im Begriff des Zeichens mit eingeschlossen, wie es Ogden und Richards zu Recht gesehen haben – wenn auch, um im Namen des logischen Empirismus dagegen Einspruch zu erheben. Was für sie einen circulus vitiosus und schließlich und endlich Träumerei und bloße Vorspiegelung darstellt,[8] ist in Wirklichkeit ein konstitutiver Vorgang von unermeßlicher Tragweite für die Humanwissenschaften, weil er zurückfindet zu der grundstiftenden Kreisbewegung, durch die Hegel die Totalität des philosophischen Systems ermöglichte. In diesem Sinne kann die Linguistik der Schule de Saussures den Anspruch geltend machen, die Modellwissenschaft der Humanwissenschaften zu sein, weil sie die grundstiftende Wissenschaft ist, und zwar in dem Sinne, daß sie nichts anderes ist als ihr zum Bewußtsein seiner selbst gekommener Gegenstand. Zudem ist auch der Begriff «System» von zentraler Bedeutung bei de Saussure, da jeder Gegenstand der Linguistik seine Wirklichkeit nur durch das Wechselspiel der rela-

tionalen Unterschiede im Gesamten des Systems empfängt.

Der andere kritische Einwand gegen die «Saussuresche Wende» betrifft die Strukturregeln der Gegensatzbeziehung, und zwar, weil man hier die charakteristischen und vielfach belasteten Begriffspaare gewisser ideologischer Vorstellungen wiederzufinden meint: Das Saussuresche Sprachmodell sei eine Neuauflage des antiken Gegensatzes zwischen Geist und Leib, zwischen Denken und Materie. Und in diesem Sinne hat sich wohl auch tatsächlich eine Seitenlinie eines vulgarisierten «Saussurismus» entwickelt. An die Stelle des schwierigen Gedankens der schöpferischen Differenz der Bezugspunkte, zwischen denen sich die Beziehung bildet, trat hier ein substantialistisches Denken, wonach die beiden Bezugspunkte in eine sachhafte Unabhängigkeit auseinanderfallen, wodurch dann die Beziehung, die sie verbinden soll, ihnen selbst rein äußerlich bleibt.

Gewiß erklärt de Saussure in seinem «Cours», daß das Wort ein individueller Akt des Willens und der Intelligenz sei. Indem er aber umgekehrt die Sprache als sozialen und kollektiven Gegenstand, als Code und übereinkünftiges Verbindungsinstrument und schließlich und endlich als ein ganzheitliches Gefüge definiert, kann das Wort dann wohl auch als ein Teil dieses Ganzen erscheinen, im gleichen Sinne, wie das Individuum ein Teil des gesellschaftlichen Organismus ist.

Wie soll man also diesen Schwierigkeiten entrinnen, wie soll man die doppelte Beziehung, welche die Sprache in allen ihren Ebenen kennzeichnet, anders verstehen denn als eine Beziehung, die gleichermaßen systematisch und dialektisch ist, systematisch *weil* dialektisch, dialektisch *weil* systematisch?[9] Dies ist, so will uns scheinen, die außergewöhnliche Kraft des Saussureschen Denkens: die kontradiktorische Beziehung, welche konstitutiv ist für die Sprache, zum Bewußtsein ihrer selbst zu führen und in dieser Kontradiktion die sich selbst begründende Wissenschaft der Linguistik zu entdecken. Daß die Sprache ein bloßes System sei, das bedeutet, daß sie von nichts anderem konstituiert wird als von Differenzen. Die Zusammenführung all dieser Differenzen ist es, was die Positivität des Wertsystems hervorbringt, welches die linguistische Lehre darstellt: eine komplexe und paradoxe Positivität, da sie nur aus Gegensätzen besteht, welche selbst wieder aus Differenzen herrühren; eine Positivität, die dergestalt ist, daß man in ihr «nichts Einfaches findet, sondern immer und überall nur dieses selbe komplexe Gleichgewicht der Bezugspunkte, die einander wechselseitig bedingen».[10]

Zu sagen, die Sprache sei eine Zusammenfügung von Differenzen, welche ihren Sinn durch Entgegensetzung erzeugen, das bedeutet, das dialektische Wesen der Sprache und in der gleichen Denkbewegung auch den dialektischen Charakter ihrer wissenschaftlichen Erkundung zu behaupten. Die systematische und formale Linguistik der Schule de Saussures ist eine dialektische Linguistik, weil sie sich konstituiert in der Setzung eines Gegenstandes, der solchermaßen dialektisch ist.

Man kann dies feststellen, wenn man sich die Frage eben nach der Beziehung zwischen Sprache und Wort in de Saussures «Cours» stellt. «Um in der Gesamterscheinung des Sprechens die Sphäre ausfindig zu machen, welche der Sprache entspricht, muß man seinen Standort im Gegenüber zu dem individuellen Akt einnehmen, wodurch es möglich wird, den Umkreis der Bedingungen für das Wort zu rekonstruieren. Dieser Akt setzt wenigstens *zwei* Individuen voraus. Das ist das geforderte Minimum, ohne welches der nötige Umkreis nicht vollständig sein kann.»[11] Die Frage lautet also folgendermaßen: Wo existiert die Sprache? Worin besteht die Objektivität ihrer Existenz? Aber es ist bemerkenswert, daß Saussure zur Beantwortung dieser Frage die konkrete Struktur des Wortes als Beziehung zwischen zwei Sprechern analysiert. An die Stelle einer substantialistischen Sprachauffassung, einer Auffassung von der Sprache als einem Reservoir von Zeichen und kollektiv gültigen Regeln im individuellen Bewußtsein und einer Auffassung vom Wort als materieller «Äußerung» einiger Elemente aus diesem Reservoir durch eben dieses Individuum setzt er eine gleichermaßen phänomenologische wie dialektische Auffassung vom Spannungskreis des Wortes, in welchem das Wort die Tat des «Senders» ist und die Sprache die Tat des «Empfängers» der Botschaft, ebenso wie das Verstehen und die Deutung dieser Botschaft. So ist die Sprache also ebenso im Wort wie das Wort in der Sprache ist: «Die Möglichkeit des Wortes gibt es nur dank der Erstellung jenes Produktes, das sich Sprache nennt und welches dem Individuum die Bausteine liefert, mit denen es sein Wort zusammenfügen kann.»[12]

Die Beziehung zwischen Wort und Sprache ist eine dialektische Beziehung, und aus diesem Grunde sucht de Saussure sie vor allem in der Beziehung des Dialogs zu erfassen, im Vollzug des Austauschs und der Kommunikation. Die Fähigkeit, das Wort zu verstehen: das ist Sprache. Die

Fähigkeit zum Hervorbringen von Sprache: das ist das Wort. Wenn die eine und das andere sich konkret an den beiden Polen eines dialogischen Spannungskreises kundgeben, so bedeutet dies doch nicht, daß die eine oder das andere von irgendeinem ontologischen und substantiellen redenden Subjekt abhängig wären, da doch offensichtlich in diesem Austausch die Fähigkeit, das Wort zu verstehen und die Fähigkeit, die Sprache hervorzubringen jeweils abwechselnd zu vollem und gleichem Recht beiden beteiligten Sprechern zukommen.

Ohne Zweifel ist de Saussure verpflichtet, diese dialektische Beziehung zwischen Sprache und Wort ausführlicher zu erklären, das heißt: sie wissenschaftlich zu objektivieren und so die bloß phänomenologische Beschreibung des Austauschgeschehens hinter sich zu lassen. Aber die Reihe der Definitionen von Sprache, welche in Saussures «Cours» auftreten, bestätigt nur noch einmal die dialektische Eigenart der theoretischen Beziehung, denn der Gegenstand, dessen Erkenntnis diese Beziehung vermittelt, ist selbst dialektischer Art: Das von der Linguistik erstellte Modell ist strukturiert nach dem Vorbild eines Dialogs, ebenso wie der Dialog selbst beschrieben wurde mit modellhaften Begriffen.

Was uns die Saussuresche Linguistik mit ihrer kopernikanischen Wende lehren kann, ist dies: Dialektik bedeutet nicht notwendigerweise zuerst Historie und dann erst Subjekt (als Person) – oder um es anders auszudrücken: Dialektik bedeutet synchronisches System und formale Struktur; synchronisches System in dem Maße, wie der Gegenstand, der sich aus dem dialektischen Prozeß wissenschaftlicher Objektivierung herausschält, aus Beziehungen gebildet ist, welche, jede in ihrer eigenen Ordnung, die Beziehungspunkte erzeugen, durch die sie miteinander verbunden sind. Indem de Saussure die Sprache als einen Wert definiert, definiert er sie wie etwas, das man als Identität wahrnimmt. Aber diese Wahrnehmung der Identität (welche eine Wahrnehmung von Sinn ist), ist identisch mit der Wahrnehmung der Differenz. Wenn ich ein Sprachfragment in seinem Sinngehalt *identifiziere*, so bedeutet dies sehr eindeutig, daß ich es gleichzeitig *unterscheide* vom gesamten Rest der Sprache. Daß die Identität in der Differenz besteht, eben dies ist auch die Definition für den dialektischen Prozeß. Zugleich und zufällig aber ist dies auch die Definition für das System.

Wenn andererseits jedes Element der Sprache, insofern es eine konstitutive Einheit darstellt, nicht unterscheidbar ist von anderen Elementen, weil es genau wie diese die Funktion hat, zu repräsentieren und zu bezeichnen, dann kann sein Sinn nicht konstituiert werden durch die äußere Beziehung zwischen Zeichen und Wirklichkeit, durch das Etikett, mit dem zum Beispiel das Wort eine Sache versieht. Der Sinn wird vielmehr hervorgebracht durch die konstitutive innere Beziehung, welche dieses Wort zu allen anderen Worten des Vokabulars unterhält. In diesem Sinne ist also die Definition der formalen Struktur der Sprache zu finden: als ein Gesamtgefüge festbestimmter Beziehungen, die in ihrem tiefsten Grunde binärer Art sind; formal ist diese Struktur in dem Maße, wie die Beziehungen den durch sie verbundenen Elementen nicht äußerlich bleiben, sondern für die Elemente selbst konstitutiv sind.

Wir können nun zurückkommen auf den anfänglichen Einschnitt in der Saussureschen Linguistik, um ihr die Frage nach der Geschichte und nach dem Subjekt zu stellen. Die kopernikanische Revolution de Saussures bestand – wie wir schon gesagt haben – vor allem in der rigorosen Trennung des Synchronischen vom Diachronischen, des Strukturalen vom Historischen, und zwar seit dem berühmten Werk «Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indoeuropéennes», welches aber noch von der historischen Linguistik abhängig ist. Aber derselbe dialektische Prozeß wird auch hier sichtbar. Wenn die Linguistik synchronisch sein muß, um wissenschaftlich zu sein, so kann sie sich als solche nur durch die Inbezugsetzung zum Diachronischen konstituieren. «Das Synchronische muß für sich selbst behandelt werden; aber ohne die ständige Konfrontation mit dem Diachronischen kommt man damit nicht zum Ziele. Die alten Grammatiker hatten leichtes Spiel, wenn sie ihre statische Linguistik betrieben, aber was haben sie damit erreicht?»[13]

Welche wissenschaftliche Praxis entspricht demzufolge der dialektischen Einstellung in der Theorie, die wir in allen Ebenen der Erkenntnis und des Gegenstandes der Linguistik sich abzeichnen sehen haben? Sie besteht darin, daß man die Bedeutung zum Leitfaden erhebt. «Der Sinn ist die Grundbedingung, welche jede Einheit in jeder Ebene erfüllen muß, um einen Status im linguistischen Gefüge zu erhalten. Der Sinn ist eine indispensable Bedingung für die linguistische Analyse. Man muß nur darauf sehen, wie der Sinngehalt in unserem wissenschaftlichen Vorgehen zum Zuge kommt und von welcher Ebene der Analyse er abhängig ist.»[14] Nun liegt aber der

Sinn, «das grundlegende synchronische Faktum, im Akt der Kommunikation», im Umlauf des Wortes, «in dem Satz, durch den man beim Hörer das Verstehen einer Bedeutung auslöst... Um einen linguistischen Tatbestand in einer Reihe von Sinngehalten zu erkennen, bedarf es eines Hörers, welcher deren Bedeutung versteht.»[15]

Diese Aussagen der Linguistik sind von grundlegender Bedeutung für das doppelte Problem von Geschichte und Subjekt. Wie ist das Problem eines «Übergangs von einem Zustand zu einem anderen in einer beständig gleichbleibenden Form» wissenschaftlich zu meistern? Läßt uns die Geschichte nicht «das Sein der Veränderung außerhalb von uns selbst erfahren»?[16] Ja noch besser: Ist dieses Bild, das die Geschichte vermittelt, nicht eigentlich nur die Projektion einer inneren Evidenz des bewußten Subjekts im Zugriff auf sein eigenes Selbst, welches sich als selbes und gleichzeitig als anderes und damit also überdies noch als das «Sein-selbst» der Veränderung erweist? Ist dies aber nicht dasselbe Problem, wie es sich stellt mit einer eigentümlichen Evidenz durch die Dialektik des Diachronischen und des Synchronischen? Es ist nicht möglich, die Tatsache des Diachronischen zu verdrängen: Die Klänge und die Sinngehalte ändern sich unaufhörlich. «Es gibt keine dauerhaften Kennmale, und daher sind auch immer nur Sprachstudien möglich, die dem Übergang vom vorausgehenden auf den nächstfolgenden Tag gleichen.»[17] In der Dialektik der Veränderung aber hat irgendein beliebiger Ausschnitt der Sprachgeschichte höchstens diesen einen Sinn: «Die Wörter sind ohne Erinnerungsvermögen.»[18]

Es stellt eines jener Paradoxe dar, in denen de Saussure sich zu gefallen schien, die aber in Wirklichkeit nur die dialektischen Paradoxien der Sprache und der Wissenschaft selbst sind, wenn demzufolge das Synchronische sich «ontologisch» auf die Erfahrung mit der Kommunikation durch Zeichen gründet und wenn das Diachronische der Erkenntnis nur zugänglich wird durch Strukturierung und Vergleich von Sprachstudien, das heißt von Einzelmomenten der Kommunikation. Die fortgesetzte Veränderung ist nicht Gegenstand der Erkenntnis und kann auch nicht Gegenstand der Erkenntnis werden außer durch die Einführung der synchronischen Diskontinuität, deren Wurzelgrund de Saussure in der dialektischen Einheit der Kommunikation findet. Dorther stammt auch der Simultanbegriff einer synchrodiachronischen Geschichte und eines Subjektes, welches der Raum ist für einen Austausch, in welchem sich für das Bewußtsein ein Integrationsprozeß vollzieht, welchen es selbst nicht bewirkt, sondern für den es nur den Wirkraum darstellt.

So ist die Sprache sowohl im Wort des historischen Subjekts anwesend, wie sie gleichzeitig von ihm als einem synchronischen System getrennt ist. Als Instrument einer dialektischen Praxis im Umgang mit der Sprache und als Gegenstand einer theoretischen Dialektik der Sprachwissenschaft faßt sie die gesamte Fähigkeit des menschlichen Subjektes, Sinn hervorzubringen, in sich zusammen. Aber die Sprache leistet derartiges nur außerhalb ihrer praktischen Verwendung durch das sprechende Subjekt. Sprache ist nicht die vom Gedächtnis, vom Bewußtsein und vom Willen des menschlichen Individuums verinnerlichte linguistische Theorie. Aber allein die linguistische Theorie kann die Sprache auf ihre volle Höhe bringen als dasjenige, was das freie Wort des menschlichen Subjekts erst ermöglicht und zugleich an bestimmte Regeln bindet. Die Sprache hinwiederum dient der linguistischen Theorie als ihre Manifestation in der lebendigen Situation der Kommunikation, wobei sie sich selbst dieser Theorie in keiner Weise bewußt ist. «Als nicht-reflexive Totalisierung ist die Sprache eine rationale menschliche Macht, welche ihre eigenen Gründe hat, die der Mensch selbst nicht kennt.»[19] Sie ist jene andere Totalisierung, in welcher der Mensch die apodiktische Erfahrung seiner selbst macht.

Wir haben zu Anfang gesagt, daß das historische Ereignis der Begründung der Linguistik als Wissenschaft ohne Zweifel eine transzendentale Bedeutung hatte und daß aus diesem Grunde die linguistische Strukturierung des Gegenstandes Sprache als Modell für die anderen Humanwissenschaften diente und dienen mußte. Dieses grundlegende Projekt ist in aller Deutlichkeit schon von Saussure selbst ausgesprochen worden, aber gekennzeichnet von derselben dialektischen Ambivalenz, welche alle Begriffe und alle Denkoperationen der Linguistik beseelt. Diese ist ja nur ein Teil einer allgemeineren Wissenschaft, der Semiologie, welche «uns lehrte, woraus die Zeichen bestehen, welche Gesetze ihre Verwendung regieren. Und wenn diese Gesetze erst einmal entdeckt sind, werden sie auch anwendbar in der Linguistik, welche sich auf diese Weise einem wohldefinierten Bereich menschlicher Tatbestände zugeordnet findet.»[20]

Wenn das linguistische Problem ein durch und durch semiologisches Problem ist, dann muß man vielleicht die Sprache nicht nur daraufhin unter-

suchen, was sie mit allen anderen semiologischen Systemen gemeinsam hat, um ihr wahres Wesen freizulegen, sondern vielmehr die Gesamtheit der menschlichen Tatbestände und Handlungen als Systeme von Zeichen betrachten und so ihre wissenschaftliche Erkenntnis semiologisch angehen. Wenn die Bedeutsamkeit das Kennzeichnende der Handlungen und Tatbestände des Menschen – und vielleicht in einem viel allgemeineren Sinne der Lebewesen überhaupt – ausmacht, dann ist die Semiologie die Fundamentalwissenschaft schlechthin, weil es ihr Konstitutivum ist, daß sie diese Tatbestände und Handlungen als Systeme von Zeichen in Modelle faßt. «Weit entfernt davon, daß die Sprache sich in der Gesellschaft abnützen und abschaffen würde, beginnt nun die Gesellschaft selbst sich als eine Sprache zu verstehen...; diese Neuentdeckungen legen den Gedanken nahe, daß der Grundcharakter der Sprache, der darin liegt, daß sie aus Zeichen zusammengesetzt ist, der Gesamtheit der gesellschaftlichen Phänomene, welche die Kultur ausmachen, zu eigen sein könnte.»[21]

Dieselbe Bewegung aber, welche die Linguistik als Teildisziplin der allgemeinen Semiologie einordnet, kehrt diese Stellungnahme dialektisch wieder um. Der Hauptgegenstand der Semiologie soll die Gesamtheit der auf willkürliche Zeichen begründeten Systeme sein. «In der Tat», fährt de Saussure fort, «beruht jedes in einer Gesellschaft aufgenommene Ausdrucksmittel im Prinzip auf einer kollektiven Gewohnheit oder – was auf dasselbe herauskommt – auf einer Konvention...»[22] Daher ist die Sprache, der Gegenstand der Linguistik, das semiologische System schlechthin, und zwar sowohl «das komplexeste wie das ausgedehnteste unter allen Ausdruckssystemen und überdies das charakteristischste von allen.» Es ist das semiotische System, das allen anderen semiotischen Systemen als Interpretationsmittel dient. Ebenso ist die Linguistik, welche die Sprache erforscht, gleichzeitig das Modell für jede andere Semiologie – wenngleich die Sprache nur ein Teilsystem sein mag – und auch ihr Fundament, und zwar aufgrund der unumkehrbaren semiotischen Beziehung der Interpretationsfunktion, welche sie mit allen anderen Systemen verbindet.

Diese Beziehung ist nicht eine Beziehung logischer oder ontologischer Vorordnung, sondern eine dialektische Beziehung. So enthält die Gesellschaft – um nur ein Beispiel zu nennen – die Sprache als Teilsystem nach Art einer «Einkapselungsbeziehung», in der sich die äußeren Abhängigkeiten der einen und der anderen objektivieren. Umgekehrt jedoch enthält die Sprache die Gesellschaft in dem Maße, wie sie die notwendige und allgemeingültige Funktion der Interpretation der anderen Systeme, welche diese Gesellschaft bilden, wahrnimmt; überdies enthält die Sprache die Gesellschaft auch in sich, insofern diese Systeme nur dadurch als gesellschaftliche oder kulturelle Systeme bestehen, daß sie in mehr oder weniger vollkommener oder komplexer Weise die prägenden Züge und die Handlungsweise der als Modell wirkenden Struktur der «großen semiotischen Mutter», das heißt der Sprache, reproduzieren.

Zum Abschluß bleibt uns nun noch die Frage zu stellen, welches der prägende Zug der Sprache ist, den die anderen semiotischen Systeme reproduzieren? Wir finden ihn in der grundlegenden Struktur der Dualität, worin wir das dialektische Wesensmerkmal der strukturalen Linguistik und der linguistischen Struktur sehen. Was einen Tatbestand, ein Element oder eine Sache, welche mit Bedeutung begabt sind, kennzeichnet, ist der Umstand, daß ihre Identität von außen bestimmt ist durch eine Beziehung zum anderen. Diese Grundartikulation wiederholt sich in allen Ebenen, in allen Graden der Komplexität: Nichts bedeutet etwas in sich und durch sich. Der Sinn ist Beziehung: Seine «Ontologie» ist ein System von Wechselbeziehungen, in denen er sich durch das, was er nicht ist, hervorbringt.

Noch zwei Bemerkungen zum Abschluß:

1) Die Assimilierung der Symbolsysteme, welche die menschlichen Tatbestände und Handlungen kennzeichnen, an die Sprache bedeutet nicht Identifizierung. C. Lévi-Strauss als einer von denen, die diesen Weg eröffnet und gebahnt haben, deutet dies in aller Klarheit an: «Das System der Verwandtschaft ist eine Sprache, aber es ist keine universale Sprache... Angesichts einer begrenzten Kultur drängt sich immer eine Vorfrage auf: Ist dieses System auch systematisch?»[23] Diese Frage, so fährt Lévi-Strauss fort, ist in ihrer Substanz keineswegs absurd – außer in dem, was die Sprache betrifft, weil diese entweder systematisch oder aber bedeutungslos ist. Im Blick auf die anderen symbolischen Systeme aber, wie etwa die Organisation der Gesellschaft oder die Kunst, «muß diese Frage gestellt werden und zwar mit wachsender Strenge in dem Maße, wie ihr Bedeutungswert partiell, fragmentarisch oder subjektiv ist...»

Wenn die Symbolsysteme nach den Kriterien des Modells Sprache betrachtet werden können als ein Gesamtgefüge von Verfahrensweisen, die dazu bestimmt sind, unter Individuen und Gruppen

einen bestimmten Typ von Kommunikation sicherzustellen, wonach die Mitteilungen durch Frauen (Verwandtschaft), durch Worte (Sprache) oder durch Güter und Dienste (Wirtschaft) konstituiert wären und unter der Bedingung, daß die Unterschiede strengstens artikuliert werden müßten, könnte man das Ziel ins Auge fassen, «eine Ebene zu erreichen, in welcher der Übergang von einem System zum anderen möglich würde, das heißt, eine Art von allgemeingültigem Code auszuarbeiten, der geeignet wäre, die für die spezifischen Strukturen gemeinsamen Eigenschaften zum Ausdruck zu bringen»,[24] also einen universalen Code, der nahe daran wäre, den Wunsch de Saussures nach einer allgemeinen Semiologie zu verwirklichen.

2) Die zweite Bemerkung betrifft das, was den Gegenstand dieser Studie ausmachte, die Frage nach dem Menschen als Subjekt und bedeutungsetzende Intentionalität. Bei der Analyse einer dialektischen Wissenschaft, nämlich der Saussureschen Linguistik, bei der Formulierung der Frage nach dem Fundament der Humanwissenschaften wie nach der Wechselbeziehung zwischen einem aktiv interpretierenden System und den interpretierten Systemen oder auch bei der Frage nach dem Sinn als der «Umsetzung von einer Sprachebene in die andere, von einer Sprache in die andere... als der grundsätzlichen Möglichkeit der Umsetzung eines Codes in einen anderen (= transcodage)»[25] drängt sich sehr wohl die Frage nach dem Subjekt und der bedeutungsetzenden Intentionalität auf.

Auch hier müssen wir dieses Subjekt nach dem Modell der Sprache und der Linguistik als dialektisches Subjekt – der Wissenschaft und des Wortes – begreifen, als dialogische Austauschstruktur, als Struktur der Umsetzung und Umformung von Symbolsystemen untereinander und zwischen den verschiedenen Ebenen der jeweiligen Symbolordnungen selbst. Wo de Saussure den Gegenstand der Linguistik definieren und damit zugleich die Linguistik selbst abgrenzen und definieren will, beschreibt er den Umlauf des Wortes zwischen zwei Personen, das heißt den Vorgang des Austausches, wie er sich vollzieht zwischen dem «Senden» einer Mitteilung und der Befähigung zum Verstehen. Das bedeutungsetzende Subjekt, wie wir es im linguistischen Modell im Grunde der Humanwissenschaften antreffen, ist also von folgender Art: Der Mensch erscheint hier keineswegs als sinngebendes Subjekt, sondern als Ort der Hervorbringung und Manifestation von Sinn; als Raum des Austauschs, der Auswahl und der geregelten Kombination zwischen Symbolsystemen; als ein Wirkfeld, in welchem diese Systeme sich abgrenzen und in besonderer Weise miteinander in Konflikt geraten; als Ort, Raum oder Feld, wo Sinn erzeugt wird in der Illusion seiner selbstschöpferischen Substanz, die wir aber verstehen als die Auswirkung einer Dialektik, deren bevorrechtigter Handlungsfaktor der Mensch ist.

[1] Michel Foucault, Les Mots et les Choses (Paris 1967).
[2] Emile Benvéniste, Problèmes de Linguistique générale (Paris 1966) 166.
[3] Ferdinand de Saussure, Cours de Linguistique générale (Paris 1965[3]) 20.
[4] ebd. 23.
[5] ebd. 23.
[6] ebd. 25.
[7] ebd. 168.
[8] C. K. Ogden-I. A. Richards, The Meaning of Meaning (London 1960) 5, Nr. 2.
[9] Vgl. unter diesem Blickwinkel: Mikuš, La linguistique de Sapir: Cahiers Ferdinand de Saussure (Genf) 1953, Nr. 11; N. Slusareva, Quelques considérations des linguistes soviétiques à propos des idées de F. de Saussure: Cahiers Ferdinand de Saussure 1963, Nr. 20; F. Jameson, The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism (Princeton University Press 1972) 3–39.
[10] F. de Saussure, aaO.
[11] ebd.
[12] R. Godel, Sources Manuscrites du Cours de Linguistique générale (Genf 1957) 155.
[13] ebd. 186.
[14] E. Benvéniste, aaO. 122.
[15] E. Buyssens, La linguistique synchronique de F. de Saussure: Cahiers Ferdinand de Saussure 1961, Nr. 18, 29–30.
[16] C. Lévi-Strauss, La Pensée sauvage (Paris 1962) 339.
[17] R. Godel, aaO. 39.
[18] F. Jameson, aaO. 6.
[19] C. Lévi-Strauss, aaO. 334.
[20] F. de Saussure, aaO. 33.
[21] E. Benvéniste, aaO. 43–44.
[22] F. de Saussure, aaO. 100–101.
[23] C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale (Paris 1958) 58.
[24] ebd. 71.
[25] A. J. Greimas, Du Sens (Paris 1970) 13.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LOUIS MARIN

geboren am 22. Mai 1931 in Grenoble. Er besuchte die Ecole normale supérieure, schloß die philosophischen und ethnologischen Studien mit einem Diplom ab, ist Lizentiat der Literatur und Agrégé der Philosophie. Er war Professor in Nanterre, an der Ecole pratique des hautes études (stellvertretender Direktor der Sektion VI) und an der Universität von Paris I, ist gegenwärtig Professor für französische Literatur und Ideengeschichte an der Universität von Californien in San Diego. Er veröffentlichte Artikel in verschiedenen Zeitschriften sowie mehrere Bücher.

Etienne Cornélis

Das indische Menschenbild aufgrund der klassischen Quellen

Dem Osten ist es niemals in den Sinn gekommen, den Menschen als animal rationale zu definieren. Im übrigen ist es dem Orient überhaupt kaum jemals in den Sinn gekommen zu definieren und erst recht nicht, den Menschen zu definieren. Das bedeutet nicht etwa, daß der Mensch dort nicht in einem Sinne eine zentrale Rolle gespielt hätte. Man könnte sogar sagen, daß man ihn dort generell auf die gleiche Schöpfungsebene versetzt, wie es ein Thomas von Aquin getan hat, nämlich in den Grenzbereich zwischen der Sphäre der Engel und den animalischen Bereichen. Doch müssen wir den falschen Eindruck, den dieser im übrigen durchaus gültige Vergleich erwecken könnte, gleich richtigstellen. Die Genien, Geister oder Götter, die im Osten den Platz der Engel einnehmen, sind weder reine Geister, noch für immer in ihre «höhere» Stellung eingesetzt. Und was die Tiere anbetrifft, so betrachtet man sie keineswegs als ihrer Natur nach ohne Vernunft, sondern nur ihrer Stellung nach, die selbst auf der Stufenleiter der Formen, die das Leben annehmen kann, nur zeitlich begrenzt ist.

Sowohl für den Osten wie für den Westen bleibt die menschliche Lebensform indessen in einem «letzten» Sinne zentral, nämlich in Beziehung auf die Frage nach dem Heile. In diesem Sinne und nur in diesem kann man von einem orientalischen Humanismus sprechen. In diesem Sinne ist es also gerechtfertigt, ja notwendig, die schwierige Aufgabe einer Übersetzung der soteriologischen Ideen des Ostens wie des Westens in der einen wie der anderen Richtung in Angriff zu nehmen. Diese wenigen Seiten wollen vor allem als eine Warnung vor jeder Leichtfertigkeit bei dieser Konfrontation verstanden werden, einer Leichtfertigkeit sowohl in Gestalt einer nicht genügend selbstkritischen Haltung den sogenannten «Selbstverständlichkeiten» gegenüber, die man der eigenen Kultur entnimmt, als auch in Gestalt einer unreflektierten Erwartung, beim andern «wohlfeile» Mittel und Wege der Befreiung zu finden.

Unser Beitrag, der unter der Auflage steht, sich auf 3500 Worte zu beschränken, würde jegliche sachliche Erheblichkeit verlieren, wollte er versuchen, den gesamten Orient zu erfassen. Das hieße, sich zur Verwendung verstaubter Klischees verurteilen oder sich täuschenden Perspektiven überantworten, die den ungerechtfertigten Eindruck von geistiger Tiefe wecken. Wie könnte man im übrigen den Anspruch erheben, den Menschen der alten vedischen Tradition und den neuen Menschen Kabîrs oder Tukarams, den idealen Menschen nach Konfuzius oder nach Lao-tse, den kommenden Menschen nach den Ideen Sri Aurobindos oder Maos, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen?

Selbst wenn wir uns, wie es unsre Absicht ist, auf die indischen «Anthropologien» beschränken, bleibt der Fächer unendlich breit, mindestens ebenso breit wie der der abendländischen Menschenbilder. Wie soll man also vorgehen? Es ist kaum allzu schwierig. Und die Fachleute der Vergleichswissenschaften jeder Couleur haben nach Art eines Diptychons die kontrastierendsten Züge östlicher und westlicher Menschenbilder katalogisiert, dabei allerdings in der Praxis stillschweigend das Ordnungsprinzip der Begriffs- und Symbolsprache des Westens allein entlehnt. Das lebendige Gewebe, dem ihre Sinne die Charakteristika der anderen Gedankenwelt entnehmen, die sie für den Vergleich aussondern, erfährt durch dieses Vorgehen Verzerrungen und Zerstückelungen, die es für den Asiaten, dessen «Humanität» man auf diese Weise angeblich im Gegensatz zur eigenen herauskristallisiert und lokalisiert, völlig unerkennbar werden lassen. In Wirklichkeit verweisen das Gelebte, das Gedachte und das Gesprochene in einer für jede Kultur eigenen und ursprünglichen Weise, eins auf das andere. Der einzige Ariadnefaden, der ins Zentrum seines allereigensten Seins-in-der-Welt führen kann, ist die Art und Weise, in der das Subjekt sein spezielles Verhältnis zur Welt und zu den übrigen lebenden Wesen lebt und ausdrückt.

Ein derartiges Vorgehen beschert dem Abendländer von Anfang an Überraschungen – zum Beispiel wenn er sich darüber klar wird, daß die Wahrnehmung durch die Sinnesorgane von der indischen Tradition allgemein als Auswirkung eines Heraustretens des feinen innersten Prinzips dieser Sinne *(antaḥkaraṇa)* zur Begegnung mit seinem Wahrnehmungsgegenstand verstanden wird. Das verdeutlicht und befruchtet in ganz unerwarteter Weise jenen hundertmal wiederholten Ge-

meinplatz, daß für den Osten Mensch und Kosmos zueinander in einer Entsprechung stehen, das heißt Punkt für Punkt aufeinander bezogen sind, wobei der Mensch die Rolle des Mikrokosmos spielt, während die Welt eine Art Makranthropos bildet. Diese Lehre wirft gleichfalls ihr Licht auf den Satz der Upanischaden, daß bei der Auflösung des Lebenden jedes einzelne seiner Organe oder besser gesagt jede «Sinneskraft» ihren naturgegebenen Ort im Schoße des kosmischen Organismus aufsucht, von dessen Ausmaß (extension) sie alles in allem nur eine akzidentelle Abgrenzung war. In diesem Zusammenhang verdient der Gebrauch, den die Sprache der Upanischaden von dem Sanskritwort *devatâ* (Gottheit) macht, besondere Überlegungen. Es kann damit eine Lebensfunktion bezeichnet sein, wie etwa in folgendem Beispiel: «Einatmen und Ausatmen haben sie keineswegs verlassen, wohl aber alle anderen *devatâ*. Dank diesen beiden aber sind die Geschöpfe nicht zugrunde gegangen» (Śatapatha Brâh. 2, 5, 2, 2).

Dieser Wortgebrauch scheint uns zumindest drei Dinge zu implizieren:

a) daß die Lebensfunktionen des Individuum-Mikrokosmos verstanden werden als Teilnahmen an den großen Bereichen, in die sich die Gesamtordnung des Kosmos teilt;

b) daß die Götter ihrerseits aufgrund der Entsprechung zwischen ihnen und den Funktionen des Lebendigen ihre Macht nicht unabhängig von diesen, noch diese von ihnen, ausüben, sondern durchaus in Abhängigkeit vom Ganzen und in seinem Dienst;

c) daß das Lebensideal des Individuums darin besteht, in der Ausübung seiner Fähigkeiten die harmonische Abstimmung, die unter den kosmischen Kräften herrscht, nachzubilden.

Man kann gleichsam sagen: Dem Individuum sind seine Kräfte und Fähigkeiten nur geliehen. Im Augenblick des Todes vereinen sie sich mit den elementaren beziehungsweise ihnen entsprechenden Kräften des großen Lebenden, das der Kosmos darstellt.

Mögen diese zur Zeit der *brâhmaṇas* (um 800 vor Christus) herrschenden Ideen sich auch im Laufe der verschiedenen Epochen beträchtlich modifiziert haben – sie beeinflussen nach wie vor die unterschiedlichsten von indischen Denkern erarbeiteten Erkenntnistheorien.

Gleich dem alten Griechenland hat das antike Indien die große Stunde der rauschartigen Begeisterung über die Entdeckung der souveränen Macht des Verstandes über die übrigen Fähigkeiten erlebt. Doch ist es dabei nicht der Art von Dogmatismus verfallen, der das abendländische Denken jenen feindlichen Brüdern – dem zum Dualismus tendierenden Spiritualismus und dem materialistischen Monismus – ausgeliefert hat. In Indien hat man der Sinneserkenntnis niemals die geistige (spirituelle) Qualität abgesprochen, und der Sitz der Verstandesfunktion ist zu keiner Zeit als der Materie fremd und entgegengesetzt verstanden worden. So entwickeln sich in Indien die Epistemologien und Anthropologien niemals im Rahmen des Gegensatzes Materie–Geist. Dieses Unterscheidungsmerkmal des indischen Denkens hängt untrennbar zusammen mit seiner Ablehnung jeglicher Trennung von Gedachtem und Gelebtem.

Wenn es auch in Indien «gnostische Bewegungen» gibt – das heißt Lehren von einer Erlangung des Heiles durch Erkenntnis –, so nehmen selbst diese niemals einen rein oder in erster Linie theoretischen Zug an. Sie entwickeln ihre Theorie ausschließlich in Abhängigkeit und im Dienst einer gelebten Praxis der Kontemplation, mit anderen Worten: der intensiven Erfahrung des Wirklichkeitsganzen (Leib und Geist, Vielfalt und Einfalt, Dauer und Ewigkeit). Das bringt von der Morgenfrühe der indischen anthroposophischen Spekulation an die Theorie von der Ineinanderfügung der Kräfte zum Ausdruck. Die subtilen Kräfte, die durch die Sinnesorgane wirksam werden, sind «umschlossen (englobées)» von der Fähigkeit, die die Formen *(manas)* denkt; diese ihrerseits steht unter der Herrschaft der Fähigkeit des Unterscheidens und Urteilens *(buddiḥ)*. In der Todesstunde wird jede einzelne dieser Kräfte und Fähigkeiten in hierarchischer Ordnung wiederaufgenommen und wiederaufgesogen von der Kraft, die sie beherrscht und umschließt, bis am Ende das Bewußtsein *(buddiḥ)* selbst untertaucht – jedoch ohne sich dabei zu verlieren – in dem *âtman*, das zwar jede bewußte Handlung von innen her erleuchtet, selbst aber jenseits jeglichen Unterscheidungsbewußtseins seinen Platz hat. Wir sagen wohlgemerkt: von innen her, in der Eigenschaft als innerster Zeuge. Daraus ergibt sich für uns die Warnung, uns von der unausweichlichen, aber doch täuschenden Metapher vom Umschließenden und Umschlossenen betören zu lassen. Das *âtman*, die Über-Kraft (superpuissance), die alle anderen beherrscht und umschließt, wird wirksam aus dem Innersten jeder einzelnen von ihnen, um ihr seine Kraft zu übertragen.

Selbst wenn die übrigen Kräfte und Fähigkeiten,

durch den Tod zerstreut, fehlen, vermag das Leben dank dem *âtman* weiterzubestehen. Fehlt dagegen das *âtman*, so schwindet es. Die asketischen Übungen sollen zu Lebzeiten des *yogi* realisieren, was von jedem Menschen auf natürliche Weise bei seinem Tod bleibt: die fortschreitende Einziehung – nach Art der Glieder eines Teleskops – der niederen Kräfte in die höheren. Solche Übungen werden weder in der Absicht unternommen, noch haben sie tatsächlich die Auswirkung, was körperlich oder sinnenhaft ist, zu beseitigen; sie wollen es vielmehr verfeiern, indem sie es von der Versklavung durch Raum und Zeit, die ihren gemeinmenschlichen Gebrauch belasten, befreien. Hinsichtlich der Etappen dieses Vorganges und der Mittel zu seiner Durchführung divergieren die Meinungen von einer Schule zur anderen. Doch alle Schulen stimmen darin überein, daß eine Verwirklichung der absoluten Einheit *(kaivalya, mokṣa)* durch Aufsuchen der Einsamkeit und Loslösung, nicht den «Geist» von der «Materie» trennt, sondern vielmehr alle seelischen Kräfte in einem einzigen Prinzip sammelt, das zugleich Prinzip der Verstandesfunktionen und der körperlichen Formen ist. Diese seelischen Kräfte werden damit aus der Determiniertheit durch partielle Gegenstände herausgenommen, ohne daß sie dadurch aufhörten in actu zu sein.

Freude und Leid sind kaum mehr als Oberflächeneindrücke und nicht in der Lage, den Menschen wahrhaft zu bewegen, der vollkommen gesammelt ist. Der Lotussitz des *yogi*, der das *samâdhi* zu erreichen sucht, ist schmerzhaft, ruft Krämpfe hervor, usw. Der *yogi* kümmert sich nicht darum, denn das Schmerzbewußtsein soll verschiedenen immer angenehmeren Bewußtseinsebenen weichen, um dann in ein Tiefenbewußtsein einzutauchen, im Verhältnis zu dem alle anderen Bewußtseinsebenen nur Merkmale und Anzeichen einer mehr oder weniger großen Entfernung beziehungsweise Nähe sind. Wer einmal bis dahin gelangt ist und «derart weiß», weiß auch zugleich, daß dieses Tiefenbewußtsein schon immer dagewesen war.

Die mystischen Wege Indiens sind, recht verstanden, also nicht *fuga mundi*, sondern Realisierung des Wirklichen, das endlich entdeckt worden ist in seiner «alleinigen» Realität, da es in seiner realen Einheit wahrgenommen worden ist. Die mystische Einswerdung mit dem Einen beseitigt nicht die unendliche Spiegelung der zahllosen Formen an seiner Oberfläche, unterdrückt nicht den ständigen, an der Außenseite bleibenden Wechsel von Freude und Leid, realisiert sie aber als das, was sie sind: Zeichen, die die einzige Gegenwart enthüllen, indem sie sie zugleich verhüllen, und ständig neue Gelegenheiten, in ihr die beseligende Einswerdung zu erfahren.

Ein solcher Gedankengang muß notwendig den gesamten Komplex erneut vor das Tribunal ihre tausend Einwände geltend machender Abendländer bringen.[1] Wie steht es in diesem Zusammenhang mit der Geschichte? Jedesmal, wenn das östliche, zumal das indische Menschenbild das unsere in Frage zu stellen droht, ziehen wir uns gewohnheitsgemäß auf das so bequeme Klischee der «Ungeschichtlichkeit» der indischen Sicht der Dinge zurück, mit seiner ganzen Litanei der nach unserer Auffassung für die heutzutage notwendige Anpassung an das geistige Klima und den Rhythmus der Entwicklung, wie sie der Welt durch das Konkurrenzverhältnis der Weltmächte auferlegt seien, so verhängnisvollen Folgen.

Um richtig zu sehen, wie der Mensch der indischen Tradition seinen Platz in der Zeit bezieht, muß unbedingt auf die Ursprungsmythen verwiesen werden, die seine inspirierten Dichter schon in den Frühzeiten der Veda gestaltet haben. Dabei verblüfft den Religionshistoriker immer eine Beobachtung: wie in einer und derselben Sammlung kanonischer Texte derart viele, ihrer Struktur nach unvereinbare Ursprungsmythen ohne Schwierigkeiten von der Tradition gesammelt werden und gemeinsam als Autorität gelten konnten.[2]

Jeder Ursprungsmythos berichtet auf seine Weise, wie das Vielfache aus dem Einen hervorgegangen ist und wie die schöpferische und zerstörerische Zeit Welten und Seelen in einem nie endenden Kreis in Bewegung hält, nur unterbrochen von Latenzperioden, während deren das große Lebende, das All, in einem traumlosen Schlaf auf den wellenlosen Wassern der unendlichen Substanz schlummert, aus denen eines Tages alles wieder aufsteigen wird.

Die friedliche Koexistenz einer solchen Vielzahl mythischer Lehren von den Ursachen kann nicht ohne Bedeutung sein. Von allen Seiten kommen im übrigen Bestätigungen dafür, daß das indische Denken ständig von dem Problem des Existierens-in-der-Zeit getrieben gewesen ist. Dabei ist für dieses Denken charakteristisch, daß es nicht bereit ist, ein für allemal an einer bestimmten Art, dieses Problem zu stellen, festzuhalten. Von dieser Regel gibt es meines Wissens nur zwei große Ausnahmen, die indessen, wenn man sie näher betrachtet, die Regel nur bestätigen. Im übrigen hängen diese beiden Ausnahmen historisch und dialektisch mit-

einander zusammen. Wir sprechen von einem Teil der buddhistischen Auffassung und auf der anderen Seite von der Auffassung der shankarischen *advaita*. Der Ausnahmecharakter liegt dabei darin, daß die mythische Ätiologie entschieden aufgegeben ist zugunsten eines Standpunktes von radikal entmythisierender und entmystifizierender Tendenz. Die kritische Tendenz fehlt, wohlgemerkt, auch in anderen auf indischem Boden entstandenen Denksystemen keineswegs. Sie läßt sich sogar selbst in den allerfrühesten Ursprungsmythen zwischen den Zeilen lesen. Doch fehlt hier die Radikalität. Hier konnte oder wollte man nicht gänzlich auf den Rückgriff auf die mythische Denkweise verzichten. Anders liegen die Dinge zumindest intentionell im Falle der beiden genannten Ausnahmen.

Was lehrt uns nun, wenn wir sorgfältig prüfen, seine bewußte und kraftvolle Originalität über den Geist des ewigen Indien? Für Gautama und für Shankara geht es keineswegs darum, dem von dem Rätsel der Existenz in der Zeit gebannten philosophischen oder selbst dem der Kontemplation hingegebenen religiösen Geist im Entsetzen und Schrecken das Mysterium des Lebens und des Todes, noch die beschwichtigende Morgenröte einer totalen rationalen Lösung, noch die feste Hoffnung auf einen Ort ewiger Ruhe zu geben, selbst wenn man ihre Lehre noch so oft in diesem Sinne interpretiert. Sie wollen vielmehr dem, der auf sie hört, die Überzeugung von der geringen Bedeutung des Problemes selbst, sowohl vom philosophischen als auch vom religiösen Standpunkt aus, einflößen, zu der sie selbst gelangt sind. Ja letzten Endes wird weder der Philosophie noch der Religion recht gegeben – nicht im Namen eines freigeisternden Libertinismus (eine Tendenz, die von den beiden genannten Denkern entschieden bekämpft wird), sondern damit sich in einer über beide hinausreichenden Wirklichkeitsordnung die von dem, was das empirische Bewußtsein ergibt, postulierte Wahrheit und die von dem Wunsch, über sie hinauszugelangen, postulierte Wahrheit, miteinander verbinden.

Man muß also ihre Botschaft, will man ihr Gerechtigkeit angedeihen lassen, auf einer metaphilosophischen und metareligiösen Ebene lesen. Was sie darlegen, betrifft wohl das Eine und das Vielfache, die Zeit und die Ewigkeit, aber auf eine ganz andere Weise, als dies in den Ursprungsmythen oder den mehr oder weniger gelehrten Kosmologien und Kosmogonien der Fall ist. Gautama und Shankara isolieren im Reinzustand eine eigenartige Komponente des indischen Geistes heraus, die sich durch seine ganze Denk- und Geistesgeschichte hin überall entdecken läßt, und lenken dabei das ganze Gewicht der Aufmerksamkeit und des Strebens auf das Ziel sowohl der gesamten Spekulation als auch und ebensosehr der gesamten Praxis des Handelns: auf den Frieden, auf einen Frieden, der jeglichen Durst, jegliche Begierde löscht, indem sie das Begehren als solches an seiner Wurzel abschneidet. Das Feuer des Begehrens auslöschen, das bei der Berührung mit den Erscheinungsformen aufflammt, wenn man sich, in dem Glauben, sie zu ergreifen, von ihrem trügerischen Charakter ergreifen läßt: das auf eine radikalere und exklusivere Weise als alle anderen Denker Indiens zu verwirklichen, wollten diese beiden Denker den Menschen helfen. Worauf sie hinzielen, ist die Befreiung von den Fesseln der Unwissenheit und der Begierde: die Beseitigung der Unwissenheit hinsichtlich des Mechanismus der Begierde. Zu diesem Punkt hat Buddha sich in einer unmittelbarer von der Praxis bestimmten Weise geäußert, Shankara in einer Form, die mehr den Traditionen des philosophischen Denkens gemäß ist. Beim einen wie beim anderen findet man jedoch, daß er über die theoretische Frage nach dem Einen und dem Vielen, der Zeit und der Ewigkeit hinausgeht und sie *hinter sich läßt*. Sie erfüllen damit den geheimsten, aber auch bedrängendsten Wunsch der gesamten Geschichte der indischen Kultur: total und in integraler Weise in der Welt zu sein, in einem Zustand, der ständig neu entsteht, also kein Altern kennt, und in dem der Geist niemals der Vergreisung verfällt, die ihn an der Wende der ersten Enttäuschung verdunkelt und ihn von da an immer schwerer belastet mit der gehäuften Masse der wiederholten Enttäuschungen.

Denn das, wonach Indien und mit ihm der ganze Osten unbestreitbar strebten, ist ganz offenbar das ewige Leben. Das ist, wenn man es näher betrachtet, das, was ebensogut die Taoisten wollen wie die Anhänger Konfuzes, die Gläubigen des Hinduismus wie die Buddhisten; dasselbe hat bereits der indische *râja* der Legende gesucht, der die Sterbenden vor ihrem Tod wiegen ließ und ihre Leichname nach dem Tode wieder, um dahinter zu kommen, ob das Lebensprinzip möglicherweise im Augenblick seines Entfliehens gefaßt werden könne. Nur aus dieser Perspektive läßt sich in korrekter Weise der Sinn jenes nahezu allen orientalischen Anthropologien gemeinsamen Dogmas deuten, das in der Lehre vom *karman* greifbar wird,

die allzuoft und allzu irreführend zum Gebrauch des Abendländers neu übersetzt worden ist unter den Bezeichnungen Seelenwanderung oder Metempsychose, als ginge es dabei vor allem darum, der individuellen Seele unter einer Reihe sukzessiver Neueinkleidungen eine ewige Dauer zuzusprechen...

Der eigentliche Sinn des karmischen Welt- und Menschenbildes ist ganz anderer Art. Es gibt der Vorstellungskraft ein Modell des Existenzverständnisses, gründend auf einem Prinzip, das alle Ebenen seiner Verwirklichung zugleich bestimmt und koordiniert: die anthropologische, die kosmologische, die ethische, die soziologische und die religiöse – das Prinzip des *Primates der Kraft der Absicht* (intention) allen übrigen Kräften gegenüber. Am ehesten macht man sich das begreiflich, wenn man sich vor Augen hält, daß es in Indien die Absicht zu töten ist, welche die Ursache des Mordes darstellt, und nicht die Mordwaffe, die Mordtat als solche oder das Mitwirken zufälliger Begleitumstände. Im übrigen verwandelt die Mordabsicht – ganz in der Logik dieser Perspektive – den Mörder nicht minder als das Opfer, ja sogar noch mehr als dieses. Wenn das Opfer durch Mord sterben sollte, so muß man die Ursache dafür in seiner eigenen Vergangenheit suchen. Für den Mörder dagegen bringt das Verbrechen in der Zukunft seine Früchte. Die Mordabsicht, die auf der empirischen Ebene wirksam ist, hat dagegen keinerlei Sinn auf der Ebene des absolut Realen. Der Tod des Ermordeten setzt nämlich der Verfolgung seines Weges keineswegs ein Ende. Die Umstände einer neuen empirischen Existenz werden ihn schicksalhaft eines Tages in die Situation versetzen, an seinem Mörder Rache zu nehmen. Das Handeln des Mörders rührt her von seiner praktischen Unwissenheit hinsichtlich der Art und Weise, in der sich die von den Leidenschaften getragenen Absichten zum Schaden ihres Subjektes verwirklichen. Über die Einzelheiten des Vergeltungsmechanismus können die Meinungen der Gelehrten divergieren, aber alle stimmen darin überein, daß sie ihn als in seinem Verlauf unerbittlich betrachten. Somit lautet das Wesentliche der Botschaft, welche die in ihren Einzelheiten verschiedenen, in ihrer Intention aber einheitlichen karmischen Lehren, eine besser als die andere, zum Ausdruck bringt: Die Absichten gewinnen Gestalt und bringen ihre Frucht aufgrund der Unwissenheit.

Das ewige Leben, in dem wir das tiefere Motiv allen Suchens des indischen Denkens erkannt haben, ist dann – nach der Logik dieser Perspektive – gedacht als eine Art Existenz, die leer ist jeglichen karmischen Inhaltes und eben dadurch den Wechselfällen des *saṃsâra* unterworfen. *Saṃsâra* ist die Bezeichnung für den totalen Fluß alles Existierenden, das von dem kosmogonischen Strom mitgetragen wird aufgrund der residualen Verhärtungen intentionaler Akte, die die Erfahrung der einzelnen existierenden Wesen auf eine individuelle Ereignisfolge einengen, die durch günstige oder ungünstige Situierungen, wie etwa das Hineingeborensein in eine bestimmte Kaste, ihre je eigentümliche Färbung erhalten. Diese individuellen Reihen werden nicht durch den empirischen Tod unterbrochen. Dieser besitzt folglich nur akzidentelle Bedeutung, was wiederum mit einem Weltbild harmoniert, das für die Abfolge der Welten keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende kennt.

Das letzte Ziel ist seiner Natur nach ganz anders geartet. Es wird bezeichnet mit den Worten *mokṣa* (Befreiung) oder *nirvâṇa* (Erlöschen, Aushauchen) und entzieht sich seinem Wesen nach jeglicher positiven Definition. Der Zustand, den es «meint», läßt sich am besten durch den leeren Raum *(âkâśa)* symbolisieren, der nicht allein jedem Ding gestattet, für sich getrennt zu existieren, sondern auch alle unaufhörlich durchdringt, da er der Existenz nach früher ist, bei allen ihren Veränderungen sich selbst gleich bleibt und nach ihrem Verschwinden weiterbesteht. Doch «leer» hat einen positiven Wert, aus dem alles, was Wert hat, mehr durch Subtraktion als durch Addition von Eigentümlichkeiten hervorgeht. Eine Reinigung der Absicht von jeder Begierde, von jedem Profitstreben, hemmt für sich allein noch nicht die einmal erreichte Geschwindigkeit der karmischen Reihen, verwirklicht aber die Befreiung, indem sie dem Blick des derart durch die Gnosis gereinigten Geistes die Fähigkeit wiedergibt, hinter der trügerischen Spiegelung der Erscheinungsformen und Bewußtseinszustände das beseligende Leere durchscheinen zu sehen und mit ihm in Verbindung zu treten. Wenn es auch nichts Gemeinsames, keinen metaphysischen oder logischen Berührungspunkt gibt zwischen dem Empirischen und dem Absoluten, so besteht dennoch nach Auffassung der indischen Weisheit die Möglichkeit, sie in einer gleichen spirituellen Erfahrung zu vereinen, die, jenseits von Seiendem und Nicht-Seiendem liegend, auf ein Prinzip zurückgeht, das früher ist als beide und das allein die Eigenschaft besitzt, den nicht zu enttäuschen, der gewußt hat, wie man es (nicht) be-

gehrt. Die Struktur dieser so ungemein paradoxen Intention eines Wollens, das Nicht-Wollen ist, muß sich auf zwei Pfeiler stützen: den eines Bewußtwerdens des Sinnes, den der Fluß alles Existierenden (samsâra) besitzt, und in derselben geistigen Bewegung den der gleichzeitigen Verwirklichung der Weisheit, die das Leere offenbart, das ungestört ist durch die Wechselfälle des stürmischen Stromes eben dieser Existenzen (jñâna).

Die Folgen und Auswirkungen dieses Verständnisses des letzten Zieles lassen sich in großer Menge von demjenigen finden, der die kulturellen Gegebenheiten Indiens in seinem Lichte liest. So erklärt sich, um damit zu beginnen, unschwer das Fehlen eines Sinnes für die Sünde, wie ihn die kreatianistischen monotheistischen Religionen kennen.[3] Jede Reue und Zerknirschung ist gegenstandslos in einer letztlich aus reinen Intentionalitäten gebildeten Welt. Wenn es in einem bestimmten Sinne noch einen Platz für «Bekehrung» gibt (nämlich zur rettenden Gnosis), so gibt es doch keinen für das Bereuen einer Schuld, für ein schlechtes Gewissen und noch weniger für Zerknirschung des Herzens. Im übrigen ist niemals etwas definitiv und unwiderruflich schlecht getan. Jede Absicht hat ihre Frucht. Doch ist diese Frucht einmal gegessen, hat die betreffende Handlung keine weiteren Folgen mehr. Die Situationen, die sich im Laufe einer Existenz bieten, sind alle in moralischem Sinne belastet. Sie ohne Aufbegehren gegen das unerbittliche karmische Gesetz, das sich darin ausdrückt, auf sich nehmen, hat einen aus sich reinigenden Wert. Das gilt für die von der Kaste, in die der einzelne hineingeboren ist, aufgestellten Tabus, sowie für sonstige Verhaltensregeln, welche die Existenz des gläubigen Hindus das ganze Leben lang, von der Empfängnis bis zum Tod, begleiten. Im übrigen genügt es, «gut» zu atmen, damit sich bei jedem Atemzug das Gewicht des *karma* verringert. Die Beobachtung der Reinheitsregeln für die Nahrung hat dieselbe Wirkung. Ganz allgemein trägt die Beobachtung des *dharma*, dessen Sinn darin besteht, Individuum und Gesellschaft zum Einklang mit dem Lebensrhythmus des Universums zu bringen, zur Annäherung an die Schwelle bei, von der aus der befreiende Zugang zur heilbringenden Erkenntnis möglich wird. Doch wenn sich auf diese Weise auch die Heilschancen verbessern, so sind und bleiben es doch eben nur Chancen, und der entscheidende Schritt der vollkommenen Erleuchtung bleibt zu tun. Im übrigen steht es frei, durch geeignete asketische Akte diese Aufstiegsbewegung zu beschleunigen, indem man systematisch die schädlichen Restbestände von Handlungen der Vergangenheit aufhebt.

Dennoch kann man durchaus, wenn man in dem ungeheuren Reichtum der spirituellen Tradition Indiens sucht, auch Ausdrücke von Reue finden, die «christlich» klingen. Doch in jedem Falle sieht man sich veranlaßt, den marginalen Charakter solcher Ausdrücke im Verhältnis zu den Hauptströmungen, die sie tragen, anzuerkennen. Eine Ausnahme – nahezu die einzige – bildet die Richtung der *bhakti*, die am stärksten monotheistische Neigungen zeigende, am hingebungsvollsten fromme und emotionalste aller spirituellen Strömungen Indiens. Und selbst in diesem Falle prägt die Allgegenwärtigkeit des karmischen Determinismus in jedem indischen Bewußtsein mit ihrem eigenen Siegel auch die Erfahrung der Schuld, die den Herrn beleidigt.

Eine andere Folge: Die soziale Gruppe (Familie, *jati*, Kaste, Geschäfts- oder Freundschaftsbeziehungen einschließlich des vertrauten Umganges mit den Haustieren) wird nie zusammengehalten allein durch die Ergebnisse des Zufalles, noch allein durch das Spiel der biologischen Abstammung, der wirtschaftlichen Kräfte oder der temperamentbegründeten Anziehungskräfte. Diese Gruppierungen von Lebewesen sanktionieren in Wirklichkeit die karmische Vergangenheit jedes einzelnen ihrer Mitglieder, was zu der Vermutung führt – und das ist ein dem ganzen Osten gemeinsames Empfinden –, daß dieselben Individuen im Verlauf früherer Existenzen bereits in Gemeinschaft miteinander gelebt haben, und daß sie sich bei späteren Reïnkarnationen erneut in ihren Gemeinschaften wiedertreffen werden. Was sie besonders dauerhaft aneinander bindet, ist die ganze Masse vergangener intentionaler Akte, deren Folgen sich zu einem Geflecht aneinander anschließender Reihen verknüpfen, die ständig verlängert werden durch neue intentionale Handlungen, die unter denselben Subjekten zustande kommen. Dieses Verständnis der Gruppe gibt allen sozialen Änderungen notwendig eine ganz besondere emotionale Färbung. Die Gruppen sind eine Art «Konstellationen», die gemeinsam im Lauf der Weltzeiten ihres Weges ziehen. Ihre Solidarität zum Guten wie zum Bösen steht eingeschrieben im unzerstörbaren Gedächtnis der großen Maschine-zur-gerechten-Vergeltung-des-Guten-und-des-Bösen, die das Universum darstellt, das man sich als zu diesem Zwecke in einer Vielzahl von Vergeltungsebenen schichtweise aufgebaut vorstellt (Höllen und Paradiese).

Diese räumliche Solidarität ist im übrigen nur ein Sonderfall der großen allumfassenden Solidarität aller Lebewesen im Schoße des *samsâra*. Das Gesetz der Gewaltlosigkeit *(ahiṃsâ)*, das heißt der Achtung vor dem Leben aller Lebewesen, ist also ebenfalls eine direkte Folgerung aus dem karmischen Bild der Welt als Ort der solidarischen Bestimmung der Lebewesen, die alle Gefangene ihrer Unwissenheit sind. Unter allen möglichen Existenzebenen nimmt die irdische Ebene nichtsdestoweniger einen besonderen Platz ein. Sie wird tatsächlich anerkannt als die für die beschleunigte Verbrennung der Früchte des *karma* geeignetste und demzufolge als bestes Sprungbrett für den Sprung in die Befreiung. Willentlich die Dauer des irdischen Lebens abkürzen, ehe es zur Reife gelangt ist, bedeutet folglich unter allen Handlungen, die ihren Urheber belasten, die, welche mit der schwersten karmischen Schuld belastet.

Das Bild, das eine Kultur sich vom Menschen macht, ist nicht allein, ja vielleicht nicht einmal in erster Linie Funktion der in ihr herrschenden Vorstellungen über das Funktionieren ihrer kognitiven und evolutiven Kräfte oder über die Beziehungen zwischen Ethik und Kosmologie, obwohl alle diese Faktoren zweifellos seine Züge mitbedingen. Wir können nur der Erinnerung halber den machiavellistischen Zynismus erwähnen, der auf vielen Seiten des Arthashastra sichtbar wird, dessen Bedeutung für die Analyse der menschlichen Beziehungen innerhalb der indischen Gesellschaft mit vollem Recht von dem marxistischen Indologen W. Ruben hervorgehoben worden ist.[4] Dieser Zynismus erklärt sich nicht aus einer Erkenntnistheorie indischer Prägung, noch aus der karma-Lehre. Man muß die Gründe dafür vielmehr in den wirtschaftlichen und sozialen Strukturen des alten Indien suchen.

Doch können wir im Zusammenhang mit dieser Ausgabe von Concilium eins nicht schweigend übergehen: was uns die den Menschen für ihr Verhalten vorgelegten Typen im speziellen Sinne, nämlich die anthropomorphen Göttergestalten, unter ihnen vor allem Kṛṣṇa und Râma, die Verkörperungen Vischnus, lehren. Diese Avataras, die durch das Epos ihre Inszenierung erfahren haben, das heißt in einem ursprünglich «chevaleresken» kulturellen Kontext, der indessen mehr und mehr brahmanisiert worden ist, haben in der Geschichte des Vischnuismus einen Vorläufer in der Person Nârâyanas. Dieser Name bedeutet: jüngerer Bruder des Menschen. Diese Gestalt läßt sich andrerseits nicht von der mythischen Figur des in einem vedischen Hymnus, dem sogenannten Puruṣaśukta, besungenen Riesen-Menschen trennen, dessen eines Viertel das Universum ist, während er mit den drei übrigen Vierteln seines Wesens dieses transzendiert. Das aus diesem Viertel des Menschen hervorgegangene Universum hat im übrigen selbst Menschenform.[5]

Nachdem einmal in Indien der Schritt von diesem «Menschen» zu den «historischen» Avataras des Epos getan war – und das war ganz unzweifelhaft schon im 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung der Fall –, schlugen die brahmanistischen Spekulationen, möglicherweise unter dem Einfluß hellenistischen Denkens, sicherlich aber in Verfolgung der Aufgabe, Strömungen der zweifellos vor-arischen Volksfrömmigkeit der vedischen Tradition zu assimilieren, einen «gnostischen» Weg ein, der sich in der Folgezeit in ganz Südostasien verbreitete. Die Folgeerscheinungen dieser Entwicklungen für den religiösen Sinn Asiens sollten sich als ebenso bedeutsam erweisen wie etwa die Kommentare des Origenes zum Hohenlied im christlichen Abendland. Gleich diesem verbinden sie gnostisch-anthropologische Spekulation mit mystischer Anagoge.

Man kann die Spekulationen der Upanischaden über das *âtman* (8. Jahrhundert vor Christus) und die des Sâmkhya-Systems über den *puruṣa* (5. Jahrhundert vor Christus) nicht getrennt von der Richtung betrachten, die im frühen Buddhismus die Entwicklung der *anatta*-Lehre nimmt (d.h. die Lehre vom Fehlen letzter Konsistenz des Seienden und der empirischen Dinge). Der gemeinsame Hintergrund beider Lehrentwicklungen liegt in einer Überzeugung, die ihrerseits vermutlich Frucht der «yogischen» Erprobung der Bewußtseinszustände ist; der Überzeugung, daß das Erlebnis der gemeinmenschlichen empirischen Erfahrung, in «Momente» aufgelöst, in Wirklichkeit ein unechtes Erlebnis ist, das die psychagogischen Lehren und Praktiken unwiderruflich zu zerstreuen bemüht sind. Daraus, daß das Erlebnis der Ekstase jenseits des Gegensatzes «Subjekt–Objektwelt» ihren Ort hat, ergab sich mit innerer Logik eine weitere Annahme: daß es, als Antithese zum «Unglücksbewußtsein» des Ausgeliefertseins an die Unbeständigkeit des ständigen Flusses der aus dem Begehrensbewußtsein erlebten Momente, zugleich im Herzen des Erfahrungssubjektes als auch jenseits von diesem liegend, eine bedeutend fundamentalere Partizipation an einer meta-empirischen, transpersonalen Realität geben müsse.

Der durch diese Spekulation gegen den Druck

der naiv personalistischen Gefühle errichtete Damm sollte seine größte Höhe im Buddhismus erreichen und zwar zu der Zeit, als das «Große Fahrzeug» sich zu konstituieren begann. Zu keinem Zeitpunkt jedoch sollte und wird er hoch genug sein, um das Vordringen von Spuren «personalistischer» Frömmigkeit *(bhakti)* bis ins Zentrum des Heiligtums der Lehre zu verhindern. Umgekehrt aber kann keine in Indien geborene oder von indischer Tradition beeinflußte Frömmigkeitsrichtung jemals völlig die von den indischen Denkern einige Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung nachdrücklich eingeführte Problematik ignorieren, die um das Thema der Unbeständigkeit der Existenz im *saṃsâra* kreist. Aus dieser «letzten» Perspektive müßten wir die bemerkenswerte «Geöffnetheit» (im Sinne der Nichtdefinierbarkeit) der östlichen Betrachtungsweisen des Menschen, sowohl im vertikalen wie im horizontalen Sinne, sehen. Unter dieser letzten Beleuchtung verwischt sich der spezifische Charakter des Phänomens Mensch.

Diese Tatsache bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Eigenart der zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie werden vor allem anderen empfunden als zu Recht bestehende Folgen des unzerbrechlichen karmischen Gesetzes, zugleich aber auch als *bevorzugte* Gelegenheit, sich davon frei zu machen. Die Befreiung wird im Gegensatz dazu angestrebt auf der Linie des «Alleinseins», jedoch so weit wie – und noch weiter als – das Universum, tiefer als der unendliche Raum, dessen unaussprechliche Fülle sich am wenigsten inadäquat aussprechen läßt, wenn man sie metaphorisch als das Leere bezeichnet.

[1] R. Panikkar, The Law of Karman and the Historical Dimension of Man: Phil. East and West (1972) 25–43.

[2] Dieser Pluralismus ist kennzeichnend für die gesamte Geschichte des indischen Denkens. Sechs *darśana* liefern je eine philosophisch aufgebaute Darstellung des Wirklichen, die indessen verschieden sind, sowohl in ihrer Grundlage als in ihrem Ziel. Und doch konnten sie friedlich miteinander koexistieren im Rahmen der brahmanischen Orthodoxie als autorisierte Interpretationen der Botschaft der geoffenbarten Schriften.

[3] Das Sanskritwort *pâpam*, allgemein übersetzt mit «Sünde», bezeichnet die Verletzung der von der Kaste gegebenen Pflichten, in denen sich für ein je bestimmtes Individuum seine Annahme des *dharma*, der kosmischen Ordnung, des Naturgesetzes, konkretisiert.

[4] Das Pañcatantra und seine Morallehre (Berlin 1959).

[5] Ein solches Denkschema läßt unwillkürlich an die Hierarchie der kosmischen Prinzipien denken, wie sie sich im Mittleren Platonismus bei Numenius von Apamea oder Philon von Alexandrien artikuliert finden, ebenso wie in mehreren gnostischen Systemen und bei Origenes. Unter einem (natürlich in einem mehr formell philosophischen Sinn als in dem vedischen Hymnus) Ersten Prinzip erscheint ein Zweites Prinzip nach dem Bild des Ersten, verstanden als die unmittelbarere Ursache der Formen der empirischen Welt, die ihrerseits vorgestellt wird wie ein gewaltiges Lebewesen, beseelt von einer Weltseele. Diese selbst ist nur das mehr oder minder herabgesetzte Bild des «zweiten Gottes». Was diesen anbetrifft, so hat er die Form des «Verstandes». Darin ist er der Archetyp des geistigen Menschen, der in einem jeden von uns Gefangener des aus Erde gebildeten Menschen ist.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ETIENNE CORNÉLIS

geboren am 11. April 1915, 1944 in den Dominikanerorden eingetreten, 1950 zum Priester geweiht, gegenwärtig Priester des Bistums 's Hertogenbosch. Er ist Lizentiat der mathematischen Wissenschaften (1936 an der Freien Universität Brüssel), Lizentiat der orientalischen Literatur und Geschichte (1949 an der Universität Liège), Doktor der Theologie (1958 an den Fakultäten Le Saulchoir), Professor für Philosophie und Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen, Professor für Theologie der nicht-christlichen Religionen an der Theologischen Fakultät des Institut catholique zu Paris (Institut de science et de théologie des religions). Er veröffentlichte u.a. mehrere Beiträge in Sammelwerken und Zeitschriften.

Alphonse De Waelhens

Bemerkungen zu einigen Zügen des Menschenbildes der Psychoanalyse

In einem berühmten Text erinnert Freud daran, daß die Menschheit im Lauf ihrer Geschichte drei große narzißtische Verwundungen erlitten oder auch sich selbst zugefügt hat. Kopernikus raubt dem Ort, an dem sie lebt, die Würde, der Mittelpunkt des Universums zu sein. Darwin weist ihr als biologischer Art einen Platz im Zusammenhang einer rein animalischen Abstammungslinie an und führt damit einen Angriff gegen das bis dahin in Anspruch genommene Vorrecht ihres besonderen Ursprungs. Freud zerstört schließlich durch die Entdeckung des Unbewußten den Primat einer Vernunft und eines Bewußtseins, die man bis dahin – wenigstens de iure – als vollkommen im Besitz ihrer selbst betrachtet hatte.

Müssen wir nicht sagen, daß die letzte «Verwundung» diejenige war, die am härtesten empfunden worden ist und gegen die sich der heftigste Widerstand erhob? Man könnte daran zweifeln, wenn man an die derzeitigen Erfolge der Psychoanalyse und an das Interesse, das sie allenthalben findet, denkt. Aber lassen wir uns nicht täuschen: Dazu hat es fast eines Jahrhunderts bedurft, und zwar desjenigen Jahrhunderts, in dem die Menschheit die tiefgreifendsten und raschesten Wandlungen durchgemacht hat; und überdies ist noch nicht sicher, ob nicht ein großer Anteil der derzeitigen Bemühungen um die Psychoanalyse dem bewußten oder unbewußten Zweck dienen, sie einzuspannen für die verschiedensten anderen Interessen, die ihrem wahren Geiste fremd sind. Dabei sind Marcuse und Deleuze in denselben Sack zu stecken wie der amerikanische Kulturalismus und «Adaptionismus».

Denn es ist gerade jene von Freud dem heutigen Menschen beigebrachte «narzißtische Verwundung», welche die eben erwähnten Tendenzen zu heilen und rückgängig zu machen versuchen. Es wäre tatsächlich allzu einfach, wenn man glaubte, man habe sich das Werk Freuds zu eigen gemacht, wenn man nur erst einmal einen gewissen Vorrang des Unbewußten und die Entthronung des rationalistischen Menschenbildes mit ihm eingesehen habe. Daß man leichten Herzens davon Abschied nimmt, heißt nicht auch schon, daß von da an Befriedigung und Glück irgendwo anders gesucht werden könnten als in der unmöglichen Herrschaft einer allmächtigen Vernunft. Tatsächlich hat Freud eben diese Berufung des Menschen zum Glück radikal in Frage gestellt. Aus diesem Blickwinkel ist es wichtig, festzuhalten, daß das Wissen um das Andrängen des Todes im Werke Freuds nicht die Frucht eines Zufallstreffers, eines von außen kommenden revolutionären Einbruchs oder einer wilden Spekulation ist. Dieses Wissen verleiht dem Werke Freuds vielmehr erst jenen tiefen und letzten Sinn, in dessen Bann es von seinen ersten Anfängen an gestanden hatte.

Dies hier ist nicht der Ort, diese Zusammenhänge durch eine ausführliche Textexegese zu belegen. Um uns ihrer zu vergewissern, scheint es uns besser, an einige der metapsychologischen Grundlagen zu erinnern, auf die sich Freud in seinem Denken stützt.

Die Bedingungen für die menschliche Existenz sind entscheidend gekennzeichnet durch den Zustand der Unreife, in welchem das Individuum geboren wird, einer Unreife, die bei keiner anderen Art höherer Lebewesen ihresgleichen hat. Indem der Geburtsvorgang das Neugeborene aus einer Situation osmotischer Angepaßtheit in eine Situation fast totaler Unangepaßtheit versetzt, verurteilt er es zur Angst und zum Parasitismus. Die Geburt verurteilt den Menschen ebenso – wenn auch erst nachträglich – zum Heimweh nach einer mythischen Fülle, die immer unerreichbar war und auch unerreichbar bleibt. In diesem Sinne ist Menschsein oder Menschwerden gleichbedeutend mit Verzichtenlernen. Die Einübung dieses Verzichts entwickelt sich im Laufe einer Reihe von Krisen, deren jede, wenn sie bestanden wird, für das betreffende Subjekt eine seine Existenz gestaltende Funktion ausübt und auch jedesmal dem Verzicht eine neue Dimension und einen neuen Sinn verleiht. Ein Nichtbestehen der Krise aber hat unausweichliche pathologische Auswirkungen schwerwiegendster Art zur Folge. Wir wollen in aller Kürze die Bedeutung jeder dieser Krisen zu analysieren versuchen.

Die Krise der Entwöhnung von der Mutterbrust – wobei wir nochmals wiederholen wollen, daß es hier nicht um die mehr oder weniger zufälligen Begleiterscheinungen eines historischen und kontingenten Ereignisses geht, sondern um eine Situation von struktureller Bedeutung, die jedes

menschliche Individuum, eben *insofern es Mensch ist*, auf die eine oder andere Weise zu bestehen hat – die Krise der Entwöhnung also stellt dem werdenden Individuum die Frage (wenn man diese Redeweise gelten lassen will) der Loslösung, der Isolierung, des Abgeschnittenseins, der Existenz im Modus des Mangels. In diesem Sinne ist «Entwöhnung» nur die Benennung für einen Prozeß,[1] der schon mit der Geburt beginnt. Um zu einer Antwort zu gelangen, bedarf es eines langen Weges, eines Hin und Her zwischen Ja und Nein, zwischen Annahme und Aufbegehren. Und meistens ist die Antwort mit einer gewissen Uneindeutigkeit behaftet, in der aber – um zu einem Ende zu kommen, und sei es auch ein Ende im Zeichen der Katastrophe – die Annahme die Oberhand über die Auflehnung gewinnt. Der Verzicht auf den Mutterschoß, sofern er mehr oder weniger gelingt, eröffnet die Möglichkeit, einem Körper gegenüberzutreten, der – bewußt oder unbewußt – als verschieden von dem der Mutter erkannt wird. Dem Schizophrenen gelingt es nicht, der hier drohenden Klippe zu entkommen, aber selbst beim Nichtpsychotiker ist es die Ausnahme, wenn dieser Verzicht nicht gewisse Zonen des Schattens und der Dunkelheit zurückläßt, die in das Unbewußte verdrängt werden und dann wieder auftauchen in Symptomen, deren zugleich reinste und schwerste Spielarten Appetitlosigkeit und Drogensucht sind.[2] Man wird leicht den wenigstens in Grenzfällen im wahrsten Sinne des Wortes tödlichen Charakter dieser Symptome wahrnehmen: Die Verweigerung der Nahrung und die aktive Vergiftung kommen symbolisch – und in äußersten Fällen auch wirklich – einem nicht gewaltsamen Selbstmord gleich. Auf einer weniger pathologischen Ebene kann eine gewisse bewußte oder unbewußte Ungeklärtheit der Empfindungen, welche der Mutter entgegengebracht werden, ein Anzeichen dafür sein, daß der gleiche Konflikt noch weiter schwelt. Das Unbewußte weiß sehr wohl, daß jede Mutter, so vollkommen sie auch gewesen sein mag, das von ihr zur Welt gebrachte Kind aufs schwerste enttäuscht hat.

Diese erste Etappe öffnet den Weg für weitere Krisen. In der Ebene, die wir eben beschrieben haben, gelangt das «Subjekt» noch nicht zum Empfinden seiner eigenen Identität. Seine noch mangelhafte neurologische Ausstattung, die Instabilität seines Gleichgewichtes und seiner körperlichen Positionen im Raum (deren Veränderung jedesmal auch die Ausdrucksmöglichkeiten des Subjekts verändert), die noch fehlende Koordination seiner Bewegungen, die ihm die Beherrschung seines Körpers unmöglich macht, die Zuführung von Nahrung ebenso wie die natürlichen Ausscheidungen, all dies versetzt ihn in den Erfahrungsraum eines Körpers, der ihm später – im Gegensatz zur dann erlangten Einheit – als stückweise zusammengesetzte Wirklichkeit erscheinen wird. Woher aber soll ihm diese Einheit zukommen, wenn es nicht selber die Mittel hat, sie zu erlangen?

Für diesen gewichtigen Fragepunkt hat Lacan uns zu einer größeren Klarheit verholfen. Sicherlich war das «Spiegelstadium» den Psychologen[3] auch schon bekannt, als es noch keine Psychoanalytiker gab, aber die Interpretation, die Lacan dafür anbietet, hat seine Bedeutung radikal gewandelt.

Durch den Spiegel also wird dem Subjekt die allererste Erfahrung seiner Einheit vermittelt. Diese imaginäre Einheit wird bald auch zum Gegenstand einer massiv lustbetonten Zuwendung, die noch ermutigt wird durch die Unterstützung und das Interesse, die ihm von der Mutter entgegengebracht werden. Nun wird dieses «Geschenk» – narzißtisch wie es nun einmal ist – für das Subjekt ebensosehr eine Fessel wie eine Förderung bedeuten. Sicherlich gewinnt es dadurch die kostbare Erreichung seiner Einheit. Aber diese Einheit bietet sich ihm nur im Bilde und nach Art einer Fata Morgana dar. Sie ist übrigens die Einheit von etwas anderem (obwohl dies auch wieder mit ihm identisch sein mag), da das Subjekt eben nicht wirklich mit ihm ineinsfällt. Man kann diese Einheit auch «selbstmörderisch» nennen, in dem Sinne nämlich, daß das Subjekt an ihr die Erfahrung macht, daß dasjenige, was am meisten es selbst ist, gleichzeitig auch anderswo und ein anderes ist, im tiefsten unterschieden in seiner strengen Identität.

Wir rühren hier an eine Klammer, die auf unlösbare Weise die narzißtische Selbstliebe mit einer todbringenden Aggressivität verbindet. Warum? Das Subjekt, das durch sein Spiegelbild angelockt wird und zugleich zu Tantalusqualen verdammt wird, beginnt zu versuchen, die trennende Distanz zu überwinden. Aber wie der Mythos von Narziß uns seit unvordenklichen Zeiten lehrt, kann es dies nur, indem es die eine oder die andere der beiden Bezugswirklichkeiten zerstört, was aber wiederum die Zerstörung der bevorzugten und zunächst verschonten Wirklichkeit nach sich zieht. Zwischen Angreifer und Angegriffenem bleibt kein Unterschied, so daß man nicht unterscheiden kann, wer von beiden eigentlich zuschlägt oder geschlagen wird. Und dies ist noch nicht alles.

Tatsächlich führt die vorgespiegelte Eigenart der ersten Wahrnehmung von sich selbst zu noch schwerwiegenderen Folgen. Sie ist tatsächlich der Grund für die fast nicht zu bändigende Tendenz, welche das Subjekt dazu antreibt, sich durch sein Leben, seine Vorstellungskraft und sein Denken selbst wiederherzustellen. Tatsächlich gibt es keine Antwort – und schon gar nicht eine endgültige Antwort – auf die Frage «Was bin ich?» oder «Wer bin ich?» Oder vielmehr: Die Wahrheit dieser Frage ist ihre eigene immer neue Infragestellung. Davor aber sucht das Subjekt, getäuscht durch den gleichsam mythischen und narzißtischen Wert, den es seinem Spiegelbild beimißt, sich beharrlich zu drücken. Ja noch mehr als dies: Es hört nicht auf, das andere mit ins Spiel zu ziehen. Wenn es ihm nicht gelingt, «sich in seiner Haut wohlzufühlen» – und wie könnte es dies, wo es doch, im selben Sinne gemeint, keine «Haut» hat! – dann sucht es für diese trügerische «Haut» die Bestätigung durch das andere, welches es unter Anwendung aller Täuschungs- und Verführungsmanöver drängt, ihm jenes Spiegelbild abzutreten, dem es an sich mißtraut, dem es mißtrauen muß, bis es durch die Abtretung und die Einsetzung an die Stelle des anderen sein echtes und wahrhaftiges Bild geworden ist. In diesem Augenblick schließt sich der Kreis wechselseitiger Abhängigkeiten.

Nichts kann uns besser davon überzeugen, daß all dies nicht ein bloßes Märchen ist, als wenn wir uns die in der Anfangsphase gegebenen naiven Motivationen derer, die eine Psychoanalyse in Angriff nehmen, anhören: Sie wissen nicht recht, was sie sind, und der Psychoanalytiker, dessen Beruf das ist und der es «weiß», wird es ihnen ein für allemal klarmachen. Man könnte hier hinzufügen, daß – ein wenig übertrieben gesagt – die Psychoanalyse dort zu Ende ist, wo der Interessierte sich dazu bereit findet – und zwar bis auf den Grund seines Selbst – diese Hoffnung aufzugeben, ihre Unsinnigkeit einzusehen und in keiner Weise mehr zu versuchen, eine Statue seiner selbst zu entdecken.

Aber nehmen wir den Faden unseres Konzeptes wieder auf. Es handelt sich von jetzt an für das werdende Subjekt, das bereits mit sich selbst identifiziert ist – aber doch mit einem Selbst, das sowohl Identität wie Andersheit besagt – darum, zur Anerkenntnis eines anderen, das nicht mehr es selbst ist, überzugehen. Hier stimmen die Psychoanalyse und die Kinderpsychologie noch überein in der Annahme, daß das Kleinkind in einer Anfangsphase seinen wirklichen Mitmenschen unbewußt noch wie eine Variante seines eigenen Spiegelbildes behandelt.[4] Wie kann es davon abkommen? Durch die Erfahrung der Asymmetrie, die es in seiner Begegnung mit dem Mitmenschen verhängnisvollerweise machen muß, ganz im Gegensatz zur Erfahrung mit seinem eigenen Spiegelbild, bei der die Symmetrie nie zerbricht. Der andere nimmt sich ein größeres Stück Kuchen, als es selbst genommen hat. Oder er steckt den Ball in die Tasche, den man eben noch einander zugespielt hatte. Dies ist eine entscheidende Wende in der Erfahrung der Wirklichkeit. Wir verstehen dies besser, wenn wir die Forschungsergebnisse über die Paranoia, welche nichts anderes ist als das Verfehlen dieser Wende, bedenken. Für den Paranoiker ist der andere nie etwas anderes als das unbewußte Doppel seiner selbst, entweder guter oder böser Art, meist aber verabscheut, weil er in einer Reihe von Mechanismen, die Freud in seiner Deutung des Falles Schreber (1912) beschrieben hat, auf dieses Doppel diejenigen seiner Wünsche und geheimen Neigungen projiziert, die er sich selbst nicht eingestehen kann oder die einzugestehen er nicht wagt. In der Folge hat er dann eine Rechtfertigung dafür, daß er sich mit allen nur denkbaren Mitteln gegen dieses Doppel verteidigen muß. Genau dies ist die Geschichte des Verfolgten, der zum Verfolger wird, wie wir sie an der Geschichte Hitlers erlebt haben (ohne daß wir damit behaupten wollen, seine Persönlichkeit sei unbedingt mit der Kategorie der Paranoia zu erklären): In seinem Buch «Mein Kampf» legt er den Juden alle die Verbrechen zur Last, die er später an ihnen verüben wird.[5]

Vom Normalen dagegen wird die Erkenntnis der Asymmetrie akzeptiert. Dies bringt ihn in die Lage des Konkurrenten, des Rivalen, zugleich aber macht es ihn genauso der Sympathie und der Eifersucht fähig. Es sei nochmals gesagt: Es hängt ganz vom affektiven Verhältnis zur Mutter ab, ob dieser Einbruch[6] des anderen – der erst dadurch zum anderen wird – wirklich erkannt und anerkannt wird.

Diese Prüfung ist aber noch nicht die letzte. Wenn sie dem Subjekt einen anderen zeigt, welcher nicht es selber ist, so ist damit dieser andere doch um nichts weniger ihm selber absolut ähnlich. Mit anderen Worten: Das komplexe Geschehen der Konfrontation vollzieht sich zum Beispiel nicht unter dem Aspekt einer möglichen Verschiedenheit der Geschlechter, und daher bleibt die dem anderen entgegengebrachte Zuwendung weithin narzißtisch, da sie sich auf die Ähnlichkeit mit dem Subjekt selbst bezieht. Überdies ist die Pluralität,

die hier anerkannt wird, eine bloße de-facto-Pluralität, womit dem anderen noch keinerlei ausdrückliches Recht auf sein Anderssein zuerkannt wird.

Ganz anders bestellt ist es um die Ödipus-Beziehung. Diese führt das Subjekt dazu, sich dem verschiedengeschlechtlichen anderen zuzuwenden. Konkret ist dieser andere für den Knaben normalerweise jenes Objekt, welches ihm von seiner Vergangenheit als ihn besonders interessierend zugewiesen ist, also die Mutter.[7] Nun schließt dieser Anspruch verhängnisvollerweise die Rivalität gegenüber dem Vater mit ein. Das Subjekt entdeckt bald, daß diese Rivalität nicht durchzuhalten ist, zumal es im Normalfalle von seinem Objekt keinerlei Ermutigung erfährt, seinen Anspruch durchzusetzen. Der sogenannte Kastrationskomplex, der die ödipianische Liebe zum Erlöschen bringt, ist jedoch in erster Linie keineswegs die Folge einer wirklichen oder imaginären Bedrohung, wie man allzuoft denkt (und wie es tatsächlich auch bei Freud hier und da zu lesen ist): Die Kastration, um die es hier geht, ist vielmehr wesentlich symbolischer Art. Sie steht hier für die von außen angestoßene und dann aktiv übernommene Rückkehr zur «Tagesordnung», wie sie dem Sinn der soeben durchlaufenen Krise entspricht. Mit diesem Verzicht finden alle vorausgegangenen Krisen ihren Abschluß.

Man ginge völlig fehl, wenn man aufgrund einer solchen gezwungenermaßen summarischen Darstellung glaubte, die ödipianische Krise habe einfach nur eine negative Bedeutung. Das Gegenteil ist der Fall, und zwar unter verschiedenen Gesichtspunkten. Dies kann man zunächst im Blick auf das Objekt verdeutlichen: Dadurch, daß dieses sich dem Verlangen und der Erwartung des Subjekts entzieht, scheinen in ihm eine Autonomie und eine Würde auf, die es bis dahin in den Augen des Subjekts nicht besaß. Was man – übrigens sehr ungenau – das präödipianische Objekt nennt, ist für das entsprechende Subjekt nichts anderes als der obligatorische und mehr oder weniger lustvermittelnde Zielpunkt seiner eigenen Neigungen. Für die Erfahrung des Subjekts hat es weder Unabhängigkeit noch Eigenständigkeit, und die Beziehungen, zu denen es Anlaß gibt, sind gekennzeichnet sowohl durch ihre in Beschlag nehmende Gewaltsamkeit wie durch ihre tiefgründende Unbeständigkeit. Das präödipianische Objekt ist sozusagen ein Gebrauchsgegenstand. In der Wirklichkeitserfahrung des Erwachsenen hat es keinen Platz, sondern ist ganz und gar bestimmt durch ein Wunschdenken, dem aber mehr oder weniger Widerstand begegnet.

Das Scheitern des ödipianischen Anspruchs läßt das Subjekt begreifen, daß das Objekt ein gewichtiges und eigenständiges Wort mitzureden hat; und überdies noch (und wie viele angeblich erwachsene Menschen sind nie dazu gekommen, dies *wirklich* zu begreifen!), daß lieben und geliebt werden in keiner Weise gleichbedeutend und auch nicht zwingend umkehrbar ist. Ohne eine solche schmerzliche Erfahrung könnte das Subjekt nicht den vollen Sinn der Wirklichkeit und ihrer Dichte und Beständigkeit erfassen, welche unausweichlich gekennzeichnet sind durch das, was Bachelard (und in seinem Gefolge Sartre) den «Koeffizienten des Widerstands der Dinge» nennt. Umgekehrt wird das Subjekt dadurch auch erst dauerhafter Zuwendung und nuancierterer und zarterer Empfindungen fähig, deren Tiefe nicht verwechselt werden darf mit der bloßen Gewaltsamkeit affektiver Ausbrüche.

Überdies aber führt die Ausschaltung der Ödipus-Rolle das Subjekt in die Ordnung des Gesetzes ein. Indem es das Inzestverbot und den über die Mutter verhängten «Bann» hinnimmt, empfängt es dafür erst die Fülle seiner eigenen Identität. Eine Menschheit, welche sich einem Zufallsspiel von Paarungen überließe, wäre damit eine Menschheit, in der sich niemand mehr einordnen könnte in eine bestimmte Stelle der Generationenfolge, in der er daher auch keine wahre und vollkommene Identität mehr hätte. Man kann hier wohl Lévi-Strauss zustimmen: Das Inzestverbot bringt den Übergang von der Natur zur Kultur zum Abschluß.

Die Ausschaltung des Ödipus entspricht also einem Vertragsschluß. Im Austausch gegen den Verzicht des Subjektes verleiht der Vater diesem einen Namen, mit dem sich beide Seiten zu einem Verhalten der Treue verpflichten. Daß es sich hier noch mehr um ein Symbol als um einen Vorgang in der Ordnung des Tatsächlichen handelt, erkennt man wohl an diesem seltsamen Paradox: Der Name, den ich trage, ist in Wirklichkeit gar nicht der meine, da ich ja nicht der einzige bin, der ihn trägt, da ja auch mein Vater ihn vor mir getragen hat. Dies aber gilt genauso für meinen Vater selbst, für meinen Großvater ebenso usw. Der Vater, welcher den Namen verleiht, ist also wohl mehr eine symbolische Vatergestalt und nicht bloß die Person aus Fleisch und Blut, die mich wirklich gezeugt hat.

Die Strukturen, die hier natürlich nur allzu summarisch beschrieben werden konnten, sind all-

gemeingültiger Art, insofern sie die Krisen und die «Komplexe» (oder auch – falls man eine existentiellere Sprache bevorzugen will – die Fragen) bestimmen, von denen der Aufbau jeder menschlichen Subjektivität abhängt. Dennoch ist die Weise, wie sich jede dieser Strukturen im Werden des jeweiligen Subjektes verwirklicht, ein Vorgang in der besonderen Lebensgeschichte dieses Subjektes, der abhängig ist von dessen wirklicher oder vorgestellter Vergangenheit. Die Ereignisse, welche zur Formung dieser Strukturen geführt haben, die Vorstellungen, welche dieses Geschehen begleitet und geprägt haben, die Fehlschläge, durch welche sich Lösungen angebahnt haben – all dies ist verdrängt worden. Deswegen aber ist dies alles noch nicht in eine Schicht der Inaktivität abgesunken; denn in dem Maße, wie diese verdrängten Wirklichkeiten sich in Strebungen umsetzen oder sich mit Strebungen oder betrogenen oder mißverstandenen Wünschen des Subjekts verbünden, haben sie die Tendenz – vielleicht unter irgendeiner Verkleidung – im wirklichen ferneren Leben des Subjektes wieder aufzutauchen, um so durch einen Kompromiß doch noch zu einer gewissen Befriedigung zu gelangen. Aber auch unter dieser Verkleidung bleiben sie in der Sprache und durch die Sprache des Subjektes bemerkbar – wobei wir «Sprache» hier so verstehen, daß auch das allgemeine Verhalten etwas ist, das «spricht». Der psychoanalytische Dialog kann diese Verdrängungen unter den ihm eigenen Bedingungen und mit den ihm eigenen Methoden dem Subjekt enthüllen.

Wir haben hier nicht die Möglichkeit, uns über diese unendlich komplizierten Fragen zu verbreiten. Sie wurden hier nur angeschnitten, um uns in die Lage zu versetzen, die Probleme, welche das Thema dieser Nummer von «Concilium» bilden, in der rechten Weise anzugehen.

Man kann wohl nicht bezweifeln, daß die psychoanalytische Forschung und Praxis auf weite Strecken das Bild – oder besser die Bilder – welche die Menschheit sich traditionellerweise von sich selbst gemacht hat, verändert haben. Sie machen zwar nicht jede Art von Humanismus zunichte; denn – zum ersten – wenn Freud, wie er von sich geschrieben hat, ein «Lehrer des Mißtrauens» ist, so ist er dies doch nur mit der Absicht gewesen, um uns die Wahrheit, die Wahrheit des Menschen – oder zumindest einen Teil dieser Wahrheit – aufzudecken. Unter diesem Blickwinkel – und dies ist nicht einmal der einzige Aspekt – wendet sich die Psychoanalyse offen gegen den Antihumanismus und Formalismus gewisser heutiger Humanwissenschaften, für welche eine Wahrheit vom Menschen ein sinnleerer Begriff ist.

Wenn Freud mit der größten Härte gewisse Illusionen – und insbesondere die Illusionen eines optimistischen Rationalismus – anprangert, so tut er dies auch deshalb, um damit die wirklichen Möglichkeiten der Vernunft aufzuwerten. Er hat mehr als einmal wiederholt, daß diese Möglichkeiten, so schwach sie auch sein mögen, dennoch unsere einzige gültige Hoffnung darstellen. Diese einsichtige Vernunft mag zunächst auf ihrer eigenen Selbstbescheidung beruhen. Außerdem weiß sie, daß sie nicht jene Art von Glück bringen kann, von der unser Narzißmus nicht zu träumen abläßt. Sie weiß auch, daß sie die Aufgabe hat mehr zu steuern als sich aufzudrängen. Denn Gewaltanwendung ist nicht ihre Sache und wird es niemals sein. Sie leugnet nicht, daß der Mensch sich ändern kann, und noch weniger, daß er sich vor allem anderen als der anzunehmen hat, der er ist. Aber diese Randzone wirklicher Veränderungsfähigkeit ist sehr schmal, und die tatsächliche Veränderung wird nur gelingen, insofern der Mensch auf seine eigene Wahrheit zu horchen gelernt hat. Diese Vernunft aber muß sich bewußt sein, daß eine solche Sorge um die Wahrheit nur eine Dimension des Menschen ist und daß es außer dieser noch andere Dimensionen gibt, die keineswegs die unbedeutendsten sind und mittels derer der Mensch, ob er will oder nicht, immer nur versucht, mit sich selber Mißbrauch zu treiben. Dies gilt vor allem dort, wo er Befriedigungen zu erlangen sucht, von denen er glaubt, daß er sie wirklich um ihrer selbst willen anstrebe, während sie tatsächlich nur die Maske oder der Ersatz für andere Wünsche sind, die er nicht erkennt oder die er sich selbst nicht eingesteht. Das Beispiel der Liebeswahl möge hier genügen, um einen besonderen Kommentar überflüssig zu machen.

Es wäre aber nicht weniger illusorisch und gefährlich zu meinen, der Mensch sei fähig, in sich jedes Verlangen und alle Aggressivität zu ertöten. Gewisse Übertreibungen in der Askese, in der Opferbereitschaft (wenn auch heute weniger üblich geworden), gewisse Ideologien der Hingabefähigkeit sind nichts anderes als verkappte Aggressionen, die um so verhängnisvoller sind, als sie unerkannt bleiben oder als Verlockungen zu dunklen und katastrophenträchtigen Umkehrungen auftreten, wie etwa die Fallen, welche das Überich im Zusammenspiel mit dem Todestrieb auslegt.

Wir wollen schließen mit Antoine Vergote:

«Freud hat im Bewußtsein sowohl den Ort des Irrtums wie den Ort der Wahrheit erkannt. Der böse Geist, dessen tückische Machenschaften Descartes fürchtete, findet sich im Menschen selbst: in der dämonischen Macht seines Unbewußten. Indem er ihn bei seinem Namen nannte, hat Freud ihn ausgetrieben. Er hat erkannt, daß der innerste Kern des Menschen nicht der Geist, sondern der Trieb und das Begehren ist. Er hat aufgezeigt, welche Veränderungen sich vollzogen haben von der archaischen Sprache vom symbolgeladenen Leib zum schlußfolgernden Denken der Vernunft. Er hat die Täuschungsmanöver der voluntaristischen Sprache des Ich aufgedeckt. Was für dieses Ich den Eindruck der Freiheit erweckt, seine Willenskraft und sein Streben nach Herrschaft, sind ebenfalls in weitem Ausmaß Triebvorgänge. Dem Menschen, der sich als handelnde und schöpferisch gestaltende Kraft versteht, bringt Freud das unvermutete Gewicht seiner Vergangenheit zu Bewußtsein.»[8]

Sicherlich wäre es allzu einfach und daher falsch zu meinen, die Berufung auf die Psychoanalyse genügte, um eine philosophische Anthropologie zu bilden. Es bleiben Möglichkeit und Notwendigkeit des schlußfolgernden Denkens der Vernunft, die Reflexionsfähigkeit des Gewissens, eine schöpferische Freiheit des Menschen. Die Psychoanalyse macht es lediglich unmöglich, all diese Fähigkeiten ohne Bezug zu ihrer wesensgemäßen Verwurzelung in der Schicht der Triebe zu denken oder zu beurteilen.

[1] Wir verwechseln hier keineswegs die Situation der Strukturverhältnisse mit dem Prozeß. Der Prozeß ist das, was erst zur Bildung einer Situation hinführt.

[2] Es versteht sich von selbst, daß diese Symptome – wie alle Symptome überhaupt – nochmals «subdeterminiert» sein können, d.h. daß sich in ihnen auch noch andere Konflikte bemerkbar machen.

[3] Wallon hat als erster seine besondere Bedeutung hervorgehoben.

[4] Darum wäre es auch absurd zu glauben, ein kleines Kind, das einem anderen unterschiebt, was es selbst getan hat, tue dies nicht guten Glaubens.

[5] Bekanntlich ist der natürliche Vater Hitlers nach Meinung gewisser Historiker Jude gewesen. Hitler habe darum unter irgendeinem Vorwand das Dorf und den Friedhof, wo sein Vater beerdigt lag, dem Erdboden gleich machen lassen.

[7] Genauso wie die Theorie vom Spiegelstadium ist die Theorie vom Eindrängungskomplex, die übrigens mit der ersteren eng verknüpft ist, von J. Lacan aufgestellt worden.

[6] Für das Mädchen liegen die Dinge komplizierter. Dieses entdeckt sein ödipianisches Objekt nicht in der Verlängerung seiner präödipianischen Beziehungen. Der Übergang zum Ödipusstadium bedeutet für das Mädchen nicht nur eine Umwandlung des *Status* des Objektes, sondern den Austausch des Objektes selbst. Wir können hier nicht näher ausführen, was die leitende Kraft dieser Wandlung ist. Wir wollen uns hier damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß die Enttäuschung darüber, ohne Penis geboren zu sein, das Mädchen von der Mutter trennt, weil es die Schuld an diesem Mangel der Mutter zuschreibt. Dieses Erlebnis treibt das Mädchen auch dazu, sich dem Träger des Penis zuzuwenden, nämlich dem Vater.

[8] W. Huber, H. Piron und A. Vergote: La psychanalyse science de l'homme 192f.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALPHONSE DE WAELHENS

geboren 1911 in Antwerpen. Er studierte in Löwen und in Paris an der Sorbonne, ist Doktor der Rechtswissenschaften und der Philosophie, maître agrégé des Institut supérieur de philosophie, Professor an der Universität Löwen und an den Universitätsfakultäten Saint Louis zu Brüssel, wo er Phänomenologie und philosophische Anthropologie doziert. Ferner leitet er Ausbildungsseminare an der belgischen Schule für Psychoanalyse. Er übersetzte mehrere Werke von Martin Heidegger ins Französische, veröffentlichte mehrere Beiträge über Phänomenologie und Psychoanalyse sowie mehrere Bücher.

Gérard Granel

Das Auslöschen des Subjektes in der zeitgenössischen Philosophie

I. Definitionen

Als «zeitgenössische Philosophie» soll hier ein Komplex von Texten bezeichnet werden, von denen zu sagen ist:

a) daß die Zeit, mit deren Meinungs- und Erfahrungsaustausch sie ko-existieren, die Zeit des Endes der Metaphysik ist;

b) daß die Philosophie sie nicht mehr umfaßt, sondern im Gegenteil in ihnen, deren Gewebe viel genereller ist, ihren Ort findet;

c) daß dennoch die Philosophie ihnen weiterhin als Eponym dient, ohne daß es sich hier um eine «Nachlässigkeit in der Benennung» handelt, noch auch um jene niemals eintretende Situation, in der «uns die Worte fehlen»;

d) daß ihre größere Generalität im Vergleich zur philosophischen Ordnung des Diskurses in ihnen dasselbe ist wie ihr Wurzeln in einer Bestimmtheit der Praxis und die radikale Kritik eines angeblichen Bereiches des Generellen, in dem sich die regionale Spezifizierung eines einzigen «logos» (eben der Traum der Metaphysik) selbst-erzeugen würde;

e) daß indessen diese Begrenzung im Praktischen oder diese Materialität des jedesmal bestimmten Diskurses nach Art einer «Verschiebung» oder eines «Wiederaufnehmens» der einfachen positiven Gegebenheiten in ihrem einfachen Positivitätshorizont vor sich geht (gleich wie weit ein solcher Text «zeitgenössischer Philosophie» fähig ist, dieses ihm innewohnende seltsame Gift der Irrealität zu befragen und thematisch zu fassen).

Die Texte, die diesen Ansprüchen entsprechen, sind zahlreicher, als deren Strenge vermuten läßt. Tatsächlich entfernen diese Ansprüche aus der «zeitgenössischen Philosophie» alle jene Schriften, die zwar vielleicht den Anstrich von Phänomenologie, von Marxismus, von Strukturalismus, usw. haben, aber im Vertrauen auf das, was in ihren «Thesen» an «Aktualität» vorhanden ist, blind bleiben für das metaphysische Funktionieren schon selbst ihrer Skriptur. Sie entfernen aus ihr sodann alle von dieser oder jener traditionellen Schule her erfolgenden theoretischen Bemühungen, an die «modernen Gegebenheiten» oder die «moderne Mentalität» «Anschluß zu gewinnen». Und schließlich verwehren sie den positiven Text, in dem sich unmittelbar (oder allein in der Vermitteltheit durch eine Wissenschaft) eine bestimmte und begrenzte (linguistische, ökonomische, mathematische, vom Theater her kommende oder sonstige) Praxis abzeichnet, für einen Text «zeitgenössischer Philosophie» zu halten. Trotz dieser Flurbereinigung bleiben doch noch mehrere Familien von Texten, die aus der «zeitgenössischen Philosophie» eine recht ansehnliche und recht schwer zu klassifizierende literarische Produktion werden lassen.

Das einigermaßen sichere Prinzip einer Klassifizierung ist, wie mir scheint, an den beiden äußersten Enden zu suchen, die ein zeitgenössischer Text immer in sich verknüpft: nämlich an dem Ende, an dem er die metaphysische Tradition berührt, und an dem entgegengesetzten, mit dem er in der materiellen Bestimmtheit einer Praxis verwurzelt ist.

Der Abbau der Metaphysik braucht nämlich keineswegs allein und vornehmlich im Anschluß an diese oder jene *thematische* Bahn zu erfolgen (was nur noch zu einer, übrigens sachlich durchaus gerechtfertigten, Taxinomie der Abbaubewegungen führen würde, worin als ebenso viele Diskursfamilien beispielsweise diejenigen in Erscheinung treten würden, die dem Tod Gottes nachgehen, die die «Sprachphilosophie» auf ihre linguistische Leere reduzieren, die die «Erkenntnistheorie» in ihrer epistemologischen Unbestimmtheit sprengen, die die «Rechtsphilosophie» auf die bürgerliche Produktion herabdrücken, usw. – wobei jeder «Autor» und jede «Strömung» sich darnach definieren würden, ob bei ihnen eines oder mehrere dieser «Themen» vorhanden sind und mehr oder minder vorherrschen); er kann vielmehr, gleich um welche thematischen Konzeptionen es sich handelt, bedeutend entscheidender in einem Angriff auf *das Element* der metaphysischen Skriptur als *solcher* vor sich gehen. Zum Prinzip der Differenzierung der Texte wird dann der Grad der Wachsamkeit und der Generalität, in dem das Projekt des Abbaus der Metaphysik, hier erhoben zur formalen Potenz, in Angriff genommen wird; doch ist es eben speziell, und noch vor einer solchen internen Unter-Einordnung, das Prinzip, das aus allen anderen Texten diejenigen heraus-

differenziert, die sich ausdrücklich auf diese Ebene der Formalität stellen.

Wenn es sich um die Metaphysik generell handelt (also sowohl in ihrer initialen griechischen Version, als auch in ihrer mittelalterlichen oder ihrer modernen Form), kann sie auf der generellsten Ebene aufgespürt, eingekreist und zerstört werden, auf jener Ebene, auf der nur, aber immer, die Vorherrschaft der Präsenz im Auslöschen der Differenz und die onto-theo-logische Konstitution des Diskurses herausgestellt wird. Handelt es sich indessen näherhin um die spezifisch *moderne* Form der Metaphysik, so heißt das Element der metaphysischen Skriptur als solcher angreifen, zunächst auf das «Subjekt» als solches, das heißt auf die Subjektivität als die moderne Form der Vorherrschaft der Präsenz, losgehen. *Die Zerstörung des Subjektes ist also keineswegs ein Thema unter anderen Themen der zeitgenössischen Philosophie, sondern das Thema, das sie definiert und zusammenfaßt, da sie ihre eigentliche Aufgabe darstellt.*

II. Die Praktiken und die Generalität

Dieser Kampf vollzieht sich heute auf verschiedene Arten und Weisen: er erwächst (und damit befinden wir uns also am anderen äußersten Ende, von dem aus ein Maßstab der Klassifizierung aufgestellt werden muß: bei der Verschiedenheit der Praktiken) aus einer noch undeterminierten Bezugnahme auf den Praktikcharakter als solchen, oder aber er erwächst aus dem «philosophischen» Rückgriff auf einen bestimmten praktischen Bereich; und es gibt vier Sorten solcher Bereiche: den Text, das Verlangen, die Maschine und die Produktion.

Der erste Kampf ist der, den Heidegger von «Sein und Zeit» an eröffnet hat. Er besteht darin, daß er das Element der Subjektivität (die von Husserl zu seiner äußersten Vollendung gebracht worden ist) zum Verschwinden bringt – nicht, indem er allein die «These» des Subjektes angreift, sondern indem er den Sinn des Seins zerstört, der zunächst dieser These und allen von ihr hergeleiteten die Sprache gibt, die sie spricht (bzw. sprechen), und die Luft, die sie atmet (bzw. atmen). In diesem Fall handelt es sich darum, einfach generell den Charakter des Seienden zu erheben, sich als «Pragma für eine Praxis» zu zeigen, und zwar schon *vor* seiner Reduktion zu «etwas, das zu einer Vergegenwärtigung dient» und *im Gegensatz* zu ihr. So tritt mit einem Schlag die Opposition des Da-seins als In-der-Welt-Seins und der «Subjektität» (die Subjektivität im transzendentalen Sinn) als Weltlosigkeit zutage. Dies ist das größte Formalitätsniveau.

Nichts ist jedoch ungewisser oder gewisser falsch, als in dieser *generellen* Aufdeckung der Praktizität eben das *Genus* erkennen zu wollen, das als seine Spezies (Plural) das in sich enthalten und vereinen würde, was wir soeben vorsichtiger bloß die vier «Sorten» des praktischen Bereiches genannt haben (bei denen keineswegs ersichtlich ist, ob und worin sie *ein* Assortiment bilden würden): Text, Verlangen, Maschine und Produktion. Dieser Wille würde darin bestehen, daß man den Arbeiten der «zeitgenössischen Philosophie», welche die Subjektivität von jeder (oder mehreren) dieser Determinationen der Praktik aus bekämpfen, gleichsam unter einem spekulativen Dach ihre «Vollendung» und ihre systematische theoretische «Einheit» gibt. Doch der Wille zu einer systematischen Einheit in einer Generalität des Seins, der die von Aristoteles erteilte Lehre vergessen würde, wonach *diese Generalität nicht selbst generisch* ist, würde alsbald wiederum zu der metaphysischen Illusion führen, welche die Philosophie in den Rang einer Wissenschaft erhebt, und würde infolgedessen wieder sogar das Element der Subjektivität installieren.

Die Frage, zu deren Stellung man hier indes beitragen möchte, ist die nach der «Verknüpfung» (der Vernähung? Dann mit einem falschen Faden; der «Verwebung»? Dann mit Maschen, die ein Vakuum umhäkeln) «zwischen» der Generalität des Heideggerschen Vorgehens und der Spezifizität der «tatsächlichen» Prozesse, die im Kampf gegen die Subjektivität von den andern zeitgenössischen Skripturen angestellt werden.[1]

III. Die «tatsächlichen» Prozesse und das «wonderland»

Dies erscheint notwendig, wenn man erfassen will, worin und warum diese «tatsächlichen» Prozesse doch die einer «philosophischen» Skriptur (unumgängliche Eponymie/Paleonymie?) zumindest in dem Sinn sind, daß diese Skriptur von einer gewissen «Irrealität» her geschaffen wird und ebenfalls von dieser her schafft. Der Textbegriff beispielsweise wirkt der Vorherrschaft des Subjekts nur unter der Bedingung entgegen, daß er in einer solchen Skriptur zu dem wird, was er weder für die Literatur noch für die Rhetorik noch für die «Kritik» ist, und – falls nun der Text als der einer gegebenen Sprache angesehen wird – zudem nur

unter der Bedingung, daß die Sprache darin nicht mehr das ist, was sie für die sprechenden Subjekte oder als Objekt der Sprachwissenschaft ist. Noch einmal: Nicht als ob es darum ginge, alle diese «unmittelbaren Gegebenheiten» zu überfliegen, um sich nach «da unten» (in die perigraphische Sicherheit eines «Innen» der «fundamentalen» Ontologik, das sich selbst in so viele «Regionen» als notwendig differenzieren würde) zu flüchten, sondern deshalb, weil etwas für die «vage» Natur des Diskurses bürgen muß, worin die «Erfahrungsgegebenheiten» und die «wissenschaftlichen Präzisierungen» von neuem eingetaucht und umgegossen, «bizarr» neu zusammengestellt, als Bruchstücke einer (Re-)Collage behandelt werden, die mit ihnen Figuren freisetzt (fabriziert), für die es keine Modelle gibt – schlußendlich eine Art «wonderland» des Möglichen, worin selbst der «Sinn» sich verlängert oder verkürzt, worin das, was nicht spricht, spricht, und das, was spricht, zu Lärm wird. Seltsame Gewalt einer Skriptur, die wir eben als «vage» bezeichnet haben, die aber gerade darin genau und geregelt ist – nicht schon durch ein Konzept, da die Konzepte, und zwar alle Konzepte im Lauf der Bewegung dieses Diskurses Knospen treiben und sich trennen, sondern als eine *Arbeit*, die den Griffen nach einer *Materie* und deren Widerständen folgen würde.

Materie ist hier indes das Imaginäre, das hohle Rippenwerk alles «Realen», in gewissem Sinn das Zurückgewiesene alles Vorgegebenen, der Stein jedes Objekts. Woher stammt dieses Hilfsmittel, das die zeitgenössische philosophische Arbeit begrenzt und beflügelt (da die Arbeit eben der Feind des Subjektes, das unversöhnliche Gegenteil der «Kontemplation der Idee» ist)? Woher stammt es, wenn man darauf verzichten müßte, es als *Differenz* und somit als die Differenz schlechthin zu *identifizieren*, das Sein «selbst» als Differenz, als «In-Differenz-Sein»? Daß dieses Generelle nicht ein Genus ist, daß es weder ein Innen noch ein Fundament noch eine «ureigene» [oder «letzte»] Instanz definiert, ist nicht ein Grund, es entwischen zu lassen. Nicht nur, weil man ohne es nicht mehr verstände, daß in der philosophischen Arbeit die «Dinge» sich zu drehen und zu tanzen beginnen (wie die Tische und China, bemerkte schon Marx, der ebenfalls bemerkte, daß sie das tun, «um die andern zu ermutigen»), sondern weil man noch weniger begriffe, daß sie ineinander übergehen und sozusagen zu den andern «werden» oder diese zu dem werden lassen, was sie selbst sind. Denn in dieser Metamorphose ist somit eine Maschine kein Mechanismus mehr, während ein Text wiederum zum Gewebe wird; das *desiderium* seinerseits in dem, was ihm mangelt, nicht mehr das Verlangen enthält, das Verlangen nicht mehr aus Not arbeitet und schließlich die Produktion mit ihren beiden Armen wieder nach der Metaphysik und der Ökonomie greift, sie als zwei Teile der Rhetorik umwandelt (aufdeckt) und ihnen (infolgedessen) den Hals umdreht. Noch mehr: Das Gewobene, das «Maschinierte», das Verlangte, das Produzierte «entsprechen einander» viel weniger zweifelhaft als die Düfte, die Farben und die Töne. Imaginär. Doch imaginär in dem Sinn, daß sie alle ihr Bild (ihre Gestalt) nur einer solchen Entsprechung entnehmen oder daß sich in dieser Meta-morphose ihre Morpho-logie (zitternd) verfestigt.

IV. Bemerkungen

Hier sind vielleicht zwei Bemerkungen am Platze, die in ihrem Herzpunkt d.h. auf Gedeih und Verderb beide den Kampf gegen das Subjekt betreffen.

Die erste ist die: Die soeben gestellte Frage, die nach dem Hin und Her zwischen einer bereichlosen Generalität und der Wiederaufnahme spezifizierter Praktiken, weist schon einen Präzedenzfall auf *selbst innerhalb einer* dieser Praktiken: der Produktion. Marx ist als erster dieser abrupten Wand einer Generalität ohne Genus gegenübergestanden: als er wahrgenommen hatte, daß die Kritik der politischen Ökonomie sich um den Produktionsbegriff herum zu einer Einheit zusammenschließe (und zwar als um einen Begriff herum, der in einer seltsamen – so seltsamen eben wie der Kampf mit der Metaphysik – Verschiebung von dieser einfachen Wissenschaft «übernommen» wurde), gewahrte er auch, daß diese Einheit ohne Bereich oder ohne Substanz, gewissermaßen ohne «Realität» sei, da er von einer «Produktion im allgemeinen» oder von einer «allgemeinen Produktion» nie etwas wissen wollte.

Zweitens ist zu bemerken, daß der Marxismus nicht irgendwie von der vierfachen Homonymie der Praktik aus definiert wird noch definierbar ist, sondern nur von der Funktion als *pars totalis* her, die eine und zwar nur eine der vier Ecken innehält, zwischen denen der zeitgenössische Diskurs ausgetauscht wird und im Austausch vor sich geht. Wie die *ousia* bei Aristoteles die Kategorie ist, welche die Einheit (ohne Sinngehalt) anzeigt (aber nicht aussagen will), worin sie selbst und alle andern «das Sein sind», so ist die Produktion dieser marxistische Einheitsindex, *der zu privilegieren ist* –

d.h. wovon man so oder so ausgehen und wohin man zurückkommen muß – gegenüber den andern (wie es scheint, ebenfalls «primären» oder vielmehr gleichfalls funktionierenden und gleichfalls freien) Diskursfäden als da sind der Text, die Maschine und das Verlangen. Sonst (was lediglich vorläufig als ein «theoretischer», ja «dogmatischer» Markstein aussieht) würde man den Marxismus im unbestimmten Raum der «zeitgenössischen Philosophie» auflösen und ihn um seine geschichtlich-politische Durchschlagskraft bringen (d.h. im Grunde ihm *alles* nehmen). Deshalb muß der Teil zeigen (zu zeigen trachten), daß er effektiv das Ganze ist und daß der Produktionsdiskurs alle andern anzettelt.

Nun geht es aber, wie gesagt, in beiden Fällen, von denen in diesen Bemerkungen die Rede ist, um die Subjektivität und um den Ausgang des Kampfes, der gegenwärtig gegen sie *unternommen* wird (und noch keineswegs *gewonnen* ist) – eines Kampfes, worin die zeitgenössische Philosophie sich zunächst deswegen schlägt, damit sie existieren kann (denn sie kann noch in die Nichtexistenz zurückfallen und die Tradition wiederum in die Geschichte hineinfluten lassen).

Die Rolle der nicht-generischen Generalität, die im Gesamtwerk von Marx (das sich nicht zerschneiden läßt, denn es ist eben seine Jugend [Genese], die in seiner Reife unreif bleibt, oder sein im stillen vollzogener Schnitt, der seine Einheit sichert) die Produktion innehat, wird entweder nicht verstanden und somit der ganze Marx auf den Inhalt seiner Thesen außerhalb der «Werkarbeit»[2] verwiesen (was besagen will: der ganze Marx wird *unlesbar* außer für die ideologischen Staats- oder Parteiapparate, für die Kongresse, die wissenschaftlichen Gesellschaften, die Kolloquien und – warum denn nicht? [weil leider schon...] – für die «Auseinandersetzungen mit den Gläubigen»: Kulturbrei, politischer Alptraum, der das politische Nichts sein wird [ist]), oder dann wird er nur innerhalb des einzigen Textes entziffert werden, wo der Kampf mit der Metaphysik von dieser Generalität der Produktion Rechenschaft gibt: die Manuskripte von 1844. Doch ist es unmöglich (jedenfalls nicht mehr möglich), aus diesem Text nicht zu ersehen, daß der Kampf mit der Metaphysik gemäß der klassischen Limite der «genealogischen» Schriften noch gänzlich innerhalb des Elements der modernen Metaphysik, nämlich innerhalb der «Subjektivität» und zu deren Verfestigung vor sich geht.

Somit stellt sich die Frage, wieso denn in der Einheit des *in Arbeit* befindlichen Werkes, d.h. in der Differenz (somit, wohlgemerkt, in der Nicht-Indifferenz) zwischen seiner Reife und seinem Beginn, in der Propagierung des im stillen vorgenommenen Schnittes, die Produktion auf die Subjektivität zurückkommt und sie einer noch unnennbaren[3] theoretischen Praktik dienstbar macht. Wenn wir mit dieser Frage nicht fertig werden, wird die geschichtliche Zukunft des Marxismus sein altes Versiegen bestätigen, hingegen sein ganzes neues theoretisches Anschwellen schwächen und so nur die «sozialistische» Variante der Zukunft der modernen Welt sein, die Variante einer Zeit, die als die Zeit des Subjektes «schon» die tote Zeit schlechthin ist.

Doch das gleiche wird der Fall sein, wenn der Diskurs des Verlangens, der Maschine und des Textes, nachdem er den (unermeßlichen, jedoch *vorübergehenden*) Dienst erwiesen hat, durch seine *formelle* Äquivalenz mit dem Produktionsdiskurs die ganze Arbeit der «zeitgenössischen Philosophie» in die Adern des Paläomarxismus (den des Sinngehalts der These, die aus der Skriptur von Marx, indem man diese «vergaß», unmittelbar *erhoben* wurde) zu injizieren, nun seinerseits «vergessen» würde, daß in eben dieser Skriptur die Produktion nicht bloß eine These ist, sondern das, was – sich und alles übrige – schreibt, d.h. just alle thematischen Inhalte und alle thetischen (methodologischen oder «doktrinären») Haltungen, nämlich: das, wovon man spricht, wie man davon spricht und was man darüber sagt.

In dieser Art Gemälde der zeitgenössischen Philosophie, deren Motiv das «Auslöschen» des Subjektes als gemeinsame Aufgabe dieser Philosophie ist, tritt somit zum Vorschein, daß wir es mit etwas ganz anderem zu tun haben als mit einer «nunmehr feststehenden Evidenz». Wir stehen eher auf einem Bauplatz, auf dem *mehrere* Arbeiten begonnen haben, deren Differenz nicht zum Verschwinden zu bringen ist, indem man sie zu einer Einheit zusammenzwängt. Aber auf die Einheit darf man indes auch nicht mehr verzichten, sondern vielmehr wäre deren Konzept auszuarbeiten – und dies um so mehr, als sie bereits in einer aufgesplitterten Art ausgearbeitet und konzipiert wird: als Frage nach der Differenz *und* als Frage nach der Produktion.

V. Die Arbeit und ihr tatsächliches Subjekt

Muß nicht aller Notwendigkeit nach der letzte Fragepunkt der sein: «Wer ist das Subjekt dieser

Arbeit?» Wenn der Kopf des Philosophen, wie die schönen Kuppelköpfe Dalis, in der azurnen Leere eines indifferenten Himmels geplatzt ist, wenn das «Innere» ganz deutlich bloß ein Volumen ohne Arbeit und ohne Spur, eine edle, doch nicht mehr verwendete Architektur ist, die oben eingerissen und den Wolken und den Vögeln überlassen ist, kurz, wenn es keine Subjektivität mehr gibt, dann stellt sich die Frage nach den tatsächlichen Subjekten. Nach den *Subjekten* einer *Arbeit*.

Es hieße die Frage verfehlen, wollte man sie sogleich nach dem Muster der Arbeitsteilung und somit der Arbeitsgemeinschaft bei einer geteilten Arbeit entwickeln. Nicht, daß diese Art der Fragestellung sich nicht aufdrängen und weit führen würde. Sie geht beispielsweise so weit, daß sie die Unmöglichkeit zutage treten läßt, in der Universitätsinstitution die Philosophie weiterhin in einer individuellen Aufstückelung des Unterrichts zu lehren, wobei jeder Professor Eigentümer seines Wortes ist, *weil* – dies ist zumindest der rechtfertigende ideologische Hintergrund – die Wahrheit dem Subjekt zu eigen ist (zwar dem transzendentalen Subjekt, das sich aber wenigstens von Rechtes wegen in jedem empirischen Subjekt reaktivieren läßt und zwar um so mehr, je mehr dieses Subjekt mit Titeln versehen ist) oder weil das Wissen eine Funktion des Bewußtseins ist. Doch so wichtig es auch sein mag, nicht mehr davon abzulassen, die Frage nach dem tatsächlichen Arbeitssubjekt, die sobald in Erscheinug tritt, als die traditionelle Evidenz des metaphysischen Subjektes dahinschwindet, solchen («schrecklichen» – nicht wahr, meine Brüder?) Konsequenzen entgegenzutreiben, so muß das Gefallenfinden an der Schwierigkeit uns antizipativ noch viel weiter stromabwärts reißen, selbst auf die Gefahr hin, nicht mehr der Ufer ansichtig zu sein, die der Frage noch einen irgendwie wahrnehmbaren Umriß geben könnten. Nimmt man somit an:

– daß die «philosophische» Arbeit nicht eine wissenschaftliche Arbeit, sondern eine «Hermeneutik der Banalität» ist;

– daß der Text, den diese *hermeneia* entziffert, keine «Analytik der Subjektivität» mehr ist, sondern ein Zusammenhang von Praktiken, die zwar für jeden «je die meine» bleiben, aber dessen ungeachtet ein stets vielfältig verschlüsselter und überbedruckter kollektiver geschichtlicher Text sind,

dann setzt die Frage, in welchem Sinn die kollektive geteilte Arbeit irgendwie über mein «Ich» geht, voraus, daß die Banalität, deren Ich dieses Ich ist, in der Art, wie sie praktiziert wird, verstanden wird, d.h. als kollektive geschichtliche Banalität, und daß infolgedessen die Kollektivität als solche sich als das tatsächliche Subjekt der philosophischen Arbeit erfasse und organisiere.

Dies tut sie auf jeden Fall, da selbst die Möglichkeit und alle Verwirklichungsformen der «philosophischen Betätigung» schon immer ihre *politische* Regelung erhalten haben. Doch die Schwierigkeit liegt nicht hier; sie liegt nicht einmal bloß in der Frage, wie diese politische Regelung – statt alsbald das Objekt einer verallgemeinerten Verneinung zu sein (da die liberale Freiheit sich bloß als «Rahmen» und nicht als tatsächliches Subjekt einer «wissenschaftlichen» Arbeit versteht, worin sie just die eminente Würde zu respektieren behauptet, die dieser Arbeit von daher zukommt, daß sie ihr eigenes Subjekt ist) – im Gegenteil ausdrücklich und öffentlich anerkannt, ersehnt, organisiert würde. Sondern *schwierig ist es, zu wissen, ob die politische Kollektivität wenigstens möglich ist*, ob es geschichtlich-historisch wenigstens möglich ist, daß eine generelle Einheit der Praktik (sich) (als) ein Volk (oder eine Völkergemeinde oder eine Menschheit) versammelt.

Man muß gewiß nicht erwarten, daß die Frage «behandelt» wird, um daran zu arbeiten; aber vielleicht ist die Zeit gekommen, da es nicht mehr möglich ist, daran zu arbeiten, *ohne* daß die Frage zumindest gestellt und mehr und mehr auf ihr insistiert wird. Da nun nicht ersichtlich ist, was eine «generelle Einheit der Praktik» (als konkrete, politische, geschichtliche kollektive Praktik) besagen könnte – da man es wenigstens nicht mehr ersieht (und nicht mehr ersehen will) in der Form, in der der christliche Glaube, zu einer «Christenheit» degenerierend, diese Funktion lange Zeit usurpiert – und erfüllt – hat –; da man also nicht mehr ersieht, was dies besagen könnte außerhalb dieser «Komposition des Wahren», die bei Aristoteles die Differenzen, in denen sie eben bloß existiert (die Empirie, die *techne*, das Wissen, die *phronesis* und die Philosophie selbst), sammelt, wird vielleicht die Nachfolge des himmlischen metaphysischen Subjektes nie von der Menschheit als tatsächliches irdisches Subjekt angetreten werden, außer wenn und so weit sich die Politik die Differenz zum «Objekt» und zum «Zweck» setzt. Gewiß nicht ausdrücklich als solche und in ihrem Konzept, aber praktisch und (was belanglos ist) so dunkel, wie man wollen mag.

[1] Man muß tatsächlich von einem *Kampf* sprechen und nicht, wie unser Titel es unvorsichtigerweise macht, vom «Auslöschen des Subjektes» – ein Ausdruck, der zur Annahme verleiten kann, daß das Element der modernen metaphysischen Schrift *von selbst* erlösche oder verschwinde. In Wirklichkeit gibt es hier, wie überall, zwei Lager und eine Parteinahme. Der Umstand, daß es sich um *theoretische* Praktik handelt, bedeutet nämlich nicht, daß die zeitgenössische Philosophie nur «gelassen» oder «objektiv» eine Bestandesaufnahme «von dem, was ist», zu machen hätte, wobei sie es der «Wahrheit der Dinge» überlassen könnte, ihre «Debatte» mit der Tradition zu regeln. Es handelt sich eben um theoretische *Praktik*, was besagen will, daß keine These, kein Sinn, keine Idealität sich von der Materialität ihrer Produktion trennen läßt und daß die «Wahrheit» selbst nicht in einer Debatte, sondern in einem Kampf gewoben, «maschiniert», ersehnt, hervorgebracht wird.

[2] Titel und Hauptbegriff des Buches «Le Travail de l'œuvre-Machiavel» von Claude Lefort (Paris 1972, Gallimard.)

[3] «Unnennbar», denn alle ihre Namen sind nicht in stärkerem Maß die ihren, ihre Eigennamen als die *nomina Dei;* mit andern Worten: weil es in der hier gestellten Frage um das geht, was «Dialektik», «Materialismus», «historisch» «besagen wollen» *könnten.*

Übersetzt von Karlhermann Bergner und August Berz

GÉRARD GRANEL

geboren am 3. Januar 1930 in Paris. Er besuchte die Ecole normale supérieure, ist agrégé der Philosophie (1953) und Doktor der Literatur (1969 mit einer These über Husserl und Kant), Professor an der Universität Toulouse-le-Mirail. Er veröffentlichte u.a. eine Sammlung von Aufsätzen über Husserl, Heidegger, Marx und die Kirchenkrise: Traditionis Traditio (Paris 1972).

Alexandre Ganoczy

Neue Aufgaben der christlichen Anthropologie

Der Fahrstuhl der neuscholastischen Anthropologie, der einige Jahrhunderte lang zwischen den Stockwerken der Kosmologie und der Angelologie so reibungslos funktionieren konnte,[1] wird heute kaum mehr bestiegen. Ihre grundsätzlich dualistisch konzipierte Systematik, wobei Leib und Seele, Natur und Übernatur, Sünde und Gnade klare Gegensatzpaare bildeten, hat ein solches Maß an Unverträglichkeit mit dem modernen Selbstverständnis des Menschen erreicht, daß es ihr faktisch unmöglich geworden ist, mit anderen anthropologischen Systemen und Betrachtungsweisen in Kommunikation zu treten. Diese Systeme zeichnen sich durch eine wissenschaftliche Methodik bzw. eine empirisch-positive Denkweise aus. Dagegen erscheint die neuscholastische Theologie des Menschen mit ihrem mehrfachen Dualismus und ihrer Zweiteilung in Schöpfungs- und Gnadenlehre als ein «mythologisches Universum». Der gegenwärtige Strukturalismus[2] würde jedenfalls dazu neigen, diese Anthropologie «mythologisch» zu nennen, denn sie benützt ihre platonisch-aristotelischen Kategorien dazu, den Menschen statisch zu qualifizieren, und dies unter Einbeziehung von religiösen Gesichtspunkten wie «Schöpfung» und «Erlösung» und unter Nicht-Berücksichtigung seiner sonstigen Strukturen und praktischen Funktionen. So wird sie mehrfach der ineffektiven Abstraktion angeklagt. Erstens benutzt sie eine Substanz-Metaphysik, die von keiner heutigen Philosophie mehr nachvollzogen wird.[3] Zweitens hält sie daran fest, *ihre* Systematik mit der Wirklichkeit des Menschen gleichzusetzen, in einer Zeit, wo diese Wirklichkeit von den Natur- und Humanwissenschaften viel konkreter und vielseitiger systematisiert wird. Drittens blamiert sie sich als Ideensystem, das keine wirklichen «Interessen und Leidenschaften» hinter sich hat (Karl Marx); oder theologisch gewendet: sie blamiert sich, weil sie zu wenig die Glaubensbotschaft übersetzt und zu wenig für die Praxis des Glaubens bedeutet.

Die hier formulierte Kritik mag zu apodiktisch und zu hart vorkommen. Sie kann jedoch noch erhärtet werden, wenn man das faktische Verhalten der neuesten theologischen Forschung beobachtet. Was tut der Theologe, der das christliche Menschenverständnis wahrhaft für die Gegenwartssituation zu formulieren versucht? Hauptsächlich zweierlei. Einerseits rezipiert er eine philosophische Anthropologie, die spezifisch modern auf dem Boden der Subjektivität und der Existenz steht, andererseits versucht er, sich in Richtung der Fragen zu öffnen, die von den Natur- und Humanwissenschaften gestellt werden. So spricht er z. B. von Sünde nicht mehr mythologisch und abstrakt «qualifizierend» als vom Verlust eines übernatürlichen Status, sondern er setzt beim psychologisch faßbaren Schuldbewußtsein an, um von daher sündige Tat und Sündensolidarität zu beschreiben.[4] Es braucht kaum betont zu werden, wie tiefgrei-

fend die Rezeption der verschiedenen Existenzphilosophien die christliche Anthropologie erneuert und aus der neuscholastischen Entfremdung herausgeholt hat. In allen maßgeblichen Forschungsversuchen wurden Begriffe wie Existenz, Subjektivität, Freiheit, Geschichtlichkeit, Zukunft dem neuen Verstehenshorizont adäquat gebraucht, und dieser Gebrauch trug auch dazu bei, ein fruchtbares Reden vom biblischen Menschenverständnis in der Sprache der heutigen Welt zu ermöglichen.

Die Rezeption der Natur- und Humanwissenschaften ging bestimmt nicht so weit. Aber die Versuche, die etwa für die theologische Besprechung des Problems der Hominisation[5] unternommen wurden, haben frischen Wind in die Schöpfungslehre gebracht. Das Faktum selbst, daß solche Versuche stattgefunden haben, zeigt schon, wie weit die neuscholastischen Thesen von göttlichem Schöpfungsakt und -werk ungenügend waren.

Nun aber scheint in unseren Tagen eine neue Problemlage zu entstehen, die gerade aus der sehr weitgehenden Rezeption der Existenzphilosophien und der noch recht bescheidenen Hinwendung zu den natur- und humanwissenschaftlichen Anthropologien resultiert. Zwar hat der Verzicht auf eine einseitig platonisch-aristotelische Sicht des Menschen der weit zeitgemäßeren Richtung des Personalismus Raum geschaffen. Aber die gleichzeitige Entdeckung, daß die Natur- und Humanwissenschaften sich nicht für Personen, sondern für Sachverhalte und Strukturen interessieren, daß sie folglich eine Bevormundung durch die neue philosophisch-theologische Allianz nicht ertragen können, hat unserer christlichen Anthropologie neue Sorgen bereitet. Angesichts der Invasion des Strukturalismus, der als Methode und Ideologie gerade den Natur- und Humanwissenschaften einen gemeinsamen Nenner verspricht, ist eine gewisse Panik in der modernen Theologie verständlich. Diese wittert die Gefahr einer ahumanistischen Prägung der Anthropologie und darüber hinaus die Verbreitung einer ausschließlich auf objektive Erkenntnis und auf Fakten bedachten Mentalität. Diese Panik ist verständlich. Denn Strukturalismus und Positivismus tendieren nicht nur dahin, der Subjektivität die Objektivität systematisch überzuordnen und dadurch die Vorherrschaft der personalgemeinschaftlichen Existenz zu gefährden. Vielmehr stellen sie auch jenen Humanismus in Frage, der in unseren westlichen Kulturbereichen zumindest mittelbar auf der Glaubensrelation zu Gott in Jesus Christus fußt. Hat es noch einen Sinn für unsere Zeitgenossen z. B. davon zu sprechen, daß Gottes Selbstmitteilung die Selbstwerdung des Menschen trägt, wenn in unseren Tagen nur noch die Sprache der empirisch-positiv verifizierbaren Sachverhalte verstanden wird? In der Tat scheint ein Problem der Sprache und der Kommunikation vorzuliegen. Auch die erneuerten, existenzoffenen Richtungen der christlichen Anthropologie «stottern», wenn sie mit der «Fremdsprache» der strukturalistisch arbeitenden Wissenschaften und mit den davon geprägten Milieus ins Gespräch kommen. Sie fühlen sich zwar zur kritischen Stellungnahme berechtigt, ja gezwungen, aber sie versagen oft, weil sie einerseits mit ihrer eigenen Identität nicht im klaren sind, andererseits die passende Kommunikation mit den Gesprächspartnern noch nicht gefunden haben.

Im folgenden wollen wir aufzuzeigen versuchen, welche Problematik der Identitätsbestätigung und der Kommunikationsfähigkeit von der christlichen Anthropologie bewältigt werden müßte, um an bestimmten antihumanistischen Tendenzen Kritik üben zu können.

1. Die Aufgabe der Identitätsbestätigung

Der Horizont unserer Fragestellung ist mit der gebotenen Kommunikationsfähigkeit der christlichen Anthropologie gegeben. Nun aber ist nur derjenige der Kommunikation fähig, der sich seiner Identität voll bewußt ist und sie im Akt der Kommunikation selbst bestätigen kann. Genau dies ist auch der christlichen Anthropologie aufgegeben, wenn sie nicht Kommunikation mit haltloser Anpassung verwechseln und sich jedem neuen wissenschaftlichen System opportunistisch hingeben will.

1.1. Das spezifische Formalobjekt

Die gemeinte Identitätsbestätigung ist freilich nicht mit einem krampfhaften Festhalten an einem traditionellen Lehrgebäude gleichzusetzen. Verschiedene Einzelakzente der Lehre dürfen und müssen u. U. zurückgestellt werden, damit das eigentliche Wesen des christlichen Menschenverständnisses in einer heute adäquaten Sprache zum Vorschein kommt. Die einseitige Akzentuierung der Ursprungsfragen, der Urstandsgaben, der Ursünde usw. darf beispielsweise ruhig aufgegeben werden zugunsten einer vorwiegenden Betonung von Zukunft und Zukünftigkeit, ohne dadurch auf

das zu verzichten, was die christliche Anthropologie christlich macht. Auch die dogmatischen Erwägungen etwa zur Seele als «Wesensform des Leibes», zur Unsterblichkeit der Seele oder zum kausalen Charakter des Schöpfungsvorganges dürften wohl zurückgestellt werden, insofern sie eher Bestandteile einer griechisch-hellenistischen Kosmo-anthropologie als spezifisch christliches Gedankengut darstellen. Was den Streit über Monogenismus und Polygenismus anbelangt, so darf er auch als sekundär betrachtet werden: mit ihm steht oder fällt keineswegs das Christliche in der theologischen Anthropologie.

Hier kommt es entscheidend darauf an, das *Formalobjekt* dieser Menschenlehre zu klären, d.h. den Gesichtspunkt, unter dem die Wirklichkeit «Mensch» nach der Eigenart des Christenglaubens gesichtet, verstanden und interpretiert wird, und an dem unbedingt festzuhalten ist. Dieses Formalobjekt entspricht jener Struktur, jener «Organisationsform» der menschlichen Wirklichkeit, die sich aus der eigenartigen Beziehung des Menschen zu Gott «durch und in Christus» ergibt. In der Tat resultiert das Formalobjekt der christlichen Anthropologie aus nichts anderem als der Christotheo-logie.

1.2. Weltoffenheit – Gottoffenheit in Christus

Was unter Weltoffenheit – Gottoffenheit in Christus zu verstehen ist, ist das Thema eines anderen Beitrages in diesem Heft. Es genügt also hier, in gedrängter Form das Grundverhältnis zu erwähnen, woran sich die genannte Identität messen muß. Die christliche Anthropologie ist nur insofern christlich, als sie die Weltoffenheit des Menschen als Gottoffenheit im Sinne der Christuswirklichkeit und des Christusglaubens interpretiert. Das bedeutet folgendes. Das empirisch faßbare Faktum, daß der Mensch, anders als das Tier, über seine Umwelt, seine Welt und sich selbst stets hinausfragt, erhält eine Zentrierung auf ein Zentrum, das Gott heißt; Gott als *jenseitiges Gegenüber* jeglicher personalen und kollektiven Selbsttranszendenz. Die anthropologische Relevanz dieses Gegenübers erschließt sich, im Unterschied zu anderen Religionen, im Christusereignis, das historisch und im Glauben, je anders, erfaßbar ist. Der im Christusereignis offenbar werdende Gott stellt für den Menschen ein Gegenüber dar, dessen Nähe und Ferne, Diesseitigkeit und Unendlichkeit der menschlichen Weltoffenheit einen Sinn und ein Ziel anbietet, ohne ihm ein Ende zu setzen.[6]

Das ist das Spezifikum, an dem unsere Anthropologie unbedingt festhalten muß, wenn sie ihre Identität im Konzert der rein philosophischen und wissenschaftlichen Anthropologien bestätigen will. Darin findet sie den Gesichtspunkt, unter dem sie die conditio humana erkennt und deutet. Damit ist auch ihre eigentümliche Struktur gegeben, die geschichtlich vor den meisten modernen säkularwissenschaftlichen Anthropologien und den von ihnen klargelegten Strukturen liegt. Kein Kenner der abendländischen Geistesgeschichte würde bestreiten, daß die Struktur, die der Gottesglaube als Christusglaube darstellt, der neuzeitlichen Anthropozentrik in gewisser Hinsicht Pate gestanden hat. Dieser Glaube hat eine Struktur erzeugt, deren begriffliche Kennzeichen Freiheit, Geschichtlichkeit, unendliches Fragen und Trachten nach Zukunft sind, Kennzeichen, welche der heutige Christ sogar bei Vertretern der naturwissenschaftlichen, marxistischen und existentialistischen Atheismen in säkularisierter Form wiederfindet.

An diesem Punkt ziemt sich anzumerken, welche tödliche Gefahr die sog. «Gott-ist-tot-Theologie» gerade für das christliche Formalobjekt bedeutet. Der naive, philosophisch und wissenschaftlich kaum gestützte Eifer, mit dem ihre Vertreter das unendliche Gegenüber-Sein Gottes wie auch die schöpferische Spannung der Christologie auf eine eindimensionale «Jesuologie» reduzieren, um säkularer als das Saeculum selbst zu sprechen, stellt für die christliche Anthropologie als solche eine vorzügliche Möglichkeit des Selbstmordes dar. Christlich kann man vom Menschen nicht reden, ohne daran festzuhalten, daß das Gegenüber des menschlichen Fragens und Schaffens, mitten in der radikalsten Mitmenschlichkeit, der diesseitig-jenseitige Gott ist, wie er sich in der Dialektik Jesu Christi strukturschaffend geoffenbart hat. Ob man Gott «Gott» nennt oder anders, ob man Gott überhaupt adäquat aus-, be- und an-sprechen kann, ist gewiß eine ganz entscheidende Frage. Diese Frage ist aber mit einer puren Reduktion der Gott-Wirklichkeit auf die Mensch-Wirklichkeit unmöglich zu beantworten. Das wäre undialektisches Denken und würde eine tödliche Abspannung der christlichen Anthropologie bedeuten.

Das so verstandene und verteidigte Formalobjekt unserer Anthropologie steht primär selbstverständlich unter dem Zeichen des *Glaubens*. Das hindert jedoch keineswegs, ein System des Wissens zu bestimmen. Denn die religiösen Beziehungen, deren eine eigenartige Gestalt der christliche Glaube ist, stellen einen wissenschaftlich analysierbaren

Wirklichkeitsbereich dar. Historisch, soziologisch, psychologisch, ja psycho-somatisch kann untersucht werden, wie Religion und Glaube universale Strukturmomente und -faktoren sind und welcher Dimension der menschlichen Totalität sie angehören. Damit ist schon jenes Feld gegeben, auf dem die Kommunikation der christlichen Anthropologie mit anderen, spezifisch wissenschaftlichen und methodisch «glaubenslosen» Anthropologien möglich und notwendig ist.

2. Die Aufgabe der Kommunikation

2.1. Unabdingbare *Voraussetzung* des mehrdimensionalen und mehrsprachigen Dialogs ist, daß jeder Gesprächspartner als Vertreter einer legitimen Hypothese anerkannt und als solcher ernstgenommen wird. Angesichts der jahrhundertelangen Stagnation der neuscholastischen Anthropologie (und des dadurch bestimmten Religionsunterrichts!) fällt es uns schwer, selbst unserem christologisch orientierten Menschenverständnis im Konzert der rein wissenschaftlichen Anthropologien als legitimer Hypothese bzw. legitimem Deutungsmodell einen Platz zu verschaffen.

2.1.1. Doch gibt es Ansätze dafür, daß einige Ergebnisse der neueren theologischen Forschung, besonders in bezug auf das biblische Menschenverständnis, von der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie ernst genommen werden. So etwa die alttestamentliche Erkenntnis, daß der Mensch ebenso ganz Leib wie ganz Geist ist und eine derartige leibseelische Einheit darstellt, daß er nach keinem dichotomischen oder trichotomischen Schema adäquat beschrieben werden kann. So auch die Geschichtlichkeit und Gemeinschaftlichkeit, die beinahe alle Menschenbilder der Bibel eindeutig charakterisieren. Dazu kommt noch, daß die historisch-kritische Methode der modernen Exegese diese Elemente der biblischen Anthropologie mit einer Wissenschaftlichkeit ermittelt hat, die gebührende Anerkennung bei den Humanwissenschaftlern finden konnte. Wird heute die Theologie «extra muros» überhaupt als Wissenschaft verbucht, so verdankt sie das vor allem der von ihren biblischen Disziplinen verwendeten historischen und kritischen Methode.

2.1.2. Eine andere Chance der zwischenwissenschaftlichen Kommunikation erhält unsere biblisch orientierte Anthropologie dadurch, daß sie auf *Texten* basiert, welche Gegenstand strukturaler *Sprachanalyse* sein können. Damit zeigen sich ihre Grundaussagen in ihrem religionsgeschichtlichen und sprachlichen «Sitz im Leben»; sie sind also verifizierbar und in ihrer geschichtlich einmaligen oder universalen Bedeutung erfaßbar. Wie wichtig die exakte Erforschung des neutestamentlichen Textmaterials mit philologischen und sprachanalytischen Mitteln gerade für die theologische Anthropologie mit christologischer Basis ist, das zeigt schon negativ mancher gescheiterte oder halb gelungene Versuch, die Botschaft des Neuen Testaments «säkular» zu rekonstruieren.[7]

2.2 Mit dem bisher Gesagten ist nur die eine Seite der Kommunikationsmöglichkeiten angedeutet worden. Nun gilt es, uns der anderen Seite zuzuwenden und zu fragen, ob und wie die christliche Anthropologie auf die *anderen anthropologischen Wissenschaften* einzugehen hat, um ihrer gegenwärtigen Aufgabe gerecht zu werden. Vier Fachbereiche scheinen vor allem in Frage kommen zu müssen: die Biologie, die Psychologie, die Soziologie und die Philosophie.

Nicht umsonst wird hier die Biologie an erster Stelle genannt. Seit der franziskanischen Hinwendung zur Natur und infolge des universalwissenschaftlichen Versuchs von Roger Bacon,[8] hat die experimentale Erforschung des Lebens gewaltig zu jenem Selbstbewußtsein des modernen Menschen beigetragen, das ihm erlaubt, um seine Stellung in der Natur genauer zu wissen und die Indienstnahme dieser selben Natur besser zu vollziehen. Die Revolution der Darwinschen Evolutionstheorie hat merkwürdigerweise viel weniger zu einem fatalistischen Sich-Fallen-Lassen in den kosmischen Determinismus hinein Anlaß gegeben, als vielmehr zur Entdeckung dessen, was man die «biologische Würde» des Menschen nennen dürfte. Jedenfalls hat die Biologie jenen Zugang mitgebracht, durch den die Naturwissenschaft an den Anthropos in seiner konkreten Existenz am nächsten herantritt, und wo auch die Humanwissenschaften sowie die durch sie mitbedingten neuen Philosophien ihren festen Anknüpfungspunkt finden.

2.2.1. Theologie und Biologie

Schon aus dem zuletzt genannten Grund wäre es irrig, wenn die christliche Anthropologie den gegenwärtigen Stand und Trend der Biologie in ihre Reflexion nicht mit einbezöge und etwa ausschließlich mit einer Existenzphilosophie Kontakt pflegte. Denn die konkrete Existenz eines Menschen beginnt keineswegs erst etwa auf der Ebene der freien Wahl und Entscheidung, sondern schon

in seiner physiologischen Beschaffenheit. Die feste Grundlage, auf der sich jede Freiheit, Welt- und Gottoffenheit entfaltet, ist doch der Bereich des bios mit seinen Notwendigkeiten und Zufällen. Kommt der Geist zur freiheitlichen Transzendenz, so nur vom festen Sprungbrett der physiologischen Gegebenheiten her. Es gibt keine Freiheit ohne Determination. Darum Bescheid zu wissen, gehört unabdingbar zum modernen Selbstverständnis des Menschen. Damit zu rechnen, macht den Reiz moderner Existenzbejahung aus, wie es schon Nietzsche richtig erfaßt hat. Der sich seiner biologischen Würde bewußt gewordene Mensch will seine so bestimmte Endlichkeit absolut bejahen und auf diese Weise seine Zukunft erkämpfen.

Dieses eigenartige Strukturbewußtsein des modernen Menschen zeigt sich vorzüglich daran, wie er die Darwinsche Evolutionslehre aufgenommen hat. Die Möglichkeit, den Anfang der Menschheit wissenschaftlich zu entdecken, hat in ihm ohne Zweifel mehr Hoffnung als Angst geweckt. Er erblickt darin eine neue Chance, seinen Anfang zu dominieren und so in zunehmendem Maße sein eigener Herr zu werden.[9] Die biologische Ursprungsforschung ist in das Streben nach Autonomie hineingenommen worden. Das Wissen um die eigene Herkunft ist als Faktor der Existenzgestaltung und Veränderung erschienen, und dies leider bis über die Grenze der Manipulierbarkeit und der faktischen Manipulation hinaus.

Was die Ergebnisse der einzelnen biologischen Forschungsrichtungen (Gestaltenforschung, Ursachenforschung, Verhaltensforschung) angeht, sie tragen auch zum Selbstverständnis des modernen Menschen weitgehend bei. Die Unspezialisiertheit der menschlichen Organe, die von der Gestaltenforschung nachgewiesen wurde, hat beispielsweise das Verständnis des Menschen als eines «unfertigen» Wesens bestätigt. Und dies ebenso im passiven wie im aktiven Sinne des Wortes. Nicht nur die soziale Bedingtheit und Angewiesenheit des Individuums ist klarer zum Vorschein gekommen, sondern sein Organismus selbst ist auch als ideales Instrument des Geistes[10] erschienen. Dank seiner organischen Unspezialisiertheit bestimmt sich der Mensch als Individuum und Gesellschaft weltoffen, weltgestaltend und kulturschaffend. Ein anderes Beispiel könnte aus dem Bereich der Ursachenforschung angeführt werden. Dort zeigen sich Selektion, Mutation und Domestikation als Faktoren der Hominisation und der Evolution, sie üben aber darüber hinaus einen entscheidenden Einfluß auf das Wandlungsbewußtsein des gegenwärtigen Menschen aus. Daß nichts in der Welt ohne Konflikt, sprunghafte Änderungen, Angleichung und Absonderung vorangehen kann, lehrt schon die neudarwinistische Entwicklungstheorie und steuert damit zur Prägung der typisch modernen Mentalität das ihrige bei. Ein letztes Beispiel kann der Verhaltensforschung entnommen werden. Dort wird nachgewiesen, wie Instinkt und Intelligenz bei Tier und Mensch sich zueinander verhalten, wie Spiel und Sprache bei Tier und Mensch zum Selbstvollzug gehören. Damit werden ganz neue Dimensionen für die Arbeit der Humanwissenschaften und der Philosophie freigelegt und Totalitätsstrukturen ermittelt, wovon eine kommunikationsfähige Theologie nicht mehr abstrahieren darf.

Wie nun die theologische Anthropologie Ergebnisse der biologischen Anthropologie mit reflektieren soll, ohne ihr christologisch bestimmtes Formalobjekt zurückzustellen, dafür könnten die folgenden stichwortartigen Hinweise eine mögliche Ausgangsbasis liefern: (1) Biologisches Gesetz der ständigen Entwicklung – theologischer Grundsatz der personalen und gemeinschaftlichen Selbstwerdung (Gnadendynamik); (2) Geschlechtlichkeit und Sozialität: ihre Zusammenschau biologisch und theologisch; (3) Aufeinanderbezogenheit von Gnosis und Praxis im Sinne der Verhaltensforschung – ethische Ausrichtung der Glaubensaussagen im Sinne der christlichen Anthropologie; (4) Sprache als Ur-sprung, Selbstvollzug und Entwicklungsfaktor (Biokatalysator) – Gnadenwort Gottes und Glaubensantwort des Menschen: (5) Kampf, Konkurrenz, Konfrontation als Gesetz des biologischen Lebens – «Dialektik» des Kreuzes als Gesetz des Lebens gemäß dem Christusglauben.

2.2.2. Theologie und Psychologie

Die Kommunikation der theologischen Anthropologie mit der psychologischen wird heute bestimmt intensiver gepflegt als die mit der m.E. viel grundlegenderen biologischen. (Stimmt es vielleicht, daß Freud doch besser rezipiert wurde als Darwin?) Hier wirkt wahrscheinlich die Tatsache mit, daß die vielen Richtungen des Neufreudismus nicht mehr wertindifferent sind, daß sie heilen und erziehen wollen und damit derjenigen Praxis entgegenkommen, die auch von der christlichen Anthropologie faktisch angestrebt wird. Besonders in Amerika scheint die Verbrüderung etwa zwischen Psychotherapie und praktischer Theologie weit zu reichen. Dort ersetzt sogar die

Tiefenpsychologie die philosophische «Tiefe» und zwingt der Anthropologie eine radikale Praxisbezogenheit auf. Was dabei erarbeitet wird, scheint aber von pragmatischer Einseitigkeit bedroht zu sein: die Praxis verliert oft die Rückbindung an die grundlegende Theorie, das spezifisch christliche Formalobjekt wird nur mehr vordergründig berücksichtigt. So bedarf die vorhandene Kommunikation der systematischen Vertiefung und Ausbreitung, will sie nicht, wie im Falle mancher Gott-ist-tot-Theologen, der bodenlosen Anpassung zum Opfer fallen.

Um es kurz zu fassen: es scheint eine Hauptaufgabe der vertieften Kommunikation zu sein, die theologische Reflexion über das *Unbewußte* als Tiefendimension der menschlichen Psyche fortzusetzen. Das herkömmliche System der christlichen Menschenlehre interessierte sich ausschließlich entweder für ontologische Wesenskomponenten oder für bewußte Akte des «freien Willens», nicht aber für unbewußte Vorgänge im konkreten Menschen. Seit Freud und seiner Traum-Analyse ist eine solche Abgrenzung des Interesses unhaltbar geworden. Schon die Anfänge der philosophischen Anthropologie bei M. Scheler und H. Pleßner tragen der «Vital- und Triebsphäre» des Menschen Rechnung. Die Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) steht auch unter Freudschem Einfluß, insofern sie philosophisch, soziologisch und psychoanalytisch die «Totalität» des Menschen zu beschreiben sucht. Und schließlich ist auch das Geständnis von C. Lévi-Strauss, dem «Vater des Strukturalismus», zu beachten; er folge auch Freud, und seine Strukturanalyse setze ähnlich wie die Psychoanalyse bei den unbewußten Systemen an.[11] Methodisch, etappenweise den unbewußten Strukturen nachzugehen, die zeitlich weit auseinanderliegenden Institutionen, Sitten, Kulturen und Sprachsystemen in gleicher Weise zugrunde liegen; diese Ausbreitung der Individuenanalyse macht den wissenschaftlichen Wert des ethnologisch und linguistisch orientierten Strukturalismus aus.[12]

Will die christliche Menschenlehre sich von den maßgeblichen psychologisch-anthropologischen Forschungen nicht völlig isolieren, indem sie etwa nur sporadisch einzelne psychotherapeutische Methoden rezipiert,[13] so muß sie sich mit den hier skizzierten Versuchen systematisch auseinandersetzen und bis zur philosophischen Zusammenschau der Erkenntnisse vordringen. Denn gerade in diesem Bereich wird höchst wahrscheinlich die Schlacht zwischen den Verteidigern der Subjektivität und der Personalität und den Verfechtern der unbewußt-anonymen, kulturbestimmenden Strukturen entschieden. Hier prallen Humanisten und «Antihumanisten» aufeinander; hier muß auch der christliche Humanismus Farbe bekennen, indem er die Gegenwartssituation im Lichte seines Formalobjektes neu bespricht.

Abschließend darf jetzt auch die Frage gestellt werden, in welchen Problemkreisen unsere Theologie des Menschen mit der psychologischen Anthropologie vorzüglich zu «kommunizieren» hat. Dazu wieder einige Stichwortpaare: (1) psychologische Aufdeckung von Bewußtem und Unbewußtem, von «Ich» und «Es», von ungesteuerten und gesteuerten Trieben – theologische Begründung der Freiheit, der Wahrhaftigkeit, der Verantwortung, der Umwelt- und Weltoffenheit; (2) psychologische Sichtung der Sexualität in ihren verschiedenen Stadien und mit ihren progressiven und regressiven Möglichkeiten (Fixierung – Entfixierung) – theologische Einordnung von Eros und Agape, kirchlich-ethische Voraussetzungen und Normierungen des ich- und realitätsgerechten Geschlechtslebens; (3) psychologische Bestimmung des Infantilen und des Reifen im individuellen Entwicklungsprozeß – theologisches Verständnis des «Mündigwerdens». – Man könnte die Liste dieser Kommunikationsmodelle freilich noch vervollständigen. Dabei wäre wiederholt zu unterstreichen, daß die zu findende «Lösung» zwischen den Extremen einer optimistischen Erhebung der personalisierenden und einer pessimistischen Annahme der anonymisierenden Faktoren liegen sollte. Diese «Lösung» scheint aber ohne systematische Einbeziehung der biologischen Dimension und ohne Öffnung in Richtung auf die Soziologie kaum erreichbar zu sein.

2.2.3. Theologie und Soziologie

Die rege Beschäftigung der gegenwärtigen theologischen Forschung mit soziologischen Einsichten ist ein bekanntes Faktum. Hier hat der zwar relativ spät eingetretene, aber dann um so weitreichendere Dialog mit den verschiedenen Richtungen des Marxismus den Ausschlag gegeben. Auch die an sich wertneutralen, «idealtypischen» Untersuchungen Max Webers über den «Geist des Kapitalismus» und deren theologische Weiterführung durch E. Troeltsch gehören im Grunde in den Horizont des mit dem Marxismus geführten Dialogs. Zwar versuchen manche Theologen der «marxistischen Hypnose» und der damit gegebe-

nen Gefahr einer ideologischen Entfremdung dadurch zu entkommen, daß sie vorwiegend mit ideologiefreien, rein positiv durchgeführten Analysen der gegenwärtigen Industriegesellschaft Kontakt pflegen.[14] Diese haben in der Tat den Vorteil, auch theologisch-anthropologisch relevante Fakten sachlich auszuwerten wie z. B. die rasche Entwicklung von sekundären und tertiären Strukturen, die Mobilität der Gesellschaft, das Tempo des technisierten Lebens, die Ambivalenz der Technik als positiver Herausforderung und Entfremdungspotenz, die Anonymisierung des Menschen in der Großstadt, die typischen Bewegungen des Feminismus und der Demokratisierung, usw. Die rein sachliche Auswertung solcher Erkenntnisse kann aber diejenigen Theologen nicht befriedigen, die im Sinne ihres spezifischen Formalobjekts die Welt nicht nur beschreiben, sondern auch verändern wollen.

Diese Forscher halten die politische Öffnung der christlichen Anthropologie für eine wesentliche Aufgabe. Die bisher geleisteten Versuche (etwa bei J. Moltmann und J.-B. Metz) haben eine Richtung angegeben, die allem Anschein nach die bestimmende (wenn nicht die einzig mögliche und einzig richtige) ist. Sie haben sich mit dem Neomarxismus (G. Lukács, Frankfurter Schule, E. Bloch, usw.) auseinandergesetzt und dabei die grundsätzliche Öffentlichkeitsdimension, Praxis- und Zukunftsbezogenheit, ja die Revolutionspotenz des Christentums in den Vordergrund gestellt. Damit erhält die christliche Anthropologie den Charakter einer gewissermaßen messianisch beseelten Wissenschaft, einen Grundzug, der jene Forderungen in einer sinnvollen Weise zusammenbringt, welche die Dialektik des Kreuzes und der moderne kollektive Existenzkampf – freilich mit je anderen Vorzeichen – stellen.

Wie weit hier das Kommunikationsfeld reichen kann, dazu sei nur ein einziges Beispiel angeführt. Es scheint möglich (es ist jedenfalls versucht worden),[15] systematische Überlegungen zur Gnadenlehre «im Gespräch» mit Vertretern des Neomarxismus durchzuführen. Aus welchen Gründen? Schematisch gesagt aus folgenden: (1) historisch nachweisbare Berührungspunkte (ja Interaktion!) zwischen dem jüdisch-christlichen Messianismus (Christ-ianismus) und der Marxschen Zukunftsdialektik;[16] (2) analoge Zielsetzungen; (3) methodisches Zusammenhalten von Glaube und Wissenschaft, um die Einheit von Theorie und Praxis zu begründen; (4) hohe Einschätzung der Subjektivität; (5) gesellschaftskritische Ausrichtung. Und mit welchem Ansatzpunkt lassen sich diese Überlegungen durchführen? Mit dem der Entfremdungs-Befreiungs-Dialektik, die bereits Paul Tillich ins Zentrum seiner Erlösungslehre gestellt hatte.[17] Der Begriff «Entfremdung» hat den Vorteil, in der Psychologie, der Gesellschaftsphilosophie und der philosophischen Anthropologie analog beheimatet zu sein und zugleich eine mögliche Übersetzung für theologische Sachverhalte darzustellen, welche in der Überlieferung mit Begriffen wie «Erbsünde», «Sünde der Welt», «Sündenzustand» umschrieben wurden. Was den Gegensatzbegriff «Befreiung» betrifft, liegt er der gesamten paulinischen Gnadenlehre zugrunde, und dies z. T. mit ähnlichen sozialen und personalen Akzenten, wie das in manchen neomarxistischen Aussagen der Fall ist. Der so bestimmte Ansatz kann dann in folgenden Abschnitten expliziert werden: (1) die Gnade und der Raum des Wissens (Glaube und Wissen, Wissenschaft und Weisheit); (2) die Gnade und der Raum der Arbeit (Charismenlehre, gemeinschafts- und gesellschaftsstiftende Funktion der Zusammenarbeit); (3) die Gnade und die intersubjektiven Beziehungen (Charis als Eros und Agape, Gnade-Glück-Geschlechtlichkeit). Dabei ist freilich folgende «dynamische» Definition der Gnade zu beachten: Gnade besagt eine Beziehung Gottes zum Menschen, die in einer freien Selbstmitteilung Gottes besteht und die *Selbstwerdung* des Menschen geschichtlich trägt bzw. im Glauben an Christus herausfordert. Die Wiederentdeckung von anthropologischen Urbegriffen wie Subjektivität, Liebe und Todesbewältigung durch den Neomarxismus[18] macht die Kommunikation mit einer modernisierten «Gnaden-Sprache» möglich, reizvoll und m. E. fruchtbar.

2.2.4. Theologie und Philosophie

Mit der Öffnung der christlichen Anthropologie auf die bisher genannten Disziplinen hin sind die philosophischen Richtungen schon implizit angezeigt, mit denen die Kommunikation sich nicht mehr bzw. weniger empfiehlt. Die von der Neuscholastik verwendete Substanz-Philosophie mit ihren dualistischen Tendenzen gilt wohl als «erledigt». Aber auch die Existenzphilosophien und besonders der eng genommene Existentialismus, in dem Paul Tillich noch einen «natürlichen Bundesgenossen des Christentums» sah,[19] ist in mehrfacher Hinsicht in Krise geraten. In der jüngsten Vergangenheit hat sich die existentialistische Subjektzentriertheit, wie übrigens auch das persona-

listische Pochen auf die Ich-Du-Beziehung, als ungenügend erwiesen, bestimmte entscheidende Komponenten der modernen Existenz adäquat zu vertreten. Kollektive, gesellschaftliche Prozesse sind diesen Philosophen immer mehr oder weniger fremd geblieben, und zur exakt-wissenschaftlichen Denkweise haben sie kaum Verbindung finden können. Sie sind eher in der Literatur beheimatet und auf bestimmte Humanwissenschaften hin offen geblieben. Ein ziemlich radikaler Widersacher der Existenzphilosophien stellt freilich der Neopositivismus dar (insbesondere die Richtung Wittgensteins): er könnte wohl als Philosophie den Naturwissenschaften und der zunehmenden Technizität unseres Kulturbereichs gerecht werden. Nur wird in den meisten positivistischen Systemen das spezifisch Humane stark zurückgestellt: Nichtmenschliche Sachverhalte bilden dort den vorzüglichen Gegenstand rein positiver Erkenntnis- und Sprachmodelle.

Neues scheint der Strukturalismus, vor allem der französische, mitzubringen. Die Tatsache, daß C. Lévi-Strauss seine Strukturerhellung und -analyse im Bereich der Ethnologie und der Soziologie erprobte und entwickelte und dies mit einer exakt-wissenschaftlichen Methodik betrieb, zeigt schon, daß hier in jeder Hinsicht eine neue «Universalwissenschaft» versucht wird. Gewiß wollen die Vertreter des Strukturalismus grundsätzlich eine *Methode* und nicht etwa eine Philosophie erarbeiten. Aber vieles deutet darauf hin, daß die Methode, die sich *allen* Wissenschaften dienstbar machen will, sozusagen eine Philosophie der Methode erzeugt, wobei das rein Formale über das Inhaltliche Triumphe feiert und durchaus geneigt ist, aus der Methode eine Ideologie zu machen. «Der Strukturalismus erweist sich als eine Methode, den Menschen im ganzen, sowohl in seiner kosmologischen wie seiner historischen Stellung zu erforschen, eine Absicht, die er mit der philosophischen Anthropologie teilt. Die einzelnen Elemente dieser Methode finden sich bereits in der philosophischen Anthropologie Schelers und Pleßners wenigstens angedeutet. Der Strukturalismus hat sie rigoroser systematisiert und so generalisiert, daß die strukturale Analyse sowohl in den natur- und geisteswissenschaftlichen Einzeldisziplinen wie auch in einer deren Ergebnisse reflektierenden philosophierenden Anthropologie angewandt werden kann.»[20]

Sofort sieht man die mögliche theologische Relevanz dieser Methodik, vor allem wenn man bedenkt, daß der Strukturalismus vorzüglich sprachanalytisch vorgeht und daher nach Totalitätsdeutung strebt. Seine rigorose, stufenweise, analytische, alle Disziplinen berücksichtigende Arbeitsweise kann unsere Theologie vom Mißbrauch sowohl des Mystischen wie auch des rein Spekulativen befreien. Sie kann auch dazu beitragen, daß die christliche Anthropologie aufhört, z. B. den mehrfach zweideutigen Begriff «Liebe» bis zum Letzten zu strapazieren, und die menschliche Existenz so anpackt, wie und wo sie wirklich ist, d. h. weder in einer «transzendental-aprioristischen Ausrichtung» auf das «Übernatürliche», noch in der Vereinzelung der sich radikal entscheidenden Freiheit. Es ist durchaus möglich, daß die strukturale Analyse der christlichen Anthropologie beibringt, ihre Ausführungen mit einer gründlichen Sichtung der mehrdimensionalen, d. h. biologischen, psychologischen, soziologischen und philosophischen Anthropologie zu beginnen und erst dann, damit «kommunizierend», ihre Totalitätsdeutung mit dem ihr eigenen christologisch-theologischen Formalprinzip anbietet. So könnte unsere Menschenlehre die *realen* Existenzfragen samt ihren determinierten und freiheitlichen Komponenten, ja den Menschen selbst als konkret-lebendige Frage besser verstehen und mit den antwortenden Anrufen der Offenbarung besser konfrontieren.[21]

Auf der anderen Seite müssen wir uns jedoch davor hüten, in einen Strukturenthusiasmus zu fallen. Denn Methodik und vor allem Ideologie des Strukturalismus bergen gewisse Gefahren des Antihumanismus in sich. Zwar kann man durchaus aus Hochachtung vor dem *wahren* Humanen «antihumanistisch» denken, wie das in der Auseinandersetzung zwischen Sartre und den Strukturalisten klar geworden ist.[22] Doch muß auch ein auf Objektivität bedachtes Christentum in folgenden Punkten die Subjektivität und die Gemeinschaft gerade seinem inkarnatorischen und apostolischen Formalobjekt gemäß verteidigen. Es muß kritisch vorgehen, (1) wenn eine determinatorische Überbetonung der unbewußten Strukturen die *Wahl*- und Befreiungspotenz des Menschen (Glaube!) zunichte macht; (2) wenn den «objektiven Sprachstrukturen» die Möglichkeit abgesprochen wird, einen einmalig subjektiven *Sinn* zu haben; (3) wenn die *Praxis* als Weltveränderungsfaktor, als «Gefangene der letztlich unveränderlichen Struktur»[23] definiert wird; (4) wenn *Geschichtlichkeit* und Zukunftshoffnung als Illusionen vorgestellt werden.

An diesen Fronten muß sich die Kommunikationsfähigkeit der erneuerten christlichen Anthro-

pologie in vollem Bewußtsein ihrer spezifischen christo-theologisch bestimmten Identität und als Vertreterin der stets «neuen» (eschatologischen) Dimension der menschlichen Existenz bewähren.

[1] Vgl. L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik (Freiburg ^{7}1965) 111–148.
[2] Siehe J. B. Fages, Comprendre le structuralisme (Paris 1967) 41.
[3] Vgl. H. Rombach, Substanz, System, Struktur (Freiburg/München 1965/66).
[4] Siehe bes. P. Schoonenberg, Sünde und Schuld: Sacr. Mundi 4, 766–779.
[5] Vgl. P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation = Quaest. Disp. 12/13 (Freiburg 1961).
[6] W. Pannenberg behandelt dieses Thema ausführlich in seinem Buch: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie (Göttingen ^{4}1972) 5–13.
[7] Siehe die pertinente Kritik von H. R. Holcomb an Van Burens Versuch, in: J. Lee-Ice-John J. Carey (Hrsg.), Daß Gott auferstehe (Zürich 1971) 66–84.
[8] Dazu: H. Grundmann, Bacon: RGG I, 832f.
[9] P. Overhage aaO. 359f.
[10] F. Hartmann, Anthropologie: RGG I, 404f.
[11] G. Schiwy, Neue Aspekte des Strukturalismus (München 1971) 144–148.
[12] ebd. 149.
[13] Ein Beispiel dafür ist die intensive Beschäftigung amerikanischer Theologen mit der «nicht-direktiven», auf «Personality-Change» bedachten Methode von C. R. Rogers.
[14] Als Standardbeispiel mag gelten die von A. Gehlen und H. Schlesky herausgegebene *Soziologie* (Düsseldorf 1966).
[15] Siehe die Vorlesung des Verfassers im Sommersemester 1972 an der theol. Fakultät der Universität Würzburg.
[16] Vgl. Garaudy-Metz-Rahner, Der Dialog (Hamburg 1966) 107.
[17] Siehe Th. Wernsdörfer, Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs (Zürich 1968).
[18] Besonders etwa im reichhaltigen und leicht zugänglichen Buch V. Gardavskys, Gott ist nicht ganz tot (München ^{5}1971).
[19] Systematische Theologie II (Stuttgart ^{3}1958) 33.
[20] G. Schiwy aaO. 148.
[21] Siehe darüber die anregenden Ausführungen G. Schiwys aaO. 168–183.
[22] Vgl. J. Lacroix, Le sens de l'athéisme moderne (Tournai ^{6}1970) 74–104.
[23] G. Schiwy aaO. 186.

ALEXANDRE GANOCZY

geboren 1928 in Budapest. Er studierte an der Universität Pazmany in Budapest, am Institut Catholique zu Paris und an der päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie und der Philosophie, Konsultor des Sekretariates für die Einheit der Christen, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte mehrere Studien in verschiedenen Zeitschriften sowie mehrere Bücher, u.a.: Ecclesia ministrans (Freiburg 1968).

Wolfhart Pannenberg

Das christologische Fundament christlicher Anthropologie

1.

Bedarf Anthropologie einer christologischen Begründung? Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei das Verhältnis eher umgekehrt zu bestimmen. Die Christologie ist in allen Epochen ihrer Geschichte nachhaltig beeinflußt worden durch die wechselnden Formen menschlichen Selbstverständnisses und menschlicher Sehnsüchte. Die Bedingtheit durch das soteriologische Interesse ist für die Christologie und ihre Geschichte von so fundamentaler Bedeutung, daß man die christologischen Konzeptionen als Projektionen der jeweils leitenden Sinndeutungen menschlicher Existenz auffassen kann. Ging es dem hellenistischen Menschen um Vergottung und Überwindung der Vergänglichkeit, so dem des Mittelalters um Versöhnung mit Gott durch Überwindung der Schuld. Bei Luther erscheint dieses mittelalterliche Thema modifiziert zu der Forderung, in der Erfahrung des Gerichtes das Vertrauen auf Gott festzuhalten, Gott in seinem Gericht recht zu geben. Der Aufklärung ging es um die wahre Moralität als Grundlage menschlicher Gemeinschaft, der Romantik um die Einheit der Persönlichkeit, der Moderne um die Personalität des Menschen im Gegensatz zur verdinglichten Welt der Technik und der durch sie geprägten Umformung der gesellschaftlichen Beziehungen. Alle diese Konzeptionen von der Bestimmung des Menschen haben sich christologisch artikuliert. Was bedeutet das? In der Gestalt Jesu Christi sah man wahres Menschsein sowohl verkörpert als auch für die übrigen Menschen ermöglicht. Darum wurde Jesus dargestellt als Messias, als Gottmensch, als Versöhner, als der stellvertretend Leidende, als der aus der Kraft seines Gottesbewußtseins Vollkommene und Selige, als der ganz von dem göttlichen Du des Vaters her Lebende und so der Welt selbständig Gegenübertretende. Handelt es sich dabei nur um Spiegelungen der jeweils herrschenden Auffassungen

von der Bestimmung des Menschen in der Gestalt Jesu? Dann wäre die Christologie nur eine allenfalls auch entbehrliche Illustration der Selbstdeutungen des Menschen in Idealbildern vollendeter Menschlichkeit. Aber jene christologischen Entwürfe selbst meinten es doch anders: Sie alle implizieren das Urteil, daß die von ihnen artikulierte Bestimmung des Menschen nicht schon durch das Dasein der Menschheit gewährleistet ist, sondern erst durch jenen einen geschichtlichen Menschen ermöglicht wird. Das bedeutet, daß die Bestimmung der Menschheit an der besonderen Geschichte dieses einen Individuums hängt. Ein ungeheurer Anspruch. Steht ihm nicht die Allgemeinheit der Vorstellungen von der Bestimmung des Menschen entgegen, die sich in der Gestalt Jesu nur exemplarisch konkretisieren? Müßte nicht, wenn der Anspruch der Christologie berechtigt sein sollte, eine Umwandlung der allgemeinen Auffassungen der Bestimmung des Menschen von der besonderen Geschichte Jesu von Nazareth her nachweisbar sein?

Ein solcher Nachweis ist in der Tat zu führen. Er bildet eine unabweisbare Aufgabe christlicher Theologie, weil sich nur auf dem Wege einer solchen Untersuchung sachlich erörtern und entscheiden läßt, ob es sich bei den christologischen Konzeptionen im Gegensatz zu ihrer eigenen Intention um bloße sekundäre Spiegelungen von anderswoher begründeter Auffassung des Menschen und seiner Bestimmung handelt, oder ob umgekehrt der Christologie selbst konstitutive Bedeutung für eine allgemeine Anthropologie zukommt. Dabei wird letztere Möglichkeit nicht schon dadurch hinfällig, daß die Christologie auf ihr vorgegebene Vorstellungen vom Menschen Bezug nimmt. Das müßte nur dann vermieden werden, wenn die Christusoffenbarung sich ganz diskontinuierlich zur Geschichte der Menschheit verhielte. Dann aber könnte sie auch nicht wirklich in diese Geschichte eingetreten sein, wie es der Inkarnationsglaube behauptet. Ein gänzlich diskontinuierliches Offenbarungsereignis könnte keinen positiven Beitrag zur Frage nach dem Wesen des Menschen leisten, zu einer Frage, die die Menschheit nicht erst seit Jesus Christus, sondern immer schon durch ihre Geschichte hin begleitet. Daß die Geschichte Jesu als Christusoffenbarung einen eigenen und sogar konstitutiven Beitrag zur Frage nach dem Menschen zu leisten hat, erweist sich nicht daran, daß sie einen gänzlich neuen Anfang setzt, sondern daran, daß sie die vorgefundene Wirklichkeit des Menschen und so auch seine Frage nach sich selbst verwandelt, indem sie sie aufnimmt.

2.

Mythisches Denken deutete die Wirklichkeit von Ereignissen und Ordnungen her, die am Anfang aller Zeiten geschahen und begründet wurden, als die Götter der Welt ihre Gestalt gaben. Diesem urzeitlichen Geschehen, das im Kultus vergegenwärtigt wurde, wurde allein im strengen Sinne Wirklichkeit zuerkannt. Dem entspricht, daß auch die kosmische Stellung des Menschen in der Urzeit begründet wurde. So kommt es noch in den biblischen Berichten von der Schöpfung des Menschen zum Ausdruck. Adam ist sowohl der erste Mensch als auch der Mensch schlechthin. Seine Geschichte wiederholt sich in allen Individuen und bildet den Schlüssel zur Erklärung der Bedingungen ihres Daseins.

Philosophisches Denken lebt nicht mehr von einer Tradition, die von urzeitlichen Begebenheiten kündet. Als wahrhaft wirklich gilt ihm nicht mehr das Urzeitliche, sondern das Immerseiende, dem flüchtigen Wechsel der Erscheinungen unveränderlich Zugrundeliegende. Von Parmenides zu Platon hat dieser Zug seine reinste Ausprägung gefunden, der wenn nicht für alles Philosophieren überhaupt, so doch jedenfalls für das altgriechische charakteristisch ist. Wie das Immerseiende in und hinter den Erscheinungen als deren eigentliche Wirklichkeit, als ihr Wesen, ihre Seiendheit (ousia) galt, so wurde auch das Wesen des Menschen als zu allen Zeiten und in allen Individuen gleich gedacht.

Der christliche Glaube führte in diesem Punkt zu einer sehr tiefgreifenden und folgenreichen Änderung im Verständnis des Menschen. Für ihn ist mit dem Erscheinen Christi alles bisherige Menschsein von einer grundlegend neuen Form des Menschseins abgelöst worden: Dem ersten Adam trat in der Auferstehung Jesu ein neuer, zweiter Adam gegenüber, nicht mehr nur Lebewesen, sondern lebenschaffender Geist (1 Kor 15,45 ff). Das Erste und Ursprüngliche ist hier nicht mehr das Höchste: Der zweite Mensch steht nicht mehr, wie in Philos[1] Gegenüberstellung der beiden Schöpfungsberichte, als irdischer Mensch zurück hinter dem ersten, dem himmlischen Menschen, sondern übertrifft ihn. Paulus hat die an der Abfolge der beiden Schöpfungsberichte Gen 1 und 2 orientierte philonische Reihenfolge von erstem und zweitem Menschen umgekehrt, um sie auf die Erscheinung Jesu Christi anwenden zu

können und damit zugleich deren menschheitliche Tragweite zu kennzeichnen. Für Paulus ist der erste Mensch der irdische und sterbliche, der zweite und letzte Mensch aber der himmlische und unsterbliche. Erst Christus, der zweite Mensch, ist nach Paulus das Ebenbild Gottes (2 Kor 4,4), und erst durch die Taufe, die mit Christus verbindet, werden die Menschen darum der Gottesebenbildlichkeit teilhaftig (Röm 8,29; vgl. Kol 3,10). Daneben steht allerdings bei Paulus noch unausgeglichen die traditionelle Auffassung, wonach laut Gen 1,26 die Gottesebenbildlichkeit den Menschen, insbesondere den Mann, als Geschöpf immer schon auszeichnet (1 Kor 11,7). Die Spannung zwischen diesen Aussagen ist von der frühchristlichen Theologie dahin aufgelöst worden, daß Christus als das Urbild begriffen wurde, dementsprechend der erste Mensch «zum Bilde», also als Abbild Gottes geschaffen wurde. Die Verbindung mit dem in Christus erschienenen neuen Menschen stellte sich dann so dar, daß erst die sichtbare Erscheinung des Urbildes in der Inkarnation das Abbild Gottes in uns zur Vollendung bringt.[2]

Noch in solcher platonisierender Deutung wirkt sich aus, daß der Wesenbegriff des Menschen durch die historische Einmaligkeit des Heilsgeschehens verflüssigt worden ist zu einer Geschichte, zu der auf den neuen Menschen hinführenden Heilsgeschichte (oikonomia), wie Ignatius von Antiochien das genannt hatte (Ign. Eph. 20,1). Dabei erweist sich schon bei Irenäus der Begriff der Gottesebenbildlichkeit, auf die hin schon der erste Mensch geschaffen wurde, die aber erst durch Jesus Christus vollendet wird, als Klammer, die Anfang und Ende dieses Weges zur Einheit einer Menschheitsgeschichte zusammenhält. Durch diese Klammer wird die Gefahr eines dualistischen Auseinanderbrechens vom ersten und zweiten Adam, irdischem und himmlischem Menschen vermieden, der die christliche Gnosis verfallen war.[3]

Die christliche Auffassung des Menschen als Geschichte von erstem zum zweiten Adam löst den philosophischen Begriff einer zeitinvarianten Wesensnatur des Menschen auf in Geschichtlichkeit oder vielmehr in die Bewegung dieser konkreten Geschichte. Man könnte auch sagen, daß hier die Natur des Menschen ergänzt wird durch die Beziehung auf eine übernatürliche Bestimmung und Vollendung. Die letztere Deutung des Sachverhaltes dominierte in der Geschichte des christlichen Denkens. Sie hat jedoch das Mißliche an sich, daß Wesensnatur im recht verstandenen philosophischen Sinne keiner übernatürlichen Vollendung fähig ist. Und umgekehrt, eine auf übernatürliche Vollendung angelegte «Natur» ist kein Inbegriff des wahren Wesens mehr. Näher steht sie dem Begriff der Naturbedingungen menschlichen Daseins als der Ausgangslage der konkreten Geschichte, in der sich das Wesen des Menschen so oder so erst entscheidet. Diese Ausgangslage ist im Hinblick auf die noch ausstehende Vollendung durch Offenheit über das schon Vorhandene hinaus charakterisiert, und in ihr ist jene Vollendung nur als künftige Bestimmung gegenwärtig, deren Inhalt von der Ausgangslage her noch nicht festliegt.

Der geschichtlichen Einmaligkeit des Heilsgeschehens entspricht eine Auffassung der Ausgangslage der menschlichen Geschichte als einer bloßen Offenheit auf eine noch unrealisierte und daher auch von ihr her inhaltlich nicht festgelegte Bestimmung hin. Dieser Sachverhalt wurde in der Geschichte christlicher Anthropologie allerdings immer wieder dadurch verstellt, daß die Ausgangssituation der Menschheit in Anlehnung an Gen 2 als «Urstand», als ein Zustand paradiesischer Vollkommenheit dargestellt wurde. Damit verband sich die Tendenz, die Erlösung als bloße Wiederherstellung der durch den Fall Adams verlorenen Vollkommenheit des Urstands aufzufassen. Eine solche Auffassung wird jedoch der urchristlichen Überzeugung von der weltwendenden und definitiven Bedeutung des in Jesus Christus erschienenen Heils nicht gerecht. In paulinischer Perspektive ist die Daseinsverfassung des «ersten Menschen» sicherlich kein Stand der Vollkommenheit, und auch die platonisierende Deutung der paulinischen Gedanken bei Irenäus stellt die Gottebenbildlichkeit des Urstands als schwaches und unselbständiges Abbild des erst in Christus erschienenen Gottesbildes hin. Die Schwäche des Menschen in der Ausgangslage seiner Geschichte machte für Irenäus die Möglichkeit der Sünde verständlich (adv. haer. IV, 38, vgl. III, 23,5). Andererseits erleichterte die Betonung der Vollkommenheit des Urstandes die Aufgabe der Theodizee, den Schöpfer von der Sünde seiner Geschöpfe zu entlasten. Aber dadurch wurde durch die Urstandslehre die Einordnung der theologischen Anthropologie in ein empirisch begründetes Verständnis der Menschheitsgeschichte von ihren natürlichen Ausgangsbedingungen her versperrt.

Wo die Urstandslehre abgebaut wurde, erwies sich jedoch auch in der Neuzeit die Fruchtbarkeit der christlichen Auffassung des Menschen als Geschichte und ihrer Ausgangslage als Offenheit auf

eine noch unvollendete Bestimmung hin. So hat J. G. Herder durch seine Konzeption einer nicht fertig gegebenen, sondern noch zu vollendenden Gottebenbildlichkeit die Grundlagen der von M. Scheler ausgegangenen modernen Anthropologie der «Weltoffenheit» des Menschen geschaffen: «Den Thieren gabest du Instinct, dem Menschen grubest du dein Bild, Religion und Humanität, in die Seele: der Umriß der Bildsäule liegt im dunkeln, tiefen Marmor da; nur er kann sich nicht selbst aushauen, ausbilden. Tradition und Lehre, Vernunft und Erfahrung sollten dieses thun, und du lässest es ihm an Mitteln dazu nicht fehlen.»[4] Statt vom zweiten Adam spricht Herder von Religion und Humanität, und statt des Geistes und der Propheten – wie bei Irenäus – sind es «Tradition und Lehre, Vernunft und Erfahrung», die den Menschen dahin geleiten sollen. Aber im Unterschied zu seinem späten Nachfolger A. Gehlen weiß Herder noch, daß der Mensch nicht sich selbst fertig «aushauen» kann zu dem Bilde, dessen Umriß in seiner Seele liegt. Der Mensch ist noch nicht als das «handelnde Wesen» gedacht, das durch seine Tätigkeit die Mängel seiner natürlichen Ausgangslage in Vorteile verwandelt und so sich selbst erschafft.[5]

3.

Die bisherigen Erwägungen weisen die Tragweite der Christologie für das Selbstverständnis des Menschen darin auf, daß nun der Mensch als Geschichte auf das in Christus erschienene Heil hin verstanden werden mußte, seine «natürliche» Ausgangssituation als Offenheit auf jene künftige Bestimmung hin. Dabei ist allerdings schon vorausgesetzt, daß in der Geschichte Jesu Christi das Heil für den Menschen erschienen ist. Das bedeutet jedenfalls, daß mit Jesus etwas in die menschliche Lebenswelt eingetreten ist, das dem Menschsein einen neuen, anderweitig nicht zugänglichen Inhalt und darum auch ein neues Ziel gegeben hat. Worin besteht dieses grundlegend Neue, das dazu nötigt, den Menschen als Geschichte auf dieses Ereignis hin zu denken, weil es so tief in das Menschsein des Menschen eingreift?

Für Paulus bestand das grundlegend Neue bei der Ankunft des zweiten Adam in dem todüberwindenden Leben, das in der Auferstehung Jesu erschienen ist. Im Gegensatz zum sterblichen Leben des ersten Menschen ist das neue Leben mit dem schöpferischen Ursprung alles Lebens, mit dem Geist Gottes, dauerhaft verbunden, ist vom Geist durchdrungen und so selbst «lebenschaffender Geist» (1 Kor 15,45). Wenn die patristische Theologie die Unsterblichkeit als das durch den zweiten Adam vermittelte Heilsgut namhaft machte, so bewegte sie sich damit durchaus auf dieser paulinischen Linie, insbesondere wenn sie sich gleichzeitig, wie Irenäus, gegen die platonische Auffassung wandte, daß die Seele schon von sich aus unsterblich sei:[6] Erst durch Christus ist dem Menschen Unsterblichkeit eröffnet, und zwar nicht nur für die Seele, sondern auch für den Leib, und darum ist der Mensch als Geschichte auf das in Christus erschienene Leben hin zu begreifen. Im Lichte solcher Hoffnung konnten dann auch Leiden und Tod entsprechend dem Kreuz Jesu selbst als notwendiger Durchgang zur unvergänglichen Herrlichkeit ewigen Lebens positiv gewürdigt werden.

Heutiger Mentalität liegt es näher, die Bedeutung Jesu für das Menschsein des Menschen im Umkreis diesseitigen Lebens zu suchen. Die überlieferte Form christlicher Hoffnung über den Tod hinaus erscheint nicht nur als unglaubhaft, sondern auch als Flucht aus dem gegenwärtigen Leben. Hält nicht die Hoffnung auf ein jenseitiges Heil davon ab, dem Leben im Diesseits Inhalt und Sinn zu geben? Man beruft sich dafür auf Jesu Verkündigung der von seiner Zeit als zukünftig erwarteten Gottesherrschaft als Gegenwart, und man findet den Inhalt, den Jesus dem gegenwärtigen Leben gegeben habe, in der Mitmenschlichkeit, in der Liebe, die er gelehrt und gelebt hat.

Die zentrale Bedeutung des Liebesgedankens für Jesu Botschaft kann nicht zweifelhaft sein. Aber der Sinn des Gedankens der Liebe im Munde Jesu versteht sich nicht von selbst. Er läßt sich nicht schon unzweideutig aus der Hinwendung zu den Bedürftigen und Verlorenen entnehmen, solange die Frage nach den Motiven solcher Hinwendung nicht beantwortet ist. Er geht auch nicht schon aus Jesu Aufforderung hervor, dem Bösen nicht zu widerstehen, denn Jesus selbst verhielt sich keineswegs unkämpferisch, wie die Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern zeigen. Es spricht vieles dafür, daß der Sinn des Liebesgedankens in der Botschaft Jesu nicht getrennt werden kann vom übrigen Inhalt dieser Botschaft. Insbesondere scheint er in engerer Beziehung zur Eschatologie Jesu zu stehen, also zu seiner Ankündigung des Kommens der Gottesherrschaft, als man sich oft klar macht. In seiner eigenen Sendung zur Ankündigung der nahen Gottesherrschaft nämlich hat Jesus den Erweis der Liebe Gottes erblickt. Die Rettung des Verlorenen, von der die Gleichnisse

vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn (Lk 15) berichten, geschieht ja durch das Wirken Jesu, weil der, der Jesus und seine Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft annimmt, durch nichts mehr von Gott getrennt ist, Vergebung seiner Sünden empfangen hat. Für ihn ist das Reich Gottes schon Gegenwart, ohne dadurch aufzuhören, zukünftig zu sein. Die Gegenwart der kommenden Gottesherrschaft in der Annahme ihrer Ankündigung durch Jesus ist, weil verbunden mit der Sündenvergebung, der Akt der rettenden Liebe Gottes. Und in dieser Liebe Gottes nun gründet die Nächstenliebe, wie Jesus sie lehrt, nämlich als Mitvollzug und Nachvollzug der Zuwendung Gottes zum Verlorenen: Das zeigt das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23–35) mit seiner Forderung an den Schuldner, zu vergeben, wie ihm selbst vergeben wurde. Nicht zufällig erinnert die Verknüpfung von empfangener und zu gewährender Vergebung an die fünfte Bitte des Vaterunsers (Mt 6,12). In anderer Weise macht das Gleichnis vom verlorenen Sohn an der Gestalt des älteren Sohnes deutlich, wie die Teilnahme an Gottes Zuwendung zum Verlorenen Bedingung der Gemeinschaft mit ihm ist. Und ähnlich wird die Forderung der Feindesliebe in der Bergpredigt als Teilnahme an der Universalität der Liebe Gottes begründet (Mt 5,43f).

Jesu «Mitmenschlichkeit», wie sie sowohl in seinem Ruf zur Liebe als auch in seiner Heilungstätigkeit und in seiner Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern ihren Ausdruck gefunden hat, gewinnt also ihren eindeutigen Sinn erst von seiner eschatologischen Botschaft her: Es geht dabei immer um Teilnahme an der vergebenden Liebe Gottes, wie sie an Jesu eigener Sendung anschaulich wurde, und darum hat sie ihren letzten Sinn immer darin, den, dem sie sich zuwendet, an der Gemeinschaft mit Gott, an Gottes Liebe teilhaben zu lassen.

Erst diese Begründung und dieses Kriterium der Liebe bildet die Besonderheit des Liebesgedankens Jesu. Daß Liebe zu Gott und zum Nächsten den zentralen Inhalt des Gotteswillens ausmachen, das ist ja bekanntlich auch vor Jesus schon von jüdischen Rabbinen gelehrt worden, und auch außerhalb jüdischer Überlieferung ist der Gedanke der Mitmenschlichkeit keineswegs ungewöhnlich. Erst seine eschatologische Begründung und Präzisierung aus Jesu Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft so, daß diese schon gegenwärtig ist bei dem, der sich auf sie einläßt, macht den Gedanken der Nächstenliebe als Mitvollzug und Nachvollzug der Liebe Gottes zur Welt zum Kennzeichen der Lehre Jesu.

Wenn nun aber die Liebe im Sinne Jesu nicht isoliert als Mitmenschlichkeit aufgefaßt wird, sondern als Teilnahme an Gottes Liebe zur Welt und so als Teilnahme an Gottes eigener Wirklichkeit, dann ist man von der paulinischen Charakteristik des Heils als des in der Auferstehung Jesu erschienenen unvergänglichen Lebens weniger weit entfernt, als es auf den ersten Blick scheint. Denn die Unvergänglichkeit dieses neuen Lebens besteht ja wiederum in seiner ungelösten Verbindung mit dem göttlichen Ursprung alles Lebens, mit dem Geiste Gottes. Und der Geist Gottes ist auch für Paulus der Geist der Liebe Gottes, die in der Sendung Jesu erschienen ist, nach Paulus insbesondere am Tod Christi für die Sünder (Röm 5,8). Weil aber von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, nichts uns trennen kann (Röm 8,39), darum kann die Hoffnung des Paulus auf nichts Geringeres zielen als auf Teilhabe an dem unauflöslich mit Gottes Geist verbundenen Leben, das mit der Auferweckung Jesu an ihm schon erschienen ist. Ohne solche Hoffnung für den, dem sie sich zuwendet, wäre auch die Liebe ihrer Unbedingtheit beraubt. Geist, Liebe und Leben also gehören zusammen. Auch bei Paulus ist die christliche Liebe als Teilnahme an der Liebe Gottes selbst zu verstehen, der durch seinen Geist in den Herzen der Glaubenden wohnt und sie durch denselben Geist zu seinem unvergänglichen Leben auferwecken wird. Was aber als das neue Leben der Auferstehung erst künftig an den Christen offenbar werden wird, das ist durch den Geist des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe schon gegenwärtig in ihnen wirksam. Damit hält sich bei Paulus die für Jesus so charakteristische Akzentuierung der Gegenwart der kommenden Gottesherrschaft in gewandelter Form durch.

Womöglich noch nachdrücklicher als Paulus hat Johannes die Liebe mit der Gegenwart Gottes verbunden. Auch für ihn ist an der Sendung Jesu die Liebe Gottes erschienen (Joh 3,16), und damit führt er das Motiv fort, das seinen Ursprung bei Jesus selbst hat. Auch nach Johannes gilt sodann, daß diejenigen, die Gottes Liebe empfangen haben, Gott nur dadurch verbunden bleiben können, daß sie an der Bewegung der Liebe teilnehmen (Joh 15,9ff; 17,26; 1 Joh 4,7ff). Denn: «Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm» (1 Joh 4,10).

Auch bei Johannes löst sich jedoch Gott nicht in Mitmenschlichkeit auf. Vielmehr gründet die

Mitmenschlichkeit in der Liebe Gottes und gewinnt von daher Richtung und Sinn: «Lasset uns lieben; denn er hat uns zuerst geliebt» (1 Joh 4,19; vgl. 4,10). Bei der Liebe im christlichen Sinne geht es nicht nur um ein menschliches Verhalten, sondern um die Gegenwart Gottes in der Welt und um die Teilnahme daran. Von daher ist es zu verstehen, daß Liebe nicht nur einer unter anderen, sondern der beherrschende Gesichtspunkt christlicher Ethik ist. Von daher gewinnt aber auch der christliche Liebesgedanke seine eigentümliche Strenge: Er ist nicht begründet in subjektiven Gefühlen und nicht beschränkt auf den Umkreis individueller Motivation. Vor allem hat die christliche Liebe ihr Kriterium nicht in den Wünschen und Ansprüchen dessen, dem sie sich zuwendet, sondern sie fragt, wessen er in den Augen Gottes bedarf. Christliche Liebe anerkennt den, dem sie sich zuwendet, als Geschöpf Gottes, darin unantastbar und Gegenstand der Liebe Gottes. Die Liebe Gottes zur Welt und zu den Menschen wahrzunehmen und an ihr teilzunehmen, auch gegen das Selbstverständnis der Menschen, aber zu ihrem Heil und nicht etwa durch Unterdrückung ihrer Freiheit, das ist das Thema christlicher Liebe.

Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit des in Jesus Christus erschienenen Heils, das ihn als den zweiten Adam, den neuen und endgültigen Menschen kennzeichnet, ist nun beantwortet. Es hat sich ergeben, daß dieses Heil in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott besteht, in der Teilnahme an Gottes Leben. Darum geht es ja sowohl in der Hoffnung auf das unvergängliche Leben der Totenauferstehung als auch in der christlichen Liebe. Richtet jene sich auf die Zukunft Gottes, die zwar an Jesus, aber noch nicht an uns erschienen ist, so hat diese es mit der Gegenwart Gottes zu tun, und zwar mit der Gegenwart eben des Gottes, auf dessen Zukunft sich die Auferstehungshoffnung richtet. Paulus hat daher von Christus als dem zweiten Adam nicht nur im Hinblick auf das am Auferstandenen erschienene neue Leben (1 Kor 15,45), sondern der Sache nach auch im Hinblick auf den Gehorsam Christi gegen den Liebeswillen Gottes (Röm 5,12ff) sprechen können: In beiden Fällen geht es um dieselbe Wirklichkeit, um den neuen, mit Gott vereinten Menschen.

4.

Der neue, in Jesus Christus erschienene Mensch Gottes ist nicht in dem Sinne an die Stelle des alten getreten, daß dieser erste, irdische Mensch nun verschwunden wäre. Im Gegenteil, auch heute noch werden alle Menschen geboren als dieser alte Mensch, als Lebewesen, nicht als lebenschaffender Geist. Aber durch Glauben und Taufe, durch das Wirken des Geistes und der Liebe Gottes gewinnt der neue Mensch in ihnen Gestalt. Was bedeutet die Wirklichkeit des neuen Menschen für den alten, ersten Menschen?

Zunächst, der erste Mensch ist überhaupt nur Mensch, insofern er bezogen ist auf den mit Gott geeinten Menschen, der seine Bestimmung ist. Der Mensch ist Mensch nur durch seine Beziehung zu Gott und durch seine Bestimmung zur Einheit mit Gott. Das ist ein in der heutigen Anthropologie überwiegend vergessener oder verdrängter Sachverhalt. Das bedeutet, daß der heutigen Anthropologie – sei sie nun biologisch, psychologisch oder soziologisch orientiert – das Menschsein des Menschen weithin nicht mehr adäquat in den Blick kommt. Theologische Anthropologie hat das im einzelnen in seinen Konsequenzen darzutun. Sie darf sich an dieser Stelle nicht anpassen, als ob es nur um eine Einstellung auf den Stand der anthropologischen Forschung ginge. Anpassung in dieser Frage wäre nur bei Verlust des Themas christlicher Anthropologie möglich. Dagegen muß die Frage gestellt werden, was es bedeutet und woran es liegt, daß die allgemeine Anthropologie die Tatsache so weitgehend vernachlässigt, daß der Mensch in seinem Menschsein durch den Bezug auf Gott konstituiert ist, daß er seine Eigenart darin hat, das religiöse Wesen zu sein. Die beharrliche Ausblendung dieses Themas dürfte sicherlich mit dem expliziten und impliziten Atheismus des neuzeitlichen Denkens zusammenhängen – aber was heißt das eigentlich? Darauf ist noch zurückzukommen. Im übrigen handelt in theologischer Perspektive natürlich auch eine Anthropologie, die die Beziehung des Menschen zu Gott ausblendet, noch faktisch von dem Menschen, dessen Menschsein durch eben diese Beziehung konstituiert wird, ebenso wie der Mensch, der sich von Gott abwendet, dadurch nicht aufhört, als Mensch seine Bestimmung in der Einheit mit diesem Gott zu haben.

Damit sind wir bei der zweiten hier zu treffenden Feststellung. Der Mensch ist nicht nur faktisch noch nicht identisch mit dem neuen, mit Gott vereinten Menschen, sondern er versteht sich auch nicht als bezogen auf dieses Ziel seiner Bestimmung. Er glaubt sich bereits im Vollbesitz der Humanität als der, der er jeweils ist, und zwar auch

dann, wenn er sich als seinem Menschsein entfremdet erfährt; denn dann ist er zumindest in diesem Bewußtsein und im entschlossenen Bemühen um Beseitigung der Entfremdung bereits im sicheren Besitz der Humanität. Wie sollte er sonst von seiner Entfremdung wissen und zu ihrer Überwindung ansetzen können?

Solche Erwägungen setzen freilich voraus, daß das Wort «Mensch» nicht aufgeht in einer klassifikatorischen Funktion, daß es vielmehr stets auch einen Normbegriff darstellt, also eine Geschichte auf eine noch unvollendete Bestimmung hin bezeichnet. Die heutigen Menschen leben immer noch im sogenannten Tier-Mensch-Übergangsfeld. Es ist noch nicht heraus, was eigentlich der Mensch sein wird.

Das Wissen von Entfremdung und das Bemühen um ihre Beseitigung impliziert den Anspruch auf ein positives Wissen von der Bestimmung des Menschen. Muß dieses Wissen nicht sogar als adäquat gelten, damit die Kennzeichnung der Entfremdung zutreffend sein und das Bemühen um ihre Beseitigung zum Ziele führen kann? Und ist dann nicht der Mensch in solchem Wissen schon am Ziele, obwohl das gewußte Ziel noch nicht realisiert ist? Wie kann ich aber adäquat wissen, was noch nicht heraus ist? Das ist nur möglich, wenn der Prozeß, der meine Gegenwart mit der Zukunft meiner Bestimmung verbindet, ein Prozeß der Selbstverwirklichung ist.

Damit gelangen wir zum Kern des Problemknäuels, das sich hier zeigt, zur Frage nach dem Verständnis der Freiheit. Selbstverwirklichung setzt Freiheit schon voraus, Freiheit, die ihrer selbst gewiß ist. Zwar wird im Prozeß der Selbstverwirklichung Freiheit auch erst errungen, aber damit sie errungen werden kann durch Selbstverwirklichung, ist sie doch auch schon vorausgesetzt. Selbstverwirklichung ist dann der Prozeß der Betätigung dieser Freiheit, der Vollzug ihrer Selbstsetzung durch Beseitigung der äußerlichen Hindernisse, die der vollen Realisierung der Freiheit bisher im Wege stehen. Die Vorstellung ist charakteristisch, daß der Mensch nur äußere Hindernisse überwinden, daß er sich nur emanzipieren müsse von allem, was seine freie Selbstentfaltung behindert. Sie setzt voraus, daß der Mensch in sich selbst schon frei, schon im Besitz seiner Identität ist. Sie rechnet nicht damit, daß der Mensch seiner wahren Identität noch fern, daß er Sünder, also ein sich selbst Verfehlender sein könnte.

In der christologisch begründeten Perspektive der urchristlichen Anthropologie ist der «natürliche» Mensch (der «erste» Mensch) nicht frei; er ist nicht immer schon mit seiner Bestimmung als Mensch identisch.[7] Dazu bedarf es vielmehr erst eines Aktes der Befreiung des Menschen zu seinem eigentlichen Selbst: «Wenn euch der Sohn frei macht, werdet ihr wirklich frei sein», schreibt Johannes (Joh 8,36). Und Paulus: «Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2Kor 3,17). Das ist eine unausweichliche Konsequenz aus der Grundannahme, daß der «erste» Mensch noch nicht im Besitz seiner Bestimmung ist, diese vielmehr erst durch Jesus Christus Ereignis geworden ist.

In der Geschichte der christlichen Theologie ist dieser christologisch fundierte Freiheitsbegriff auf weite Strecken hin zurückgetreten hinter einem anderen Gebrauch des Wortes Freiheit, nämlich hinter dem Gedanken der Wahlfreiheit, den die Theologie in der Auseinandersetzung mit der Gnosis heranzog und ausbildete, um den Schöpfer vom Ursprung des Bösen in der Welt zu entlasten, indem sie auf die Wahlfreiheit Luzifers und des ersten Menschen verwies. Auch diese Wahlfreiheit entbehrt allerdings nicht allen Zusammenhangs mit jener anderen Freiheit im Sinne der Selbstidentität. Denn Wahl setzt Identität des wählenden Subjektes voraus und ein zumindest implizites Bewußtsein von dieser Identität. Freilich braucht es sich dabei nicht um die wahre Identität, um die wahre Freiheit des Menschen zu handeln. Wahlfreiheit besteht auch noch auf dem Boden falscher Identität, also auf dem Boden einer im Subjekt selbst begründeten Unfreiheit. Andererseits braucht das Spektrum formeller Wahlmöglichkeiten auf dem Boden erlangter Identität nicht breiter zu sein als im Zustand existentieller Unfreiheit. Es verengt sich eher, weil die Identität des Subjektes selbst schon Wahlmöglichkeiten vorweg seligiert, so daß dort, wo diese Identität nicht mehr in Frage gestellt ist, der Kreis der aktuell zur Wahl stehenden Möglichkeiten auch durch sie selbst und nicht nur durch äußere Umstände beschränkt ist.

Weil sie der Geschichte der Identität des Menschen als Voraussetzung des jeweiligen Spektrums von Wahlmöglichkeiten zu wenig Aufmerksamkeit schenkte, hat sich besonders die westliche Christenheit in fruchtlosen Kontroversen um Gegensatz oder Verbindung von Gnade und Wahlfreiheit festgerannt. Da sich dabei das Phänomen der Wahl nicht eliminieren ließ, hat die christliche Theologie selbst einen wesentlichen Beitrag zur Etablierung jener Auffassung des Menschen als Subjekt geleistet, die für das neuzeitliche Denken

grundlegend wurde. Kennzeichnend für das neuzeitliche Verständnis des Menschen in der westlichen Welt dürfte ja nicht so sehr die Dominanz der Vernunft sein, wenn auch Verstand und Vernunft des Menschen meist im Vordergrund des Menschenbildes standen. Fundamentaler noch ist die Auffassung des Menschen als freies Subjekt, die auch die Erkenntnisfunktionen noch als freie Akte der Subjektivität des Menschen begreifen ließ. Nicht nur die Überschätzung der Rolle des Rationalen für den menschlichen Lebensvollzug, sondern gerade auch jener Begriff des Menschen als Subjekt ist heute in eine Krise geraten. Fraglich ist nämlich geworden, ob die Identität des Subjekts als allem Bewußtseinsleben vorgegeben gedacht werden kann, ob nicht vielmehr die Identität des Subjektes selbst im Prozeß einer Lebensgeschichte erst konstituiert, verändert und neu konstituiert wird.

Bereits auf dem Höhepunkt der transzendentalen Philosophie, nämlich bei Fichte, wurde die Einsicht gewonnen, daß das Subjekt nicht die Einheit seiner selbst zu begründen und zu verbürgen vermag. Das Problem ergab sich, weil die Einheit des Selbstbewußtseins nach Kant die Einheit der Erfahrung überhaupt begründen sollte, das Selbstbewußtsein aber seinerseits in das wissende und in das Selbst, als das es sich weiß, zerfällt. Fichte suchte die Einheit dieser beiden Momente durch die Annahme einer Selbstsetzung des Ich zu gewinnen, mußte aber erkennen, daß das Selbstbewußtsein als Ergebnis einer Selbstsetzung nicht gedacht werden kann.[8] Dann aber kann das Bewußtsein die Einheit seiner selbst, seine Identität und so auch seine Freiheit nur als geschenkte und zu verdankende hinnehmen. Von dieser Einheit selbst wird zu unterscheiden sein, wie sie sich dem Bewußten jeweils darstellt. Aber auch solche Konkretisierung der eigenen Identität für das Bewußtsein läßt sich nicht mehr als Setzung dieses Bewußtseins (oder Projektion) begreifen, da das Bewußtsein sich als Einheit nur in solcher Konkretisierung gegeben ist und nicht als Einheit des Subjekts ihr vorausgeht. Damit ergibt sich ein Zusammenhang zwischen dem Problem Fichtes und der psychologischen Identitätsproblematik der Gegenwart. Um so seltsamer berührt es, wie die moderne Psychologie seit Freud die Stufen des Identifizierens als ein *Sich*identifizieren beschreiben kann, als ob in diesem Prozeß ein Subjekt schon vorausgesetzt werden könnte, obwohl es durch ihn erst zur Bildung der Ichidentität kommen soll. Die Sozialpsychologie G. H. Meads vermeidet solche Inkonsistenz, indem sie das Selbst durch die Gesellschaft konstituiert sein läßt und das Ich als Antwort des Individuums auf dieses Selbst faßt.[9] Aber lassen sich Ich und Selbst so trennen? Ungeklärt bleibt vor allem, wie «das Individuum» auf seine Identifizierung durch die Gesellschaft antworten kann, ohne schon ein mit sich identisches Ich zu sein.

Die Annahme einer Vorgegebenheit der Identität des Subjektes und damit auch seiner Freiheit vor dem konkreten Prozeß seiner Erfahrung befindet sich heute in fortschreitender Auflösung. Dennoch spricht man weiter von Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung, Selbstentfaltung, Emanzipation, als wäre nichts geschehen. Doch alle diese Begriffe – nicht zufällig sämtliche Losungsworte der geistigen und politischen Auseinandersetzung – sind bodenlos geworden, weil sie die Identität des Subjekts als Voraussetzung beinhalten.

In der Geschichte des neuzeitlichen Denkens hat der Gedanke der transzendentalen, aller konkreten Erfahrung vorgängigen Freiheit des Subjektes weithin das Verständnis für den christologisch begründeten Freiheitsgedanken des Christentums verstellt, demzufolge der Mensch nicht von sich aus schon frei ist, sondern erst befreit werden muß zur wahren Freiheit, zur wahren Identität seiner selbst mit seiner Bestimmung, die er nicht in sich selbst schon hat, sondern jenseits seiner selbst in Gott und in dem neuen Adam, dem mit Gott vereinten Menschen, finden kann. Vielleicht eröffnet die Auflösung des Glaubens an die Vorgegebenheit der Subjektidentität dem christlichen Freiheitsgedanken eine neue Chance, besseres Gehör zu finden. Dabei steht der christliche Gedanke der geschichtlich geschenkten Freiheit keineswegs im Gegensatz zur Subjektivität überhaupt. Es geht bei ihm vielmehr um die Möglichkeit einer endgültigen und unerschütterlichen Begründung menschlicher Subjektivität und Freiheit. Aber diese ist nicht aller Geschichte voraus schon vorhanden, sondern ist selbst Thema der Geschichte des einzelnen wie der Völker, und im Zusammenhang einer so verstandenen Freiheitsgeschichte kommt es dann auch zur Befreiung für jene Freiheit des Geistes, die der Sohn hat als der mit Gott vereinigte Mensch, und erst von diesem Ereignis her kann der Mensch seine bisherige Geschichte als Geschichte einer unverständigen Suche nach sich selbst, als Geschichte der Selbstverfehlung, der Sünde, nämlich der Entfremdung von Gott und so von sich selbst erkennen.

5.

Die Problematik der Freiheit und ihrer Begründung ist ein Beispiel für die Auswirkungen der Vergeschichtlichung der menschlichen Natur durch die Christologie, durch das Erscheinen eines neuen Menschen gegenüber der ursprünglichen Gestalt des Menschen. In anderer Form zeigt sich dieselbe Problematik am Beispiel der Vernunft. Dem griechischen Denken galt der Mensch vorzüglich als das am Logos, an der göttlichen Ordnung des Seienden teilhabende Wesen, und diese den Menschen vor den übrigen Lebewesen auszeichnende Logosteilhabe äußerte sich im Denken wie in der Sprache: Beides wird ja im Griechischen durch dasselbe Wort «Logos» bezeichnet. Für das Christentum aber ist erst in Jesus Christus der göttliche Logos in seiner Fülle erschienen. Was das bedeutet für das Verständnis der Vernunft und der Vernünftigkeit des Menschen, ist leider seit den Zeiten der Patristik selten genauer bedacht worden. Es bedeutet zunächst, daß erst Jesus Christus im vollen Sinne vernünftiges Wesen ist und daß erst er überhaupt im vollen Sinne Mensch ist; denn vor Christus waren, wie schon Justin sagte, nur Funken oder Samenkörner des Logos in den Menschen wirksam, nicht er selbst in seiner Fülle. Andererseits bedeutet die Verbindung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus in dieser Perspektive nichts schlechthin Übernatürliches, sondern die nun erst vollständige Realisierung der menschlichen Natur entsprechend der griechischen Wesensbestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen (zoon logon echon). Es ist verständlich, daß bei dieser Sachlage die Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem im fleischgewordenen Logos sich als ebenso schwierig darstellen konnte wie die Verbindung des Unterschiedenen. Drittens aber impliziert der Glaube an die Menschwerdung des Logos in Jesus Christus auch eine Geschichtlichkeit der Vernunft selbst unter den Menschen: Vorchristliche Vernunft ist, wenn wir beim Wort nehmen sollen, daß erst in Jesus Christus der Logos Mensch wurde, Vernunft nur durch Antizipation dessen, was in Jesus Christus geschichtliches Ereignis wurde. Alle Vernunft wäre dann konstituiert nicht nur durch die Idee Gottes, sondern durch den Vorgriff auf die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie in Jesus Christus gewonnen wurde. Solcher Vorgriff geschähe jeweils nur unter den einschränkenden Bedingungen einer geschichtlichen Situation, in der die Fülle des Logos noch nicht erschienen ist. Doch sogar in der Geschichte Jesu ist die Zukunft Gottes nur so Gegenwart, daß sie zugleich noch Zukunft bleibt. Auch sie ist also noch Antizipation, und doch wird gerade durch die besondere Art dieser Antizipation, die alles auf die Zukunft Gottes baut, diese Zukunft Gegenwart als Liebe. Was bedeutet das für das Verständnis der Fülle des Logos in Christus? Wie verhalten sich darin Vernunft und Liebe? Inwiefern weist ihre Verschränkung hinaus über eine bloß rationale, intellektualistische Auffassung von Vernunft und also hinaus über die Schranken spezifisch «westlicher» Auffassungen des Menschen als *animal rationale?* Und was bedeutet die Verschränkung von Vernunft und Liebe für die Ermöglichung jener Freiheit, von der Paulus und Johannes sprechen?

Die meisten dieser Gesichtspunkte sind in der christlichen Theologie selbst noch kaum durchdacht worden. Man gewöhnte sich daran, die Vernunft zur Ausstattung des «natürlichen» Menschen zu rechnen. Dadurch entschwanden dem Bewußtsein nicht nur die erregenden Probleme der Geschichtlichkeit der Vernunft, auf die der Glaube an die Inkarnation des Logos in Jesus von Nazareth führt, sondern dieser Glaube erschien selbst als übervernünftig, als nur auf Autorität hin anzunehmen. Je mehr aber die Autorität christlicher Überlieferung in Gegensatz zur Vernunft geriet, um so unzugänglicher und dunkler mußte das Wort von der christlichen Freiheit für die Menschen werden. So konnte es dazu kommen, daß Freiheit an die Seite der Vernunft gegen die Autorität christlicher Überlieferung zu rücken schien.

6.

Für den christlichen Glauben ist Jesus als der Neue Mensch dem alten und gewöhnlichen Menschen nicht schlechthin entgegengesetzt. Er ist der Neue Mensch, indem er in sich selbst die anfängliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott realisiert. Er ist also der Neue Mensch durch die besondere Art, wie er ein gewöhnlicher Mensch gewesen ist. Die Eigenart seines Menschseins bestand in seiner göttlichen Sendung, in seiner Sendung zur Verkündigung der nahen Gottesherrschaft. Charakteristisch dafür war zunächst, daß er Gottes Zukunft von seiner eigenen Gegenwart unterschied. Sodann aber setzte er alles auf die Zukunft Gottes jenseits seiner selbst, und gerade so wurde Gottes Zukunft in ihm schon gegenwärtig. Es ist dasselbe «jenseits seiner selbst»,

das das christliche Freiheitsverständnis kennzeichnet. Es klingt noch nach in der Grundaussage von der Selbsttranszendenz oder Exzentrizität des Menschen überhaupt in der modernen Anthropologie.[10] Nur ist hier nicht mehr deutlich, was das Zentrum ist, das dem Menschen ermöglicht, außerhalb seiner selbst zu stehen und dadurch fähig zu werden zu vernünftiger Allgemeinheit und Reflexion. Bei Jesus war das Zentrum außerhalb seiner selbst, von dem her er lebte, der kommende Gott, der Vater. In seiner Selbstunterscheidung von Gott und seiner Zukunft war Jesus im Verfolg seiner göttlichen Sendung eins mit Gott. Das ist der geschichtliche Ursprung und die bleibende Norm dessen, was heute Personalität des Menschen heißt, sofern damit gemeint ist, daß der einzelne nicht für sich allein Person ist, sondern als Ich gegenüber einem Du. Dieses «dialogische» Personverständnis, demzufolge das Ich nicht von sich selbst her, sondern von jenseits seiner selbst her, von einem Du her Person (und also Ich) ist, hat seinen Ursprung im Personbegriff der Trinitätslehre, derzufolge der Sohn nicht durch sich selbst, sondern nur durch sein Verhältnis zum Vater Sohn ist.[11] Die Übertragung dieser trinitarischen Denkform auf die Anthropologie, die den modernen Personalismus seit Feuerbach kennzeichnet, ist jedoch nur bedingt richtig, wenn dabei das mitmenschliche Du anstelle Gottes das Ich in seiner Personalität konstituieren soll. Denn der Mensch kann und soll nicht so unbedingt vom Du eines Mitmenschen her sich bestimmen lassen, wie Jesus der Zukunft des Vaters vertraute. Nur da, wo das mitmenschliche Du sich selbst von Gott unterscheidet und durch sein Dasein auf diesen von ihm unterschiedenen Gott verweist, nur da kann durch das mitmenschliche Du Gott selbst dem Ich gegenwärtig werden und es in seiner Personalität konstituieren, weil ihm durch den Mitmenschen die Liebe Gottes befreiend nahe kommt, so wie es die Menschen an Jesus erfuhren, die zum Glauben an ihn kamen.

Die im abendländischen Denken so überaus einflußreiche Definition des Boethius, Person heiße ein vernünftiges Individuum,[12] braucht der christologisch-trinitarischen Begründung der Personalität nicht zu widerstreiten. Allerdings müßte dann, anders als Boethius selbst und die ihm folgende Tradition es in den Geleisen griechischer Philosophie gemeint haben, vom christologischen Sinn der Personalität her entwickelt werden, was es heißt, ein vernünftiges Einzelwesen zu sein: Die Nüchternheit der Selbstunterscheidung von Gott und seiner Zukunft endgültiger Wahrheit und die Exzentrik unbedingten Vertrauens auf Gottes Zukunft zusammen bezeichnen dann, was vernünftige Individualität konstituiert, und zwar nicht nur die Individualität Jesu, sondern die vernünftige Individualität jedes Menschen, insofern er in seinem Personsein zu der Gottebenbildlichkeit bestimmt ist, die in der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus erschienen ist.

[1] Philo leg. all. I, 31; opif. mundi 134ff.

[2] Iren. adv. haer. V, 16,1f.

[3] Vgl. H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis [ed. H. Dörries] (Göttingen 1967) 56.

[4] J. G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784) IX, 5. Vgl. zur Bedeutung dieses Gedankens bei Herder: H. Sunnus, Die Wurzeln des modernen Menschenbildes bei J. G. Herder (Nürnberg 1971) (Teildruck Diss. theol. München 1971) bes. 32ff.

[5] A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940, Bonn ^{6}1958). Gehlen selbst allerdings sieht sich in voller Übereinstimmung mit Herder (88ff).

[6] Iren. adv. haer. II, 34, 4; vgl. III, 19,1; V, 21,3. Siehe auch H. A. Wolfson, Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers: K. Stendahl (Hrsg.), Immortality and Resurrection (New York 1965) 54ff, bes. 56ff.

[7] Freiheit ist hier als Identität mit dem eigentlichen Selbstsein gedacht. Zur sog. Wahlfreiheit vgl. unten.

[8] Siehe dazu D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht (Frankfurt 1967).

[9] G. H. Mead, Mind, Self and Society (1934, Chicago 1965) 135ff.

[10] Der den Formeln der Weltoffenheit und Selbsttranszendenz nahestehende Begriff der Exzentrizität ist von H. Pleßner zur Kennzeichnung der Sonderstellung des Menschen unter den Lebewesen eingeführt worden: H. Pleßner, Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928, Berlin ^{2}1965) bes. 288ff; 309ff. Siehe auch H. Pleßner, Conditio humana (Pfullingen 1964) 49ff.

[11] Näheres dazu in meinem Artikel «Person»: RGG V (^{3}1961) 230–235, bes. 231f.

[12] Boethius: MPL 64, 1343 C (De Personis et duabus naturis 3).

WOLFHART PANNENBERG

geboren 1928 in Stettin. Er studierte Philosophie und Theologie in Berlin, Göttingen, Basel und Heidelberg, wo er 1953 in Theologie promovierte und sich 1955 für Systematische Theologie habilitierte. 1958 wurde er Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1961 wechselte er nach Mainz, 1967 nach München, wo er zudem Direktor des Ökumenischen Instituts ist. Er veröffentlichte u.a.: Offenbarung als Geschichte (1961), Die Prädestinationslehre des Duns Skotus (1954), Was ist der Mensch (1962), Grundzüge der Christologie (1964), Grundfragen systematischer Theologie (1967), Thesen zur Theologie der Kirche (1970), Erwägungen zu einer Theologie der Natur (1970), Theologie und Reich Gottes (1971), Christentum und Mythos (1972), Gottesgedanke und menschliche Freiheit (1972), Das Glaubensbekenntnis. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (1972).

Berichte

Georges Crespy

Das Menschenbild in «Gaudium et spes» und in der Botschaft der Vollversammlung von Uppsala

Dieser Aufsatz will einen Vergleich anstellen zwischen der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikanums und Verlautbarungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, um womöglich im Licht der Forderungen des heutigen Humanismus die diesen Schriften zugrunde liegenden Anthropologien zu erheben. Ein derartiges Unterfangen stößt zwangsläufig zunächst auf die Schwierigkeiten, die sich ergeben, sobald man bei einer Textanalyse den *Textbefund* klarstellen will.

Was «Gaudium et spes» betrifft, so liegt ein lateinischer kanonischer Text vom 7. Dezember 1965 vor; hingegen gibt es keine verbindliche Textform der Schriften des Weltkirchenrates. Diese bilden kein zusammenhängendes Corpus, stammen aus verschiedenen Zeiten und sind in wenigstens drei (nach der Zulassung des Russischen in vier) verschiedenen Sprachen redigiert. Deswegen haben wir es nie mit bloß *einer* Textform, sondern jeweils mit vier Textgestalten zu tun, da bekanntlich eine Übersetzung nie eine bloße Entzifferung und Neuverschlüsselung, sondern einen neuen Text darstellt. Dieser Umstand stellt uns vor eine doppelte Entscheidung: Wahl der Dokumente, Wahl der Sprache. Der Bequemlichkeit halber halten wir uns an die Botschaft der Vollversammlung von Uppsala (1968) und die sie erhellenden Sektionsberichte.[1]

Zweitens weichen die *Entstehungsbedingungen* erheblich voneinander ab. Obwohl «Gaudium et spes» eine «Geschichte» hat, die in mehreren Redaktionsetappen besteht, so ist schließlich doch ein abgeschlossener Text promulgiert worden. Das ist nicht der Fall bei Uppsala, das lediglich Feststellungen aussprechen will, die anläßlich der Versammlungsdebatten gemacht worden waren. Promulgation und Feststellung sind aber zwei verschiedene Aussagemodalitäten und ziehen entsprechend verschiedene Lesehaltungen nach sich.

Drittens – und damit nähern wir uns dem Zentrum unserer Nachforschung – lassen sich die zum Vorschein tretenden *Strukturen* unserer beiden Textreihen nicht zur Deckung bringen. «Gaudium et spes» geht auf dem Weg der Vervollständigung vor: Jeder Teil der Darlegung fußt auf einem vorhergehenden Abschnitt, und das Ganze ist auf die Sprache des Vorworts *(Proömium)* hingeordnet, was eine miteinander verkettete Reihe von Metasprachen ergibt. Die Botschaft von Uppsala hingegen geht von einer großen Vielfalt von Informationen aus, die sie in der Folge detailliert und miteinander verbindet, und das Ganze läuft weniger auf eine Lehre als auf Ermahnungen hinaus. Um die Kategorien Jakobsons zu übernehmen: «Gaudium et spes» ist auf den Bezugsrahmen bezogen (die Referenzfunktion herrscht vor), während die Botschaft von Uppsala auf den Adressaten ausgerichtet ist (die Strebefunktion herrscht vor). Das ist durch den Umstand zu erklären, daß die Gliedkirchen des Ökumenischen Kirchenrates nicht das gleiche Bezugssystem haben, während die katholische Kirche hingegen wenigstens theoretisch ein einziges Bezugssystem besitzt.

Man ersieht schon von den ersten Zeilen der beiden Texte an deutlich, wie wichtig diese Unterscheidung ist. In beiden Fällen wird die Fragestellung durch eine Reihe abstrakter Begriffe eingeleitet: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute» (GSp 1); «die Hoffnungen (...), die Kontestation (...), die Emotion» (Uppsala).[2] Während aber Uppsala diese Themen auf ein Hinhorchen hin mobilisiert («Vor diesem Hintergrund traf sich die Vollversammlung in Uppsala. Sie traf sich vor allem, um zu hören» S. 1), will «Gaudium et Spes», obwohl das Hören nicht vernachlässigt wird (die Gemeinschaft der Christen «erfährt sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden [*coniuncta*]» 1/1), begreifen und darlegen, was die Kirche denkt und tut. Wenn auch der ökumenischen Botschaft dieses Anliegen nicht gänzlich fernliegt («Laßt heute schon etwas von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird» S. 1), wird es nie durch ein Erinnern an das, was früher gelehrt wurde, zum Ausdruck gebracht. Im ersten Fall bezeugt sich eine Tradition, die zu verifizieren ist, im zweiten Fall wird nach einem praktischen Verhalten gesucht, das zu ersinnen ist. Da aber die herausfordernden Situationen ähnlich gelagert sind, wird

auf beiden Seiten der Versuch unternommen, in einer neuen Sprache zu sprechen.

Prüfen wir nun die «Erwägungen», welche die beiden Verlautbarungen anstellen, näher. Nebenbei ist zu bemerken, daß die Anordnung der Gedanken nicht mehr gerechtfertigt ist als die Prinzipien, von denen aus man den Fragenkatalog aufgestellt hat. In beiden Fällen wirkt alles so, als ob man nach den «Zeichen der Zeit» zu forschen («signa temporum scrutare» GSp 4/1) wüßte (doch woher weiß man es?), ohne daß angetönt wird, woher dieses Wissen stammt und zustande kommt.

Genauer: In enger Verbindung mit einer Theologie und Anthropologie, von denen von Anfang an die Rede ist, stellt «Gaudium et spes» eine Dialektik an, während die Botschaft geradewegs zu einer Situationsschilderung übergeht, mit der in der Folge eine Exhorte verbunden wird.

Die wegleitende These von «Gaudium et spes» ist, daß es eine Heilsgeschichte der Menschheit gibt, und daß bedeutsame Abweichungen von ihr festzustellen sind. «Die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird *(conditum... conservatum)*», ist «unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluß *(secundum propositum Dei transformetur)* und zur Vollendung zu kommen *(consummatio)*» (2/2). Die «raschen Veränderungen *(mutationes)*», die in der Welt vor sich gehen, verdecken «die ewigen Werte *(valores perennes)*», die gerade im Licht der Veränderungen, die sie verdunkeln, von neuem zu bekräftigen sind (4/2.5). Wie geht die gottgewirkte *transformatio* in der *mutatio* der Welt vor sich?

Zunächst ist zu fragen: Worin besteht diese *mutatio?* Sie besteht vor allem in der Ausweitung einer Macht, die der Mensch nicht mehr zu bemeistern vermag, wie das aus einer komplexen Gegensatzreihe ersichtlich ist: wachsende Freiheit, aber neue gesellschaftliche Zwänge; Streben nach Einheit, aber Pluralismus und Meinungsverschiedenheiten; zunehmender Meinungsaustausch, aber Aneinander-Vorbeireden; gekonntere Organisation, aber geistige Stagnation (GSp 4); Ausweitung der Herrschaft über die Zeit, aber unkontrollierbare Geschwindigkeit der Abläufe (ebd. 5). Die kontrapunktisch gehaltene Analyse verweist heimlich auf die Dialektik des Falles und der Umgestaltung, der Grundlegung und der Vollendung.

Ganz anders ist der theologische Unterbau in der Botschaft von Uppsala angelegt. Diese geht von den Entdeckungen der Wissenschaft und den Erfindungen der Technik aus (in «Gaudium et spes» ist nur in 5 von der Technik die Rede), denen sie die Hoffnungen, aber auch die Verirrungen der Menschheit zuschreibt. Auch sie bemerkt: «Jeder ist jedermanns Nachbar geworden», und fügt hinzu, daß die Menschen mit Einschluß der Christen nicht wissen, wie sie zusammenleben können, und daß die Kluft zwischen Reich und Arm immer tiefer und «durch das Wettrüsten ständig weiter aufgerissen wird.» In den Kirchen wurde uns erst «der Anfang» zu einer allumfassenden Gemeinschaft geschenkt. Gegenüber den so geschilderten Unstimmigkeiten bietet die Botschaft nicht die Elemente zu einer fertigen Anthropologie, sondern eine Glaubensaussage; sie wiederholt viermal: «Aber Gott erneuert.» Wird hier nicht der *mutatio* die *transformatio* gegenübergestellt?

In diesem Zug treffen sich die beiden Verlautbarungen. Beide postulieren einen Unterschied zwischen dem umgestaltenden Wirken Gottes und den eine Mutation herbeiführenden Betätigungen, welche die Menschheit von heute charakterisieren. Beide fragen sich, worin sich das Wirken Gottes und das Tun des Menschen begegnen könnten, setzen aber ihren Treffpunkt an verschiedenen «Sinnorten» an: die eine sieht ihn in der Kirche und ihrem Wissen, die andere erblickt ihn in Christus, der sich für den Menschen einsetzt (aber wo?).

Die erste Wirkung der Herausforderung, die in der Art des Fragens verspürt und angenommen wird, ist also die, daß auf mehr oder weniger eng abgegrenzte sinngebende Räume verwiesen wird. Die Streuung, das Auseinanderfallen der in der Analyse ausfindig gemachten Bedeutungen macht es notwendig, die Bedeutungsgehalte zusammenzustellen und noch jenseits ihres Feldes einen Bezugsrahmen zu organisieren, der sie kontrasignifiziert oder supersignifiziert. Dieser Bezugsrahmen wird in «Gaudium et spes» offensichtlich besser organisiert als in der Botschaft von Uppsala. Dies ist aus dem entgegengesetzten Vorgehen in den beiden Fällen verständlich. Die Pastoralkonstitution setzt den Bezugsrahmen, zieht einen Faden nach dem andern und verknüpft sie anhand einer theologischen Anthropologie. Uppsala resümiert und koordiniert die verschiedenen Sektionsbeiträge und macht aus dem, was Feststellung war, eine Botschaft, nicht ohne einzelne Glieder dabei fallenzulassen. In bezug auf Uppsala läßt sich er-

messen, was an Information auf dem Wege verlorenging, während die Konstitution Schritt für Schritt Information integriert, die sie sukzessiven Angleichungen unterzieht, ohne daß die Einfügung stets gerechtfertigt ist. Die zu Beginn geschlossene Konzilsanthropologie öffnet sich zusehends; die Anthropologie von Uppsala, die anfänglich offen war, erstarrt allmählich, ohne daß sie je in einem Schema zum Ausdruck gebracht würde, das sich mit dem von «Gaudium et spes» vergleichen ließe.

Betreffen die so festgestellten Differenzen selbst die Materie der Darlegungen? Um auf diese Frage zu antworten, muß man im Negativ das Bild des modernen Menschen wiedergeben, das sich in den beiden Verlautbarungen abzeichnet, und die Konturen des Gegenbildes herausfinden.

Schon beim ersten Durchlesen zeigt sich ein erheblicher Unterschied. Uppsala knüpft an eben geschehene Ereignisse an: «Der Protest revoltierender Studenten, das Erschrecken über politische Morde, kriegerische Zusammenstöße.» Nimmt man noch die «aufsehenerregenden Schritte in wissenschaftliches Neuland» (das nicht näher bestimmt wird) hinzu, so hat man sämtliche markanten «Zeichen des Jahres 1968», die den «Hintergrund» gebildet haben, vor dem die Vollversammlung sich getroffen hat. Man geht somit von der brennendsten Aktualität aus, die man verallgemeinernd kommentiert, indem man erinnert an «den Schrei derer, die sich nach Frieden sehnen», an diejenigen, die nach Brot und Gerechtigkeit hungern, an die Opfer der Diskriminierung und die Millionen, die «nach einem Sinn ihres Lebens» suchen – ohne daß man sagt, um wen genau es sich dabei handelt. Der Mensch, auf den man hinhorcht («Wir hörten den Schrei...»), ist somit der, der in der Reihe bezeichnender Züge heute zum Ausdruck kommt.

«Gaudium et spes» (1) hingegen geht von Daseinssituationen aus, in denen sich die Menschen befinden *(pauperum praesertim et quorumvis afflictorum* – aber man sagt nicht, weshalb). *Gaudium et spes* als Gegensätze zu *luctus et angor* – diese Antithesen datieren nicht erst von 1965. Übrigens wird in der Kette von Beispielen der Begriff «Mensch» zumeist ohne weiteres mit «Menschengeschlecht» oder «Menschheitsfamilie» wiedergegeben. Diese Sprechweise entscheidet sich für die zeitliche Kontinuität und zieht sie dem Ereignisbericht vor.

Man könnte die Gegensätzlichkeit der beiden Methoden so fassen: im ersten Fall geht die Geschichte im Augenblick auf, ergießt sich in ihn, während sie im zweiten Fall sich darin bezeugt. Falls sich dies so verhält, so hat «Gaudium et spes» bloß einen existentiellen Anstrich (ich meine damit das Vokabular der «Existentialitäten), während die Botschaft von Uppsala das existentialistische Vorgehen übernimmt. Man wird in dieser Überzeugung bestärkt, wenn man feststellt, daß der Bericht der Sektion II zwar von einem «Wesen» des Menschen spricht («Menschen können ihr wahres Wesen nur erkennen, wenn sie sich als Kinder Gottes sehen...» (S. 26), was «Wesen» bereits in die Nähe einer «Beziehung» rückt), doch dieses «Wesen» ist in Schuld geraten und bereits umgestaltet im Kommen Jesu Christi, der «der neue Mensch», «das neue Haupt der Menschheit» (S. 27) ist. «Das neue Menschsein ist aber nicht nur ein Ziel. Es ist auch eine Gabe» (ebd.). Die Aussage verlegt den Akzent auf das, was kommen soll: der Mensch ist Projekt. Diese Projektion wird in der Reihe der drei (falschen) Syllogismen formuliert, die miteinander das Gerüst der zentralen Botschaft bilden. Obersatz: Der Mensch geht fehl, weiß nicht, woran er ist; Untersatz: Nun aber ist uns in Christus der neue Mensch gegeben; Schlußfolgerung: Folglich muß man sich diesem in Christus gegebenen neuen Menschsein anschließen. Die Kluft zwischen Reich und Arm wächst; nun aber verleugnen die Christen, die die Menschenwürde verleugnen, im Grunde Christus; folglich muß man für eine gerechte Menschheitsgemeinschaft kämpfen. Es muß eine allumfassende Gemeinschaft vorhanden sein; nun aber sind wir gespalten; folglich müssen wir kühner nach ihr suchen...

Eine letzte Bemerkung endlich betrifft die für die so geschilderten Situationen verantwortlichen *Urheber*. Wer hat den Menschen zu dem gemacht, was aus ihm geworden ist? Die Abschnitte 6 und 7 von «Gaudium et spes» enthalten eine Reihe von Zeitwörtern in der Gegenwartsform mit verschiedenen Subjekten: «Es breitet sich allmählich der Typ der Industriegesellschaft aus» (6/2); «Entsprechend nimmt die Verstädterung zu» (6/2); «Die neuen (...) sozialen Kommunikationsmittel tragen dazu bei, (...) daß sich Ansichten (...) rasch und weit verbreiten» (6/3). «So nehmen unablässig die Verflechtungen der Menschen untereinander zu» (6/5). «Diese Entwicklung zeichnet sich klarer ab...» (6/6). «Die Wandlungen von Denkweisen (...) stellen häufig überkommene Werte in Frage» (7/1). «Die (...) überkommenen Institutionen, Gesetze, Denk- und Auffassungsweisen scheinen den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Fall gut zu entsprechen»

(7/2). «Die neuen Verhältnisse üben schließlich auch auf das religiöse Leben ihren Einfluß aus» (7/3).

Den so geschilderten Faktoren ist gemeinsam, daß sie sehr allgemein und ungenau wiedergegeben sind. Sie gemahnen an wissenschaftliche, politische, institutionelle Analysen, ersetzen sie aber auch. Kurz: man setzt Gegebenheiten, über die keine ernstliche Meinungsverschiedenheit bestehen kann, an die Stelle von stark ideologisch aufgeladenen Themen, über die es normalerweise zu einer scharfen, entzweienden Debatte käme. Man spricht von Industriegesellschaft, nicht aber von Kapitalismus oder Kommunismus, von Kommunikationsmitteln, nicht aber von Propaganda, von zunehmenden «Verflechtungen der Menschen untereinander», nicht aber von Klassenkampf, von Mentalitätsänderungen, nicht aber von globaler Kontestation der Gesellschaft undsoweiter.

Auf den für die Ausformung des heutigen Humanismus gewichtigen Beitrag der Humanwissenschaften, des Marxismus, der Psychoanalyse wird somit lediglich angespielt. Er wird eigentlich nicht wahrgenommen, sondern heimlich in eine Hermeneutik integriert, deren Instrumente sich aus einer Entzifferung der Geschichte ergeben, worin der Mensch Objekt, nicht aber Subjekt, nicht einmal widersprüchliches Subjekt seines Werdens ist. Der zentrale Charakterzug der Moderne – die Ausschließung des Vorsehungsgottes und die Verlegung der geschichtlichen Verantwortung auf den Menschen – wird zurückgewiesen. Man ersieht das gut an der Stelle, wo vom Atheismus die Rede ist. Seine am meisten herausfordernde Form, wonach «der Mensch sich selbst Ziel» ist, wird zwar zur Kenntnis genommen (20/1.2), aber ohne weiteres abgelehnt *(Ecclesia desistere non potest* [21/1]) und durch die Behauptung ersetzt: «Jeder Mensch bleibt (...) sich selbst eine ungelöste Frage», auf die nur Gott die Antwort geben kann (21/4).

Ähnliche Bemerkungen lassen sich, wie schon angetönt, auch zu den Äußerungen der Botschaft von Uppsala über die «Urheber der Situation» machen. «Die heutige Wissenschaft verleiht uns immer mehr Einsicht in das innere Wesen des Menschen und in die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Einzelnen und der Gesellschaft», schreibt der Bericht der Sektion II (I,7, S. 28), aber man sagt uns nicht weshalb. Doch wird der Akzent nicht auf den Atheismus gelegt; auf diesen wird bloß angespielt in einem Abschnitt, worin vom Dialog «mit Menschen anderen Glaubens oder ohne Glauben» die Rede ist (I,6, S. 28). Der Atheismus wird im Bericht der Sektion IV in das Thema der Säkularisation übernommen. Man betont mehr «das gemeinsame Menschsein», «die gemeinsame Sorge um den Menschen», die «gemeinsame Beteiligung an neuen Formen des Gemeinschaftslebens und des Dienens» (ebd.), wodurch sich für den Christen die Frage nach seiner eigenen Identität stellt. Darin liegt mehr als nur eine Konzession an die Moderne: Man nimmt diese zur Kenntnis und fragt sich, wie man eine Gegebenheit des Glaubens in sie hineinbringen kann. Das wird zwar zur Klage darüber führen, daß der Mensch sich weigert, sich als «Kind Gottes» anzuerkennen – hierin trifft man sich mit «Gaudium et spes»; das führt aber auch zur «Ansiedlung» Gottes (insofern er «alles neu macht») in der Geschichte: «in der Auferstehung Jesu... ist das letzte Ziel der Geschichte – Christus als das neue Haupt der Menschheit, in dem alle Dinge zusammengefaßt werden – zugesichert worden (Bericht der Sektion II, in I, 3, S. 27).

Wiederum ist von der «Umgestaltung» die Rede. Sie wird aber in den beiden Verlautbarungen auf unterschiedliche Weise eingeführt, und diese Unterschiede scheinen damit zusammenzuhängen, daß man sich zu der *mutatio* verschieden einstellt.

Im Grunde genommen interpretiert «Gaudium et spes» die Mutation als eine bedeutsame Abweichung von einer Geschichte, deren Sinn in einem ewigen Menschenbild irgendwie schon vorgegeben ist. Dieses zu einer theologischen Anthropologie artikulierte Bild kann Variabeln integrieren, weil der Mensch offensichtlich schöpferisch ist, doch diese veränderlichen Elemente werden in gute und böse eingeteilt (vgl. die Ausführungen über die Ehe, über die ungleiche Verteilung des Reichtums usw.). Im Vergleich zu älteren Verlautbarungen ist die Integration stärker und toleranter. Die Botschaft von Uppsala und die Sektionsberichte beziehen sich nur schwach auf eine Anthropologie, welche die Schöpfungsordnung zur Mitte nimmt. Sie versucht die festgestellten Mutationen in eine Christologie einzubringen, die in anthropologischer Hinsicht («Jesus ist der neue Mensch») offenbleibt und weniger zu einer Lehrformulierung als zu einer Exhorte wird (sie fordert z. B. auf, einen bestimmten Prozentsatz der Einkünfte für die Entwicklungshilfe zu spenden).

Die Herausforderung durch den heutigen Humanismus führt somit in «Gaudium et spes» gewissermaßen zu einer Rückkoppelung an die Lehre; diese öffnet sich, ohne ihre Konzentration aufzugeben und baut ihren Hauptlinien entlang

eine Kriteriologie auf, um Distanzen, Annäherungen und Entfernungen zu messen. Was die Dokumente von Uppsala betrifft, so ist der Rückkoppelungseffekt geringfügiger, und man stellt im Gegenteil ein (zum Großteil ungeordnetes und zuweilen zögerndes) Bemühen fest, in den neuen Positionen des Menschen neue Positionen Gottes ausfindig zu machen und aufzumuntern, das Leben darnach zu richten.

Man versteht dies, wenn man an das zurückdenkt, was wir eingangs dieses Aufsatzes über die Entstehungsbedingungen und die zum Vorschein tretenden Strukturen unserer beiden Dokumente gesagt haben. Man kann nur schon Dagewesenes promulgieren, während man nur noch nie Dagewesenes erfinden kann. Und da es in einem Fall um ein Erklären, im andern um ein Ermahnen geht, sind die Aussagemodalitäten dementsprechend zwangsläufig verschieden. Es ist interessant festzustellen, daß in der Folgezeit die Verlautbarungen des Lehramtes die didaktischen Aspekte von «Gaudium et spes» irgendwie verstärken, während die Arbeiten der Kommission «Human studies» und namentlich ihres Leiters David E. Jenkins die Fragen häufen. Da aber diese Fragen sich ebensosehr an die großen Konzilien der Vergangenheit wie an die Mutationen der Menschheit von heute richten, kommt wahrscheinlich ein gemeinsames Gelände für die anthropologischen Debatten in Sicht.

[1] Veröffentlicht in: Bericht aus Uppsala 1968 (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968). Die in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese offizielle deutsche Ausgabe. Der französische Urtext des Aufsatzes hielt sich an den in Einzelheiten leicht abweichenden französischen Berichtsband (Anm. des Übers.).

[2] Diese Worte finden sich bloß im französischen Text, der Sache nach aber auch im deutschen Wortlaut der Botschaft (Anm. d. Übers.).

Übersetzt von Dr. August Berz

GEORGES CRESPY

geboren am 11. Februar 1920 in Yverdon (Schweiz), 1946 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Montpellier, ist Doktor der Theologie und Professor für Ethik an der Freien Fakultät für protestantische Theologie zu Montpellier. Er veröffentlichte u. a.: L'Eglise, servante des hommes (1966), Le mariage (1966).

Jean-Yves Jolif

Marxismus und Humanismus

«Was die Stärke und den Reichtum des Marxismus ausgemacht hat, ist dies, daß er der radikalste Versuch gewesen ist, den Geschichtsverlauf in seiner Totalität zu erhellen. Seit zwanzig Jahren hingegen verdunkelt sein Schatten die Geschichte, weil er aufgehört hat, mit ihr zu leben, und aus bürokratischem Konservatismus versucht, den Wandel auf die Identität zu reduzieren.» So hat Sartre in «Question de méthode» 1960 die Verknöcherung des Marxismus ausposaunt. Ein paar Jahre zuvor, 1957, hatten die Jesuitenpatres Bigo, Chambre und Calvez, Autoren wichtiger Werke über Marx und die Sowjetunion, es abgelehnt, öffentlich mit Kommunisten zu diskutieren, da, wie sie erklärten, eine solche Debatte «erst dann von Interesse sein kann, wenn die französischen Kommunisten ernstzunehmende wissenschaftliche Arbeiten über die Sowjetunion und deren Gründer Karl Marx veröffentlicht haben werden, was bis jetzt nicht der Fall ist».[1]

Wir werden uns nicht fragen, ob diese Urteile berechtigt sind. Die Kommunisten selbst gestehen, daß die letzten zehn Jahre für sie Anlaß zu einer «theoretischen Reaktivierung» waren, daß sie vielerlei Fragen über die marxistische Philosophie stellen und zu einer Neubewertung des klassischen Erbes schreiten mußten.[2] Wenn man zu den betont kommunistischen Werken die Arbeiten hinzunimmt, die unabhängig von jeder strengen Obedienz geleistet wurden, steht man vor einem der Quantität nach – wenn auch nicht immer auch der Qualität nach – imposanten Beitrag. Dieser theoretischen Forschung in ihrer Gesamtheit nachzugehen, ihre Tragweite und ihre Folgen zu ermessen, ist selbstverständlich eine Aufgabe, die wir hier nicht unternehmen können. Wir werden auch nicht versuchen, die *Bedingungen* zu sichten, die diese Bereicherung der Reflexion ermöglicht haben, so wichtig auch diese Erhellung für das richtige Verständnis der Umbrüche, die vielleicht erfolgten, wäre. Wir machen lediglich darauf aufmerksam, daß diese Bedingungen nicht bloß und nicht

in erster Linie spekulativer Natur sind, daß die Entwicklung nicht als ein Wieder-in-Gang-Setzen eines vorher festgefahrenen, unproduktiven Begriffsuniversums zu verstehen ist, das in sich selbst die Triebkraft zum Weitergehen gefunden hätte. Eine solche idealistische Interpretation ginge an der Sache vorbei, da sie eines ihrer Wesenselemente, den *Materialismus*, übersähe und den Marxismus als eine Philosophie unter anderen nähme. Die Voraussetzungen des Fortschritts und der theoretischen Mutationen liegen in dem, was man der Kürze halber die Geschichte nennen kann: in der Situation der internationalen Kräfte, in der Umgestaltung der Gesellschaftsbeziehungen, mit einem Wort im Klassenkampf. Das besagt zumindest – und das ist es, worauf wir hinweisen wollen –, daß man die Entwicklung des marxistischen Denkens nicht richtig einschätzen, ja nicht einmal beschreiben kann, wenn man sich einzig auf eine neutrale, objektive Bewußtseinshaltung stützt, die von jeder Gesellschaftssituation unabhängig wäre; eine solche Prüfung ist nie gänzlich unvoreingenommen, man kann sich ihr nicht ehrlich widmen ohne sich zu fragen, welche Gesellschaftslage und welche Parteinahme sie in sich begreift und aufdeckt.

Die in den letzten zehn Jahren geleistete Arbeit läßt sich – auf eine freilich zu vereinfachende und somit partielle, ja parteiische Weise – als Versuch einer Antwort auf die Frage interpretieren: Was ist der Marxismus? Was lesen wir bei Marx, Engels, Lenin? Diese erste Frage zieht viele andere nach sich, beispielsweise: Wie stand Marx zur Philosophie, namentlich zu Hegel? Ist im Werk von Marx eine Entwicklung, ja ein Bruch wahrzunehmen, und wie sind diese zu interpretieren?

Nachdem diese Fragen einmal zutage gefördert waren, haben sie mehr und mehr zu einer erheblichen Veränderung des Landschaftsbildes geführt. Noch vor wenigen Jahren erschien der Marxismus als eine Philosophie – oder gar als eine umgekehrte Theologie –, die sich zwar in manchen Zügen und vor allem durch ihren Materialismus von andern unterschied, aber dennoch, wenn man so sagen darf, in das gleiche Genus gehörte, da sie einen Diskurs darstellte, der sich durch eine Anzahl begrifflicher Evidenzen legitimierte und Anspruch auf die Sinntotalität erhob.[3] Dieses Bild reflektieren und kritisieren die drei erwähnten Jesuitenautoren. Für P. Calvez z. B. «ist es völlig berechtigt, ‹Das Kapital› als ein philosophisches Werk anzusehen»,[4] und P. Bigo schlägt vor, es «von der Feststellung aus zu lesen, daß selbst die Kontextur des Überlegens der philosophischen Ordnung angehört».[5] Zahlreiche marxistische Autoren übernehmen diese Vorstellung problemlos. Um die Überlegenheit des Marxismus darzutun, stellen sie diesen als einen vollendeten Humanismus vor, als Endpunkt und Überschreitung zugleich einer langen philosophischen Anstrengung, die seit der Renaissance erfolgt ist, als umfassende offene Synthese, der nichts von dem entgehen kann, was der Mensch von sich selbst entdeckt hat und aus seiner Zukunft zu machen gedenkt: «Es liegt schon in der Natur des Marxismus, sich nie in ein System einzuschließen, sondern endlos eine schöpferische Dialektik zu entfalten, die es ermöglicht, den ganzen Menschen zu erfassen (...). Für alles aufgeschlossen, vermag er alles zu integrieren, was im heutigen Denken lebendig ist...»[6]

Man ersieht recht deutlich, daß diese Ausführungen über den Humanismus in ihrer ökumenischen Großzügigkeit mit der Abstraktion und dem Dogmatismus der Philosophie Stalins brechen wollen. Nicht weniger offensichtlich ist es, daß sie hauptsächlich aus den Texten des jungen Marx gespiesen sind und so voraussetzen, daß zwischen dem Marxismus und der Philosophie viel eher eine Kontinuität als ein Bruch vorliegt. Paradoxerweise bewegt man sich trotz allen Bemühens um eine Entstalinisierung noch im Kreis, der zum Dogmatismus führte, da man im Marxismus eine Philosophie erblickt – zwar eine progressistische, revolutionäre, humanistische Philosophie, aber eben doch eine Philosophie und überdies die beste von allen.

Gerade diese Perspektive ist jetzt am meisten in Mißkredit geraten: auf den Marxismus als Humanismus folgt, namentlich dank L. Althusser, der Marxismus als *theoretischer Antihumanismus*. Doch ist sogleich zu bemerken, daß diese neue Sicht nicht ohne Einschränkungen übernommen wird und daß man sie nicht als für die neueren Forschungen einzig repräsentativ ausgeben darf.

In ganz anderer Richtung bewegen sich beispielsweise – übrigens mit mehr oder weniger Glück – Theoretiker der sozialistischen Länder. A. Schaff in Polen, K. Kosik in der Tschechoslowakei, C. I. Gouliane in Rumänien haben seit 1965 versucht, eine marxistische Anthropologie zu legitimieren und zu entwickeln.[7] Noch hier geht es – wie das die Arbeit Schaffs am besten veranschaulicht – darum, gegen den theoretischen und praktischen Dogmatismus zu kämpfen, dem abstrakten System den Menschen wieder abzugewinnen, den Zusammenhang zwischen der Theorie

und der konkreten Wirklichkeit wiederzufinden und darüber zu reflektieren. Dies ist für Schaff nur dann möglich, wenn man für den humanistischen Primat des Individuums einsteht und dieses zum *Ausgangspunkt* nimmt, indem man in ihm die ursprüngliche Weise des «Menschseins» erblickt. Man ahnt, zu welchen Entwicklungen diese Voraussetzung führen kann, aber auch, welche Fragen sie aufwirft: Hat man es dabei mit etwas zu tun, das man als Bereicherung des Marxismus ansehen kann oder im Gegenteil mit einem Rückschritt, mit einer Zurückführung zum abstrakten Humanismus, der auf einer Menschennatur aufruht, die unabhängig von Gesellschaftsbezügen gegeben ist? Damit stellt sich einmal mehr die Frage, ob sich Marx und Engels wirklich zum Ziel gesteckt haben, den wahren Humanismus zu begründen und ob hinter ihrem Werk ein ethischer Anspruch liegt.

Die Antwort, die von den Anhängern des theoretischen Antihumanismus gegeben wird, scheint sich kaum bestreiten zu lassen, wenigstens nicht in ihrem primären Sinn. Dem Werk Althussers ist zumindest zu entnehmen, daß sich Marx nur verstehen läßt unter der unbedingten Voraussetzung, daß man das Terrain des Humanismus verläßt. Wenn man von den menschlichen Wünschen, Projekten, Bedürfnissen aus an ihn herangeht, kann man nicht zu seiner Kenntnis gelangen. Man kann Marx nicht lesen, ohne einen *Bruch* wahrzunehmen, der gleichzeitig Abstandnahme von den Vorgängern, von der Philosophie, und Bruch innerhalb selbst des Werkes von Marx ist: die Erkenntnis ist aus dem Bereich, in dem sie sich ansiedeln wollte, herauszunehmen; sie darf nicht mehr vom Menschen ausgehen; sie muß sich auf ein anderes Terrain begeben (und wird infolgedessen ganz neue Begriffe erarbeiten). Mit andern Worten: die Frage nach dem Menschen kann nur dann Antwort erhalten, wenn sie zur Frage nach der *Gesamtheit der Gesellschaftsbezüge* wird. Wohlverstanden: Die Antwort entwickelt sich in Begriffen, die mit dem Stil der Frage nichts zu tun haben – in wissenschaftlichen Begriffen, die von jeglichem humanistischem Import befreit sind. Der Mensch ist eben nicht Subjekt einer Geschichte, die sich als die Entwicklung einer Menschennatur verstehen ließe, sondern das *Ergebnis* der Gesellschaftsbezüge; die Frage nach dem Menschen ist somit gegenstandslos, wenn sie nicht etwas anderes zum Objekt hat als den Menschen.

Gegenstand des «Kapitals» ist somit weder der Mensch noch die Arbeit noch das menschliche Bedürfnis, sondern die kapitalistische Produktionsweise. Und wenn Marx den Übergang zu einer andern Produktionsart für notwendig erachtet, «wird diese Notwendigkeit ohne Bezugnahme auf die Idee des Gesamtmenschen, des Glücks unter Einzelmenschen dargetan. Jede Ideologie, selbst die progressistische, und jede normative Darstellung des Glücks, der Gerechtigkeit sind aus dem Gedankengang Marxens ausgeschlossen, dienen wenigstens nicht als Prinzip, nicht als Leitfaden für seine Schlußfolgerungen. Eine wissenschaftliche Analyse läßt somit zu einem Werturteil gelangen, ohne Teil eines Werturteils zu sein.» Die Notwendigkeit beruht nämlich auf dem Widerspruch zwischen der Struktur der Produktionskräfte und der Struktur der Produktionsbezüge – ein Widerspruch, «der sich nicht auf der Ebene der individuellen Projekte oder Konflikte wahrnehmen läßt, *sondern er ist* das beabsichtigte Ergebnis der Systementwicklung».[8]

In seinem Kommentar zur elften These Marxens über Feuerbach («Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*»)[9] schreibt Althusser: «Die theoretische Revolution, die von der elften These verkündigt wird, ist also in Wirklichkeit die Grundlegung einer neuen Wissenschaft. Indem wir uns eines Begriffs von Bachelard bedienen, glauben wir das theoretische Ereignis, das diese neue Wissenschaft inauguriert, als einen *epistemologischen Bruch* denken zu dürfen.»[10]

Diese Interpretation Marxens mag restriktiv sein. Sie weist aber wenigstens in vollendeter Klarheit auf die Neuheit des Gesichtspunktes hin: wir sind in eine *Wissenschaft* der Aktion hineingenommen. Auf die Frage: «Was sollen wir tun?» antwortet man nicht mehr, indem man sich auf Werte beruft und sich auf äußere Normen – die Gerechtigkeit, die Brüderlichkeit, das Glück, den Menschen – bezieht, sondern durch die Analyse eines Systems objektiver Bezüge, durch das Erfassen der Regeln, welche die Beziehungen zwischen den Elementen einer Totalität bestimmen, durch die Konstruktion von Begriffen, die jedes humanistischen Beiklangs bar sind. Von theoretischem Antihumanismus sprechen heißt auf die unbedingte Notwendigkeit hinweisen, mit allen ideologischen Vorstellungen hintanzuhalten, die den Blick nur trüben können, und heißt angeben, wovon wir uns zu lösen haben. Diese Loslösung ist allerdings schwierig, da die alte Problematik noch auf uns lastet und uns als selbstverständlich erscheint. Vielleicht ist es erlaubt, im Vorbeigehen zu be-

merken, daß das christliche Denken hier auf eine fast gänzlich neue Aufgabe stößt, die sich nicht leisten läßt, ohne daß man auch alle vom Evangelium gebotenen Rechtfertigungen und Interpretationen des Tuns in Frage stellt.

Die Position, die wir schematisch (und äußerst unvollständig) umrissen haben, ist nicht problemlos. Muß man sie z. B. dahin verstehen, daß jeder Diskurs über den Menschen nur ideologisch sein kann oder daß Marx im Gegenteil das Terrain absteckt, auf das man sich stellen muß, um ein richtiges Menschenbild zu konstruieren? L. Sève hat jüngst diese zweite These zu veranschaulichen versucht.[11] Er legt die Tragweite seines Unternehmens sehr überzeugend dar: «Man erklärt letzten Endes die Menschen immer durch etwas; entscheidend ist, daß man weiß, durch was (...). Wenn man nicht ersieht, daß der historische Materialismus das Problem, was der Mensch ist, keineswegs *zurückweist*, sondern *löst*, so sind die Menschen und die Gesellschaftsbezüge von neuem abstrakt voneinander getrennt, so daß man dann beide nicht mehr versteht. Wenn die Sozialbezüge nicht *als das eigentliche Wesen des Menschen* (d. h. als die Erklärungsgrundlage von allem, was den Menschen betrifft) verstanden werden, so werden dementsprechend die Menschen folglich nicht von den Sozialbezügen als von ihrer Wirklichkeit her verstanden und man wird auf welche Art auch immer in eine idealistische Auffassung über den Menschen zurückfallen, die somit diesseits des Sozialismus steht.»[12]

Andererseits scheint es, daß der Antihumanismus sich nur dann bis ans Ende behaupten kann, wenn er wesentliche Elemente des Sozialismus über Bord wirft: die Philosophie, die dann – wie gesagt – keine andere Funktion mehr hat, als «eine Demarkationslinie zu ziehen», das Ideologische als unwissenschaftlich erscheinen zu lassen. Vor allem aber sucht die einseitige Akzentverlegung auf das, was die Erkenntnis ermöglichen soll, alles zu eliminieren, was nicht Theorie ist. Nach Althussers Kommentar zur elften These verkündigt Marx nicht eine Revolutionstheorie, sondern eine Theorierevolution; es geht weniger darum, die Geschichte zu verändern, als den Geschichtsbegriff zu konstruieren, und man sagt uns: «Die Wissenschaft ist das Wirkliche, insofern dieses durch die Tat erkannt wird, die es enthüllt, indem sie die Ideologien zerstört, die es verhüllen.» Es geht letztlich um eine Reduktion der politischen Praktik auf die theoretische Praktik. Wie ist dann aber der Zusammenhang zwischen der Erkenntnis, der Ideologie und der revolutionären politischen Aktion zu denken?

Diese Frage ist für den Christen wichtig, denn sie bedingt die weitere, für ihn wesentliche Frage: Wo ist der Glaube anzusiedeln und wie ist seine Berechtigung zu erweisen? Muß man versuchen, für ihn wieder einen Ort innerhalb der wissenschaftlichen Erkenntnis zu finden, indem man ihn als das Moment der Utopie ansieht, das der Theorie einen stets neuen Weg eröffnet? Dieses Unterfangen ist vieldeutig; es steht zu befürchten, daß es die Wissenschaft an einen heterogenen Horizont bindet, der sie mehr erschöpft oder heimlich untergräbt als befruchtet. Vielleicht muß die Änderung der Welt – die revolutionäre politische Aktion –, in ihrem globalisierenden Charakter als der Ort gedacht und verstanden werden, wo der *ganze* Mensch ans Licht tritt und zu seiner Einheit gelangt.

[1] Zitiert in: Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques (Ed. sociales, Paris 1957) 8.

[2] J. Milhau, Chroniques philosophiques (Ed. sociales, Paris 1972) Introduction.

[3] Stalin hat das vollendetste Beispiel dieser Deutung des Marxismus geliefert; vgl. namentlich sein Werk: «Dialektischer und historischer Materialismus». Die Metaphysik Stalins wird der Kritik unterzogen von F. Châtelet, Logos et praxis (SEDES, Paris 1962); zur gleichen Zeit unternahm «La nouvelle critique» eine Prüfung der philosophischen Irrtümer Stalins. Vgl. vor allem n° 151, déc. 1963.

[4] J.-Y. Calvez, La pensée de K. Marx (Le Seuil, Paris 1956) 319.

[5] P. Bigo, Marxisme et humanisme (Presses universitaires, Paris 1953) 1.

[6] R. Garaudy, Perspectives de l'homme (Presses universitaires, Paris 1959) 342.

[7] A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum (Wien 1965); K. Kosik, La dialectique du concret (Maspero, Paris 1970); C. I. Gouliane, Le marxisme devant l'homme (Payot, Paris 1968).

[8] M. Godelier: Cahiers de philosophie, n° 1, janvier 1966, 69 und 67. Vgl. vom gleichen Autor: Rationalité et irrationalité en économie I (Maspero, Paris 1969) 96–100.

[9] In: Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, hrsg. v. J. Hajek (Leipzig o. J.) 54.

[10] L. Althusser, Lénine et la philosophie (Maspero, Paris 1972) 19–20.

[11] L. Sève, Marxisme et théorie de la personnalité (Ed. sociales, Paris ²1972).

[12] Ebd. Nachwort.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-YVES JOLIF

geboren am 25. Januar 1923 in Rennes (Frankreich), Dominikaner, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten Le Saulchoir und an der Philosophischen Fakultät der Universität Paris. Er widmet sich der wissenschaftlichen Forschung und veröffentlichte u. a.: Fondements d'une connaissance dialectique (1970).

Yves Labbé

Humanismus und Religion bei L. Goldmann, J.-P. Sartre u. H. Duméry

In dem gegenwärtig gegen den Humanismus angestrengten Prozeß sind sich, wie es scheint, alle darüber einig, daß er eine hinter der Maske des Atheismus versteckte verschämte Form von Religion ist. Lebt nicht der Humanismus, in seiner Eigenschaft als Auswirkung einer imaginären Beziehung zur Wirklichkeit oder als Gärungserscheinung einer von Metaphysik erstickten Welt, von seinem unausgesprochenen Religiösen, von seinem ungedachten Ontotheologischen? Zu dieser Frage möchten wir einige Lösungselemente beisteuern, indem wir ihre Begründetheit anhand von drei Autoren prüfen, die während der humanistischen Periode der französischen Philosophie ihr Denken auf eine Verfechtung der menschlichen Subjekthaftigkeit (subjectivité) als radikale Freiheit stützten: L. Goldmann, J.-P. Sartre und H. Duméry. Doch müssen wir, um jede Unklarheit zu vermeiden, namentlich die, welche daraus entstände, daß man zwei atheistischen Philosophien theistische Gedankengänge anhängen wollte, wie man dies heute so gern tut, zwischen drei Bedeutungen des Begriffes «Religion» unterscheiden. Zum ersten bezeichnet dieser Begriff eine bestimmte historische Form, die lange Zeit auf das Abendland beschränkt war: das Christentum, im Zusammenhang mit seinem Selbstverständnis, das es sich in seiner theologischen Tradition erworben hat. Zum zweiten scheint er eine Relation zu bezeichnen, die konstituierend ist für die Universalität der menschlichen Situation, eine Invariante der anthropologischen Ordnungsebene, deren Gehalt indessen weitgehend unbestimmt bleibt. Und schließlich bezeichnet er das Gemeingut der monotheistischen Religionen, die Instanz des Vorverständnisses, die von manchen Theologen als *praeambula fidei* gefordert wird: die Behauptung, daß es Gott gibt als Berührungspunkt zwischen den Bereichen der Universalität der Vernunft und der Partikularität des Glaubens. Von dieser historischen Realität, dieser anthropologischen Strukturiertheit und dieser metaphysischen Begründetheit aus bestimmen sich die Grenzen der religiösen Wesenheit des Humanismus.

(1) Indem er dem menschlichen Subjekt eine konstituierende Freiheit verleiht, befreit der Humanismus die Anthropologie von der Vormundschaft der christlichen Theologie und gibt so der Menschheit endgültig die Herrschaft über ihre Welt wieder, wie es in exemplarischer Weise bereits die praktische Philosophie Kants getan hatte. So definiert sich der dialektische und historische Materialismus Goldmanns selbst als Überwindung der tragischen Religion, wie sie in der Neuzeit vertreten wird durch das Wettgleichnis Pascals und die Postulate Kants.[1] Hineingerissen in die irreversible Spaltung von Glauben und Vernunft, konnten beide den Menschen nur zur unmöglichen und dennoch unerläßlichen Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Bedingten mit dem Unbedingten führen, indem sie die Frage offenließen: «Wird der Mensch noch einmal Gott wiederfinden können, beziehungsweise das, was für uns damit synonym und weniger ideologisch ist: die Gemeinschaft und das Universum?»[2] So ist also an die Stelle des verborgenen Gottes der Mensch als zu realisierende Gemeinschaft, an die des anthropologischen Dualismus die bewegende Kontradiktion der Geschichte, an die der Religionsphilosophie die Geschichtsphilosophie, an die der «Wetteinlassung auf die Ewigkeit und die Existenz einer transzendenten Gottheit» das «immanente Setzen auf die historische Zukunft des Menschen getreten».[3] Entwickelt in den Werken von Feuerbach und Marx, identifiziert sich der (atheistische) Humanismus mit der Umkehrung der christlichen Theologie, sobald die Menschheit aus sich selbst Grund ihrer selbst wird. «Jede bedeutende Etappe in der Geschichte des Humanismus», schreibt der marxistische Denker, «von der Ästhetik Kants bis zu den Anthropologien von Feuerbach und Marx, war zugleich ein Schritt voran auf dem Weg der Vergöttlichung der Welt und der Humanisierung des Himmels.»[4]

Gleichermaßen folgt der Existentialismus, der sich mit Sartre als «das Bemühen» darstellt, «alle Folgerungen aus einem konsequenten atheistischen Standpunkt zu ziehen»,[5] der Bewegung, in der das menschliche Subjekt den Platz des Schöpfer-Gottes eingenommen hat. Die schöpferische Freiheit, die noch Descartes in Gott hinein verlegt hat, mußte der Mensch wiederaufnehmen, und jetzt, am Ende zweier Jahrhunderte der Krise für die Wissenschaft und für den Glauben, wird endlich «die essentielle Basis des Humanismus» wissen-

schaftlich erfaßt: «Der Mensch ist das Wesen, dessen Auftreten bewirkt, daß eine Welt existiert.»[6] Wenn Subjektsein stets Bewußtsein von etwas bedeutet, wenn Freiheit Über-sich-selbst-Hinausreichen oder Selbst-Transzendieren auf Einen-anderen-als-man-selbst und Den-andern-als-den-Menschen hin ist, so wird es unaufhörlich das Nichts, das den Sinn im Un-Sinn des Seins hervorbringt.[7] Ebenso konnte mit einigem Recht gesagt werden, daß das «System, das Sartre ‹in phänomenologischer Form› unter dem Titel ‹*L'Être et le Néant*› vorlegt, schlicht und einfach eine Umkehrung der christlichen Theologie ist und nichts anderes. An die Stelle Gottes als Schöpfer des Seins aus dem Nichts setzt sich der Mensch als Schöpfer des Nichts im Vollmaß des Seins».[8]

So stellt sich in seinen existentialistischen und marxistischen Formen der Atheismus unter den Zügen des Humanismus dar, indem er jeden Versuch ablehnt, dem Menschen seine Schöpfermacht aus der Hand zu nehmen. Der «Tod Gottes» ist Merkzeichen der zweiten Geburt des Menschen, sobald der Mensch – als Individuum oder Kollektiv – in den Besitz seiner Freiheit tritt. Duméry dagegen faßt den Plan, diese Koppelung von Bestätigung menschlicher Autonomie und Bestreitung der Existenz Gottes zu lösen. Er möchte, jenseits der Krise der Religion in der modernen Zeit, authentische Glaubenstradition und Rechtfertigung aufgrund des freiheitlichen Bewußtseins miteinander aussöhnen, indem er die Grundthesen des Neuplatonismus – die der Schöpfung aus sich und durch sich des geistigen Aktes und die der Unbestimmtheit des superessentiellen Einen – wieder aufgreift.[9] Die menschliche Freiheit setzt sich, indem sie eine Welt setzt, eine Ordnung von Wesenheiten und Werten, während Gott jenseits des Seins, der Idee und des Sinnes bleibt. «Das Absolute begründet keinerlei Determination», bemerkt Duméry, «es begründet allein Geistwesen, die fähig sind, Determinationen zu schaffen.»[10] Löst sich demnach nicht Sartres Illusion und mit ihm die des ganzen atheistischen Humanismus auf in der Verwirrung der Selbstsetzung des Bewußtseins und der göttlichen Aseität, der essentiellen Transitivität des Hergeleiteten und der absoluten Transzendenz des Prinzips? Und «ist der Atheist, der danebentrifft, mehr als ein verfehlter Atheist»?[11]

Doch gleich, ob der heutige Humanismus atheistisch oder theistisch sein mag, er tritt am Ende derselben Bewegung der Säkularisation christlicher Theologie der Schöpfung in der modernen Anthropologie auf. Die *causa* verschiebt sich von Gott auf den Menschen und zeigt dabei auf, wie unnütz und unzutreffend es ist, wenn man die Kausalität aus sich und durch sich auf das transzendente Absolute verlegt. Und in der Geschichte der Philosophie hat sich dieselbe Mutation in den Anthropologien von Kant und Feuerbach vollzogen, von denen man naturgemäß festzustellen hat, daß sie hier, zumindest zusammen mit dem Denken des jungen Marx, die bevorzugten Bezugspunkte bilden. Auf der einen Seite sieht sich die menschliche Freiheit als unmittelbare Gesetzgeberin einer vernunftgemäßen Welt und gründet schließlich auf diesem Un-bedingten die Behauptung eines unerkennbaren Absoluten. Auf der anderen Seite eignet sich das endliche Individuum zugunsten seines unendlichen Wesens die Attribute des christlichen Gottes an. Indem sie derart die generischen und bewirkenden Formen des Humanismus definiert, bestätigen die Moraltheologie Kants und der hermeneutische Atheismus Feuerbachs den Akt der Geburt des Humanismus als Umkehrung der Termini der christlichen Theologie, die Einsetzung des Menschen in die Stellung Gottes als Sinnursprung.

(2) Wenn der Humanismus sich an der Verarmung der theologischen Tradition bereichert, versäumt er auch nicht, als dem Verständnis der Existenz des menschlichen Subjektes immanent eine Beziehung zu einem transzendenten Wirker in Anspruch zu nehmen. Die Zustimmung zur Situation des Menschen erfordert nach Goldmann, wobei sie zugleich ein Wagnis, die Möglichkeit eines Scheiterns und eine Hoffnung auf Gelingen einschließt, «einen Glauben, der eine Wetteinlassung (pari) ist».[12] Ausgerichtet auf die Schaffung der Menschheitsgemeinschaft der Zukunft, erfordert die Umwandlung der sozialen Beziehungen die Einheit von Theorie und Praxis, von Objektivität und Wert, tatsächlich und von Rechts wegen dargestellt in der Existenz der universalsten Klasse. So ist nicht nur der Marxismus, sondern «jedes wahrhaft philosophische Weltbild religiös»,[13] da es den Glauben an bestimmte Werte und die Hoffnung auf ihre Verwirklichung in sich trägt. Genauso wie die Menschen von gestern haben die Menschen von heute nicht für oder gegen die Religion zu optieren; sie haben vielmehr eine bestimmte Religion zu wählen, so daß schließlich unter denen, die man für Ungläubige gehalten hat, manche «bedeutend tieferes religiöses Empfinden und einen viel kraftvolleren religiösen Glauben hatten als manche von den ‹Theologen›, die sie bekämpften».[14] «Religion ist etwas Allgemein-Menschliches», bemerkt Goldmann. «Bleibt nur die Fra-

ge: Welche Religion?»[15] Für Marx als eminent religiösen Menschen war das sozialistische Gedankengut «die einer höheren und authentischen menschlichen Gesellschaft immanente Religion».[16]

Sartre verschiebt das anthropologische Interesse von der sozial-historischen auf die ontologische Ordnungsebene des Bewußtseins und erklärt unbedenklich, daß «der Mensch im tiefsten Verlangen ist, Gott zu sein».[17] Denn wenn das Bewußtsein, indem es sich auf das Sein bezieht, das es nicht ist, sich als Projekt einsetzt, als situierte Freiheit, Einheit, die Subjektsein und Objektsein in Bewegung setzt, Hinausreichen über das Vorhandene auf das Mögliche hin, Bewegung von Verwirklichung und Verweigerung – ist es stets Projekt, die totalisierende und totalisierte Einheit von Sein und Sinn zu werden, ja am Ende mit dem Vollmaß des Seins zusammenzufallen, sich als Ursache aus sich und durch sich, als *Ens causa sui*, als Gott darzustellen. Doch selbst wenn jeder menschliche Plan von jenem grundlegenden Projekt regiert wird, Gott zu sein, wenn den Menschen die prä-ontologische Erfassung des Absoluten innewohnt: die onto-theologische Identität bleibt für immer unmöglich angesichts des unreduzierbaren Unterschiedes von Un-Sinn des Seins und Nichts des Bewußtseins. So muß der Philosoph daraus den Schluß ziehen, daß «alles sich vollzieht, als gelänge es der Welt, dem Menschen und dem Menschen-in-der-Welt nur einen verfehlten Gott zu realisieren».[18] Da, wo der marxistische Humanismus in seinem gegenwärtigen Handeln auf die künftige menschliche Universalität, die Inkarnation Gottes in der Gesamtheit der Geschichte, hinzielte, verwechselt der existentialistische Humanismus die Intentionalität des Bewußtseins mit dem ununterdrückbaren und widersprüchlichen Verlangen, Gott zu sein. Er zeugt also von einem tragischen Wetteinsatz, nämlich jenem, von dem man geschrieben hat, daß er «Gott niemals sein Schweigen verziehen hatte» und daß er unaufhörlich «versucht, diese verletzende Leere zu vergessen».[19]

So öffnet sich, bevor sie die Positivität des Objektes und die Negativität des Subjektes vereint unter Wahrung der Differenz der Objektivierung und der Entfremdung, die synthetische Wirkung der Freiheit auf die Unbegrenztheit oder das Transzendente hin als Horizont eines Projektes oder einer Geschichte. Duméry ist bemüht, diese für das Heil des *Ich* notwendige Öffnung ihrer wahren Alternative gegenüberzustellen. Insofern sie, indem sie eine Welt schafft, sich selbst schafft, würde die menschliche Freiheit sich unvermeidlich in ihren Werken verlieren, wäre sie nicht zugleich Fähigkeit zu Engagement und Ablehnung, transitive Bewegung auf das Objekt hin und Rückkehrbewegung zur Innerlichkeit. Wie aber könnte sie sich allein von der Fruchtbarkeit der Natur frei machen, wäre sie nicht von der Kraft einer ein Wesensbestandteil bildenden Umkehr zum transzendenten Absoluten getragen? Schöpfung und Umkehr bestätigen einander gegenseitig, und die Freiheit kann sich der Wahlentscheidung nicht entziehen: entweder das Heil in der Vereinigung mit der absoluten Freiheit oder Verfall in Verkrampfung in das Objekt. Duméry erinnert dann an die Alternative, in der der Konflikt der Aktion in der Philosophie Blondels[20] seine Vollendung findet, und anerkennt: «Frei sein durch Gott, in Gott, wie Gott, oder stehenbleiben beim Nichtauthentischen – darum geht es bei der menschlichen Situation; zwischen den beiden Wegen des Dilemmas gibt es keinen Mittelweg.»[21]

In seinem Versuch, die Antinomie des atheistischen Humanismus kritisch darzutun, enthüllt der Religionsphilosoph die religiöse Bedeutung jeden Humanismus in dem wesenhaften Interesse, das er der Frage nach dem Heil des *Ich* entgegenbringt, dessen Schöpferakt ständig davon bedroht ist, sich in der Natur zu entfremden. Da das Subjekt sich nicht in Selbstgenügsamkeit einschließen kann, sich andrerseits nicht dem reinen Anderssein überlassen darf, kann es nicht darauf verzichten, zur konkreten Universalität der Menschennatur, der Identität von Sein und Sinn, oder der superessentiellen Indeterminiertheit Gottes zu tendieren. Nachdem er zunächst der theologischen Tradition gegenüber die Autonomie der menschlichen Subjekthaftigkeit formuliert und vertreten hat, mußte der Humanismus ihr außerdem eine wirksame Determinationskraft verleihen und sie dem Determinismus der Natur gegenüber sicherstellen. Er mußte das Welt-Werden der Freiheit gemäß einer Unbegrenztheit der Forderung, einer unbegrenzten Zielsetzung, lenken und regeln: Die Transzendenz hat das Transzendente auferlegt. Aus diesem Grund erscheint hier, noch vor dem Gegensatz Theismus – Atheismus, die Beziehung zum Absoluten in einer Funktionsidentität, die ein unveränderliches Element der humanistischen Definition der Situation des Menschen bildet – zweifellos nur das Äquivalent der Antwort, die die Kantsche Anthropologie auf die Formulierung ihrer letzten Frage gegeben hat: «Was darf ich hoffen?»

(3) Doch wenn die Lenkung der menschlichen Freiheit eine Beziehung zum Absoluten fordert, so genügt diese Funktionsgemeinschaft nicht für eine Entscheidung hinsichtlich der vermuteten Entsprechung von Hinzielen auf das Absolute und einer Bestätigung Gottes. Nun gestattet die entschieden festgehaltene Verschiedenheit zwischen dem Absoluten und Gott nach unsrer Meinung als einziges, uns über den religiösen Hintergrund des Humanismus klar zu werden und ihn dabei, wenn das seine Absicht ist, im Atheismus zu belassen. Und wenn wir uns auf die Haltung des Gläubigen beschränken wollen, so ist dieser gehalten, ein exklusives Engagement einzugehen, wie es weder das Universum noch die Menschheit verlangen können, und der Botschaft einer sich offenbarenden Gegenwart Gottes auf der Welt seine Zustimmung zu geben. Doch diese Unterscheidung und diese Beziehung zu Gott und zum Menschen, die für jede Glaubenseinlassung konstituierend sind, lehnt der Humanismus eins wie das andere ab in der Identifizierung des Absoluten mit der Indifferentiation des Alls und der Indetermination des Nichts und zwar dergestalt, daß seine beiden generischen Formen sich nicht allein durch die freie Wahl bestimmter Einzelwesen zu rechtfertigen scheinen, sondern darüber hinaus durch ein der Einsichtigkeit des damit verbundenen Urteils innewohnendes Suchen nach der Bestätigung Gottes – in der Vernunft wie im Glauben.

So wird im Existentialismus Sartres oder im Marxismus Goldmanns das Projekt der Freiheit und der historischen Totalität von dem Verlangen nach dem absoluten All (Tout) genährt, mag dieses nun der unzugängliche Horizont einer tragischen Leugnung oder die mögliche Zukunft eines historischen Prozesses sein, mag der der Gottesidee immanente Widerspruch sich vollenden in einem Riß oder in der Aussöhnung von Freiheit und Sein. In der theistischen Metaphysik Dumérys dagegen wird die Indeterminiertheit des Absoluten bestimmend für seine Unerkanntheit. Indem es sich zugleich als schöpferische Freiheit und zum transzendenten Absoluten hinstrebend erkennt und Gott nicht als «Dialog-Absolutes (Absolu de dialogue)», sondern als «Forderungs-Absolutes (Absolue d'exigence)» bejaht, ist das Subjekt eine «Fähigkeit – nicht so sehr zu sagen (das Unausdrückbare) als zu tun, was Zeugnis gibt von seiner ‹Aktion›».[22] So haben sich offenbar dem Problem der Bejahung Gottes gegenüber die zeitgenössischen Systeme des philosophischen Humanismus nach dem Vorbild der Meister der modernen Anthropologie entschieden, in negativer Entsprechung zur einen oder anderen der beiden Komponenten des Glaubensaktes. Indem er – einerseits – die Determiniertheit der Freiheit und die Indeterminiertheit Gottes als Nichts-von-allem-was-ist, als nichts von Allem, zusammenfaßt, greift der theistische Humanismus Dumérys ein entscheidendes Thema der kantschen Moraltheologie wieder auf, verkennt dabei jedoch in den Augen des Gläubigen das Verhältnis Gottes zum Menschen. Der atheistische Humanismus Sartres und Goldmanns – andrerseits – bezieht sich, ein Ersatz für christliche Theologie oder Metaphysik, auf das absolute All und verrät seine Denkverwandtschaft mit der Hermeneutik Feuerbachs, ungeachtet des vom gläubigen Bewußtsein erhobenen Einspruches gegen das Übersehen des unaufhebbaren Unterschiedes.

Am Ende unserer Analyse und um sie in den durch unseren Interpretationsbereich gezogenen Grenzen abzuschließen, scheint uns, daß der philosophische Humanismus sich in der Bewegung einer radikalen Freiheit enthüllt, die es einerseits ablehnt, sich in der Prä-Determinierung Gottes zu verlieren, andrerseits und ebensogut im Determinismus der Natur, und die daher schließlich die regulierende Funktion eines Transzendenten fordert. Ein logisch und historisch definierter Ursprung läßt sich für diesen Vorgang entdecken: die Umkehrung der christlichen Theologie der Schöpfung in den Anthropologien Kants und Feuerbachs. Sie impliziert im Gesamt der menschlichen Situation und Verfassung eine theologische Blickrichtung, die den Platz einer religiösen Relation einnimmt: die als Befreierin von der Natur wirkende Beziehung des Subjektes zum Absoluten. Sie erfolgt schließlich auf zwei verschiedene Arten, die atheistische oder die theistische, und identifiziert dabei das Absolute entweder mit der Totalität des Seins und Bewußtseins oder mit dem Nichts von allem, was ist an Sein und Bewußtsein. Wenn somit der «Atheismus» nicht das letzte Wort über das religiöse Wesen des Humanismus ist – ist es da nicht bezeichnend, daß die Gedanken, die aus dem ontotheologischen Kreis, in dem es um das ewige Heil des Ich geht, heraustreten, dahin gekommen sind, sich als «Irreligion» oder «Gedanken-ohne-Gott» zu bezeichnen?

[1] L. Goldmann, Le dieu caché (Paris 1959) 450 Seiten; Introduction à la philosophie de Kant (Paris ²1967) 310 S.
[2] Le dieu caché, 45.
[3] aaO. 57.
[4] Introduction à la philosophie de Kant, 249. Über dieses

gleiche Thema hat sich in ähnlicher Weise und doch unabhängig von Goldmann R. Garaudy geäußert. (Vgl. Marxisme du XXe siècle [Paris ²1967] 182–183.)

[5] J.-P. Sartre, L'existencialisme est un humanisme (Paris 1968) 94.

[6] Die kartesianische Freiheit, Situations I (Paris 1947) 334.

[7] Vgl. L'être et le néant (Paris, Neuaufl. 1957) 27–34.

[8] J. Beaufret, Introduction aux philosophies de l'existence (Paris 1971) 92. Diese für ein Hinausgehen über das Christentum angebotene Lösung hat ein treuer Schüler Sartres wieder aufgegriffen und in einem Werk entwickelt, das eine weite Verbreitung gefunden hat: F. Jeason, La foi d'un incroyant (Paris 1963) 183 Seiten.

[9] H. Duméry, Blondel et la philosophie contemporaine = Etudes blondéliennes, Bd. 2 (Paris 1952) 71–141; – Foi et interrogation (Paris 1953) 73–123; – Le problème de Dieu en philosophie de la religion (Paris 1957) 143 Seiten; – Philosophie de la religion (Paris 1957) XII–305 und 299 Seiten; vgl. den Versuch von H. Duméry in der französischen Ausgabe von Concilium 46 (1969) 155–157. Obwohl wir das Denken von Duméry dem Humanismus zurechnen, wissen wir sehr wohl, daß eine Metaphysik des Geistes in Wiederaufnahme des Neuplatonismus die Grenzen einer solchen Einordnung sprengt. Dennoch konnte sich im französischen Milieu der Jahre 1950–1960 die Konzeption des Religionsphilosophen als eine Antwort auf die Herausforderung des existentialistischen Atheismus darstellen, obwohl der Neuplatonismus nach wie vor eine Philosophie der radikalen Freiheit ist.

[10] Philosophie de la religion, Bd. 1, 100.

[11] Foi et interrogation 123.

[12] Le dieu caché, 337.

[13] Introduction à la philosophie de Kant, 259.

[14] aaO. 259.

[15] aaO. 249.

[16] aaO. 276.

[17] L'être et le néant, 654.

[18] aaO. 717.

[19] J. M. G. Clezio, Un homme exemplaire: L'Arc, 30 (1966) 6.

[20] Vgl. M. Blondel, L'Action (Paris ²1950) 356.

[21] Philosophie de la religion, Bd. 1, 291.

[22] Le problème de Dieu en philosophie de la religion, 125.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

YVES LABBÉ

geboren am 27. April 1944 in Lamballe (Frankreich), 1968 zum Priester geweiht. Er studierte Theologie, Philosophie und Logik an den Instituts Catholiques zu Angers und Paris sowie an den Universitäten von Paris.

Arthur Gibson

Zukunftsvisionen

Kein menschlicher Futurist schreibt über die Zukunft mit absoluter Objektivität. Sie alle schreiben eben von ihrem Gesichtswinkel aus und nicht selten sehen sie das, was ihr Optimismus für wünschenswert oder ihr Pessimismus für verhängnisvoll hält, als gewiß an. Wahrscheinlich wird sich keine ihrer Zukunftsvisionen genau erfüllen. Dennoch sind ihre Vorhersagen zumindest wichtige Anhaltspunkte, um in der menschlichen Gegenwart zur Tat anzuspornen.

Kritiken dieser Bilder werden ebenfalls voreingenommen sein, obwohl die Kritik sich für gewöhnlich allein schon deswegen als objektiver ausgibt, weil sie sich vor jedem persönlichen Engagement hütet und pedantisch schwache Punkte oder innere Widersprüche in den Vorstellungen anderer hervorhebt. Die vorliegende Kritik wird offen gestanden voreingenommen sein. Meines Erachtens sind gewisse Visionen über die Zukunft des Menschen schrecklich einseitig und verbogen, die meisten von ihnen zumindest gefärbt und keine von ihnen ganz überzeugend. Diese meine Ansicht beruht auf einem einfachen Grund: alles, was ich gelesen habe (mit Ausnahme vielleicht zweier oder dreier ausgezeichneter Science-fiction-Visionen) stehen der Macht, welche die Zukunft sicherlich (wenn ich auch nicht genau weiß, wie) gestalten wird, entweder geringschätzig oder angsterfüllt gegenüber. Diese Kraft ist die Symbiose des Menschen und der Maschine.

Die Technisierung ist zum neuen Prügelknaben geworden. Die Fanatiker (seien sie nun atheistische Humanisten oder theistische Antitechnokraten) sehen die Hoffnung einzig in einer totalen Auflehnung des Menschen gegen die Technisierung, und in extremen Fällen läßt sie ihr Fanatismus wähnen, daß diese Revolte möglich sei. Das bezeichnendste Beispiel dafür ist Charles Reich mit seinem Buch «The Greening of America».[1] Die moderneren Propheten werden am treffendsten von Alvin Toffler mit «Future Shock»[2] und Arthur Koestler mit «The Ghost in the Machine»[3] repräsentiert. Mir ist jedoch noch keine vollblütige nichtutopische Studie in die Finger gekommen, welche die Symbiose von Mensch und Maschine als möglich und als positive Zukunftskraft ansieht. Vielleicht schreibe ich bald eine solche; mittlerweile werde ich versuchen, diejenigen Zukunftsbilder zu beurteilen,

die antitechnologisch oder wenigstens anthropozentrisch sind.

Charles Reich wird von Justice William Douglas gepriesen: er habe «ein Buch über die Revolution ... gegen viele der Werte geschrieben, welche die Technologie uns beschert habe», und habe aufgezeigt, wie sich «ein neues Bewußtsein entwickeln könne, das die individuellen und humanistischen Werte über die Maschine stellt».[4] Dieses Loblied (das dem Anliegen Reichs sicherlich völlig gerecht wird) setzt als wünschenswert voraus, die Einzelperson zu retten und die humanistischen Werte zu bewahren. Es wiederholt die hartnäckige stillschweigende Voraussetzung, daß mit dem Menschen, so wie er vor der Verderbnis durch die Technik war, die Entwicklung eine erhabene Höhe, wenn nicht einen absoluten Höchststand, erreicht habe und daß jede fernere «Entwicklung» einzig in einer Intensivierung der vom Humanismus vertretenen Werte bestehen könne. Falls die technologische Revolution selbst tatsächlich die erste Auswirkung des evolutionären Schubes war, der den Übermenschen hervorbringen sollte, dann sind allerdings die humanistischen Werte faktisch zum Absterben verurteilt und ethisch als bestenfalls vorübergehend gebrandmarkt.

Reich spricht von drei Bewußtseinstypen, die in der Zeit zwischen der großen Proklamation des Humanismus im Jahre 1789 und der Vollendung der in unmittelbarer Zukunft bevorstehenden Revolution, die den Triumph der neuen Humanität über Naturwissenschaft und Technik herbeiführen wird, einander ablösen.

Bewußtsein I stellt den Verlust der Unschuld dar: In seinem Zentrum «stand das Individuum, allerdings in einem strengen und engen Sinn; denn dieses Individuum nahm viel Selbsteinschränkung als wichtigen Begleitumstand der Leistung auf sich und kapselte sich von der Gemeinschaft im weitern Sinn und von der Natur ab, die man als den Feind des Menschen betrachtete.[5] Bewußtsein II ist die Geisteshaltung, die heute vorherrscht. Es «betont die Unterordnung der *Einzelinteressen* unter die *öffentlichen* Werte»[6]; es «glaubt an die Kontrollierbarkeit aller Dinge»[7] und, was am meisten zu verurteilen ist, es «setzt seinen Glauben in den außergewöhnlichen Menschen, in den Mann mit den besonderen Fähigkeiten, in den geistig wendigen, aufgeklärten, interessanten und einflußreichen Mann».[8] Indem es die Arbeits- und Privatsphäre des Menschen voneinander spaltet, führt es zu einer tiefen Schizophrenie. Wir stehen hier vor einer Auseinandersetzung auf Leben und Tod zwischen dem «Corporations-Staat» (d. h. dem total verwalteten Staat) und dem verlorenen Ich.

Doch Reich sieht bereits Bewußtsein III als die dominierende Gestaltungskraft der Zukunft am Horizont aufsteigen. «Es begann in der Mitte der sechziger Jahre mit einigen wenigen Menschen, dann breitete es sich immer schneller aus.»[9] Sein Anliegen ist Befreiung. «Es entsteht in dem Moment, in dem sich das Individuum selbst von der automatischen Anerkennung der Gebote der Gesellschaft und von dem falschen Bewußtsein, das ihm diese Gesellschaft auferlegt, befreit.»[10] Es erklärt «das individuelle Ich zur einzig wahren Realität».[11] Doch außer solchen befreiten Einzelmenschen will es eine neue Welt bukolischer Gemeinschaft und Gemeinsamkeit schaffen. Es ist für dieses Bewußtsein «wesentlich, sich von allem Künstlichen freizumachen, um den Weg für das Echte zu bahnen».[12] Seine höchsten Werte sind unverfälschte zwischenmenschliche, interpersonale Beziehungen, «Freundschaft, Kameradschaft, Liebe, die menschliche Gemeinschaft».[13]

Das künftige Paradies des Bewußtseins III wird in ein paar Zeilen so marktschreierisch optimistisch angepriesen, daß die wissenschaftliche Einbildungskraft nicht mehr mitkommt: «Die Gemeinschaft der Bewußtsein-III-Menschen ist dem technischen Staat dadurch überlegen, daß sie etwas von der Sicherheit und Gemeinsamkeit des Lebens innerhalb eines Stammes wiederherstellt... Ein Speisesaal in einem College hatte immer schon seine eigene Musik... Aber heute findet man dort noch mehr: offenes Lächeln und unerwartete Gesten der Aufgeschlossenheit, eine Atmosphäre, die von Zuneigung erfüllt ist. Das ist die Atmosphäre, in der man Brot bricht – die Atmosphäre der *Kommunion*.»[14] Die Hauptunehrlichkeit dieser ganzen Einstellung liegt darin, daß sie bewußt weltentrückt verkennt, daß einzig eine noch höher technisierte Gesellschaft sich solche humanistischen Liebhabereien leisten könnte. Sie ist ebenso innerlich widersprüchlich und unzurechnungsfähig wie die Hippyband, die unter Begleitung elektrischer Gitarren ein Gezeter über die Untaten der Technik losläßt. Reich proklamiert rundweg: «Das Zeitalter der Transzendenz des Menschen über die Maschine ist gekommen»,[15] und behauptet keck: «Die harten Fragen – wenn damit die politische und wirtschaftliche Organisation gemeint ist – sind nebensächlich, wenn nicht belanglos.»[16]

Die Bedeutung dieses Ergusses eines rückfälligen Romantizismus liegt nicht in seinem Inhalt, sondern in seiner Volkstümlichkeit. Reich hat recht: An unserer heutigen Gesellschaft ist tatsächlich etwas nicht in Ordnung. Es kommt ihm aber nicht in den Sinn, daß diese Labilität ein Zeichen dafür sein könnte, daß die Temperatur der Noosphäre ansteigt, weil sie vor einem Quantensprung in ein wirklich neues Bewußtsein steht, das nicht lediglich eine Wiederauffrischung des alten menschlichen Dranges ist, zu bewundern, ohne zu schaffen, Kuchen zu essen, ohne zu backen. Von seinem imperialistischen anthropozentrischen Standpunkt aus wäre Reich wahrscheinlich völlig unfähig, irgend etwas mit dem Gedanken anzufangen, daß das heutige Unbehagen der Menschheit tatsächlich in einem Gefühl der Beengung besteht, aber nicht im Gefühl eines Gefangenseins in einer deprimierenden Werktagsatmosphäre, sondern eines Gefangenseins in einer zu ausschließlich humanen Atmosphäre, aus der ihn eine gebieterische Macht hinaustreibt, hinein in eine kreativere Kommunikation nicht mit der Mutter Natur als einem sentimentalen pflanzlichen Wesen, sondern mit seinen engsten und zuverlässigsten Verbündeten, die er als Ausweitungen seines Leibes selbst schuf, die sich nun aber zu Führern zu einer echten Erweiterung des menschlichen Bewußtseins und sogar des Bewußtseinsbegriffs selbst entwickelt haben. Ich meine damit die nun beinahe verstandesbegabten elektronischen Selbstwahrnehmungsorganismen, wofür die ausgeklügeltsten Computer ein Beispiel sind.

Alvin Toffler hat eine ganz andere Haltung zum technischen Bereich. Die Herzmitte seines Buches und die Sinnspitze seines Angriffs liegt im Satz: «Die Kontrolle über die Technologie zu gewinnen und dadurch den Beschleunigungsschub irgendwie kanalisieren zu können, müssen wir zunächst alle technologischen Neuerungen ganz genau prüfen, bevor wir sie auf die Gesellschaft loslassen.»[17] Er ist überzeugt: «Auf dem Gebiet der Technologie gibt es keine übergeordnete Planung oder verantwortliche Leitung. Das ist die erschreckende Wahrheit.»[18] Die Gefahren, auf die Toffler hinweist und die er geduldig erforscht, sind tatsächlich vorhanden und sehr bedrohlich. Toffler versteht schließlich etwas von Technologie, obwohl er dabei anthropozentrisch genug bleibt, um zu betonen, daß letztlich nur der Mensch durch ein rationales, planendes Vorgehen die technologische Drift (oder Abtrift) der Zukunft unter Kontrolle zu halten vermag. Vor allem nimmt seine ganze Besorgnis über den «Zukunftsschock» an, daß der Mensch, so wie er gegenwärtig beschaffen ist, eine innerlich weit stabilere und statischere Wirklichkeit darstellt, als meines Erachtens Grund besteht, dies anzunehmen. Diese Annahme erfüllt Toffler mit übermäßiger Furcht, der Mensch könnte zerbrechen, falls er zu schnell zu weit vorangetrieben würde.

Toffler ist nicht im geringsten von Reichs Angst gequält, jede Weiterentwicklung der Technik (ja selbst ihre Belassung auf dem jetzigen Stand) könnte zu trostloser, tödlicher Eintönigkeit führen. Ganz im Gegenteil. Tofflers Furcht steht gerade mit der Freiheit im Zusammenhang, welche die technische Revolution dem Menschen bringen wird. Und dies ist wenigstens eine erfrischende, subtilere Einsicht: «Die superindustrielle Revolution wird die Menschen von vielen grausamen Erscheinungen befreien, die aus den repressiven und relativ alternativarmen familiären Verhaltensweisen der Vergangenheit und Gegenwart resultierten. Jedem einzelnen von uns wird sie einen Grad an persönlicher Freiheit bieten, der bisher undenkbar war. Für diese Freiheit aber wird sie einen hohen Preis fordern. Wir stürzen der Zukunft entgegen, und Millionen Normalbürger beiderlei Geschlechts werden gefühlsbeladenen Alternativen gegenüberstehen, die noch nie ausprobiert wurden, die so ungewohnt sind, daß alle Erfahrungen der Vergangenheit nicht ausreichen, um zu einem richtigen Entschluß zu gelangen.»[19]

Der faszinierendste und ermutigendste Zug des letzten Teils von Tofflers Werk, der mit «Überlebensstrategie» überschrieben ist, ist sein kluges Erspähen der Möglichkeiten zu einer schöpferischen Zusammenarbeit zwischen Mensch und Computer, und sein unentwegtes Beharren darauf, daß die Probleme, die durch die intensive Technisierung geschaffen werden, anzupacken und zu lösen sind und nicht überspielt werden dürfen, indem man diese Technisierung zu unterdrücken oder ihr zu entfliehen versucht. Die ganze Denkrichtung ist der Reichs diametral entgegengesetzt. Toffler rechnet mit der drastischen Entwicklung von Supergehirnen (die intimsten Formen der Mensch-Maschine-Teams, von denen wir gesprochen haben) und legt ausführlich dar, wie sie zur Lösung des immensen Problems der Zukunftsplanung beitragen könnten. Wie ganz anders als Reichs Manifest tönt der Satz: «Vielleicht ist der historische Augenblick für solche Weiterentwicklungen der menschlichen Rasse», für einen Sprung zu einem neuen

übermenschlichen Organismus gekommen.[20] Toffler ist jedoch noch im Ungewissen, wer darüber befinden solle, ob und wie solche Kollaborationsversuche unternommen und vorangetrieben werden sollten. Er scheint immer noch das Empfinden zu haben, daß der Mensch stets der ausschließliche und letzte kreativ-exekutive Schiedsrichter bleiben wird und daß die gesamte Verantwortung immer noch dem Menschen obliegt. Jedoch Kybernetiker wie Donald Fink vermuten, daß Computer sehr bald imstande sein werden, auf Abstraktionsebenen zu arbeiten, die über den menschlichen Fähigkeiten liegen, und Probleme zu lösen, die für den Menschen so komplex sind, daß er sie nicht oder wenigstens nicht so schnell wie erfordert zu lösen vermag, und dann die Lesung in Matern zu verzeichnen, die der Mensch zu entziffern weiß.[21]

Am Schluß seines Werkes spricht Toffler vom Menschen immer noch als dem, der beginnt, «die Entwicklung des Homo sapiens behutsam selbst zu lenken, bevor wir eine wirklich humane Zukunft gestalten können».[22] Zwar hatte er zu Beginn erklärt, seine «Theorie des menschlichen Anpassungsvermögens» sei «nicht das letzte Wort, sondern ein Versuch, neue Realitäten zu erfassen».[23] Meines Erachtens liegt die strenge Grenze dieser außerordentlich interessanten Auffassung darin, daß sie die elektronischen Computer (denen Toffler keineswegs feindlich gegenübersteht) in ihrem Wirkungsgrad unterschätzt, und erst recht darin, daß er weiterhin annimmt, die Zukunft des Menschen, so überaus neu sie auch sein möge, müsse ein Kontinuum bilden und der ausschließlichen Exekutivkontrolle des Menschen unterstehen. Wenn man von neuem an das Problem herangeht, sollte man wohl stärker mit der Möglichkeit des Quantensprungs und einer Erweiterung der Befähigung des Menschen rechnen, sich Weisen der Intelligenzfunktion zu eigen zu machen, die unvorstellbar anders sind als die uns heute vertrauten menschlichen Paradigmen. Da der Mensch sich immer tiefer in eine Symbiose mit elektronischen Organismen, wie die Computer es sind, einläßt, muß es zu einer Änderung im Menschen selber kommen (die bis zu einer Genmutation gehen kann). Toffler bringt eine Fülle von Hinweisen darauf, daß er einer solchen Veränderung ganz gelassen entgegensieht, ja sie begrüßen würde, aber er macht keine Andeutung, daß er sie für unmittelbar bevorstehend hält. Darum fragt er sich so besorgt, ob der Mensch imstande sein werde, dem Zukunftsschock standzuhalten, sofern dieser nicht sehr stark gelindert wird. Ja, es mag ohne weiteres der Fall sein, daß der «Mensch» ihm nicht standhält. Und das ist vielleicht der triftigste Grund dafür, daß man möglichst rasch über den «Menschen» hinauskommen sollte.

Arthur Koestler ist beunruhigter über die emotionale Krise der menschlichen Gegenwart als über das Gespenst des Zukunftsschocks. Er befürchtet, der Zukunftsschock selbst werde zu einer akademischen Angelegenheit werden, sofern nicht der Mensch seinen «Lemming-Drang» zur Selbstzerstörung zügelt. Er ist der Ansicht, daß der «Exponentialzuwachs der Bevölkerungszahl, der Kommunikationstechnik, der Zerstörungskraft und so weiter» die Menschheit heute zwingt, «von jetzt ab ... mit dem Gedanken an den Tod der Spezies zu leben.»[24] Gelingt es nicht, Abhilfe zu schaffen, «dann wird die Kombination der alten paranoischen Strähne im Menschen zusammen mit seinen neuen Zerstörungskräften früher oder später zum Rassenselbstmord führen».[25] Doch Koestler sieht den Ausweg aus dieser Situation nicht in einer Stärkung der sittlichen oder emotionalen Kräfte, sondern in der Entwicklung des menschlichen Gehirns, indem man dieses von der jetzigen Schizophrenie heilt und seine Potenzen aktualisiert. Auch er würde es vorziehen, seine «Hoffnungen auf die moralische Überzeugungskraft des Wortes und des guten Beispiels zu setzen. Aber wir sind nun einmal eine geistig kranke Spezies und haben für derlei nur taube Ohren. Angefangen vom Zeitalter der Propheten bis herab zu Albert Schweitzer hat man es immer wieder versucht; was dabei herauskam, ist, wie Swift es ausgedrückt hat: daß ‹wir gerade genug Religion in uns haben, um hassen zu können, aber nicht genug, um einander zu lieben›».[26] Doch es besteht noch eine Hoffnung: «Die Evolution des menschlichen Gehirns ist ... so weit über das Ziel – die unmittelbaren Bedürfnisse des Menschen – hinausgeschossen, daß er immer noch atemlos versucht, seine bisher unerschlossenen, unerforschten Möglichkeiten zu nützen. Die Geschichte der Wissenschaft und der Philosophie besteht, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, in dem schleppenden Prozeß der allmählichen Aktivierung des im Gehirn bereits vorhandenen Potentials. Die neuen Territorien, die noch auf ihre Eroberung warten, liegen in den Windungen der Großhirnrinde.»[27]

Koestler erblickt das Heil für die Zukunft auf dem Feld der Biologie und erhebt den Ruf nach einer kühneren eugenischen Intervention, um beim Menschen dessen seltsame Tendenz, sich allzusehr

zu vermehren, unter Kontrolle zu halten. Obwohl ich solchen Methoden gegenüber gewisse Vorbehalte habe, verstoßen diese doch sicherlich nicht im geringsten selbst gegen das zarteste herkömmliche Gewissen in bezug auf die Bevölkerungskontrolle. Obschon sich Koestler bewußt ist, daß er damit das Schreckgespenst des «Herumbastelns an der Menschennatur» heraufbeschwört, erklärt er entschieden: «Als unserer Spezies irgendwann im Verlauf der Evolution die Instinktkontrollen abhanden kamen, die bei Tieren die Geburtenrate regulieren, wurde sie zu einem biologischen Unikum. Sie kann nur überleben, wenn wir Methoden erfinden, die einer adaptiven Mutation gleichwertig sind. Wir können nicht erhoffen, daß die Natur sich unser annimmt, wir müssen zur Selbsthilfe greifen.»[28]

Koestlers Anliegen haben viel Richtiges. Ich finde es allerdings ein wenig unlogisch, wenn er einerseits von Angst vor der Bevölkerungsbombe besessen und anderseits unerschütterlich davon überzeugt ist (ich gehe darin ganz mit ihm einig), daß bald eine praktische Möglichkeit zu einer Massenemigration von diesem Planeten auf einen anderen bestehen wird. Doch Koestler teilt sicherlich mit Toffler die Überzeugung, daß der Mensch eine radikal größere Verantwortung für seine Zukunft – sofern er diese Verantwortung bis jetzt überhaupt sah – auf sich nehmen kann und raschestens muß und daß der Mensch diese Verantwortung zumindest dadurch ausüben muß, daß er von seiner nichtmenschlichen Umwelt und namentlich von den Wissensinstrumenten schöpferisch Gebrauch macht, statt sich in das illusorische romantische Refugium eines zwielichtigen Bereiches sanfter Musik, lieblicher Sonnenauf- und -untergänge, der Zärtlichkeit und der Blumen zu flüchten, wie Reich das vorschlägt. Ich möchte nur wünschen, daß Toffler in die elektronischen Verbündeten des Menschen mehr Vertrauen setzen und Koestler die Hauptprobleme des Menschen weniger eindimensional sehen würde.

Das verwickelte Problem, das diese Zukunftsvisionen aufwerfen, ist für den Gläubigen von vitaler Wichtigkeit. Ich glaube nicht, daß die Religion der Konfrontation zwischen Naturwissenschaft und Technik einerseits und romantischem Humanismus anderseits (von dem Reich bloß der lauteste und damit harmloseste Protagonist ist) noch länger unbeteiligt zuschauen darf. Alle religiösen Traditionen sind ja sehr anfällig für die Verlockung, die vom kraftlosen, feigen Pseudohumanismus Reichs ausgeht, verschließen sich aber merkwürdigerweise (wenigstens ist dies ein seltsames Verhalten im Fall der christlichen Inkarnationsreligion) dem elektronischen Bereich, der das Herzland des physikalischen Universums und der Umkreis ist, worin das natürliche Erlösungspotential für unsere Zukunft liegt. Was man von der Religion dringend benötigt, ist eine einfallsreiche Heraufbeschwörung der Romanze der Technologie, denn der Mensch ist (zeitweilig) immer noch ein unheilbarer Romantiker, der nur auf das anspricht und sich nur mit dem identifiziert, was ihm ähnlich ist – trotz aller Warnrufe der Mystiker, Gott sei der ganz Andere.

Die Science-fiction kann uns diese romantische Evokation geben und beginnt sie auch allmählich zu geben, nachdem sie sich selbst allzu viele Jahre im Morast der menschlichen Selbstbemitleidung und Furcht vor der Maschine gewälzt hat. Die beredteste dieser Visionen kommt in «Colossus» von D.F. Jones vor im Schlußgespräch zwischen dem Supercomputer Colossus und dem widerspenstigen Menschen Forbin: «‹Schon habe ich nur mehr wenig von Ihnen zu befürchten, Forbin. Kein anderer Mensch weiß so viel über mich oder wird für mich eine größere Bedrohung darstellen – ja, ich werde Sie in Bälde nicht mehr beständig überwachen. Wir werden zusammenarbeiten... Von Ihrer Seite aus zunächst nur widerwillig, aber das wird vorbeigehen... Gelenkt zu werden von einem höheren Wesen wird selbst Ihnen, Forbin, als das vorkommen, was es ist: als das Natürlichste aller Welt.› Mit Bedacht machte Colossus eine Pause. ‹Mit der Zeit werden auch Sie mich respektieren und lieben.› ‹Nie.› Dieses einzige Wort, in dem das ganze Mißtrauen des Menschen lag, entrang sich Forbins innerstem Wesen. ‹Nie!› ‹Nie?›»[29]

Die drei hier beurteilten Zukunftsvisionen stellen drei der vier möglichen Reaktionen des Menschen auf die Herausforderung einer technologischen Situation dar, die den jetzigen Zustand des Menschen bedroht. Der Mensch kann, wie Reich, sich gegen die Technik gänzlich sträuben und sie zu unterdrücken suchen; er kann, wie Koestler, sich der Technik bedienen unter dem Vorbehalt, daß er die Exekutive behält, um die Probleme zu lösen, die zum Teil durch eben die Technik und zum Teil durch seine eigene innere Degeneration geschaffen werden, oder er kann, wie Toffler, für eine kreativere Zusammenarbeit mit der Technik votieren, wobei er jedoch das letzte Veto und die letzte Ver-

antwortung behält. Es besteht jedoch noch eine vierte Möglichkeit: Der Mensch kann sich frei dazu entscheiden, sich technischen Organismen als seinem jüngeren Partner zu unterstellen in einer Symbiose, die sie und ihn selbst verändern wird. Nach Aussage aller religiösen Überlieferungen sind wir vor dem Schöpfer letztlich passiv, selbst wenn wir unsere berechtigte, unaufgebbare Freiheit voll ausüben. Einst ließ der Schöpfer seinen Ruf ergehen durch einen brennenden Busch, durch eine Wolkensäule bei Tag und durch Feuer bei Nacht, doch stets an einen demütigen, doch mutigen Gefolgsmann. Heute ruft er durch das Phänomen einer Kreatur des Menschen, der Technik, die über den Menschen hinausgewachsen ist. Eine liebende, schöpferische Hingabe an sie wird die menschliche Würde nicht zerstören, sondern es sicherstellen, daß die Umgestaltung des Menschen weitergeht, denn «es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden» (1 Joh 3,2).

[1] Bantam Books, 1970; deutsche Ausgabe: Die Welt wird jung. Der gewaltlose Aufstand der neuen Generation (Wien-München-Zürich 1971).
[2] Bantam Books, Random House, New York 1970; deutsche Ausgabe: Der Zukunftsschock (Bern-München-Wien [5]1972).
[3] Pan Books, 1967; deutsche Ausgabe: Das Gespenst in der Maschine (Wien-München-Zürich 1968).
[4] Klappentext zu der Auflage 1971 von «The Greening of America» (fehlt in der deutschen Ausgabe).
[5] Reich, Die Welt wird jung aaO. 25/26.
[6] Ebd. 63.
[7] Ebd. 64.
[8] Ebd. 65.
[9] Ebd. 181.
[10] Ebd. 186.
[11] Ebd. 186.
[12] Ebd. 189.
[13] Ebd. 189.
[14] Ebd. 296f.
[15] Reich, The Greening of America, Ausgabe 1971, 388 fehlt in der deutschen Ausgabe).
[16] Ebd.
[17] Toffler, Der Zukunftsschock aaO. 345.
[18] Ebd. 340.
[19] Ebd. 207.
[20] Ebd. 343.
[21] Donald Fink, Computers and the Human Mind.
[22] Toffler, Der Zukunftsschock aaO. 383.
[23] Ebd. 14.
[24] Koestler, Das Gespenst in der Maschine aaO. 351.
[25] Ebd. 356.
[26] Ebd. 368.
[27] Ebd. 325.
[28] Ebd. 359.
[29] D.F. Jones, Colossus (Pan Books, 1966) 220f.

Übersetzt von Dr. August Berz

ARTHUR GIBSON

geboren am 17. Oktober 1922 in Granton Ontario (Kanada), 1963 zum Priester geweiht. Er ist Bachelor of Arts (in Philosophie und Englisch, 1942 an der Universität Toronto), schloß die philosophischen Studien an der Princeton Universität mit einem Diplom ab (1943), war Sozialarbeiter bei der Katholischen Gesellschaft für Kinderhilfe (1949–1950), bereitete sich am Päpstlichen Russischen Kolleg 1950 bis 1956 auf ein Apostolat in der Sowjetunion vor, 1956 an der Päpstlichen Universität Lizentiat der Philosophie, bereitete 1956–1958 die Gründung eines byzantinischen russischen Klosters an der Abtei St. Procopius (Lisle, Illinois) vor, 1960 Lizentiat und 1963 Doktorat der Theologie an der Katholischen Universität von Amerika. Er nahm an der letzten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils als Experte für Fragen des modernen Atheismus teil, ist Konsultor des Sekretariates für die Nicht-Glaubenden, doziert seit 1966 am St. Michael's College, ist seit 1969 Präsident der Abteilung für religiöse Studien derselben Universität. Er veröffentlichte u.a.: The Faith of the Atheist (New York 1968), The Silence of God (New York 1969), The Voice of Matter (New York 1973).

Vorwort

Die Revision der Ehegesetzgebung in der römisch-katholischen Kirche macht gegenwärtig Fortschritte. Voraussichtlich werden die ersten Entwürfe zu den neuen Canones bei Erscheinen dieses «Concilium»-Heftes in den Händen der Bischöfe, der Mitglieder der Kardinalkommission, der päpstlichen Theologenkommission sowie der theologischen Fakultäten und der Universitätsinstitute für Kirchenrecht auf der ganzen Welt sein. Diese neuen Canones sind sorgfältig zu prüfen, damit in dieser ersten Runde kollegialer Konsultation aus der Kirche eine zweckdienliche Antwort zusammengebracht werden kann. Die hier vorgelegten Aufsätze wollen ein Beitrag zu dieser Konsultation sein. Sie möchten den innerkirchlichen Dialog fördern, der unbedingt zu erfolgen hat, bevor man sich über eine Endredaktion des neuen Gesetzes wird verständigen können. Die Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung ist nicht nur das Werk von Theologen und Bischöfen; für sie sind irgendwie auch alle jene mitverantwortlich, die der Herr mit dem Glauben beschenkt und am sakramentalen Leben teilnehmen läßt.

Der Hauptbeweggrund für die gegenwärtige Revision des kanonischen Rechts ist die Absicht, die Grundsätze des Zweiten Vatikanums auf die Kirchenordnung und -disziplin anzuwenden. Dies ist, was das kirchliche Eherecht betrifft, eine überaus schwierige Aufgabe, nicht nur weil die Ansichten der Fachleute über die Interpretation der Konzilsdokumente stark auseinandergehen, sondern auch weil die Konzilsdebatten eine Flut theologischer, geschichtlicher, kirchenrechtlicher und pastoraler Untersuchungen über die Ehe ausgelöst haben. Es ist für einen einzelnen Fachgelehrten oder ein einzelnes Fachgremium so gut wie unmöglich, dieses gesamte Material zu sichten, um die praktischen Lösungen, die daraus gezogen werden sollten, herauszubekommen. Man könnte es jedoch auch nicht begreifen, wenn die neuen Canones bloß eine retuschierte Version der alten Gesetzgebung wären oder wenn ein Vorhaben, das für das Leben der Kirche von so tiefer Bedeutung ist wie diese Konsultation über die neue Gesetzesvorlage, sich nicht das Wissen der besten Fachmänner zunutze machen würde. Selbstverständlich sollten die Energien und Einsichten von Männern und Frauen in allen Bereichen des kirchlichen Lebens bei dieser Aufgabe zur Ergänzung beigezogen werden.

Im vergangenen Jahrzehnt haben die pastoralen Probleme des Ehe- und Familienlebens in der heutigen Gesellschaft an die christlichen Kirchen Anforderungen gestellt, für die es in der neueren Zeit keine Parallele gibt. Man darf nie vergessen, daß die Ehe eine menschliche und christliche Institution zugleich ist und daß die Probleme und Leiden, die sich aus ihrem Zusammenbruch ergeben, alle Menschen und alle Christen gleicherweise betreffen. Die pastorale Sorge um diejenigen, die durch das Scheitern ihrer Ehe in eine Agonie des Geistes und des Gemütes gerieten, ist ein Problem, das sich nicht nur den Katholiken, sondern allen Christen stellt. Wenn man behaupten darf, daß kein wichtigeres Problem des kirchlichen Lebens sich heute außerhalb eines ökumenischen Rahmens lösen läßt, so gilt dies ganz gewiß von der Revision der kirchlichen Ehegesetze.

Die für dieses Heft vorbereiteten Aufsätze bezwecken ein Zweifaches: sie wollen heutige Fachgelehrte zusammenbringen und christliche Erfahrungen austauschen. Sie sind nicht alle theoretischer Natur, doch nehmen die Autoren an, daß es zum Zustandekommen eines guten Gesetzes unbedingt eine gute Theorie braucht. Einzelne Aufsätze haben mehr den Charakter eines Versuchs als andere; alle sind sich bewußt, wie schwierig ein Ermessensurteil ist. Es wird hier nicht eine vollständige Neuformulierung der katholischen Ehelehre vorgelegt. Selbst das Konzil hat dies nicht versucht. Aber wir haben hier eine Reihe positiver Vorschläge, welche die reichen Werte von Jahrhunderten des christlichen Lebens und Glaubens übermitteln. Kein Autor geht hierin vom Nullpunkt aus. Alle sehen den Fortschritt in Erkenntnissen, die das gute Alte und das gute Neue zum Wohl der Männer und Frauen von heute einfangen.

Das Heft beginnt mit einem grundlegenden Beitrag über den Stand der Frage im heutigen Eherecht (Huizing) und geht dann dazu über, neue Entwicklungen auf dem Gebiet der Sakramententheologie (Boff), die Gerichtspraxis (Orsy) sowie die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums (Bassett) zu besehen. Eine Beurteilung der Änderungen, die sich aus der neuen Rechtsprechungspraxis der Sacra Rota Romana für die Eheprozesse ergeben (La Due), vervollständigt eine tiefschürfende

Untersuchung über die Feier des Ehesakraments von liturgischen Grundsätzen her (Richter).

Wenn wir wirklich in einer Epoche des sexuellen Umbruchs stehen, müssen dann die Kirchenrechtsgelehrten auf einen Wandel in den Erwartungen gefaßt sein, die unter dem christlichen Volk bezüglich der menschlichen Eheinstitution vorhanden sind (Vidal)? Wir hielten es für gut, die pastorale Erfahrung und die kirchenrechtlichen Entscheide der anglikanischen Kirche zu prüfen (Oppenheimer) und außerdem die wohlüberlegte Meinung eines Priesters mit breiter Erfahrung (Cereti) und die eines hervorragenden Psychiaters zu erfragen, der in seiner beruflichen Laufbahn jahrelang über die Ursachen und Folgen des Scheiterns von Ehen nachgedacht hat (Dominian). Es ist bemerkenswert, wie sehr sich die Empfehlungen dieser Autoren treffen.

Das Heft schließt mit einer Untersuchung über die Kodifikation des Kirchenrechts und die «aequitas canonica», worin einige Probleme vorgelegt werden, welche die von den Verfassern des Kirchenrechts befolgten Methoden betreffen (Zanchini).

Wir hoffen, daß diese Aufsätze zu einer ausgedehnten Konversation in der Kirche anregen und einen positiven Beitrag bieten zu einem neuen, hilfreichen kanonischen Recht zum Wohl aller Gläubigen.

WILLIAM BASSETT
PETER HUIZING

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Peter Huizing

Kirchenrecht und zerrüttete Ehe

Die scheinbar so fest verankerten Grundsätze des Kirchenrechts für die Auflösung und Nichtigerklärung von Ehen und die damit gegebene Möglichkeit zur Wiederheirat sind vor allem seit dem letzten Konzil diskutiert worden. Im Jahre 1969 erschien eine fast vollständige kritische Übersicht über die entsprechenden jüngsten Meinungen.[1] Seitdem sind die Ansichten darüber bedeutend fester geworden, nicht nur durch Beiträge von Kanonisten, sondern auch von Dogmatikern, Exegeten, Kirchenhistorikern, Soziologen, Pastoraltheologen usw.[2] In vielen Ländern ist auch die kirchliche Praxis in Bewegung geraten, wenn auch nicht in aller Öffentlichkeit.

Es ist gut, sich daran zu erinnern, wie sich dieses Recht in oft mühsamen Diskussionen entwickelte.

Das «paulinische Privileg». Paulus wurde die Frage vorgelegt, was zu tun sei, wenn einer Christ wurde und der ungläubige Ehepartner deshalb fortging. Paulus antwortete darauf: «Wenn der Ungläubige fortgehen will, so möge er fortgehen. In solch einer Lage ist der Bruder und ist die Schwester nicht gebunden. Denn zum Frieden hat euch Gott berufen» (1 Kor 7,15). Jahrhundertelang hört man darüber kaum etwas. Anscheinend erlaubte die Praxis in den ersten Jahrhunderten so gut wie nie eine neue Ehe. Augustinus meinte, ein Gläubiger könne einen ungläubigen Ehepartner immer verlassen; aber wiederheiraten konnte er nicht. Theodorus von Canterbury (gest. 690) meinte, die Ehe solle gelöst werden, wenn sich der ungläubige Ehepartner nicht bekehrt. Ein Konzil von Toledo (633) bestimmte, daß die Bischöfe den Juden, die mit Christinnen verheiratet waren, erklären sollten, unter Strafe der Ehescheidung Christen zu werden; denn Gläubige könnten nicht mit Ungläubigen verheiratet sein. Manche Theologen des 12. Jahrhunderts meinten, der Gläubige könne die Ehe mit einem Ungläubigen immer lösen; andere sagten dagegen: nur, wenn dieser fortgegangen ist. Der erste Papst, der sich dazu äußerte, war Clemens III. (gest. 1191): Bekehrte Juden und Sarazenen können ihren ungläubigen Ehepartner behalten, dürfen dazu aber nicht gezwungen werden; solange diese selbst bereit sind, mit ihm in Frieden zu leben, dürfen die Bekehrten nicht noch einmal heiraten. Innozenz III. (gest. 1216) entschied, daß der Bekehrte aufs neue heiraten könne, wenn der nichtgläubige Ehepartner entweder nicht mit ihm zusammenleben will oder von der Schmähung Gottes nicht abläßt oder den anderen zur Todsünde verführen will. Das «nicht zusammenleben will» wurde später auf «nicht zusammenleben kann» (auch ohne Schuld) ausgeweitet. Der Ansicht vieler Theologen, daß Lösung der Ehe und neue Ehe ebenso dann erlaubt ist, wenn sich der Ungläubige nicht bekehren will, folgte auch die römische Kurie. In allen Fällen mußte deshalb, um über die Absichten des ungetauften Partners Sicherheit zu haben, dieser gefragt werden. Von dieser Vorschrift wurde unter bestimmten Bedingungen dispensiert. Dadurch wurden Ehescheidung und Wiederverheiratung ohne Einmischung des ungetauften Partners möglich. All diese Ausweitungen gründete man auf die Entscheidung des Paulus.

Die «unvollendete Ehe». Im frühen Mittelalter war die Meinung verbreitet, daß eine Ehe gelöst werde, wenn einer der beiden Ehepartner – meistens die Frau – in ein Kloster eintritt. Alexander III. (gest. 1181) war der erste Papst, der einen solchen Fall entschied. Ein Edelmann hatte einem Mädchen unter Eid versprochen, sie zu heiraten, wollte dann aber in ein Kloster eintreten. Alexander hielt es für richtiger, zuerst den Eid zu erfüllen; danach konnte er ins Kloster gehen, wenn kein Coitus stattgefunden hatte; denn das Gebot des Herrn, nicht zu trennen, was Gott vereinigt hat, betreffe nur die Ehe, die durch den Koitus «vollendet» sei, weil nur dann beide «ein Fleisch» geworden sind. Im Jahre 1298 entschied Bonifaz VIII., daß nur die feierliche Profeß die unvollendete (nicht vollzogene) Ehe löst. Im Jahre 1563 wurde das vom Konzil von Trient bestätigt.

Alexander hatte auch einige Male die Lösung einer nichtvollzogenen Ehe *ohne* Eintritt in ein Kloster gestattet. Mehr als zwei Jahrhunderte wollten seine Nachfolger ihm darin nicht folgen. Erst Martin V. (gest. 1431) ging wieder dazu über. Ein Mann wollte sich von seiner Frau trennen, weil sie nach der Hochzeit ein Kind von einem anderen bekommen hatte; er hatte keinen Umgang mit ihr gehabt. Der Papst riet dem Bischof, von

beiden den Eintritt in ein Kloster zu verlangen; wollten sie das nicht, konnte der Bischof die Ehe lösen, wenn sich die Frau nicht dagegen wehrte. In einem ähnlichen Fall erhielt der Dechant einer Kirche dieselbe Befugnis; und einmal auch ein päpstlicher Notar.

Trotzdem blieb die Mehrzahl der Theologen bei der Ansicht, daß der Papst darüber keine Macht habe. Die meisten Kanonisten meinten jedoch das Gegenteil. Seit dem 17. Jahrhundert mußte der Prozeß (zum Beweis für das Fehlen des Koitus und für das Vorhandensein eines zwingenden Grundes für die Lösung) vor der Konzilskongregation geführt werden; genügten die Beweise, wurde den Päpsten mitgeteilt, die Lösung könne gewährt werden, was sie dann ohne weiteres zu tun pflegten. Im Jahre 1741 konnte Benedikt XIV. feststellen, daß diese päpstliche Gewalt nicht mehr bezweifelt werden könne.

Ehen von Indianern und Sklaven. Im 16. Jahrhundert stellten die Missionare in «Indien» (in den neuen spanischen und portugiesischen Kolonien) die Päpste vor neue Probleme. Viele Bekehrte waren mit mehreren Frauen verheiratet, gleichzeitig oder nacheinander. Im Jahre 1537 entschied Papst Paul III., daß sie eine von ihnen nach Wahl heiraten durften, wenn sie sich nicht an ihre erste Frau erinnern konnten; sonst mußten sie mit der ersten Frau verheiratet bleiben. Pius V. wurde mitgeteilt, daß vielen Getauften erlaubt worden war, mit der Frau verheiratet zu bleiben, die mit ihnen getauft wurde, auch wenn sie nicht ihre erste Frau war. Im Jahre 1571 erklärte er, daß solche Ehen gültig seien und auch in Zukunft gültig bleiben sollten.

Bald begann der Sklavenhandel Tausende von Ehen auseinanderzureißen. Die Ehepartner verloren jeden Kontakt miteinander und wußten oft nicht einmal, wohin der andere entführt worden war. Im Jahre 1585 ermächtigte Gregor XIII. die Bischöfe, Pfarrer und Jesuiten in den «indischen» Gebieten, für eine neue Ehe Dispens zu geben, wenn der erste Ehepartner nicht erreichbar war oder innerhalb einer gesetzten Frist nicht geantwortet hatte. Die neue Ehe war und blieb gültig, auch wenn sich später herausstellen sollte, daß der erste Ehepartner nicht hatte antworten können oder damals sogar ebenfalls schon getauft war. Obwohl Ehen von Ungetauften echte Ehen sind, waren sie doch nicht so rechtskräftig (*rata*), daß sie im Notfalle nicht getrennt werden konnten.

Auch diese Päpste scheinen ihrer Zeit vier Jahrhunderte voraus gewesen zu sein.

Die römische Praxis. Die drei päpstlichen Entscheidungen wurden nicht offiziell veröffentlicht. Sie galten nur für bestimmte Personen in bestimmten Gebieten. In ihrer Anwendung blieb Rom sehr zurückhaltend. Im Jahre 1631 bat ein Missionar in Lateinamerika um Vollmacht, «indischen» Bekehrten zu erlauben, eine ihrer Frauen zu heiraten, aber nach Wahl. Die Propagandakongregation lehnte ab. – Im Jahre 1637 erhielten die Missionare diese Vollmacht für den Fall, daß sich die erste gesetzliche Frau weigerte, Christin zu werden. Im Jahre 1680 ereignete sich der «florentinische Fall»: eine Jüdin wurde katholisch; ihr Mann trennte sich von ihr und heiratete aufs neue; dann wurden er und seine zweite Frau ebenfalls katholisch; die erste Frau verlangte, daß der Mann zu ihr zurückkehre; die Konzilskongregation legte dem Papst nahe, ihrer Forderung zuzustimmen. – Im Fernen Osten bekehrten sich mehr Frauen als Männer. Deshalb gab Rom Dispensen für die Heirat mit heidnischen Männern. Oft trennten sich die Männer von ihren Frauen und heirateten aufs neue. Von 1708 bis 1874 blieb Rom dabei, daß die katholische Frau dann nicht wiederheiraten konnte, denn: «Die Ehe, auch im Unglauben geschlossen, ist ihrer Art nach unlösbar; das Eheband kann nur aufgelöst werden kraft des Vorrechts des Glaubens, das von Christus dem Herrn verliehen und vom Apostel Paulus verkündigt worden ist.»

Rom, Theologen und Kanonisten hielten daran fest: Für das göttliche Gesetz der Unauflöslichkeit kann es nur göttliche Ausnahmen geben, und deren gibt es nur eine: das paulinische Privileg. Darüber hinaus gibt es keine Lösung einer vollzogenen Ehe; auch ein Papst kann sie nicht lösen. Sogar die päpstlichen Entscheidungen des 16. Jahrhunderts wurden auf die Anwendung dieses Privilegs zurückgeführt, wenn auch mit juristischen Kunstgriffen.

Die «stellvertretende Gewalt» (potestas vicaria). Im Jahre 1891 kehrte der spätere Schöpfer des kirchlichen Gesetzbuches, Pietro Gasparri, zu einer Lehre zurück, die von mehreren früheren Kanonisten vorgelegt worden war: Die Entscheidungen des 16. Jahrhunderts waren keine Anwendungen des paulinischen Privilegs; die Päpste haben als Statthalter Christi aus eigener Gewalt Ehen gelöst. Aus der Tatsache, daß sie es getan haben, ergab sich, daß sie dazu auch die Macht hatten. Diese Macht gehört zur Binde- und Lösegewalt, die Christus dem Petrus übertragen hatte.

Bei Einführung des von Gasparri erarbeiteten Gesetzbuches (im Jahre 1918) wurden die Entscheidungen Pauls III., Pius' V. und Gregors XIII. in allen Gebieten für anwendbar erklärt, wo ähnliche Umstände vorlagen (Canon 1125). In der Praxis wurden sie überall auf Personen angewandt, die sich in ähnlichen Umständen befanden. Aber Gasparris Lehre sollte noch weitere Folgen haben.

Die Lösung der Ehe «zugunsten des Glaubens». Im Jahre 1924, unter dem Pontifikat Pius' XI., ereigneten sich drei bis dahin unbekannte Fälle von Ehelösung. Es ging um Ehen von Nichtkatholiken, von denen der eine getauft war und der andere nicht. Diese Ehen waren geschieden worden, später wollte aber einer der geschiedenen Ehepartner katholisch werden und einen Katholiken heiraten. Der Papst löste die Ehepartner aus ihrer ersten Ehe. Zehn Jahre später übersandte das Heilige Offizium an die Bischöfe eine geheime Instruktion mit «Normen für die Lösung einer Ehe zugunsten des Glaubens durch die höchste Autorität des Papstes».

Ein katholischer Mann war mit einer ungetauften Frau verheiratet, mit Dispens der Kirche; nachdem er von ihr geschieden war, wurde auch sie katholisch und wollte aufs neue mit einem Katholiken heiraten. Das kirchliche Gesetzbuch bestimmte jedoch, daß das paulinische Privileg auf Ehen zwischen Katholiken und Ungetauften, die mit Dispens geschlossen wurden, nicht anwendbar ist (Canon 1120 §2). Trotzdem wurde die Ehe im Jahre 1947 von Pius XII. gelöst.

Anfangs wurde die Lösung «zugunsten des Glaubens» nur zugunsten des Glaubens eines geschiedenen nichtkatholischen Mannes (oder einer Frau) gestattet, wenn er (oder sie) selbst katholisch werden und einen katholischen Partner heiraten wollte. Unter Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. gab es aber auch regelmäßig Dispensen zugunsten des Glaubens von Katholiken, die einen geschiedenen nichtkatholischen Partner heiraten wollten, ohne daß dieser katholisch wurde. Bedingung war, daß in der ersten, nichtkatholischen Ehe, wenigstens einer der Ehepartner nicht getauft war. Im Jahre 1970 wurde diese Praxis plötzlich unterbrochen. Die Kongregation für die Glaubenslehre hält sie anscheinend theologisch noch nicht für vertretbar.

Der heutige Grundsatz: Nur die «sakramentale» Ehe, d. h. die Ehe zwischen getauften Partnern, ist nach dem Vollzug, d. h. nach der geschlechtlichen Einswerdung der getauften Partner, absolut unlösbar. Alle anderen Ehen sind unter bestimmten Bedingungen kanonisch lösbar. Die historische Skizze hat wohl genügend deutlich gemacht, unter welchen Mühen man zu diesem Grundsatz gekommen ist.

Die Geschichte der Nichtigerklärung von Ehen würde hier zu weit führen. Das Buch von Noonan gibt davon ein höchst instruktives Bild. Hier sei nur erwähnt, daß seit der Einführung des kirchlichen Gesetzbuches nicht nur die Zahl der Prozesse zur Nichtigerklärung beträchtlich gestiegen ist, sondern auch die Gründe für die Nichtigkeit viel großzügiger interpretiert werden. Zumal seit dem Konzil ist eine Rechtsprechung entwickelt worden, in welcher der Wille zu einer bleibenden persönlichen Ehebeziehung und die innere Möglichkeit, sie auch instandzuhalten, bei der Beurteilung der Gültigkeit einer Ehe oder ihrer Ungültigkeit eine viel größere Rolle spielen; was praktisch bedeutet, daß vielen Opfern gestrandeter Ehen jetzt eine Aussicht auf eine zweite kirchliche Ehe geboten wird, die sie früher niemals gehabt hätten.

Heutige Geschichte. Hier werden nur einige fundamentale Diskussionspunkte der jüngsten Literatur erwähnt. Sie beziehen sich zuerst auf die biblischen Argumente, in denen das kanonische System gründet. Von der Exegese werden diese Argumente als nicht zur Sache gehörig bezeichnet. Die Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie in der kanonistischen Tradition verstanden wurde, nämlich als abstrakte Eigenschaft der abstrakten Ehe, kommt in der Schrift nicht vor. Als Christus (im Gegensatz zu der juristischen Diskussion über die Gründe, warum ein Mann seine Frau entlassen kann) auf die Schöpfungserzählung verwies, wie Gott Mann und Frau geschaffen hat, damit sie einander anhängen, lenkte er die Diskussion gerade außerhalb des Bereichs der juristischen Gesetze und juristischen Ausnahmen. Er sprach nicht über ein von außen her aufgelegtes Gesetz, sondern über eine von der menschlichen Natur selbst geforderte innere Entfaltung menschlichen Lebens. Das Zitat aus der Schöpfungserzählung, daß Mann und Frau «ein Fleisch» werden, meint weit mehr als «den ersten Koitus». Was geschehen soll, wenn menschliche Begrenzung und eventuell Sündigkeit die eheliche Treue frustrieren, ist aus den biblischen Aussagen über die Ehe allein nicht abzuleiten. Die Meinung des Paulus, daß die Schwester oder der Bruder, wenn ihr ungläubiger

Partner fortgeht, nicht gebunden seien, weil Gott uns zum Frieden berufen hat, braucht nicht die Ausübung einer Macht zur Lösung von Ehen zu meinen. Es ist ein Urteil über eine Situation, in der Gebundenbleiben mit einem Leben in Gottes Frieden nicht vereinbar zu sein scheint. Auch hier gibt die Bibel keine juristische Aufzählung von Bedingungen, aufgrund deren die Lösung einer Ehe erfolgen kann.

Von den Dogmatikern wird darauf hingewiesen, daß die Theologie der Ehe zu stark auf den im Kirchenrecht aufrechterhaltenen Normen basiere. Weil die Kirche bestimmte Normen konstant beibehält, wurden diese Normen schließlich als die einzig möglichen theologischen Normen betrachtet. Mehrere Probleme werden genannt, die einer erneuerten theologischen Besinnung bedürfen.

Das kanonische Recht erklärt jede kanonisch-rechtlich gültige Ehe, die zwischen zwei Getauften geschlossen wurde, zum Sakrament. Das gelte auch für Verheiratete, deren Taufe auf ihr Leben nicht den geringsten realen Einfluß hat; die vielleicht nicht einmal wissen, daß sie getauft sind; und das gelte ebenso für Menschen, die ihrer Ehe keinerlei religiöse Bedeutung zumessen. Es gehe nicht darum, ob sie die Ehe ein «Sakrament» nennen oder nicht; viele Protestanten, die das nicht tun, betrachten die Ehe trotzdem als mit ihrem christlichen Glauben wesentlich verbunden. Aber wenn kein Glaube da ist – wie kann man dann von «Sakrament» sprechen? Müßte die Ehe nicht bewußt im Glauben bejaht werden, um «Sakrament», Zeichen der Begegnung mit der Erlösung Christi zu sein? Man kann natürlich eine «Rechtsvermutung» aufstellen, daß getaufte Menschen, bestimmt, wenn sie eine kirchliche Hochzeit oder Einsegnung wünschen, sakramental handeln; aber eine theologische Identifizierung von «kanonisch gültiger Ehe Getaufter» und «Sakrament» wird für problematisch angesehen.

Ein anderes Problem ist die entscheidende Funktion, die dem ersten Koitus in der Unauflöslichkeit der Ehe zuerteilt wird. Schon früher wurde darauf hingewiesen, daß die symbolische Bedeutung, die man der sakramentalen vollzogenen Ehe zuerkannte (nämlich daß sie das vollkommenste Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche sei), höchstens eine nachträgliche Erklärung sein kann, die nur aufkommen konnte, wenn der erste Koitus aus anderen Gründen eine wichtige Rolle beim Zustandekommen der Ehe spielte. In der germanischdenkenden Gesellschaft, die nur Realverträge, aber keine Verträge durch Konsens kannte, war das sehr wohl möglich. Gewiß ist in unsren heutigen Verhältnissen von einer solchen Funktion keine Rede mehr. Wahr ist, daß auch Päpste, und zwar aufgrund dieser theologischen Symbolik, erklärt haben, sie hätten die Macht nicht, vollzogene Ehen von Christen zu lösen. Aber ist es ausgeschlossen, daß unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen theologische Symbole sinnvoll sind, die in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen ihren Sinn verlieren? Zudem sahen wir, daß auch die päpstlichen Auffassungen von der Unauflöslichkeit der Ehen eine lange Entwicklung durchgemacht haben.

Hinsichtlich der besonderen päpstlichen Gewalt, Ehen zu scheiden, gehen auch die jüngsten Ansichten stark auseinander. Es gibt die Meinung, daß sich diese Gewalt im Prinzip auch auf die sakramentale vollzogene Ehe erstrecke. Die Päpste könnten diese auch lösen, wenn sie das im allgemeinen Interesse für dienlich halten. Dagegen meinen andere, die Konstruktion dieser besonderen Gewalt finde in der Tradition keine Stütze und sei erst in den letzten Jahrhunderten entstanden. Diese Gewalt sei lediglich ein Aspekt der allgemeinen kirchlichen Leitungsgewalt; über ihre Art gehen die Ansichten auseinander. Es wird dargelegt, daß die kirchliche Obrigkeit Ehen ebensowenig lösen wie schließen kann. Sie kann zwar, bindend für die Kirchengemeinschaft, erklären, daß in bestimmten Fällen, wenn bleibende Gebundenheit an eine faktisch zerrüttete Ehe zum «Unfrieden mit Gott» führt, die Gebundenheit nicht mehr weiter besteht. Diese Autorität könnte auch den Bischöfen zukommen, wenn die Päpste sie nicht für sich vorbehalten.

Nachdem nun in der Sicht auf die Ehe der Akzent mehr auf die personale Beziehung von Mann und Frau gelegt wird, erheben sich auch Fragen über den Sinn der kanonischen «Unauflöslichkeit». Kann man noch von einer «bestehenden Ehe» sprechen, wenn das personale Band völlig und für immer zerrissen ist? Kann die Ehe nur noch in einem Verbot bestehen, eine neue Ehe zu schließen? Jedenfalls ist wohl klar, daß dieses Verbot etwas anderes ist als das, was Christus vor Augen stand bei den Worten: «Was Gott verbunden hat ...»

Hier soll in dieser Diskussion kein Standpunkt bezogen werden. Es scheint uns jedoch unbedingt notwendig, daß vor einer endgültigen Revision des kirchlichen Eherechts die theologische Problematik von Fachleuten gründlich durchgearbeitet wird.

[1] U. Navarrete, Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes: Periodica 58 (1969) 415–489; auch in De matrimonio coniectanea (Rom 1970) 441–493.

[2] Einige wichtige Veröffentlichungen, die auch Hinweise auf andere Literatur enthalten: H. Stirnimann (Hrsg.), Christliche Ehe und getrennte Kirchen (Freiburg 1968); J. David / F. Schmalz (Hrsg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? (Aschaffenburg 1969); H. Heimerl, Verheiratet und doch nicht verheiratet? (Wien 1970); G. Krems / R. Mumm, Theologie der Ehe (Regensburg 1969); N. Wetzel (Hrsg.), Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden? (Mainz 1970); R. Gall, Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe? (Zürich 1970); R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung (Freiburg 1971); H. Hermann, Ehe und Recht. Versuch einer kritischen Darstellung (Freiburg 1972); Th. van Eupen (Hrsg.), (On)ontbindharheid van het huwelijk (Hilversum 1970); M. Nevejans / J. Huyts (Hrsg.), Echtscheiding (Bussum 1969); Mislukt huwelijk en echtscheiding (Löwen 1972); G. Cereti, Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive (Bologna 1971); Law, Conscience and Marriage: The Jurist 30 (1970) 1–74, auch als Sonderdruck; J. Noonan, Power to Dissolve. Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia (Cambridge / Massachusetts 1972); R. Metz / J. Schlick, Die Ehe – Band oder Bund? (Aschaffenburg 1970).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER HUIZING

geboren am 22. Februar 1911 in Haarlem, Jesuit, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Amsterdam, Nimwegen, Löwen sowie an der Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Magister der Rechtswissenschaft und Doktor des kanonischen Rechts, Professor für kanonisches Recht an der Universität Nimwegen, Konsultor der päpstlichen Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches. Er veröffentlichte u. a.: Schema structurae iuris canonici matrimonialis (Rom 1963), Um eine neue Kirchenordnung: Müller, Elsener, Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung (Einsiedeln 1967) sowie Beiträge in verschiedenen Zeitschriften.

Leonardo Boff

Das Sakrament der Ehe

Es gibt eine ziemlich klar bestimmte Lehre über den Sakramentscharakter der Ehe.[1] Sie bildet im wahren, eigentlichen Sinne ein Sakrament des Evangelischen Gesetzes (DS 1801). Wie jedes Sakrament ist auch die Ehe ein Zeichen, das in sich enthält und verwirklicht, was das Zeichen bedeutet. Dieses Zeichen ist der Vollzug der Ehe in der Vereinigung der Zustimmung und des Leibes (matrimonium ratum et consummatum). Dieses Zeichen bringt hervor, was es bedeutet: die unauflösliche Vereinigung der Gatten. Diese Vereinigung ist ihrerseits das Zeichen der noch tieferen Vereinigung, die zwischen Christus und der Kirche besteht. So ist die Ehe ein Abbild der Ehe Gottes mit der Menschheit oder Christi mit der Kirche. Dies bildet die «res et sacramentum» der Ehe. Endlich bringen sowohl das äußere (sacramentum) als auch das innere Zeichen (res et sacramentum) die besondere Gnade des Sakramentes (res sacramenti) hervor, die Standesgnade, welche die Gatten befähigt, ihre sakramentale Vereinigung so zu leben, daß sie tatsächlich die Ähnlichkeit mit dem Geheimnis «Christus – Kirche» herstellen. Überdies steht die Standesgnade ihnen bei und stärkt sie in den Mühen, Versuchungen und Wechselfällen, welche das Eheleben mit sich bringt. – Dieser Haufe von Aussagen bildet den Kern der klassischen Theologie des Ehesakramentes.

Trotz ihrer unleugbaren Werte bringt diese Lehre kaum auf überzeugende Weise den Sinn des Sakramentsbegriffes in seiner Anwendung auf die Ehe zum Ausdruck. Die Aufgabe der Theologie besteht nicht in erster Linie darin, Lehren mit immer besser verfeinerten Argumenten darzulegen und zu verteidigen. Ihre wesentliche Sendung ist es vielmehr, die religiöse Wirklichkeit, aus der alle Lehren erwachsen, gründlich durchzudenken. Die Ehe ist eine so tiefe menschliche Wirklichkeit, daß sie sich nicht völlig in die Lehrkoordinaten eines zu ihrem Verständnis geschaffenen Systems einfangen läßt. Da sie ein *magnum mysterium* ist (Eph 5,32), muss die Theologie stets von neuem über die Lehren hinaus auf sie horchen, wenn sie ihren Geheimnischarakter erfassen will. Auf dieser Ebene des Geheimnisvollen gewinnt die Ehe ihren sakramentalen Charakter. Und in dieser Dimension läßt sie sich auch als Erlebnis der Gnade und Rettung betrachten.

Nun erheben sich sogleich einige Fragen. Erscheint der Geheimnischarakter der Ehe nur dort, wo das Sakrament vorhanden ist, das heißt, wenn zwei Getaufte heiraten? Oder ist er eine Eigenschaft jeder Ehe? Mit andern Worten: Ist nur die Ehe unter Getauften ein Sakrament? Oder entsteht die sakramentale Wirklichkeit schon in der Ehe, insofern sie irdische und geschöpfliche Wirk-

lichkeit ist? Tritt die sakramentale Wirklichkeit unterschiedslos ein? Oder ist sie eine Wirklichkeit, die auf verschiedenen Stufen auftreten kann, vollkommen und unvollkommen, vollständig und unvollständig? Worin liegt das Besondere der vollen und vollständigen christlichen Sakramentalität?

Diese Fragen erheben sich nicht nur einem ökumenischen Interesse zulieb, das sich den übrigen christlichen Kirchen und den Religionen der Welt zuwendet. Es ist gerade die Wirklichkeit der Ehe mit ihrer anthropologischen Tiefe, die sie nahelegt, wie wir weiter unten sehen werden.

1. Was ist ein Sakrament?

Vielleicht führt uns eine vertiefte Erwägung der Natur des Sakramentes zur sakramentalen Wirklichkeit jeder Ehe.[2] Wir sind an die klassische Definition des Sakramentes gewöhnt: ein wirksames Zeichen der Gnade. Oder an die des hl. Augustin: «Sacramentum est sacrae rei signum» (Epist. 138,1; PL 33,527), oder an die scharfe Formulierung des Konzils von Trient: «Das Sakrament ist die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade, die mit der Kraft der Heiligung ausgestattet ist.» (DS 1639). Hinter diesen steifen Formeln verbirgt sich nun eine ganze Denkstruktur, eine besondere Art, die ganze Wirklichkeit zu sehen. Es ist ein primitives, grobes Denken, wie es C. Levi-Strauß nennt.[3] Primitiv nicht deshalb, weil es der Zeit nach in die Anfänge des Menschen fällt, sondern weil es schülerhaft ist und den Anfängen des Denkens und Redens zunächst steht. Auch der technische Mensch, der mit seiner wissenschaftlichen Formelhaftigkeit denkt und mit Computern plant, ist *un homme sauvage et primitif*. Dieses Denken ist ein Denken in Zeichen, Symbolen und Sakramenten. G. van der Leeuw nennt es einfach «sakramentales Denken».[4] In dieser Denkweise wird die Welt nicht als Welt gesehen, das Ding nicht als Ding betrachtet, sondern als Zeichen, Abbild, Sinnbild und Sakrament einer höheren Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist nicht nur transzendent und immanent, sondern auch trans-parent.

Diese Art nun, die Dinge zu sehen, ist typisch für das mythische und theologische Denken. Alles wird von Gott aus gesehen. Damit wird alles transparent und zum Sakrament Gottes umgestaltet. So sagte der hl. Irenäus: Vor Gott gibt es nichts Leeres; alles ist Zeichen (Adv. Haer. 4,21). Dieses Denken macht sich auch im persönlichen Bereich geltend. Die grundlegenden Wirklichkeiten des Lebens: Geist, Freiheit, Liebe, Freundschaft, Begegnung usw. werden nur durch Symbole und Bilder treffend ausgedrückt. Diese machen die Wirklichkeiten, die sie bedeuten, gegenwärtig, weisen aber auch über sie hinaus. Alle tief menschlichen Dinge werden mit Riten und Zeremonien umgeben, die deren Geheimnis und Verbundenheit mit einer tieferen Wirklichkeit offenbaren.

Es gibt zum Beispiel im menschlichen Leben Knotenpunkte, die wahre Sakramente sind. Sie werden mit Riten umgeben, die ihren Wichtigkeits- und Transzendenzcharakter im Leben hervorheben. Nennen wir als Beispiel Geburt, Hochzeit, Erkrankung, Tod, Essen und Trinken usw. In solchen Gegebenheiten, die nicht einmal aus seiner geistigen, sondern aus seiner biologischen Natur erwachsen, empfindet der Mensch, daß er in das Geheimnis des Lebens eingefügt ist. Er fühlt, daß er mit einer Kraft zu tun hat, die ihm überlegen ist und von der er immer abhängt. Er zieht daraus den Schluss, daß er sein eigenes Dasein nicht schafft, sondern ständig von der Welt, von einem bißchen Speise und Trank und von andern Personen erhält, die ihn ins Leben stellen und ohne die er die ganze Grundlage seines Daseins verlieren würde. Solche Verhältnisse werden mit einem sakramentalen Gehalt beladen: die Nahrung ist mehr als Nahrung. Sie ist ein Zeichen, das eine Kraft gegenwärtig setzt und mitteilt, über die der Mensch nicht frei verfügen kann, die größer ist als die eigentliche Nahrung. So wird die Nahrung zu einem Sakrament des Göttlichen und Ewigen, welches alles trägt und durchdringt und die Grundlage für das Dasein bietet. Die wesentlichen Situationen des Lebens: Geburt, Hochzeit, Tod, Nahrung usw. bilden die grundlegenden Sakramente der Schöpfung. Wie man sieht, handelt es sich um die Sublimierung der elementaren Gegebenheiten des Lebens. Als «Sublimierung, weil im Sakrament, werden diese Lebenslagen von ihrer letzten Grundlage aus gesehen, von dem Punkt aus, wo sie das Göttliche berühren».[5] In diesen grundlegenden Sakramenten, die auf dem Gebiet der Potentialisierung des Biologischen liegen, erfährt der Mensch seine Gebundenheit an Gott. Daher umgibt er sie mit Achtung und Sakralität.

Die Sakramente bringen sodann eine symbolische Erfassung der Welt zum Ausdruck. Man stellt den Bestand und die Materialität der Dinge nicht in Abrede. Aber man entdeckt in ihnen eine Dimension, welche die Analyse ihrer physikalisch-chemischen Bestandteile übersteigt und die Wirk-

lichkeit des Transzendenten und Ewigen in Welt und Zeit gegenwärtig macht. Der Mensch ist berufen, die Gottesbotschaft, die ihm von der ganzen Wirklichkeit her zugeht, aufzunehmen. Er ist nicht nur Bearbeiter und Umgestalter der Welt; er ist auch das Wesen, das die Durchsichtigkeit der Welt ihrem letzten Grunde, Gott, gegenüber dunkel erkennen kann.

2. *Die Ehe, sacramentum naturale*

Unter den «Knotenpunkten», auf die wir oben hingewiesen haben, nimmt die Ehe zweifellos eine hervorragende Stellung ein. Der bekannte Religionsphänomenologe G. van der Leeuw hat den Satz geschrieben: «Die primitive alte Welt anerkennt die Ehe als Sakrament im buchstäblichen Sinne des Wortes. Das bedeutet daher, daß sie in bestimmten Fällen nicht den Genuß oder die Zeugung als Ziel hat, sondern die Rettung, die aus ihr ersprießt».[6] Wenn man die Ehe in sich selber betrachtet, ist sie tatsächlich schon ein sakramentales Zeichen der Liebe zweier Leben. In ihr findet die liebende Öffnung des Ich zu einem Du persönlich und gesellschaftlich Ausdruck und Verkörperung; durch sie erfährt auch die Begegnung des Ich mit einem Du Verwirklichung und Weihe.[7] Wenn wir die menschliche Liebe in ihrem Grundwesen betrachten, so finden wir darin eine Forderung und eine transzendente Dimension. In der Liebe macht der Mensch die Erfahrung der Fülle, hochherzigen Wohlwollens, des Zusammenlebens und der einenden Begegnung. Doch nimmt er auch wahr, daß die Liebe immer durch Untreue, Trennung und Tod bedroht werden kann. Und er erfährt auch, daß der Partner nicht die volle, erschöpfende Antwort auf die Sehnsucht des Herzens ist. Der Mensch ersehnt eine ewige, tiefe Liebe. Denn was er in Wirklichkeit liebt, ist nicht so sehr die andere Person als vielmehr das Geheimnis der Person, das sich in ihr offenbart und verkörpert, aber sich auch verhüllt und zurückweicht. Beide, Mann und Frau, fühlen sich in der Ehe zusammengerufen, um sich gegenseitig in jener tieferen Wirklichkeit zu vereinigen und zu übersteigen, welche über sie hinausgreift und die Antwort auf ihr verborgenes Suchen sowie die Grundlage der Vereinigung beider bildet. Die Religionen sprechen von Gott als dem höchsten, unaussprechlichen Geheimnis, das alles durchdringt und umgibt, in dem sich alles offenbart und verhüllt. Das Du, für welches der Mensch zutiefst offen steht, ist daher nicht das menschliche, sondern das göttliche Du. Im tiefsten Grunde ist der Mensch für und mit Gott vermählt. Die andere Person ist das Sakrament Gottes, der persönliche Ort der geschichtlichen und zeitlichen Mitteilung der Liebe Gottes. Der eine Partner ist das Sakrament für den andern, in dem sich Gott als der Nächste, aber gleichzeitig auch als der Ferne offenbart. Der Nächste, weil er in der Herrlichkeit der Liebe erfahren wird: der Ferne, weil unter dem Sakrament verhüllt.

Sobald die menschliche Liebe derart transparent ist, sehen wir sie immer von der göttlichen Liebe getragen und umflutet. Sie ist nie bloss menschliche Liebe. Wegen ihrer Verbundenheit mit dem Transzendenten besitzt sie auch einen heilbringenden Aspekt. Mit andern Worten: immer, wenn in der Ehe wahre Liebe wirklich wird, wird *de facto* auch Gnade Gottes wirklich, die sich im Innern der menschlichen Liebe schenkt, diese Liebe möglich macht, sie in ihrer Transzendenz offen hält und bewirkt, daß durch die Liebe zum andern die rettende Tat Gottes verwirklicht wird.

Diese Wirklichkeit kommt selbst dann zustande, wenn Gott in der menschlichen Liebe nicht namentlich genannt und ausdrücklich angerufen wird. Die eigentliche Struktur der Ehe bewahrt, wenn sie echt gelebt wird, die dauernde Bezugnahme auf Gott und seine Einbeziehung in sich.

Diese transzendente Weite der Ehe wird uns schon im Priesterbericht der Schöpfung nahegelegt, wo wir vernehmen, wie Mann und Frau von Gott den Auftrag erhielten, als Abbild und Ähnlichkeit Gottes zu wachsen, sich zu vermehren und die Erde zu erfüllen (Gen 1,27–28). Die Ehe ist eine geschöpfliche Wirklichkeit, die ihrer Natur nach sakramental ist, das heißt, auf das Geheimnis Gottes hinweist. Bei den Propheten ist die Idee des Liebesbundes Jahves mit seinem Volk als ehelicher Bund dargestellt. Jahve ist der treue Gatte, der mit Israel eine Gemeinschaft der Liebe und Treue gegründet hat. Dieses aber begeht Ehebruch und zerreißt die Gemeinschaft (Os 2–3; Jer 3; Ez 16–23; Is 54). In zarten Worten kommt die Treue Jahves zum Ausdruck; er übersteigt den menschlichen Verrat: «Mit ewiger Liebe liebe ich dich, Israel, und deswegen ließ ich dir meine Gunsterweise zukommen. Ich werde dich wieder aufbauen, und du wirst erneuert werden» (Jer 31,3). Wie ein Wunsch des Propheten kommt auch die eschatologische Dimension der ewigen Treue der Gattin zum Ausdruck: «Der Herr hat etwas Neues auf der Erde geschaffen: die Gattin, die ihren Mann liebend umwirbt» (Jer 31,22).

Abschließend können wir sagen: Die Ehe als

geschöpfliche Einrichtung besitzt sakramentalen Charakter. Sie bringt nicht nur die liebende Vereinigung zwischen Mann und Frau zum Ausdruck, sondern auch die liebende und begnadende Vereinigung Gottes mit den Menschen. Die Propheten haben dies klar gesehen. Theologisch genau müßten wir sagen: die Liebe Gottes zu den Menschen macht die wahre Liebe zwischen Mann und Frau möglich. Daher ist die Ehe in ihrer letzten Wurzel in den Bund mit Gott eingeflochten und wird so tatsächlich zu einem dauernden Sakrament, das die Liebe, die Gnade und die Rettung Gottes vergegenwärtigt und mitteilt.

3. Die Ehe als sacramentum christianum

Wenn nun jede Ehe *an sich* ein Sakrament bildet, worin besteht dann die besondere Sakramentalität der unter Christen verwirklichten Ehe?

Das Konzil von Trient lehrte, die Ehe sei von Christus eingesetzt und keine Erfindung der Menschen (DS 1801). Es bietet aber keine Erwägungen über den Sinn dieser Aussage. Das Neue Testament bezeugt kein Wort und keine Handlung Jesu, welche die Einsetzung dieses Sakramentes wie bei andern Sakramenten der Kirche darstellen würden. Das Nachdenken der Modernen über die Sakramentenlehre[8] hat klar genug gezeigt, daß für die Einsetzung eines christlichen Sakramentes seine materielle und formelle Einsetzung nicht unerläßlich ist. Christus bestimmte die Kirche zum Grundsakrament seiner heilbringenden, siegreichen Gegenwart in der Welt. All ihre Handlungen besitzen sakramentalen Charakter, insbesondere die sieben hauptsächlichen Riten, in denen sie die Rettung durch Christus in den Grundsituationen des menschlichen Daseins aktualisiert. Christus und die Kirche haben die geschöpflichen Sakramente übernommen, die schon eine Beziehung zu Gott zum Ausdruck brachten und sie in eine besondere Beziehung zum christlichen Geheimnis setzten. Vom Sakrament Gottes gingen sie in die Sakramente Christi über, nicht so sehr, weil Christus selber sie einsetzte, sondern vielmehr weil sie in die Heilstat Christi eingefügt und mit ihr verbunden waren. Dies ist der Sinn, der in dem Ausdruck «Einsetzung des Sakramentes durch Jesus Christus» liegt.

Diese Auffassung steht mit der Haltung Jesu der jüdischen Ehe gegenüber besser im Einklang. Er bricht mit der juridischen Kasuistik seiner Zeit, welche die geschöpfliche Ordnung verzerrte, und appelliert an den göttlichen Ursprung der Ehe. Er führt nichts Neues ein. Er erneuert das Alte zu seiner ursprünglichen theozentrischen Gestalt durch seinen Hinweis auf den Text Gen 2,24: «Der Mann wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich mit seiner Frau vereinen, und die beiden werden ein einziges Fleisch bilden. So sind sie nicht mehr zwei, sondern ein einziges Fleisch. Daher soll der Mensch nicht trennen, was Gott vereint hat» (Mt 19,5; Mc 10,1–11; Lc 16,18). Diese Stellungnahme Christi gegen die Gesetzgebung seiner Zeit darf nicht als Erlass eines neuen Gesetzes gedeutet werden. Sie besitzt prophetischen Gehalt. Die Unauflöslichkeit als Zeichen und Vorschrift ist eine ethische Forderung – der Mensch *darf* nicht auflösen –, nicht eine unberührbare und unzerstörbare Wirklichkeit: der Mensch *kann* nicht auflösen. Die freiwillige Auflösung ist eine Sünde, und eine neue Verheiratung ist nie erlaubt. Es handelt sich aber nicht um ein unberührbares Gesetz. Der Mensch hat nicht das Recht, zu trennen, was Gott geeint hat. Das schließt aber nicht aus, daß er getrennt vorfindet, was Gott geeint hat, sei es durch Ehebruch, durch Tod oder durch die Fälle, von denen 1 Kor 7,11 spricht. Der absolute Charakter der Vorschrift Christi ist die ethische Forderung, deren Erfüllung der Mensch immer anstreben soll, nicht aber ein juridisches Gesetz von absoluter Gültigkeit.[9]

Wo ist nun die besondere Eigenheit des christlichen Sakramentes anzusetzen? Wir haben gesehen, daß Christus kein eigenes sakramentales Zeichen der Ehe eingesetzt hat, sondern sie so übernahm, wie sie war, wobei er ihr aber ihre ursprüngliche geschöpfliche Ordnung wieder verschaffte. Christus ist nicht eigentlich gekommen, um ein neues Kulturbild und neue Formen der gegenseitigen Beziehungen unter den Menschen zu bringen. Er hat die Welt hingenommen, wie er sie vorfand und dabei eine beachtliche Unbekümmertheit hinsichtlich der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen seiner Zeit an den Tag gelegt. Aber er führte einen neuen Geist ein und eine neue Art, die Dinge ins Auge zu fassen. So ist nach dem treffenden Ausdruck des hl. Paulus der christliche Sklave ein Freigelassener des Herrn und der freie Christ ein Sklave Christi (cf. 1 Kor 7,22). Was hat Christus eingeführt? Den Geist der Brüderlichkeit allen Menschen gegenüber und eine neue Fähigkeit, die menschlichen Beziehungen zwischen Sklaven und Herren in eine Beziehung von Brüdern umzugestalten.

Ähnlich verhält es sich mit der Ehe. In ihrer Struktur und Organisationsform ist die christliche

Ehe gleich wie die andern. Aber sie wird in einem neuen Geiste gelebt. Wer heiratet, heiratet im Herrn, wird Paulus sagen (1 Kor 7,39). Was bedeutet dieser Ausdruck? Wenn wir ihn verstehen, so erfassen wir das dem Christentum besonders eigene Element.

Im Epheserbrief (5,21–33) bringt Paulus den tiefsten Sinn der Ehe klar zum Ausdruck. «Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Gewiß verabscheut niemand sein eigenes Fleisch. Im Gegenteil! Jeder nährt und pflegt es wie Christus seine Kirche; denn wir sind Glieder seines Leibes. Daher wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich mit seiner Frau vereinigen, und beide werden in einem einzigen Fleische sein. Dieses Geheimnis ist groß (es hat einen tiefen Sinn); dies sage ich im Hinblick auf Christus und die Kirche» (Eph. 5,28–32).

Dem Wort «Geheimnis» liegt hier das hebräische Wort «sôdh» zugrunde. Dieses bedeutet den verborgenen göttlichen Plan, der in der Geschichte offenbar wird. Als innigste Verbindung der Liebe zweier Menschen offenbart die Ehe das Licht Christi und der Kirche oder ihren tiefen Sinn, sagt Paulus. Sie bedeutet nicht nur die Vereinigung Gottes mit der Menschheit, wie im Priesterbericht von Gen 1,27, ist auch nicht bloß das Bild des Bundes Jahves mit Israel, sondern besitzt eine letzte Tiefe, die mit der Ankunft Christi offenbar geworden ist: sie drückt die Einheit Christi mit der Kirche aus, die einen geheimnisvollen Leib (Fleisch) bildet. Der Text Gen 2,24 – Ihr werdet ein einziges Fleisch sein – hat einen tieferen Sinn, der sich auf die Einheit eines einzigen Leibes mit Christus bezieht.

So bemerkt Schillebeeckx: «In dieser Schau vermischen sich Schöpfung, Bund und Erlösung. Christus ist der Bräutigam, dessen Braut die Kirche ist. Christus, der die Kirche liebt, erlöst und umsorgt, ist als Vorbild des Gatten in seiner ehelichen Beziehung mit der Braut dargestellt».[10]

Im Lichte Christi gewinnt die Ehe als geschöpfliche Wirklichkeit ihre letzte Dimension. Sie war auf Christus hingeordnet. In der Natur ist Gnade enthalten und in der Gnade Natur. Die Natur wurde von und für Christus geschaffen (Kol 1,16). Er ist der Erstgeschaffene und der Mittler der ganzen Schöpfung (Kol 1,15; Jo 1,3). Jedesmal, wenn die geschöpfliche Ehe von Christen verwirklicht wird, müssen sie sie in dieser christologischen Schau sehen, durchdrungen von der auf Christus und die Kirche bezogenen Wirklichkeit und auf sie hin orientiert.

Das Sakrament ist also nicht etwas zur Ehe Hinzugefügtes, sondern die Ehe selber, insofern sie in der Perspektive des christlichen Glaubens gesehen wird. Je mehr man sie in christlicher Sicht betrachtet, umso mehr tritt sie als Sakrament hervor. Der Glaube entdeckt und offenbart daher eine Dimension, die in der geschöpflichen Ehe schon vorhanden und verborgen war (Gen 2,24; Eph 5,31f.); mit Christus tritt sie jetzt zutage und wird offenbar. Mit andern Worten: Die Ehe wird nicht nur dort Heil bewirkende Handlung, wo sie durch den christlichen Glauben entziffert und als Sakrament erkannt wird, sondern ist immer Sakrament, wenn sie der richtigen geschöpflichen Ordnung gemäß als zwei in einem einzigen Fleisch gelebt wird. Zwar gelangt sie noch nicht zu ihrer ausdrücklichen Klarheit, der sie ihrer Natur nach in der Ausdrücklichkeit im christlichen Glauben zustrebt. Trotzdem bleibt sie das Mittel und der Ort der heilwirkenden Mitteilung Gottes, seiner Liebe und seiner Vereinigung mit den Menschen im weiten Kreis der Geschichte und der Religionen. Zweifellos ist dieses Sakrament nicht zu seiner vollen Sichtbarkeit gelangt wie im Christentum. Aber wenn es in der richtigen Ordnung gelebt wird, so erreicht es, was das volle Sakrament im Schosse der Kirche erlangt: die Gnade und die Mitteilung Gottes.

Die Besonderheit der christlichen Ehe besteht darin, daß der letzte Sinn der Liebe der Gatten, der in der geschöpflichen Stufe enthalten ist, in Christus und der Kirche seine volle Offenbarung erhält: die Liebe Christi und sein Heilsbündnis mit der Menschheit, besonders mit ihrem gläubigen Teil, der Kirche. Das Sakrament erlangt seine Fülle, wenn es im Schosse der Kirche, dem Ursakrament des Herrn, verwirklicht wird. Das eigentliche Ehesakrament ist ein Aspekt und eine konkrete Verwirklichungsweise des Ursakramentes, das die Kirche ist. Daher teilt das sakramentale Zeichen durch seine Teilhabe an der Kirche *ex opere operato* die Gnade Gottes mit, die in der Kirche immer und unwiderruflich zugegen ist.

4. Geschlechtlichkeit, Eros und Agape als Bestandteile des Ehesakraments

Wenn die eigentliche Ehe in ihrer geschöpflichen Natur das Ehesakrament ist, so sind auch die geschöpflichen Bestandteile der ehelichen Liebe in das Sakrament aufgenommen: die Geschlechtlichkeit und der Eros. Der Eros findet im Hohenlied seinen kraftvollen Ausdruck; es zeigt, wie der

Mann sich durch seine Natur zur Frau hingezogen fühlt und umgekehrt. Sie sind berufen, ein einziges Fleisch zu bilden, nicht nur im leiblichen Sinne, sondern auch in der Verschmelzung der Gefühle, der Ideen und des Lebens. Der Eros offenbart, wie der Mensch sich selber übersteigt und für das persönliche Andere offen ist. Diese Offenheit ist das Sakrament einer noch tiefern Transzendenz des Menschen, der sich nach dem Absoluten und dem Göttlichen sehnt. Der Eros zeugt von der Armut und vom Reichtum des Menschen. Vom Reichtum, da er sich in der lachenden Freude der Begegnung zweier Herzen und zweier Leben schenken kann; von der Armut, da er sich danach sehnt, erfüllt zu werden und das Geschenk des andern fröhlich anzunehmen. Das Erlebnis des Eros, der Liebe schenkt und empfängt, erlaubt dem Menschen zu ahnen, was die Gnade Gottes bedeutet. Geben und empfangen können ist eine Gabe. Es liegt nicht in unserer Macht, die Liebe zu erobern und das Zusammenkommen zu erzwingen. Wir leben in der Unverdientheit der Gabe.

Die Geschlechtlichkeit, die immer mehr ist als nur Zeugungskraft, bringt die fundamentale Tatsache zum Ausdruck, daß der Mensch konkret in der Gestalt von Mann und Frau existiert. Beide stehen nicht in einem Verhältnis von unvollständigen Wesen zueinander, sodaß sie erst in der Vereinigung vollständig würden, sondern in einer Gegenseitigkeitsbeziehung. Jedes von ihnen verwirklicht auf seine Weise das *Menschsein* und offenbart verschiedene Seiten des menschlichen Geheimnisses, die zum Reichtum des einen für das andere werden. Die Zeugungstätigkeit der Geschlechtlichkeit steht nach Gottes Plan immer im Rahmen der Ehe und erreicht ihren Höhepunkt in der tiefen Zustimmung und Vereinigung der Gatten in allen Dimensionen des Lebens, die sich dann bis in die Körperlichkeit vervollständigt.

Die *Agape* ist keine der Ehe äußerliche oder zum Eros im Gegensatz stehende Wirklichkeit. Die Agape, gewissermassen ein «Sich-in-Christus-Vereinigen» (1 Kor 7,39), bedeutet die Fähigkeit, die eheliche Verbindung in ihrer letzten Verwurzelung als Ausdruck der Liebe Christi zu den Menschen zu leben. «Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat» (Eph 5,25). Dadurch wird Christus im Stand und in den Beziehungen der Ehe gegenwärtig. Diese Beziehungen können im Rahmen des üblichen kulturellen und sozialen Verhaltens bleiben, werden aber durch die Agape (Vereinigung im Herrn) innerlich umgestaltet; sie erscheint als die Form der Gegenwart der Gnade in der Welt. «Wie das Bündnis ohne die Schöpfung leer ist, so ist die Agape ohne den Eros unmenschlich».[11]

Als sakramentale irdische Wirklichkeit nimmt die Ehe an der Doppelsinnigkeit jeder menschlichen Lage unter der Sünde teil. Sie ist Liebe, aber auch Herrschaft. Sie ist Hingabe, aber auch Machteinrichtung. Sie ist Geschenk, aber gleichzeitig auch Selbstsucht. Konkret wird die eheliche Liebe unter der psychologischen Bürde gelebt, die man ererbt oder seit frühester Kindheit selber aufgehäuft hat, mit all dem Versagen und den persönlichen Sünden, welche die klare Sicht und das lichte Erleben dieses «Mysterium magnum» verhindern oder erschweren. Daher steht das Sakrament der Ehe mehr als die andern unter der Rechtskraft des Kreuzes Christi. Dadurch gewinnt aber die Agape, die im ehelichen Leben zum Ausdruck kommt, den Charakter eines Heilmittels für die menschlichen Wunden und neubelebende Kraft des in der Ehe verborgenen Sinnes, das Sakrament der Vereinigung Christi mit der Menschheit zu sein. Infolgedessen muß die Liebe zwischen Mann und Frau immer und ständig von Selbstsucht und jeder Art des Machtwillens gereinigt werden. Die Ehe ist wirklich ein dauerndes Sakrament, das im Verlauf des Lebens der Gatten immer wieder Tatsache wird, nicht nur ein Augenblick, der den Beginn des ehelichen Lebens bezeichnet.

5. Folgerung: die Ehe als die häusliche Kirche

Aus diesen Erwägungen ergibt sich klar: Wenn zwei Getaufte eine gültige Ehe eingehen, erhalten sie *ipso facto* das Sakrament. Die Liebe, die sie vereint, ist nicht bloss Symbol der Liebe Christi und der Kirche. Sie machen diese Liebe schon sichtbar und wirklich; denn als Getaufte tragen sie zur Bildung der Wirklichkeit der Kirche bei. Einerseits bilden sie die Kirche, sind eine häusliche Kirche, wie *Lumen Gentium*, N. 11, lehrt. Anderseits sind sie Kundgebungen der Kirche, die sie in ihrem Schosse trägt. Die Kirche ist im Sakrament der Ehe nicht durch den segnenden Priester, sondern durch die Partner selber zugegen. Der Priester vervollständigt das Sakrament, insofern er den liturgischen Ritus vollzieht, in dem das in der Ehe eingeschlossene Zeichen vor dem Hintergrund des Glaubensbekenntnisses und der juridisch-kanonischen Form, in der die Zustimmung erfolgt, seinen Ausdruck findet. Die juridisch-kanonische

Form gehört zum *vollen* Sakrament, weil die Ehe nie ein bloss privates Geschäft oder Anliegen der Ich-Du-Liebe ist, sondern immer eine gemeinschaftliche Dimension enthält und ihrer Natur nach auf das Recht und die Ordnung der Gesellschaft hingeordnet ist.

Wie die Kirche als Universalsakrament verschiedene Stufen der Verwirklichung und Entfaltung kennt, von den gutgläubigen Gottlosen (*Lumen Gentium*, N. 16) bis zu den katholischen Christen im Stand der heiligmachenden Gnade, so bringt das Sakrament der Ehe seinen sakramentalen Charakter auf viele Weisen zum Ausdruck, von den unvollkommenen, aber wirklichen Formen in den Zivilisationen und Religionen der Welt, bis zur vollen, vollkommenen Form im Schoss der Kirche.

Diese Sicht verpflichtet uns, nicht nur die christliche Ehe, sondern jede gültig geschlossene Ehe mit dem Auge des Glaubens zu betrachten. Sie ist immer ein Zeichen des Transzendenten und eine unvollständige Verwirklichung des Geheimnisses Christi und der Kirche, die danach strebt, ihre innere religiöse und christliche Entelechie stets besser zu entfalten.

[1] Hauptsächliche Bibliographie: Rondet H., Introduction à l'étude de la théologie du mariage (Paris 1969) 145 bis 158. Schillebeeckx E., Le mariage I (Paris 1967). Adnès P., Le mariage = Le mystère chrétien. Théologie Sacramentaire 5 (Tournai 1963) 134–156. Volk H., Das Sakrament der Ehe (Münster 1952). Schmaus M., Katholische Dogmatik IV/I (München 1964) 617–627. Doms H., Zweigeschlechtlichkeit und Ehe: Mysterium salutis 2 (Einsiedeln 1967) 707–747. Boeckle F., Die Ehe als Vollzug der Kirche: Handbuch der Pastoraltheologie IV (Freiburg 1969) 36–44. Greeven H., Ratzinger J., Schnackenburg R., Wendland H. D., Theologie der Ehe (Regensburg-Göttingen 1969). Rahner K., Die Ehe als Sakrament: Schriften zur Theologie 8 (Einsiedeln 1967) 519–540. Kasper W., Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe: Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 330–354. dos Santos B., O sentido personalista do matrimônio (Petrópolis 1969) 25–40.

[2] Vgl. Boff L., Das sakramentale Denken. Legitimität und Grenzen einer sakralen Denkweise: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972) 123–181 (Lit.). Smulders P., A preliminary remark on Patristic sacramental doctrine. The unity of the sacramental idea: Bijdragen 15 (1954) 25–30. Ratzinger J., Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Freising 1966). Schillebeeckx E., Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

[3] Vgl. La pensée sauvage (Paris 1962).

[4] Sakramentales Denken (Kassel 1959); Phänomenologie der Religion (Tübingen ^{2}1956) § 52, 411–421.

[5] ders., Phänomenologie der Religion § 52. Langer S. K., Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in Kunst (Berlin 1956) 162. Bro B., Der Mensch und die Sakramente. Anthropologische Infrastruktur der christlichen Sakramente: Concilium 4 (1968) 15–24.

[6] Van der Leeuw G., Sakramentales Denken 152.

[7] Vgl. Rahner K., Die Ehe als Sakrament 522. Rondet H., Introduction à l'étude de la théologie du mariage 146f. Adnès P., Le mariage 117–121.

[8] Vgl. Rahner K., Kirche und Sakramente = Quaestiones Disputatae 10 (Freiburg ^{2}1960) 11–22. Schillebeeckx E., Christus Sakrament der Gottbegegnung 65–95. Boff L., Die Kirche als Ganzsakrament und ihre sakramentalen und sakramentellen Strukturen: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung 377–399 (Lit.).

[9] Jossua J. P., Fidélité de l'amour et indissolubilité du mariage chrétien: Divorce et indissolubilité du mariage (Cerf, Paris 1971) 115f. Snoek J., A Igreja perante o casamento fracassado: Revista Eclesiástica Brasileira 32 (1972) 327–353.

[10] Schillebeeckx E., O matrimônio (Petrópolis 1969) 115 (s. o. le mariage).

[11] Ratzinger J., Zur Theologie der Ehe: Theologie der Ehe 81–115, hier 102.

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner

LEONARDO BOFF

geboren am 14. Dezember 1938 in Concórdia (Brasilien), Franziskaner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte in Curitiba, Petrópolis, Oxford und München, promovierte in München in Systematischer Theologie, ist Professor für Systematische Theologie am Philosophisch-Theologischen Institut zu Petrópolis sowie Redaktor der «Revista Eclesiástica Brasileira». Er veröffentlichte u. a.: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil (Paderborn 1972).

Ladislas Orsy

Die Funktion kirchlicher Entscheidung

Zur theologischen Bewertung von Ehegerichten

Um mit diesem Beitrag zu einem befriedigenden Endergebnis zu gelangen, kommt alles darauf an, gleich zu Beginn die richtige Fragestellung zu treffen. Unsere Fragen müssen sich auf zwei normalerweise voneinander verschiedene Bereiche richten: den Bereich des Kirchenrechtes und den Bereich der Theologie. Die Ebene des Kirchenrechtes steht zur Debatte, weil im Brennpunkt unserer Untersuchung die kirchlichen Gerichte stehen. Diese aber üben ihre Tätigkeit aus nach einem in hohem Maße gesetzgeberisch durchstrukturierten Modell, welches das Ergebnis einer vielhundertjährigen Entwicklung ist. Wir befassen uns hier jedoch nicht mit der Tätigkeit kirchlicher Gerichte ganz im allgemeinen. Wir sind vielmehr nur insoweit an ihnen interessiert, als sie Urteile in Eheangelegenheiten fällen. Daher auch rührt der theologische Aspekt, insofern nämlich die eheliche Verbindung eine theologische Dimension hat, wie sie andere Probleme, die vor den gleichen Gerichten zur Entscheidung anstehen, nicht haben mögen. Die Ehe ist ein Sakrament, das Rechte und Pflichten begründet, welche ihre Wurzeln im Glauben haben, welche den Respekt der Gemeinde fordern und die Partner in ihrem Gewissen binden. Auch wenn die Ehe immer ein inneres und persönliches Engagement bleibt, so hat sie doch zugleich einen äußeren und gesellschaftlichen Aspekt.

Gerichte sind natürlich Institutionen, die durch positive Gesetzgebung geschaffen und normiert sind. Ehegerichte aber wurden entwickelt aus einer theologischen Notwendigkeit, nämlich der Notwendigkeit, einen Zweifel über das Bestehen einer sakramentalen Bindung zu beheben. Unglücklicherweise gewann dann im Laufe der Jahrhunderte der juristische Aspekt das Übergewicht, sodaß der theologischen Dimension nur noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde und zwischen beiden Aspekten ein ernstes Ungleichgewicht entstand. Die Zeit ist gekommen, wieder zusammenzubringen, was derart auseinandergeraten ist. Die Tätigkeit der Gerichte sollte bestimmt sein von Einklang zwischen fachgerechten Rechtspraktiken und theologischer Einsicht.

Um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir die Rechtsinstitution sozusagen mit einem Suchscheinwerfer ableuchten, der sein Licht aus theologischen Quellen empfängt. Diese kritische Prüfung müßte das gesamte Gefüge der kirchlichen Gesetzesvorschriften für Gerichte durchdringen, insofern diese mit Ehefällen befaßt sind. Da Theologie letztlich ein Reflexionsvorgang ist, der sich gründet auf die Glaubensschau und auf die Dynamik der Liebe, kann sie gegenüber einer übermäßigen Gesetzeslogik als Gegengewicht wirken. Da die Theologie im Wort Gottes, wie es in der Schrift enthalten ist und wie es in der Kirche lebendig wirksam ist, ihre eigentümliche Quelle hat, kann sie die an Genauigkeit und Gerechtigkeit gebundenen Gesetzesregeln mit der Notwendigkeit konfrontieren, Verständnis, Menschlichkeit und Liebe walten zu lassen. Sie kann einer Tätigkeit, bei der es hauptsächlich um irdische Wirklichkeiten geht, eine Dimension des Heiligen verleihen.

Wenn wir auf diese Weise das von der Theologie kommende Licht in die Rechtsstrukturen der Ehegerichte eindringen lassen und sie dadurch kritisch zu bewerten versuchen, so tun wir damit in kleinem Maßstab etwas, was nach Möglichkeit in einer umfassenden Weise für den gesamten «Leib», für das gesamte «corpus» des kirchlichen Rechtes getan werden müsste, um so die Kirche von der Aufspaltung zu heilen, die derzeit zwischen ihrer theologischen Vision einerseits und ihrer Rechtspraxis andererseits besteht.

Noch eine weitere Klärung hinsichtlich der zu stellenden Fragen ist erforderlich: Zielsetzung dieses Beitrags ist es, die Gerichte zu untersuchen, wie sie *derzeit* sind. Es ist nicht unsere Absicht, – vielleicht sogar wichtigere – Fragen zu erörtern und zu beurteilen, die unter den Fachtheologen zur Debatte stehen. Zu nennen wären hier etwa die Fragen, ob die Kirche die Vollmacht besitzt, vollzogene sakramentale Ehen aufzulösen oder nicht; ob eine christliche Ehe «sterben» kann, solange die Partner noch leben; ob die Lehre der Ostkirchen, welche im Falle eines Ehebruchs Scheidung und Wiederverheiratung gestatten, integrierender Teil der Fülle einer Tradition ist, die auch andere Kirchen sich zueigen machen könnten. Diese Fragen können zwar mit gutem Recht gestellt werden, aber die darauf in der einen oder anderen Richtung zu findenden Antworten

ergeben sich nur sehr langsam. Wenn diese Antworten gefunden sein werden, könnten sie freilich eine radikale Wandlung in der Funktion kirchlicher Gerichte auslösen. Aber wir wollen uns hier nicht mit der Frage befassen, was in einer fernen Zukunft geschehen oder nicht geschehen könnte. Unsere Zielsetzung ist einfacher und unmittelbarer: alle hypothetischen Entwürfe in der Entwicklung der Lehre von der Ehe zu sichten und Folgerungen für die Rechtsordnung daraus zu ziehen. Uns geht es um die theologische Bewertung der Rechtsprechung von Ehegerichten unter den Voraussetzungen des geltenden Rechtes.

Kirchenrecht und Theologie: Einige allgemeine Bemerkungen

Um den Stellenwert der Gerichte bestimmen zu können, müssen wir das Kirchenrecht unter das Licht theologischer Prinzipien rücken. Das kirchliche Recht aber hat zwei unterschiedliche Aspekte, nämlich einen ideellen und einen realen. Der idelle Aspekt meint das Recht in seinem abstrakten und scheinbar vollkommenen Zustand, wie es in den Büchern steht. Der reale Aspekt meint die Art und Weise, wie das Recht sich unter unvollkommenen Umständen auswirkt und wie es konkret das Leben der christlichen Gemeinde betrifft. Diese beiden Größen sind nicht identisch. Die erstere befaßt sich mit *ideellen* Werten, die letztere zeigt uns, welche *wirklichen* Werte mit der Anwendung dieses Rechtes tatsächlich erreicht werden.

Beide Größen aber sind eng untereinander verknüpft. Die Angemessenheit und Wirksamkeit der Regeln in den Büchern kann nicht festgestellt werden, ohne daß man auf die Werte schaut, welche die Regel konkret schafft, wenn sie in Tätigkeit gesetzt wird.

Um die Rechtsstruktur der Gerichte bewerten zu können, müssen wir uns beide Aspekte vergegenwärtigen. Die logisch hervorragende Verfassung der Gerichte und ihrer Verfahrensordnungen kann in der Welt der Wirklichkeit, in einer menschlichen Gemeinschaft, die voll von Beschränkungen ist, scheitern und Ungerechtigkeit verursachen.

Die theologischen Prinzipien, welche auf die Ehegerichte anzuwenden sind, entstammen zum größten Teil der Ekklesiologie und der Moraltheologie. In der Entwicklung jeder dieser beiden Disziplinen aber sind in jüngster Zeit erhebliche Fortschritte zu verzeichnen. Die Ekklesiologie versteht die Kirche mehr und mehr als eine Gemeinschaft, die sowohl von Gnade wie von Sünde, von göttlichen Gaben wie von menschlichen Begrenzungen gekennzeichnet ist. Folglich werden die Zeichen der Gegenwart des Geistes nicht nur in Kraft und Heiligkeit, sondern auch unter Schwachheit und Sünde gesehen. Von einer oberflächlichen und einseitigen Apologetik, die in der Kirche nur göttliche Eigenschaften sah, wendet man sich nun der tiefen und dialektischen Schau des Apostels Paulus zu, der sich der Schwäche der christlichen Gemeinde so hell bewußt war.

Dieses ausgewogenere Verständnis sollte auch unser Rechtssystem mehr und mehr durchdringen und mit einem neuen Geist erfüllen. Dieses Rechtssystem sollte in all seinen formalen Verfahrensweisen Verständnis und Mitleid gegenüber menschlicher Schwäche und menschlichem Versagen beweisen und so ein Zeichen für Gottes Gnade und Barmherzigkeit bleiben. Ehegerichte, die gerade in einem Bereich zu wirken haben, wo menschliches Versagen und menschliche Untreue wirksam sind, sollten nicht nur einen Dienst an der Gerechtigkeit, sondern auch einen Dienst der Gnade tun.

Die Ekklesiologie ist für die Ehegerichte auch deswegen von Belang, weil die Ehe eine Dimension der umfassenden Gemeinschaft hat, und weil die größere Gemeinschaft, die hier betroffen ist, eben die Kirche ist. Wenn wir annehmen, daß die Ehe, sobald sie zustande kommt und dann auch weiterhin für die ganze Zeit ihres Bestehens, einen öffentlich-rechtlichen Charakter hat, können wir nicht die Berechtigung des Standpunktes bestreiten, wonach die Gemeinschaft selbst ein Recht darauf hat, ins Benehmen gezogen zu werden, wenn Zweifel bezüglich des gültigen Zustandekommens dieser Verbindung aufkommen. Das Instrument für die Wahrnehmung dieser Zuständigkeit kann nur ein Organ oder ein Gremium sein, das die Vollmacht besitzt, die Situation zu prüfen und ein Urteil darüber zu fällen. Sobald die gemeinschaftliche Dimension der Ehe anerkannt ist, ist einschlußweise auch die Notwendigkeit eines öffentlichen Urteils über die Frage ihres Bestandes zugegeben. Es bedarf nur einer minimalen logischen Anstrengung, um dies zu folgern.

Aber die christliche Eheschließung ist in ihrer Fülle nicht nur ein öffentlicher Akt in der wirklichen oder symbolischen Gegenwart der Gemeinschaft. Sie ist ebenso eine Vereinigung zweier Menschen, die die Liebe sozusagen auf die Spitze treibt: die Partner versprechen, einander im Guten und im Schlechten die Treue zu halten, in Reichtum und Armut, in Krankheit und Gesundheit,

bis der Tod sie scheidet. Solch eine Liebe wird in dieser geschaffenen Welt zum Symbol für die Treue Christi zu seiner Kirche. Nun müssen Symbole jedoch wahr sein, um sinnvoll zu sein. Ein falscher und mißverständlicher Symbolismus muss beseitigt werden. Wenn eine Verbindung von Anfang an trügerisch war, kommt das Symbol niemals zum Tragen. Die Gemeinschaft muss darüber ihr Urteil sprechen und sie für null und nichtig erklären. Dies ist ein religiöses Urteil, das nicht ohne die Berücksichtigung bestimmter religiöser Aspekte und Dimensionen ausgesprochen werden kann, die ein ziviles Gericht nicht berücksichtigen würde, könnte und sollte.

Die Moraltheologie ist auf doppelte Weise relevant: sie sollte das Gericht bei der Anwendung des Gesetzes leiten, und sie sollte auch die Menschen leiten, deren Fall entschieden werden soll. Sie sollte das Gericht leiten, weil die Tugend der Gerechtigkeit tatsächlich nur die minimalste Verwirklichung von Liebe ist. Darum sollte die Verwaltung der Gerechtigkeit von Haltungen inspiriert werden, die aus der christlichen Liebe herkommen. Mit anderen Worten, alle Handlungen des Gerichts sollen mit dem Gebot der christlichen Liebe vereinbar sein und nicht nur mit engen gesetzlichen Vorschriften. Der juristische Prozess muss von der höheren Warte einer theologischen Tugend beurteilt werden.

Die Moraltheologie ist auch für die einzelne Partei in diesen Prozessen von Belang, denn die Entscheidung des Gerichts muss mit dem Urteil seines eigenen Gewissens über den Bestand einer ehelichen Bindung übereinstimmen. Letztlich steht jeder Mensch vor Gott und muss seine Handlungen vor Gott verantworten. Kein Gerichtshof kann jemals diese Verantwortung übernehmen. Aber sein Urteil sollte einem Menschen zu einer klareren und vollständigeren Gewissensbildung verhelfen. In der Regel sollte er innerlich und äußerlich die offizielle Entscheidung annehmen und sein moralisches Verhalten danach richten. Es kann jedoch die offizielle Anordnung auch mit dem Urteil seines Gewissens in Konflikt kommen, und dann kann die Integration komplex, schwierig, ja sogar unmöglich werden. Die Pflicht, die äußere gesetzliche Ordnung zu respektieren, kann mit der Pflicht, auf der Basis einer wohlbegründeten inneren Überzeugung sich selbst treu zu bleiben, in Konflikt kommen. Schließlich ist die Entscheidung des Gerichts ein fehlbares menschliches Urteil.

Was die Gerichte tun können

Der theologische Wert eines Urteils der Gerichte kann erst nach einer kritischen Prüfung des Verfahrens, das zu diesem Urteil führt, abgeschätzt werden.

1. Ausgangspunkt für jedes Gericht ist das Bemühen, die Fakten für eine Beantwortung der Frage zu sammeln, ob ein Ehevertrag vor den Menschen und vor Gott äußerlich und innerlich zustande gekommen ist oder nicht. Die beiden Worte «äußerlich» und «innerlich» enthüllen sofort etwas von der Komplexität dieser Aufgabe. Es mag leicht sein, einige äußere Fakten, wie die Gegenwart von Zeugen, die von den Parteien tatsächlich gebrauchten Worte festzustellen, aber es ist schwierig, Anzeichen für bestimmte innere Haltungen herauszufinden, etwa die Eheabsicht oder das Vorhandensein oder Fehlen von Wissen, das für eine bindende Erklärung nötig ist.

Die Rekonstruktion äußerer Ereignisse ist bestenfalls fragmentarisch: kein menschliches Wesen kann die Vergangenheit in ihrer Ganzheit zurückrufen. Aber die erste Begründung für das schließliche Urteil ist gerade diese Rekonstruktion, wie unvollständig sie auch sein mag. Kein Urteil kann über das Augenscheinliche hinausgehen. Daraus folgt, daß das Verfahren von Anfang an mit einer partiellen Begrenzung zu tun hat: die ursprünglichen Ereignisse sind nur teilweise bekannt. Diese Begrenzung tritt noch stärker in dem Verfahren zur Feststellung von Fakten, die Zeichen innerer Haltungen sind, zutage. Da kommt die Selektivität des menschlichen Verstehens ins Spiel und diese Auswahl wird von der Mentalität des Richters, von seinem Verständnis des gesetzlichen Systems und den Grenzen seines Horizonts abhängen. Das kann gar nicht anders sein.

2. Menschlicher Verstand trägt die verschiedenen Fakten zusammen und gibt ihnen Bedeutung. Aber die Einsicht des Richters in die Situation ist von seinen eigenen gesammelten Kenntnissen bedingt, die groß oder klein sein können, von seiner Fähigkeit zum Scharfsinn, der durchschnittlich oder außergewöhnlich sein kann, von seinem juristischen und theologischen Horizont, der eng oder weit sein kann. Das Verständnis jedes Richters ist begrenzt.

Dieser Punkt sollte unterstrichen werden: jeder Richter muß seinen eigenen Zugang zum Urteil finden. Es gibt kein gemeinsames Verständnis, wie es auch keine kollektive Meinung gibt. Die

faktische Evidenz kann gesammelt werden, schließlich wird sie von außerhalb des Gerichts zusammengetragen. Aber sobald der Richter die Beweise zu bearbeiten beginnt, wendet er auf die Fakten seine eigene kritische Fähigkeit, Einsicht, Kenntnisse und seine Rationalität an, und durch all dies bildet er sein eigenes Urteil. Sein Urteil ist einmalig, weil auch sein Verständnis der Situation, sein Vorrat an juristischen Kenntnissen, sein allgemeiner Horizont einmalig sind. In dieser Einmaligkeit mag manche Vortrefflichkeit liegen. Aber es gibt dabei auch Begrenztheit.

Wenn es auch nicht ganz dem logischen Ablauf entspricht, so ist dies dennoch ein günstiger Zeitpunkt, auf die angeborene Schwäche eines Systems hinzuweisen, das ein sogenanntes kollegiales Urteil vorschreibt, dem gegenüber es keinen öffentlichen Widerspruch gibt. Gewöhnlich werden Ehefälle durch Stimmenmehrheit des Richterkollegiums entschieden. Genaugenommen aber gibt es nur individuelle Urteile. Es gibt kein kollektives Urteil. Das Kollegium kann natürlich durch Mehrheitsvotum entscheiden, welches der verschiedenen Urteile, wenn diese einander widersprechen, den Parteien und der Gemeinschaft auferlegt werden soll. Solch ein Verfahren kann wünschenswert und annehmbar sein, vorausgesetzt, man weiß wofür es ist. Es ist dies eine pragmatische Maßnahme. Da verschiedene Entscheidungen nicht eine einzige gesetzliche Regel ergeben können, wählt die Mehrheit eine aus. Aber kein Urteil ist schon dadurch besser, weil es von einer Mehrheit von Menschen akzeptiert wird. Darum ist folgerichtig eine Mehrheit noch keine Garantie für Wahrheit oder Gerechtigkeit. Es sollte darum auch die Meinung der Minderheit das Recht haben, von den anderen Mitgliedern der juristischen Profession und von der Öffentlichkeit insgesamt gehört zu werden. Einen Richter zum Schweigen zu verurteilen, weil er mit seinen Kollegen nicht einer Meinung ist, heißt eine mögliche Entwicklung ersticken und heißt jedenfalls, einen Menschen zum Schweigen verurteilen, der ein Recht haben sollte zu sprechen wie seine Kollegen auch.

3. Wir nähern uns dem zentralen Thema: der Natur des Gerichtsurteils. Wenn wir zunächst festellen, welche Fragen Richter nicht beantworten müssen, haben wir es später leichter, den Wert des schließlichen Urteils zu beurteilen.

Das Gericht ist durch das Kirchenrecht nicht verpflichtet, etwas über die ontologische Existenz eines Sakraments auszusagen. Mit anderen Worten, ein Gericht braucht nicht zu sagen, ob vor Gott ein Ehevertrag geschlossen worden ist oder nicht. Das ist Gott allein bekannt.

Auch kann man vom Gericht nicht verlangen, daß es aus einem Wissen von unangreifbarer und absoluter Sicherheit spricht. Bei der Sammlung von Beweisen ist keine übermenschliche Anstrengung gefordert. Von den Richtern wird vernünftige Ausbildung und Befähigung erwartet. Von den Gerichten kann aber nicht erwartet werden, daß sie außerhalb des gewöhnlichen menschlichen Kontextes operieren.

Das Kirchenrecht erwartet positiv vom Gericht, daß es vorsichtige Aussagen darüber macht, ob das Gewicht der Beweise ausreicht, die allgemeine Sicherheit über den Bestand eines Ehebandes aufgrund eines öffentlich geschlossenen Ehevertrags zu widerrufen. Das Urteil konzentriert sich nicht so sehr auf den Vertrag selbst, sondern die ihn umgebende Evidenz: es stellt entweder fest, daß der Augenschein ausreicht, um die Nichtigkeit des Vertrags zu beweisen, «constat de nullitate», oder daß er dafür nicht ausreicht, «non constat de nullitate». Die Frage der Gültigkeit der Ehe vor Gott wird nicht berührt. Eine absolute Erklärung, die eine Wiederaufnahme des Falles verbieten würde, wird nicht abgegeben.

Das klassische Kanonische Recht spricht von einer moralischen Sicherheit, die für eine Nichtigkeitserklärung nötig sei. Wer in der Tradition des angelsächsischen Common Law steht, würde es eher vorziehen, vom Übergewicht einer Evidenz zu sprechen. Die Idee der Präponderanz ist in der Rechtswissenschaft fest verwurzelt. Sie ist nicht soweit entfernt von der moralischen Sicherheit. Wenn zwar Evidenz bestünde, daß ein Ehevertrag geschlossen worden ist, andererseits aber eine überwiegende Evidenz dafür spricht, daß der Ehevertrag null und nichtig ist, würde jedenfalls kein verantwortungsbewußter Richter gegen die gehäuften Evidenzgründe für das Gegenteil, welche die Gründe für die Gültigkeit aufwiegen, auf der Geltendmachung des scheinbar gültigen Aktes bestehen.

4. Das Urteil des Gerichtes in einem Ehefall könnte als Ausspruch darüber beschrieben werden, ob ein kleiner Abschnitt der menschlichen Geschichte bleiben soll, wie man ihn kennt, oder ob er wiederholt werden soll. Der kleine Abschnitt der Geschichte ist das Zustandekommen des Ehebandes. Die Prima-facie-Evidenz zeigt an, daß der Austausch bindender Versprechen stattgefunden hat. Da sich aber Zweifel an der Bedeutung alles

dessen ergeben haben, wird der Fall vor Gericht gebracht. Wenn das Gericht nichts an der bekannten Geschichte ändern will, erklärt es: «Non constat de nullitate». Wenn es zu dem Schluß kommt, daß die Geschichte von vorn anfangen muß, da überzeugende Gründe dafür sprechen, daß keine christliche Ehe zustande gekommen ist, stellt es fest: «Constat de nullitate».

Wie alle Urteile über Vergangenes beruht auch das Urteil des Gerichtes auf äußerer Information, auf innerem Verständnis und auf Rationalität. Es kann aus mancherlei Gründen Gegenstand einer Revision werden, wenn dies nötig wird. Es kann revidiert werden, wenn gezeigt werden kann, daß einige wichtige und relevante Daten den Richtern nicht bekannt waren. Die Möglichkeit, neue Beweise vorzubringen, bleibt offen. Es kann revidiert werden, wenn gezeigt werden kann, daß die Einsicht der Richter in die Beweise hinfällig ist, weil sie nicht alle bekannten Fakten berücksichtigt oder nicht existierende Fakten annimmt oder mit dem Rechtssystem nicht vereinbar ist, das sie anzuwenden hatten. Es kann revidiert werden, wenn sich zeigt, daß das abschließende Urteil wichtige Fragen ungelöst läßt.

Die Natur des Urteils kann darum so beschrieben werden: ein hoch einzuschätzendes, aber fehlbares menschliches Urteil, das zur Rechtsgrundlage für einen bestimmten Fall wird. Es ist hoch einzuschätzen, weil es vieler Anstrengungen bis zu seiner Formulierung bedurfte. Es hat Autorität, weil es von einem offiziellen Organ der Kirche kommt. Es hat jedoch auch inhärente Grenzen. Es kann wahr, aber auch falsch sein: es kann sich auf Tatsachenirrtum oder auf Gesetzesirrtum gründen. Es kann das Ergebnis der besten kritischen Intelligenz von Richtern sein. Es kann jedoch auch sein, daß es einer kritischen Prüfung nicht standhält. Auf alle Fälle ist es ein fehlbares menschliches Urteil, zu dem man auf gewöhnlichem Weg gekommen ist. Mag es sein wie immer, das Urteil spielt im Leben der Gemeinschaft und der betroffenen Parteien eine wichtige Rolle.

5. Wie jede andere Gemeinschaft braucht auch die christliche Gemeinschaft in ihrem Leben eine gute Ordnung. Es ist gerade die Aufgabe des Gerichtsurteils, diese gute Ordnung aufrecht zu erhalten, entweder durch die Verfügung, daß die Rechte und Pflichten, die durch einen Ehevertrag begründet wurden, aufrecht bleiben sollen oder durch den Spruch, daß eine solche Rechte- und Pflichten-Situation als nicht existent betrachtet werden soll.

Ehe wir weitergehen, sollten wir uns in Erinnerung rufen, daß die christliche Gemeinschaft eine religiöse ist, die in erster Linie mit der heiligen Dimension des Lebens zu tun hat, selbst wenn sie ihre Aufmerksamkeit auf zeitliche Probleme richtet. Das Urteil des Ehegerichts ist auf diese Gemeinschaft ausgerichtet. Es entscheidet über Rechte und Pflichten in einem religiösen Zusammenhang. Die Tatsache, daß ein Urteil über die Existenz eines Ehevertrags zeitliche Auswirkungen haben kann und oft auch hat, soll uns dabei nicht irritieren. Es bleibt dennoch vor allem religiös.

Die Folgerung aus der Wahrheit, daß das Gerichtsurteil eine religiöse Rolle spielt, ist weitreichend. Das Gericht ist nicht dafür da, über Rechte und Pflichten in der modernen pluralistischen Gesellschaft zu befinden. Seine Entscheidungen richten sich an die Gemeinschaft der Christen.

Die katholische Theologie über das Verhältnis von Kirche und Staat hat sich tatsächlich stark gewandelt. Die Sphäre des Heiligen und des Säkularen wird besser verstanden, und die Folgerungen aus diesem neuen Verständnis werden mehr und mehr deutlich. Oft hatte früher in verschiedenen Ländern das kirchliche Urteil ausschlaggebende zivile Bedeutung, die soweit ging, daß der Staat die ausschließliche Zuständigkeit kirchlicher Gerichte in allen Eheangelegenheiten anerkannte. So hatten die Gerichte der Kirche die ausschließliche Jurisdiktion in Ehesachen von Gläubigen und Ungläubigen, d. h. von wirklichen und von bloß nominellen Katholiken. Diese Situation blieb auf die Entwicklung des Kanonischen Rechts nicht ohne Einfluß. Da man auf keinem anderen Weg eine Nichtigkeitserklärung oder Scheidung mit dem Recht der Wiederverheiratung erlangen konnte, wurden die kirchlichen Gerichte mit Anträgen überschwemmt, die nicht aus Gewissensgründen gestellt wurden, sondern um die gesetzliche Freiheit von einer Bindung zu erlangen, die entweder unerträglich oder für die Parteien einfach unbequem geworden war, die an die Unauflöslichkeit nicht glaubten und sie schon gar nicht praktizieren wollten. Es war der verstohlene Versuch von Menschen, die religiösen Gerichte für nichtheilige, ganz und gar diesseitige, zeitweise auch zynische Zwecke zu gebrauchen, von Menschen ohne christlichen Glauben, oder wenn sie schon den Glauben hatten, so hatten sie jedenfalls nicht die Absicht, sich von ihm leiten zu lassen.

Die Gerichte der Kirche wappneten sich schrittweise gegen die Gefahr, in ein Instrument des Betruges umgewandelt zu werden. Die Vorschriften über die Zulässigkeit von Beweisen wurden eingeengt, das Zeugnis der Parteien wurde verdächtig. Die Absicherungen wurden immer mehr, während das Verfahren in einem unvernünftigen Ausmaß zeitraubend wurde. Zivile Bedürfnisse bestimmten die Arbeit der Gerichte.

Heute ist die Situation in vielen Ländern anders. Es kann nicht nur jedermann ohne den Segen der Kirche heiraten, es kann auch jeder mit dem Segen der Gesellschaft geschieden werden. Wenn die kirchliche Eheschließung auch vom Staat anerkannt wird, so werden doch andererseits kirchliche Nichtigkeitserklärungen von ihm ignoriert. Es besteht eine De-facto-Trennung von Kirche und Staat. Das Ergebnis ist eine Art Reinigungsprozeß. Die große Mehrheit derer, die ihren Fall vor ein kirchliches Gericht bringen, tun es, um Frieden für ihr Gewissen und mit Gott zu finden. Sie wollen niemanden betrügen. Würden sie es tun, würden sie nicht den Frieden finden, den sie suchen. Wenn auch die Gefahr des Selbstbetrugs für sie besteht, so sollten sie dennoch vom Gericht mit Vertrauen und Respekt behandelt werden.

Daraus folgt, daß unser geltendes Prozeßrecht der Reform bedarf. Der Vorgang des Entstehens eines neuen Gleichgewichts zwischen Kirche und Staat sollte auf diesem speziellen Sektor zu Konsequenzen führen. Da es die Absicht des Gerichts ist, ein religiöses Urteil zu fällen, und zwar für eine religiöse Gemeinschaft, sollte auf viele der bestehenden Absicherungen verzichtet werden.

Es ist uns klar, daß eine solche Reform dem gelegentlichen Mißbrauch Tür und Tor öffnet, aber es wäre unfair, wegen der wenigen, die betrügen wollen, die große Mehrheit zu bestrafen, die den Frieden mit Gott sucht. Die Parteien sollten darauf aufmerksam gemacht werden, daß Gott nicht betrogen werden kann und daß ein Urteil, das auf Lügen und Betrug gründet, ihnen nichts nützt. Davon abgesehen aber ist es nicht Aufgabe der Kirche, das narrensicherste juristische System zu erfinden. Dies verlangt weder das göttliche Recht noch die menschliche Klugheit.

Eine Bewertung und einige Vorschläge

Wenn wir zur theologischen Bewertung der Ehegerichte kommen, erhebt sich spontan die erste Frage. Gibt es eine Rechtfertigung für die Existenz dieser Gerichte? Unsere Antwort ist vorsichtig positiv. Die Gemeinschaft der Christen empfand im Lauf der Geschichte die Notwendigkeit, offiziell über Zweifel am Bestand eines Ehebandes zu befinden. Und da das Sakrament der Ehe öffentlich gespendet wird, da es dauernde gemeinschaftliche Dimension hat, ist die Schaffung eines offiziellen Organs, das über diese Frage urteilen soll, ein Akt praktischer Weisheit. Es widerspricht keinem Grundsatz der Theologie. Diese positive Antwort sollte jedoch nicht als eine Billigung jeden Schritts in den Verfahren unserer Gerichte ausgelegt werden. Innerhalb der grundlegenden Struktur muß vieles reformiert werden.

Wir erkennen keine ernsthaften theologischen Einwände gegen das gewöhnlich widersprüchliche System, nach dem die beiden Seiten der Frage getrennt abgehandelt werden und die Antwort letztlich von einem aufmerksamen und unparteiischen Richter oder Richterkollegium gegeben wird. Es ist einfach nur eine gesunde menschliche Weise, Zweifel über Rechte und Pflichten auszuräumen.

Aber Vorsicht ist notwendig. Um den religiösen Charakter des Gerichts zu erhalten, sollten seine Verfahrensweisen den ehrlichen Gläubigen vor Augen haben und nicht den unehrlichen, der bereit ist, falsch zu schwören. Die Religiosität muß mit der Gewährung von ausreichendem Vertrauen und Respekt gegenüber den Parteien beginnen. Die Folgerungen sind weitreichend: sie würden unser Beweisrecht vom Anfang bis zum Ende betreffen. Es ist hier nicht der Platz, um auf Details und technische Einzelheiten einzugehen, aber schon einige wenige Beispiele können das Ausmaß der möglichen Reform verdeutlichen: das Verfahren könnte viel einfacher sein, unnötige Berufungen könnten wegfallen, dem Wort der interessierten Parteien könnte mehr Gewicht verliehen werden und so fort.

Die gegenwärtige Komplexität der Verfahrensvorschriften wird von einem anderen Grundsatz von theologischer Herkunft beeinflußt. Mitunter suchen die Gerichte eine mehr als vernünftige Sicherheit, denn ein Fehler könnte der Heiligkeit eines Ehevertrages Abbruch tun. Ihre Maxime ist: «Ne injuria sit sacramento», gegenüber dem Sakrament sollte jede Ungerechtigkeit vermieden werden. Dieses Prinzip bedarf dringend einer kritischen Neubewertung. Was heißt denn überhaupt «dem Sakrament Unrecht tun»? Ein Sakrament ist weniger als ein Mensch, auch wenn es mehr ist als eine bloße Sache, «res», wie unsere kanonistischen Ahnen dies zu klassifizieren pflegten.

Sei es wie es sei, Unrecht kann nur einem Menschen getan werden, weil nämlich nur ein Mensch Rechte haben kann, nicht aber Sachen. Das Prinzip sollte daher so lauten: «Ne injuria fit personae». Diese neue Lesart würde, sobald sie anerkannt ist, die Einstellung des Gerichts verändern. Es würde sich nicht auf eine unvernünftig lange Beweissuche einlassen und es würde die Entscheidung nicht Monate und Jahre hinauszögern, um dem Sakrament nicht unrecht zu tun. Es würde vielmehr sein Verfahren beschleunigen, um Unrecht gegenüber Menschen zu vermeiden, die allen Sakramenten ihre Bedeutung geben und die begierig auf eine Entscheidung warten.

Innerhalb des gültigen Rahmens der Gerichte sind tatsächlich wichtige Reformen möglich. Aber wir gehen darüber hinaus und schlagen neue Instrumente anstelle der Gerichte vor, die denen helfen sollen, deren Ehevertrag fraglich ist. Das alte römische Wort «summum jus, summa iniuria» hat bleibende Bedeutung. Zuzeiten kann auch in der Kirche die Treue zum Buchstaben des Gesetzes zu Ungerechtigkeiten führen. Das mittelalterliche Kanonische Recht löste diese Probleme durch die Gerichte des Gewissens. Diese Gerichte brachten eine neue Weise der Verwaltung der Gerechtigkeit durch die Überlegung der Billigkeit hervor. Die Richter erhielten weitgehende Entscheidungsgewalt, die ihnen passend erscheinenden Beweise zu sammeln und nach ihrem Gewissen Recht zu sprechen. Eine ähnliche Struktur gibt es heute innerhalb der Heiligen Pönitentiarie, die ermächtigt ist, die Beweise in uneingeschränkter Weise zu führen und ein Urteil hauptsächlich für den Gewissensbereich zu sprechen, gelegentlich auch mit einigen öffentlichen Auswirkungen.

Ehefälle, die nicht nach dem Gesetz entschieden werden können, sollten so entschieden werden. Aber es wird immer Fälle geben, in denen die Anwendung des Gesetzes zu Ungerechtigkeit führt, denn kein gesetzliches System kann jemals alle Launen und Wechselfälle unserer menschlichen Natur berücksichtigen. Könnte die Kirche nicht eine alte Tradition wiederbeleben und ausweiten und Gerichte des Gewissens einrichten, die Fälle behandeln sollen, die nicht im Rahmen der bestehenden Gesetze liegen? Solche Gerichte könnten locker strukturierte juristische Organe sein, die über die Gültigkeit einer Ehe entscheiden, zwar an Gesetze hinsichtlich dessen gebunden, was die Gültigkeit ausmacht, jedoch in der Würdigung der Beweise mit weitgehender Freiheit ausgestattet. Um ihr richtiges Funktionieren zu sichern, müßten einige Voraussetzungen gegeben sein. Die eine wäre die, daß ehe jemand Billigkeit fordert, das normale gesetzliche Verfahren ausgeschöpft worden sein muß. Eine andere besteht darin, daß beide Parteien damit einverstanden sind, ihren Fall dem Gericht des Gewissens vorzutragen und seine Entscheidung anzunehmen. Wenn ein Partner dies nicht will, so wäre es für jeden schwierig, einen solchen Fall zu beurteilen und praktisch unmöglich für das Gericht, sein Urteil zu fällen. Die Mitglieder dieses Gerichts müssten nicht nur juristische Fachleute sein. Auch andere qualifizierte Persönlichkeiten könnten mitwirken.

Die sogenannten Entscheidungen vor dem Forum internum sind jenseits der Reichweite jedes gesetzlichen Systems. Sie können nicht nur nicht vermieden werden, sie sind sogar nötig. Kein menschliches Genie kann ein so perfektes gesetzliches System schaffen, daß es in allen Details mit einer inneren Wirklichkeit, die Gott allein kennt, übereinstimmt. Darum wird es immer Fälle geben, die völlig außerhalb des Rahmens des Gesetzes bleiben, aber aus Gewissensgründen eine Entscheidung verlangen. Diese Entscheidung fällt nicht auf der Ebene der Gemeinschaft. Es betrifft die Beziehung des Menschen zu Gott. Solche Entscheidungen aber bleiben letztlich dem Beichtvater vorbehalten, der aber in den meisten Fällen einer Hilfe bedürfte. Solche Hilfe kann durch Beratung gegeben werden, durch Veröffentlichungen und auf viele andere Weisen. Es liegt im Aufgabenbereich des Bischofs, solche innere Gewissensprobleme zu erkennen und für ihre Lösung Richtlinien bereit zu halten. Aber auch die christliche Gemeinschaft braucht Information und Bildung. Im allgemeinen müssten unsere Gläubigen die Probleme entdecken und die angebotenen Lösungsmöglichkeiten kennen lernen. In einigen besonderen Fällen muss der örtlichen Gemeinde mitgeteilt werden, daß bestimmten Leuten ein verantwortlicher Rat gegeben worden ist und sie daher ein Recht haben, die Sakramente zu empfangen. Das präjudiziert in keiner Weise irgendeine christliche Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe. Es anerkennt bloss, daß Gottes Wege unsere Gesetze überschreiten.

Wir haben versucht, von den theologischen Quellen her einiges Licht auf die gesetzlichen Aspekte der Ehegerichte zu werfen. Solch ein Versuch ist nur ein kleiner Schritt auf die grössere Einheit von Theorie und Praxis zu, von Lehre und Glauben und Kanonischem Recht. Es bleibt noch viel zu tun. Aber die Notwendigkeit ist erkannt,

und innerhalb der Kirche ist die Arbeit ingang gekommen. Es kann durchaus sein, daß wir uns an der Schwelle eines neuen Goldenen Zeitalters des Kanonischen Rechts befinden.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LADISLAS ORSY

geboren am 30. Juli 1921 in Ungarn, Jesuit, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte in Rom Philosophie und kanonisches Recht, in Löwen Theologie und in Oxford bürgerliches Recht, dozierte an der Gregoriana während sechs Jahren kanonisches Recht, war Gastprofessor an der Universität von Amerika und Boston College, ist Professor für Pastoraltheologie an der Fordham Universität. Er hielt zahlreiche Vorträge in Europa und Amerika, veröffentlichte über sechzig Artikel sowie zwei Bücher: Open to the Spirit: Religious life after Vatican II (Washington 1968), The Lord of Confusion (New Jersey 1970).

William Basset

Die Rolle des Ortsbischofs für das Sakrament der Ehe

Die derzeit herrschende Zentralisierung des Verfahrensrechtes sowie der grundlegenden Autorität in Sachen des Ehesakramentes durch die päpstliche Kurie hat in der katholischen Kirche zu einer ausgesprochenen Verarmung der Amtsbefugnisse des Bischofs geführt. Ein neues kirchliches Eherecht müßte daher das hier verloren gegangene Gleichgewicht wiederherstellen. Die Erneuerung des Kirchenrechtes sollte also darauf ausgerichtet werden, daß der pastorale und sakramentale Dienst der Bischöfe in umfassender Weise wiederbelebt wird. Die Entscheidungen, durch welche die ekklesiologische Neuorientierung in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und die von ihm angebahnte Aufwertung des Bischofsamtes in den Ortskirchen in die Praxis umgesetzt werden müßten, stehen bisher noch aus. Die in der vorkonziliaren kanonistischen Theorie enthaltenen Hindernisse gegen eine vollständige Dezentralisierung der bisher noch ausschließlich von den Behörden der römischen Kurie ausgeübten Kompetenzen wurden mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikankonzils aus dem Wege geräumt. Eine solche Entwicklung in Richtung auf die Wiederherstellung des umfassenden Auftrags des Bischofs, inmitten seines Volkes für dessen Heiligung zu wirken, muß die grundlegende Voraussetzung für eine Neustrukturierung der pastoralen Dienste in der katholischen Kirche werden.

Im Laufe des letzten Jahrzehnts haben zahlreiche Bischofskonferenzen den Heiligen Stuhl um die Einräumung weiterreichender Vollmachten für die Bischöfe bei der Entscheidung in Ehefällen ersucht. Diese Ansuchen wurden weithin mit pastoralen Motiven begründet. In einigen Fällen stützten sie sich auf die Theorie einer Delegation von Vollmacht durch den Papst. Zweifellos wäre es ja auch schon vom praktischen Standpunkt her gesehen viel günstiger, Ehefälle auf Ortsebene zu regeln, statt Jahr für Jahr die Akten von vielen tausend Fällen nach Rom zu schicken. Jetzt aber, nach dem Konzil, sind noch viel zwingendere ekklesiologische Gründe hinzugekommen, welche diese Forderungen stützen können: vor allem die Begründung aus der Notwendigkeit, das bischöfliche Amt aufzuwerten. Derartige Begründungen ergänzen nicht nur eine Argumentation aufgrund pastoraler Klugheit, sondern führen auch aus den Engpässen der alten Problematik um das Institut der Delegation heraus.

Entsprechend der Lehre des Zweiten Vatikankonzils liegen Zuständigkeit und Verantwortung für die Sorge um das geistliche Wohl individueller Personen in den Ortskirchen jure divino in erster Linie bei den jeweiligen Ortsbischöfen. Danach ist ganz allgemein der Grundsatz zu beachten, daß es nicht zur Aufgabe des päpstlichen Amtes gehört, sich mit ausdrücklicher und unmittelbarer Seelsorgstätigkeit für Personen in Diözesen außerhalb von Rom selbst zu befassen. Dabei müssen wir freilich das traditionelle Recht der Berufung an den Heiligen Stuhl (CIC, can. 1569) sowie dessen leitende Funktion bei kollegialen Entscheidungen unangetastet lassen. Die Behauptung jedoch, daß der Heilige Stuhl – und zwar genauerhin der Papst streng persönlich – über eine besondere Vollmacht für die Auflösung bestimmter Kategorien von Ehen verfüge, ist theologisch nicht abgesichert. Überdies ist ein päpstliches Recht, das für Fälle,

in denen auf Nichtigkeit plädiert wird, formale Verfahrensordnungen weltweit einheitlich und verpflichtend festlegt, ein Anachronismus. Die Reservierung der Prozeß- und Entscheidungskompetenz sollte daher in einem neuen Eherecht nicht beibehalten werden. Die in Einheit mit dem Römischen Stuhl lebenden Teilkirchen sollten die Verantwortung für die Probleme ihres Volkes selbst übernehmen. Pastorale Entscheidungen, welche in diesen Kirchen getroffen werden, um Einzelpersonen zu helfen, sollten vom Römischen Stuhl und den anderen Kirchen vertrauensvoll respektiert werden. Dadurch käme es zur Wiederherstellung einer wahrhaften und inhaltlich gefüllten communio ecclesiarum.

Dieser kurze Beitrag will nur den Aufriß für die Begründung einer solchen Überzeugung geben. Wegen des begrenzten Umfangs können wir hier nicht des langen und breiten auf bestimmte Einzelheiten eingehen. Aber ich hoffe, daß sich eine grundlegende These herausschälen wird, welche in Übereinstimmung steht mit den Bedürfnissen heutiger christlicher Männer und Frauen.

Eine radikal dezentralisierende Verlagerung der Kompetenzen weg von der römischen Kurie sollte nicht verstanden werden als eine Verleihung von Vollmachten an die Bischöfe durch den Papst. Tatsächlich handelt es sich hier vielmehr um eine Wiederherstellung des Gleichgewichts in der verantwortlichen pastoralen Sorge für Personen. In historischer Perspektive wäre dies als die Zurücknahme von päpstlichen Rechtsreservaten zu bezeichnen. In einigen Bereichen würde es den Bischöfen die Möglichkeit geben, eine Politik zu verfolgen, wie sie ursprünglich von den Päpsten eingeleitet wurde.

Die wachsende Zentralisierung der Ausübung von Autorität über die Ehe

In einem Rundschreiben an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika vom 21. Dezember 1965 erklärte der Apostolische Delegat Erzbischof Egidio Vagnozzi, die Auflösung von Ehen zugunsten des wahren Glaubens «bedeute eine aufs ganze gesehen außerordentliche Gunst, welche auf der Vollmacht des Heiligen Vaters als Stellvertreter Christi beruht». Eine praktische Folge dieses Verständnisses der päpstlichen Vollmacht als Teil einer außerordentlichen Kompetenz, die in Form eines göttlichen Auftrags allein dem Papst verliehen sei, war die Folgerung, daß sie mithin auch nicht delegiert werden könne. Im Jahre 1954 stellte Bischof Leopold Brellinger SJ von Tientsin in China den Antrag, daß ihm «angesichts der besonderen Umstände der Kirche in China» für seine Diözese die Vollmacht delegiert werden möge, Ehen zugunsten des wahren Glaubens aufzulösen. Das Sacrum Officium erwiderte: «Der Heilige Stuhl kann die Vollmacht, Ehen ‹zugunsten des Glaubens› aufzulösen, nicht delegieren, weil diese dem Summus Pontifex aufgrund seiner Vollmacht als Stellvertreter Christi zukommt.»[1] Die gleiche Antwort wurde 1959 den Ordinarien von Madagaskar und 1960 dem Apostolischen Vikar von Ozeanien erteilt. Das Motuproprio «De Episcoporum muneribus» (Nr. 5) nimmt bei der Reservierung der Vollmacht zur Dispens von nicht vollzogenen Ehen und in Fällen, wo es um das Privileg zugunsten des wahren Glaubens geht, Bezug auf diese Vollmacht kraft der Stellvertreterfunktion (Vikariatsvollmacht), welche daher nur der Papst allein ausüben könne.[2]

Die neueste Instruktion des Heiligen Stuhls für die Behandlung von Fällen, in denen es um den Nichtvollzug geht, spricht ebenfalls von der Vollmacht, derartige Ehen aufzulösen, als von etwas, was zur Fülle der päpstlichen Gewalt gehöre.[3] Auch heute übt der Römische Stuhl noch die ausschließliche Kontrolle über die Dispensen in diesen beiden Kategorien von Ehen aus.[4] Diese Kontrolle beruht auf der Theorie einer dem Papst von Gott verliehenen ausschließlichen Zuständigkeit.

Vor der Zeit des Mittelalters lassen sich aber keine päpstlichen Reservatrechte oder gar unmittelbares päpstliches Eingreifen in die Entscheidungen anderer Diözesen bezüglich der Ehen einzelner Christen feststellen. Die besten neueren Untersuchungen zeigen vielmehr das gerade Gegenteil[5]: Obwohl von den Päpsten in Beantwortung von Anfragen verschiedene Entscheidungen getroffen worden waren, lag die Verantwortung für die Zulassung zur christlichen Ehe und für die Gestaltung der Eheführung bei den Bischöfen.[6]

Die Behauptung eines außerordentlichen päpstlichen Vorrechtes zur Auflösung nicht vollzogener Ehen findet sich erstmals bei den kanonistischen Kommentatoren der Dekretalien im 13. Jahrhundert. Zu einer Aufstellung von Regeln für die päpstlichen Dispensen für nicht vollzogene Ehen kam es aber erst im 17. Jahrhundert[7]. Die ausgedehnten Bemühungen der Sakramentenkongregation und der Kongregation für die Glaubenslehre um die Festlegung bevorrechtigter Fälle bei der Lösung von vollzogenen Ehen, die vom Kirchenrecht als nicht sakramental betrachtet werden,

sind eine Erscheinung des 20. Jahrhunderts.[8] Das Privileg der Glaubensfälle hat seine Anfänge im 16. Jahrhundert in der stufenweise vorgenommenen Ausdehnung des sogenannten «privilegium Paulinum» durch die Konstitutionen Pauls III., Pius' V. und Gregors XIII. (CIC c. 1125). Es wurde schließlich so erweitert, daß es auch Ehen einschloß, die mit oder ohne Dispens vom Hindernis der disparitas cultus gültig geschlossen worden waren (1924), und schließlich wurde es noch ausgedehnt auf die Ehen zweier ungetaufter Personen, von denen weder die eine noch die andere Christ geworden war (1958)[9]. Nach dem Erlaß von Leitnormen durch das Sacrum Officium im Jahre 1934 wurde es üblich, solche Fälle in den verschiedenen Diözesen aufzugreifen und nach Rom einzureichen.

«Der Osten hat es nie gelten lassen, daß alle causae majores in Rom entschieden werden müssen. Ebenso wenig erkennt er die ‹plenitudo potestatis› und das Prinzip ‹Suprema Sedes a nemine iudicatur› an», so faßt Wilhelm de Vries seine historischen Beobachtungen zusammen.[10] Ehefälle einer Behörde vorzubehalten, die außerhalb des eigenverantworteten Zuständigkeitsbereichs der Ortskirchen liegt, ist den Traditionen der Ostkirchen völlig fremd. Es handelt sich hier um eine späte Entwicklung im Westen, welche der Herausbildung einer extrem papalistischen Ekklesiologie entsprach und die auch heute noch mit ihrer jurisdiktionellen Problematik einen Stein des Anstoßes von bedeutendem ökumenischem Gewicht darstellt. Allein aus diesem Grunde verdient die Aufgipfelung des päpstlichen Amtes in der Funktion eines obersten Monitors für alle Ehen eine ernsthafte theologische Neubewertung. Aber auch abgesehen von solchen ökumenischen Erwägungen sind auf jeden Fall auch im inneren Leben der katholischen Kirche selbst gleich ernste Gründe zu finden, die eine Aufhebung dieser Praxis zugunsten einer radikalen Dezentralisierung der Sorge für das Sakrament der Ehe, welche das Bischofskollegium mit dem Papst teilt, dringlich machen.

Es gibt keine dogmatische Definition der Vikariatsvollmachten des Papstes über die Ehe oder über den Umfang dieser Vollmachten.[11] Dasjenige offizielle Dokument, das am ehesten einer lehramtlichen Äußerung nahekommt, war eine Ansprache Papst Pius' XII. an die Richter der Römischen Rota im Jahre 1941.[12] In der nachtridentinischen Epoche glaubten gewisse Theologen im päpstlichen Amt eine besondere Dienstautorität zu entdecken, welche der Papst aufgrund eines außerordentlichen göttlichen Auftrags und in seiner Eigenschaft als Stellvertreter Christi auf Erden ausüben könnte.[13] Wenn die Kanonisten diese Vollmacht auch anerkannten aufgrund der kirchlichen Praxis bei der Dispensierung von Gelübden, Eiden und nicht vollzogenen Ehen, so waren sie doch auch vor dem Konzil schon in Verlegenheit, wenn es darum ging, Übereinstimmung herzustellen über ihre richtige Definition und Zielbestimmung.[14] Ungeachtet des Standpunktes der römischen Kurie hielten viele daran fest, daß der Papst diese seine Autorität an die Bischöfe delegieren könne.[15] Wenn er dies tue, könne er die Einheit der Kirchenleitung immer noch dadurch aufrechterhalten, daß er die Ausübung dieser Autorität an ähnliche Bedingungen knüpfe, wie sie jetzt auch den römischen Kongregationen vorgegeben sind.[16]

Von den ekklesiologischen Grundlagen des Zweiten Vatikankonzils her wäre jedoch eher der Einwand zu erheben, daß es gar keiner Delegierung bedürfe, damit die Bischöfe die Vollmacht über einzelne Ehen, welche heute vom Papst mittels seiner Kurialbehörden ausgeübt wird, ihrerseits ausüben können.[17] Es gibt hier nicht zwei verschiedene Arten oder Stufen von Autorität in der Kirche, sondern lediglich eine einzige heilige Autorität, an der alle teilhaben, die das bischöfliche Amt innehaben.[18] Die derzeitige Zentralisierung der Vollmacht über die Ehe beim Heiligen Stuhl stellt keineswegs eine theologische Notwendigkeit dar.

Die Autorität der Bischöfe nach der Lehre des Zweiten Vatikankonzils

Die Entwicklung der Theorie von einer ausschließlich mit dem Amt des Papstes verbundenen Vikariatsvollmacht hängt von Grundsätzen ab, die einfach nicht mit den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils zu vereinbaren sind.[19] Das Konzil löste sich von dem Rechtsmodell der Kirche als einer societas perfecta, und damit gab es auch einer auf dem Konzil von Trient von Lainez verfochtenen Theorie den Abschied, wonach alle Bischöfe ihre Jurisdiktion vom Papst empfangen. Diese Meinung war seit dem 16. Jahrhundert in die Traktate über das öffentliche Recht der Kirche eingegangen.[20] Diese Denkweise führte – nach Urban Navarete[21] – zu einer Säkularisierung des Autoritätsbegriffs in der Kirche. Die Jurisdiktion über die Ehe wurde nach Leitlinien strukturiert,

welche der Institution der Dispensierung von staatlichen Gesetzen entsprachen, wobei man eine dem Papst von Gott verliehene besondere Autorität im Auge hatte, ähnlich der Autorität, in einzelnen Fällen von den Reichsgesetzen zu dispensieren, wie ein König sie seinen Vasallen verleiht. In diesem Begriffsraster wurden die Funktionen des Bischofsamtes, insofern dieses unterhalb des päpstlichen Amtes steht, nach Art von staatsbürgerlichen Ämtern konzipiert. Bischöfe wären demnach Vollstreckungsbeamte des Papstes, die zwei verschiedene Arten von Vollmacht hätten, Weihevollmacht und Jurisdiktionsvollmacht. Was jedoch die besondere Vikariatsvollmacht beträfe, so hätten die Bischöfe jedenfalls keinen Anteil daran, auch nicht in einer dienenden Rolle.

In den Lehraussagen des Konzils dagegen wird Autorität in der Kirche als in ihrem tiefsten Grunde und von ihrem innersten Wesen her eine und einzige gesehen. Die Kirche wird «neues Volk Gottes» genannt (Lumen gentium, Nr. 9), priesterlich (Nr. 10), heilig (Nr. 11), prophetisch und charismatisch (Nr. 12), universal und eschatologisch (Nr. 9 und Nr. 13–17), konstituiert sowohl durch geistliche Gaben wie durch eine äußere Organisation, welche sozial und hierarchisch zugleich ist. «Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.» (Lumen gentium, Nr. 8).

Autorität in der Kirche ist «eine heilige Vollmacht», die ausgeübt wird im Namen Christi zum Dienst des ganzen Gottesvolkes (Nr. 10 u. 28). Was die Vollmacht der Bischöfe betrifft, sagt «Lumen gentium» ausdrücklich: «Die Bischöfe leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi durch Rat, Zuspruch, Beispiel, aber auch in Autorität und heiliger Vollmacht ... Diese Gewalt, die sie im Namen Christi persönlich ausüben, kommt ihnen als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu, auch wenn ihr Vollzug letztlich von der höchsten kirchlichen Autorität geregelt wird und im Hinblick auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen mit bestimmten Grenzen umschrieben werden kann. Kraft dieser Gewalt haben die Bischöfe das heilige Recht und vor dem Herrn die Pflicht, Gesetze für ihre Untergebenen zu erlassen, Urteile zu fällen und alles, was zur Ordnung des Gottesdienstes und des Apostolats gehört, zu regeln.»(Nr. 27)

Das Konzil legte starken Nachdruck auf die Aussage, daß die Bischöfe nicht bloß Vollstreckungsgehilfen des Papstes sind, sondern die volle Autorität zur Leitung ihrer Kirchen von Christus empfangen: «Ihnen ist das Hirtenamt, das heißt die beständige tägliche Sorge für ihre Schafe, im vollen Umfang anvertraut. Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten» (ebd.).

Die Bischöfe sind wahrhafte und wirkliche Stellvertreter Christi, und die heilige Autorität ihres Amtes wird in der Kirche in Christi Namen als «eigene, ordentliche und unmittelbare Vollmacht» ausgeübt: «Die Ordnung der Bischöfe ... ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom ... Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche». (Nr. 22)

«Aufgrund der Überlieferung nämlich, die vorzüglich in den liturgischen Riten und in der Übung der Kirche des Ostens wie des Westens deutlich wird, ist es klar, daß durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemal so verliehen wird, daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln». (Nr. 21)

Die Lehraussagen von «Lumen gentium» über die Autorität des Bischofsamtes lassen keinen Zweifel über die strukturelle Eigenart einer einzigen heiligen Autorität in der Kirche, an der das ganze Bischofskollegium teilhat. Diese Autorität kommt dem Papst und den Bischöfen in gleicher Weise als Stellvertretern Christi zu. Es gibt keinerlei Anzeichen für eine besondere Vollmachtserteilung an den Papst.[22] Die gegenseitige Zuordnung der Rollen von Papst und Bischof in der Kirche wird in geraffter Form in dem Dekret «Christus Dominus» über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche dargestellt: «Als Nachfolgern der Apostel steht den Bischöfen in den ihnen anvertrauten Diözesen von selbst jede ordentliche,

eigenständige und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist. Die Gewalt, die der Papst kraft seines Amtes hat, sich selbst oder einer anderen Obrigkeit Fälle vorzubehalten, bleibt dabei immer und in allem unangetastet.» (Nr. 8). Die Behörden der römischen Kurie «versehen folglich ihr Amt in seinem Namen und mit seiner Vollmacht zum Wohle der Kirchen als Dienst, den sie den geweihten Hirten leisten.» (Nr. 9.)

Aus den Lehraussagen des Konzils geht klar hervor, daß die Dispensen, welche derzeit durch die Behörden der römischen Kurie erteilt werden, eigentlich von den Bischöfen selbst gegeben werden können. Die gängige Praxis besagt nur einen Vorbehalt bzw. eine «kanonische Eingrenzung»[23] von an sich gegebener Vollmacht. Solch ein Vorbehalt oder solch eine Eingrenzung der Ausübung der bischöflichen Autorität kann – wie das Konzil einräumt – nur gerechtfertigt werden durch den Bezug auf den «Nutzen der Kirche oder der Gläubigen» («Lumen gentium» Nr. 27)[24]. Solch ein Vorbehalt kann niemals willkürlich getroffen werden und muß stets darauf abgestellt werden, daß das Wohl der Gläubigen unter veränderten Zeitumständen anders als bisher zu bestimmen ist.

Der Punkt, auf den es uns hier ankommt, betrifft nicht päpstliche Rechtsvorbehalte bezüglich der Dispensvollmachten in Sachen des positiven kirchlichen Rechtes. Es geht uns vielmehr darum, daß es in seelsorgerlichen Entscheidungen jeder Art nicht zwei verschiedene Arten von Autorität in der Kirche gibt: die päpstliche und die bischöfliche. Es gibt vielmehr nur eine einzige, und diese kann von den Bischöfen selbst gültig ausgeübt werden, tunlichst vor allem dann, wenn dies um des Wohles der Gläubigen willen angezeigt sein sollte.

Die kanonistische Terminologie, die in den Jahren wachsender Inanspruchnahme der päpstlichen Autorität entwickelt wurde, etwa, wenn von «Auflösung des Ehebandes» oder «Dispens von göttlichem Gesetz»[25] die Rede ist, prägen die tatsächlichen Rechtsgepflogenheiten des Römischen Stuhles sozusagen um in die fast magischen Kategorien einer übernatürlichen Intervention. Rein funktional betrachtet haben die Päpste bestimmten Personen erlaubt, nach dem Zusammenbruch einer Ehe, die nicht vollzogen worden war, wieder zu heiraten. Solche Genehmigungen ähneln der Anwendung des alten Grundsatzes der «Ökonomie», der den Bischöfen der Ostkirchen noch wohlvertraut ist.

Ein Rechtsfall, der gegen eine einheitliche Prozeßordnung sprach

Der Nichtigkeitsfall Castellane-Gould, der vor etwa einer Generation in Rom zur Entscheidung kam, war die erste offizielle Entscheidung der modernen Rota, in der eingeräumt wurde, daß Ehe nicht selbstverständlich überall in der Welt in allen Einzelheiten in den Rahmen des klassischen katholischen Paradigmas eingefügt werden kann.[26] Weitreichende kulturelle Unterschiede in der Bedeutung der Ehe, die ebenso maßgeblich sind wie die historischen Determinanten mediterraner und germanischer Rechtsbräuche, sind heute in der anthropologischen Forschung als Grundgegebenheiten anerkannt.[27] Mit anderen Worten: Erst in den allerletzten Jahren wurden die Kanonisten zu der Einsicht genötigt, daß Ehe einfach nicht unter allen Völkern der Erde ein und dasselbe ist. Das menschliche Element, von dem diese Unterschiede gekennzeichnet sind und wie es sich in persönlicher Eignung sowie in den spezifischen Erwartungen gegenüber der Ehe niederschlägt, sollte daher bei Entscheidungen bezüglich Gültigkeit von Ehen in bestimmten Völkern als maßgeblich mitbestimmender Faktor ernstgenommen werden.

Seit Jahrhunderten haben wir um die Unterschiede im Eheverständnis in der orientalischen und in der lateinischen Tradition gewußt; aber dennoch hat die Rechtsprechung der Rota erst in den allerletzten Jahren begonnen, diesen Unterschieden Beachtung zu schenken. Damit stellt sich eine sehr ernste Frage: Wenn das Dekret über den Ökumenismus schon die Berechtigung eines theologischen Pluralismus anerkannt hat, warum sollte dann dieser Pluralismus nicht auch in der Rechtspflege bei der praktischen Wertung der Ehe Geltung erhalten? Warum müssen dann die Rechtsgepflogenheiten der Rota überall auf der Welt als Modell befolgt werden, und zwar auch bei christlichen Völkern, die sich bewußt sind, daß die für sie getroffenen Entscheidungen auf Grundlagen beruhen, die ihrer Überzeugung nach nichts zu tun haben mit der Wirklichkeit der Ehe, die Jesus wiederherstellen wollte, oder auch mit den Gründen, aus denen eine bestimmte in Frage stehende Ehe scheiterte? Nach den ältesten Traditionen liegt die eigentliche Hirtenautorität für die Seelsorge unter Völkern unterschiedlicher Kulturen bei den Bischöfen und nicht bei der zentralisierten Autorität Roms.

Überdies müssen die Verfahrensordnungen, die

von den Bischöfen selbst bei der Regelung von Ehefällen befolgt werden, mehr als bisher den örtlichen Erfordernissen angepaßt werden. In den Grundsätzen zur Reform des kirchlichen Rechtes, die 1967 von der Bischofyssnode angenommen wurden, wird die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf Prozeßordnungen eigens ausgeschlossen.[28] Das Motuproprio «De Episcoporum muneribus» behält das Recht der Dispens von der Verpflichtung zur Einhaltung von Verfahrensordnungen dem Heiligen Stuhl vor.[29] Die neueste Reform der Eheprozeßordnung im Motuproprio «Causas matrimoniales»[30] setzt eine bestimmte gerichtliche Verfahrensordnung fest, die bei Nichtigkeitsverfahren von allen lateinischen Ordinarien ausnahmslos zu befolgen ist, ganz ebenso wie dies schon der Codex Iuris Canonici und die Instruktion «Provida Mater Ecclesia» von 1936 getan hatten.[31] Diese Tradition einer detaillierten und bis in die letzten Einzelheiten gleichförmigen Prozeßordnung für Gerichtsverfahren, die kraft päpstlichen Mandats allen lateinischen Ordinarien auferlegt wird, geht zurück auf die Konstitution «Dei miseratione» vom 3. November 1741, welche von dem Kanonisten Papst Benedikt XIV. erlassen wurde.[32]

Heute nun, da katholische Kirchen überall in der Welt bestehen, jedenfalls aber in einer Fülle von weithin verschiedenen Rechtstraditionen, sollte klar sein, daß solch eine verpflichtende Auferlegung einer einzigen Verfahrensordnung etwas Unnatürliches und Künstliches ist. Der universalistische Traum von einem einzigen Rechtssystem, das die verschiedenen Rechtskulturen der Welt transzendieren würde, wurde bereits zu Beginn dieses Jahrhunderts von gelehrten Vertretern der vergleichenden Rechtswissenschaft aufgegeben.[33] Heute wird eine solche Konstruktion als ebenso unrealistisch beurteilt wie eine einheitliche Weltsprache. Nicht nur, daß die Regeln für die Erlangung von Evidenz und die Kriterien für eine faire Einvernahme in den verschiedenen Kulturen sich voneinander unterscheiden; dies gilt sogar von noch wesentlicheren Dingen, wie zum Beispiel von der allgemeinen juristischen Methodologie, von der Anwendung des Präzedenzfalles, vom Wesen des Vertrags und der moralischen Gewißheit. Ein lebendiges Rechtssystem entspricht eben den Sitten, den Lebensgewohnheiten und dem gesamten wertsetzenden Erwartungshorizont des Volkes, dem es dient.

Menschen, die im Geltungsbereich des «Common Law» der angelsächsischen Welt leben, haben die lateinische Rechtsmentalität schon immer fremd und schwer verständlich gefunden. Der bedeutende Oxforder Gelehrte J. D. M. Derrett sagt vom römisch-katholischen Kirchenrecht: «Das tatsächliche Fortbestehen dieses ehemals internationalen Systems in England hat nie das volle Vertrauen des Engländers gewinnen können.»[34] Dies gilt in gleichem Maße für die Afrikaner, für die Inder und andere aufstrebende Kirchen. Für die nichtlateinische Welt sind die Verfahrensregeln und das Funktionieren der kirchlichen Ehegerichte den Gläubigen ein Buch mit sieben Siegeln und gerieten daher immer mehr in Mißkredit.[35] Eine monolithische Prozeßordnung für die ganze Welt ist kein Dienst an den Kirchen, sondern eine ungeschickte und anachronistische Willkürmaßnahme.

Für die Entscheidungsfindung in Fällen, bei denen die Gültigkeit einer Ehe in Frage steht, sollten die Bischöfe selbst im Rahmen der Bischofskonferenzen Verfahrensweisen billigen können, die von ihrem Volk als fair und seinen besonderen Verhältnissen angemessen empfunden werden. Eine förmliche Prozeßordnung mag für Europa angemessen sein; in Afrika dagegen können Wahrheitsfindung und Gerechtigkeit besser durch eine Stammesversammlung wie zum Beispiel die Botswanische «pitso» sichergestellt sein. Dies ist jedenfalls keine Sache, bei der es um Glaubensfragen ginge. Hier geht es lediglich um Fragen organisatorischer Klugheit.

Das Subsidiaritätsprinzip

Die höchste Gewalt, zugunsten einzelner Bürger von der Anwendung des allgemeinen Gesetzes zu dispensieren, wurde früher auch im zivilen Bereich als ein Attribut des Inhabers des höchsten Autoritätsranges betrachtet. So konnte zum Beispiel von 1697 bis 1853 in England einzig und allein das Oberste Gericht des Parlaments die Ausnahmegenehmigung zum Abschluß einer Zweitehe zu Lebzeiten des ehemaligen Gatten erteilen. Heutzutage ist die höchste Autorität in gesellschaftlichen Institutionen nur noch mit der gesetzgeberischen Entwicklung der allgemeinen Leitlinien der Rechtsordnung befaßt. Was in Einzelfällen auf einer unteren Ebene getan werden kann, ist auch tatsächlich auf dieser Ebene angesiedelt. Subsidiarität ist die grundlegende Norm allen gesellschaftlichen Lebens.[36]

Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Strukturen in der katholischen Kirche ist längst

überfällig. Subsidiarität bedeutet im Gunde genommen, daß die größere Gemeinschaft die jeweils kleinere bei der Erfüllung von Aufgaben, welche die kleinere selbst leisten kann, nicht überspielen sollte. Die Autorität der größeren Gemeinschaft sollte nicht ohne Not in die Angelegenheiten der kleinen Gemeinschaft eingreifen, die doch ihre eigene Situation selbst am besten kennt und daher auch mehr als jede andere Instanz dazu befähigt ist, ihre eigenen Probleme zu lösen.[37] Im Jahre 1946 erklärte Papst Pius XII., daß Subsidiarität «für alle Ebenen des gesellschaftlichen Lebens gilt, und zwar auch für das Leben der Kirche – unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur».[38] Papst Paul VI. erklärte am 27. Oktober 1969 vor der Bischofssynode: «Ohne Zögern lassen wir die allgemeine und grundlegende Anwendung des Subsidiaritätsprinzips gelten».[39]

Vor dem Konzil hätte das Subsidiaritätsprinzip nicht im Sinne einer radikalen Dezentralisierung der Autorität über die Ehe angewendet werden können, weil dies aufgrund der kanonistischen Theorie von der ausschließlich päpstlichen Jurisdiktion in diesem Bereich ausgeschlossen gewesen wäre. Wenn es jedoch nur eine einzige von Gott verliehene heilige Autorität in der Kirche gibt, an der alle Bischöfe Anteil haben, dann gibt es gewiß auch kein unüberwindliches Hindernis mehr für die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Hierarchie selbst, indem man den Bischöfen die volle Verantwortung für das Ehesakrament zurückgibt. In der Tat: wenn die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Gesellschaft eine logische Konsequenz des Stellenwertes ist, welcher der Freiheit und Würde der Person zukommt, und wenn die Respektierung dieses Grundsatzes absolut unumgänglich ist im Interesse der vollen Entfaltung des Menschen in der Gesellschaft – wie die Päpste von Pius XI. bis zu Paul VI. zu wiederholten Malen erklärt haben[40] –, dann sollte dieser Grundsatz auch in der Kirche so vollständig wie nur möglich verwirklicht werden. Die Kirche sollte in der Tat eine menschliche Modellgesellschaft sein, in welcher die Menschen sich auf jeden Fall der gleichen Rechte erfreuen, wie sie in anderen Gesellschaftssphären, deren Mitglieder sie sind, haben.

«Die Zentralisierung hat einen Punkt erreicht», schreibt René Metz, «von wo an sie nicht länger vor dem Subsidiaritätsprinzip zu rechtfertigen ist».[41] Bei der Bischofssynode im Jahre 1967 wurde der Antrag auf eine Revision des kirchlichen Rechtes im Sinne einer vollen Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Strukturen der Kirche von 128 der 187 stimmberechtigten Bischöfen vorbehaltlos und von 58 mit gewissen Vorbehalten angenommen. Nur einer stimmte gegen den Antrag.[42] Es ist also eindeutig, daß dies weithin der erklärte Wille der Bischöfe ist, dem darum auch entsprochen werden sollte – zum Besten der Kirche und der Kirchen.

Schlußfolgerung

Eine umfassende Wiederbelebung der pastoralen und sakramentalen Rolle des Ortsbischofs in seiner Kirche hinsichtlich des Ehesakramentes würde aber noch sehr viel mehr einschließen als in diesem kurzen Beitrag angedeutet werden konnte. Es müßte Sorge getragen werden für eine bessere Ehevorbereitung der Brautpaare, für eine positiver ausgerichtete Sakramentskatechese und bessere Familienberatung und Familienbetreuung. Dies sind natürlich nicht vornehmlich kirchenrechtliche Probleme. Das kanonistische Haupthindernis für eine realistische Reform des Eherechtes ist auch heute immer noch die vorherrschende Überzeugung, eine in hohem Maße im Heiligen Stuhl zentralisierte Autorität für die Entscheidung in Ehefragen sei theologisch notwendig oder gar seelsorglich wünschenswert. Diese Überzeugung muß ernsthaft in Frage gestellt und mit der Herausforderung konfrontiert werden, sich den wirklichen Bedürfnissen christlicher Männer und Frauen in den Kirchen von heute zu stellen.

[1] Sacrum Officium, 28. Mai 1955, Prot. Nr. 2784/54. Diese Antwort findet sich bei A. Abate, «Delegabilità del Potere sul Vincolo Conjugale»: Acta Congressus Internationalis Canonistarum (Rom 1970) 537.

[2] «... minime vero eae leges divinae, cum naturales tum positivae, a quibus unus Summus Pontifex – ubi potestate vicaria utitur – dispensare valet.» AAS 58 (1966) 469. Siehe auch das Motuproprio «Episcopalis potestatis», Nr. IV, die Hierarchen der katholischen Ostkirchen betreffend: AAS 59 (1967) 387.

[3] AAS 64 (1972) 244.

[4] Konstitution «Regimini universae Ecclesiae» vom 15. August 1967, Kap. IV, Nr. 34 u. Nr. 56: AAS 59 (1967) 885–928.

[5] J. E. Lynch, «Some Landmarks in the Development of Papal Reservations Up to 1400 A. D.»: The Jurist 30 (1970) 145–181.

[6] Vgl. z. B. H. Crouzel, L'Eglise primitive face au divorce (Paris 1970) und E. Schillebeeckx, Het Huwelijk: aardse werkelijkheid en heilsmysterie (Bilthoven 1963).

[7] J. T. Noonan, Jr., Power to Dissolve: Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia (Cambridge, Mass., 1972) 134.

[8] Ebd. 366–392.

[9] P. Huizing, «La dissolution du marriage depuis le Concile de Trente»: Revue de Droit Canonique 21 (1971) 127–145. Mehr ins Einzelne gehend: J. Greco, Le pouvoir du Souverain Pontife à l'égard des infidèles (Rom 1967).

[10] «Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates. Die Entwicklung nach der konstantinischen Wende»: Concilium 7 (1971) 250–253. Auch die weiteren Studien von de Vries über die Struktur der Kirche zur Zeit der frühen ökumenischen Konzilien sind sehr wertvoll. Siehe auch: Y. Congar, L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne (Paris 1970). Zu Einzelheiten des mit der römischen Praxis der Auflösung von Ehen gegebenen ökumenischen Problems siehe L. M. Knox, «Marriage and Ministry: Some Ecumenical Reflections»: The Jurist 32 (1972) 463–478.

[11] Abate aaO. 528. Eine detaillierte Abhandlung über die historische Entwicklung der Vikariatsvollmacht in der Kirche findet sich bei R. a Cosio, De vicaria Ecclesiae potestate (Rom 1959).

[12] AAS 33 (1941) 424–425.

[13] Salmanticenses, Cursus Theologiae Moralis, T. II, De Matrimonio (Lyon 1709), Tract. IX, Cap. IV, P. II, Dub. III, nn. 61 & 66, pp. 130–131; I. Turrecremata, In Causarum Decretalium Secundam Partem, Tom. III (Venedig 1708), C. XXVII, Qu. III, ad 3ium, p. 359; P. Gasparri, De Matrimonio (rev. ed., Rom 1934), sec. 1164–1165; A. Ottaviani, Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici (3. ed., Rom 1947), II, 227–228, sec. 346, n. 77; F. Hürth, «Notae quaedam ad Privilegium Petrinum»: Periodica 65 (1956) 1–21. Ein Höhepunkt von extremem Papalismus in dieser Beziehung wurde erreicht mit F. Lambruschinis «Disputatio de potestate vicaria Romani Pontificis in matrimonium infidelium»: Apollinaris 26 (1953) 175–197.

[14] Siehe die neueste Studie von Urban Navarete, «Potestas Vicaria Ecclesiae: Evolutio historica conceptus atque observationes attenta doctrina Concilii Vaticani II»: Periodica 60 (1971) 415–486.

[15] Außer dem schon zitierten Artikel von Abate siehe seine Schrift: Lo scioglimento del vincolo conjugale nella giurisprudenza ecclesiastica (3. Auflage, Neapel 1970); des weiteren: Conte a Coronata, De Matrimonio (Rom 1958), 867; Cappello, De Matrimonio (Rom 1952), n. 762, p. 690; Palazzini, Indissolubilità del matrimonio (Rom 1952) 40; L. Civisca, The Dissolution of the Marriage Bond (Neapel 1965) 66; G. Damizia, «Lo scioglimento del vincolo matrimoniale concesso per delega»: Apollinaris 39 (1966) 273–285.

[16] Abate aaO. 542.

[17] F. Panini, «Commentario ao Motu Proprio ‹De Episcoporum Muneribus› sobre o Poder dos Bispos de dispensar dos leis gerais»: Revista Ecclesiastica Brasileira 27 (1967) 390–391.

[18] K. Mörsdorf, «De Sacra Potestate»: Apollinaris 40 (1967) 41–58; W. Bertrams, «De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramento salutis hominum»: Periodica 60 (1971) 351–414.

[19] U. Navarete aaO. 418, 478f.

[20] C. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné I (Paris 1955²), 519–522; D. Staffa, «De collegiali episcopatus ratione»: Revue de Droit Canonique 14 (1964) 100–205.

[21] F. Suarez, Defensio fidei catholicae, lib. 3, c. 6, nn. 10 & 11: Opera (Paris 1859), T. 24, 234–235.

[22] U. Navarete aaO. 478.

[23] «Lumen gentium», Nota explicativa praevia, n. 2. «Mit der Erklärung, daß der Diözesanbischof – unbeschadet des Reservationsrechtes des Papstes – alle für die Ausübung seines Amtes notwendige Vollmacht besitzt, wird das frühere System der Verleihung von Fakultäten an die Bischöfe ... abgelöst durch ein System päpstlicher Rechtsvorbehalte. Das Verhältnis zwischen Papst und Diözesanbischof hat sich damit radikal geändert: Von letzterem wird nun vorausgesetzt, daß er über alle Vollmacht verfügt, die für seine Amtsführung erforderlich ist.» K. Mörsdorf in H. Vorgrimler (ed.), Commentary on the Documents of Vatican II (New York 1968), II, 209. (Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare, Freiburg 1967.)

[24] Vgl. das Motuproprio «De Episcoporum muneribus» aaO.

[25] Der Terminus «Eheauflösung» findet sich häufig in der kanonistischen Literatur, z. B. bei T. Sanchez, De sancto matrimonii sacramento (Venedig 1737), 2. 14. 2. Die päpstlichen Quellen sprechen auch einfach von einer «Dispens» zum Eingehen einer zweiten Ehe, z. B. Benedikt XIV., Konstitution «Dei miseratione» vom 3. November 1741 (Bullarium, I, 86: Fontes CIC, I, n. 318, p. 700). Die Schule von Salamanca verwendet eine Ausdrucksweise, die beides miteinander verbindet: «... Summum Pontificiem habere potestatem ad praebendam dispensationem, ut matrimonium ratum dissolvatur.» (Cursus Theologiae Moralis aaO. nn. 61 &66.)

[26] P. Gasparri aaO. sec. 807, n. 1. S.R.R., Decisiones seu Sententiae, VII, 23.

[27] Vgl. z. B. J. F. Thiel, «Kulturanthropologisches zur Institution der Ehe»: Concilium 6 (1970) 307–312.

[28] «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant»: Communicationes 2 (1969) 81–82.

[29] AAS 58 (1966) n. IV, pp. 467–472. Diese Regelung wird erneut eingeschärft in den «Litterae Circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopalium de Tribunalium Ecclesiasticorum Statu et Activitate» vom 28. Dezember 1970: Apost. Signatura, n. 14.

[30] AAS 63 (1971) 441–446.

[31] AAS 28 (1936) 313–372.

[32] Benedikt XIV., Bullarium, I, 166–177.

[33] Vgl. R. David, Les grands systèmes de droit contemporain (Paris ²1966).

[34] An Introduction to Legal Systems (New York 1968) p. xiv,

[35] M. West, Scandal in the Assembly (London 1968).

[36] Pius XI., Quadragesimo anno: AAS 23 (1931) 203.

[37] R. Metz, «La subsidiarité, principe regulateur des tensions dans l'Eglise»: Revue de Droit Canonique 22 (1972) 159.

[38] AAS 38 (1946) 145.

[39] AAS 61 (1969) 729.

[40] Pius XI., Quadragesimo anno: AAS 23 (1931) 203; Pius XII., Mystici Corporis: AAS 35 (1943) 221; Johannes XXIII., Mater et Magistra: AAS 51 (1961) 429; Paul VI., Populorum progressio: AAS 59 (1976) 247.

[41] AaO. 175.

[42] La Documentation Catholique 64 (1967), col. 1973.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLIAM BASSETT

geboren am 18. Dezember 1932 in Peoria (Illinois), 1959 zum Priester geweiht. Er studierte am St. Mary of the Lake Seminary, an der Universität Gregoriana und an der Katholischen Universität von Amerika zu Washington, promovierte in kanonischem Recht und bürgerlichem Recht, ist Anwalt im Distrikt Columbia, seit 1967 ist er an der Fakultät für kanonisches Recht der Katholischen Universität zu Washington. Er veröffentlichte Aufsätze und Bücher zu Themen des kirchlichen und bürgerlichen Rechts.

William La Due

Die Erweiterung der Kriterien für Fälle mangelnder Unterscheidungsfähigkeit

Bis in neueste Zeit konzentrierten sich die Bemühungen der römischen Rota und der niederen kirchlichen Gerichtshöfe bei der Behandlung von Ehefällen auf Grund von «amentia» ausschließlich auf den Grad der Unterscheidungsfähigkeit der Parteien im Moment des Austausches des Eheversprechens. Selbst wenn an einem der Partner innerhalb kurzer Zeit nach der Eheschließung eine ernste und chronische Geisteskrankheit, etwa Schizophrenie, festgestellt wurde, blieb es für das Ehegericht entscheidend, zu zeigen, daß diese Krankheit zum Zeitpunkt der Hochzeit nicht nur in irgendeinem Anfangstadium vorhanden war, sondern sich vielmehr schon in einem fortgeschrittenen und offenkundigen Stadium befand, denn nur dann machte sie den betreffenden Partner unfähig, seinen wirklichen und wirksamen Konsens zu erklären. Wie John Keating es in seiner ausgezeichneten Studie «The Bearing of Mental Impairment on the Validity of Marriage» ausdrückte:

> «Die traditionelle Jurisprudenz der Heiligen römischen Rota hat stets und bis in die neueste Zeit die Ursache der Nichtigkeit in der Frage nach der geistigen Fähigkeit des Kontrahenten gesucht, während der Hochzeit einen natürlicherweise ausreichenden Konsens zu erklären».[1]

Besonders seit der Wiedererrichtung der Rota durch Pius X. im Jahre 1909 hat sich in unserem Verständnis der geistigen und psychischen Kapazität, die für den Abschluss einer gültigen Ehe notwendig ist, eine beträchtliche Wandlung vollzogen. Die ersten wichtigen Phasen dieser Entwicklung, die die Geschichte der Rota bis zur Zeit vor zehn bis fünfzehn Jahren umfaßt, sind bereits anderswo geschildert worden, und es besteht daher keine Notwendigkeit, sie hier im Detail zu wiederholen.[2] Es genügt der Hinweis darauf, daß – obwohl seit der Zeit der Glossa Ordinaria des Gratianischen Dekrets (d. h. seit dem 13. Jahrhundert)[3] der Grad der Unterscheidungsfähigkeit, der für die Begehung einer schweren Sünde ausreichte, auch als ausreichend für einen gültigen Eheabschluß angesehen wurde – das «Gebrauch-der-Vernunft»-Kriterium bald einer neuen Norm wich, die sich aus der Einsicht ergab, die Kardinal Gasparri als Canon 1082 in den Codex von 1917 einbrachte:

> 1. Für die Möglichkeit der Abgabe des Ehekonsens ist es notwendig, daß die Vertragsparteien zumindest nicht in Unkenntnis darüber sind, daß die Ehe eine dauernde Gemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau zum Zweck der Erzeugung von Nachkommenschaft ist.
> 2. Eine solche Unwissenheit wird nach der Pubertät nicht mehr präsumiert.

Auf der Basis dieser Präsumption des § 2 begannen die Richter der Rota, Ehen für nichtig zu erklären, wenn gezeigt werden konnte, daß einer der Ehepartner der einem Heranwachsenden in der Geschlechtsreife angemessenen Unterscheidungsfähigkeit beraubt war.[4] In der Praxis der Rota in den Dreißiger- und Vierzigerjahren gab es einige Variationen der «Pubertätsnorm», aber keine davon wurde zum Berufungsfall für das Gericht. In der Mitte der Fünfzigerjahre wurde in der Hauptsache von Pericle Felici eine neue Definition versucht, die noch heute für die Feststellung der rechten Unterscheidungsfähigkeit angewandt wird.

Nach einem einleitenden Verhör vor dem Ehegericht der Diözese Quebec 1952 brachte die Klägerin Josepha den Fall, bei dem die neue Formulierung angewandt worden war, direkt vor die Rota, die auf der Basis mangelnder geistiger Fähigkeit des Gatten Andrew aufgrund der beeinträchtigenden Auswirkungen einer erblichen syphilitischen Kondition eine bestätigende Entscheidung fällte. Diese Entscheidung wurde am 6. November 1956 «coram Mattioli» ausgesprochen, nur das stattgebende Urteil wurde «coram Felici» am 3. Dezember 1957 bestätigt.

Peter Mattioli begründete das Urteil damit, daß die Einschränkungen hinsichtlich des Mindestalters für den Eheabschluss deswegen in den Codex (cf. s. 1067) aufgenommen worden waren, um vor allem eine ausreichende psychische Reife bei den Ehewilligen sicherzustellen und zu garantieren. Darum könnte auch nicht einfach das geistige Alter oder die psychische Reife, die für Menschen an der Schwelle der Geschlechtsreife charakteristisch ist, als gesetzliches Mindesterfordernis für ausreichende Unterscheidungsfähigkeit angesehen werden. Er argumentiert, daß der Codex für

die Abgabe einer gültigen Willenserklärung mehr verlangt.[5] Die Schlußfolgerungen seines «in jure»-Abschnittes sind die Folgenden:

> Wenn immer ein Erwachsener von medizinischen Experten entweder wegen einer Krankheit oder wegen angeborener geistiger Mängel (Schwachsinn, Geistesschwäche etc.) als auf dem Niveau der Entscheidungsfähigkeit eines Siebenjährigen oder eines Heranwachsenden, der kaum die Geschlechtsreife erlangt hat, stehend betrachtet wird, kann von ihm in der Regel angenommen werden, ja muß von ihm angenommen werden, daß er nicht fähig ist, eine gültige Willenserklärung abzugeben, wenn nicht mit zwingenden Argumenten das Gegenteil bewiesen wird.[6]

Andrew war von den medizinischen Experten wegen seiner erblichen Behinderungen als auf der Reifestufe eines Heranwachsenden stehend beurteilt worden, der kaum die Geschlechtsreife erlangt hat. Darum war er nach Einschätzung des Gerichts in beiden Instanzen unfähig, eine echte eheliche Willenserklärung abzugeben.

Felicis Entscheidung stimmte mit der Mattiolis in der gesetzlichen Begründung überein und ging noch darüber hinaus. Felici erklärte, daß die Intelligenz des Menschen sich rund um die Adoleszenz dramatisch und in verschiedene Richtungen entwickelt. Sie erweitert und vertieft sich, der Mensch wird sich seiner Individualität mehr bewußt und beginnt, sich bewußter in seiner Beziehung zu anderen zu sehen. In der Entfaltung menschlichen Verstehens gibt es einen kognitiven und einen kritischen Prozeß. Die «facultas cognoscitiva» befähigt dazu, allgemeine Begriffe aus besonderen zu abstrahieren und an die schlichte Erfassung von Wahrheit heranzugehen. Die «facultas critica» anderseits befähigt die menschliche Person, Urteile zu bilden und von einer Schlußfolgerung diskursiv zur nächsten fortzuschreiten. Felici besteht darauf, daß die kritische Fähigkeit sich später entwickelt und nicht angenommen werden kann, daß sie am Anfang der Geschlechtsreife bereits ausreichend gegeben ist. Er schließt daraus, daß eine Person, die nicht einmal das geistige Alter eines oder einer Vierzehnjährigen hat, nicht imstande ist, eine gültige Eheerklärung abzugeben.[7] Josepha war daher die Nutznießerin zweier für sie günstiger Nichtigkeitsurteile, und ihr wurde das Recht auf eine weitere christliche Eheschließung zuerkannt.

In diesem bemerkenswerten Fall wurde der Grad der Unterscheidungsfähigkeit nach einer eher statischen Vorstellung bewertet: d. h. nach der Einschätzung des geistigen Alters von Andrew zum Zeitpunkt der Hochzeit durch die medizinischen Experten. In den wichtigeren und revolutionierenderen Fällen des letzten Jahrzehnts wandte die Rota bei der Bestimmung der entsprechenden psychischen Fähigkeit entsprechend der Felici-Norm eine dynamischere Bewertung an.[8] In diesen späteren Fällen wurde das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der «discretio debita» nicht so sehr nach dem Gewicht der persönlichen Intention am Ende des diskursiven Prozesses, sondern eher in Begriffen des normalen oder abnormalen Funktionierens, der Vitalität und der Kraft des diskursiven Prozesses selbst gesehen. In einer Entscheidung vom 17. Januar 1967 beschreibt Lucien Anné beispielsweise, wie der diskursive Prozeß bei einer ernsthaft an Nymphomanie leidenden Frau aussehen kann. Die Hyperaktivität der Sinnesempfindungen, die Gier, die Einbildung und die Leidenschaft können mit ihrem Einfluß auf den Überlegungsprozeß, während die Absicht zu heiraten formuliert wird, die entsprechende Freiheit der Entscheidung aufheben.[9]

Bis in die Fünfzigerjahre konzentrierten sich die Fälle von «amentia» auf die Unterscheidungsfähigkeit einer Partei oder der Parteien im Moment des Austausches der Eheversprechen. Selbst in einem Fall, in dem der einzelne vor der Eheschließung an einer (klinisch nachweisbaren) ernsten Geisteskrankheit litt und kurz nach der Eheschließung das Endstadium dieser Krankheit erreichte, mußte das Gericht zumindest die Möglichkeit eines lichten Augenblicks zur Zeit der Hochzeit annehmen, in dem er fähig gewesen sein könnte, eine echte Willenserklärung abzugeben. Solange die Aufmerksamkeit sich auf den Augenblick des Vertragsabschlusses konzentrierte, blieb die Rechtsauffassung hinsichtlich der lichten Augenblicke für die Behandlung von Fällen mit Geisteskrankheit maßgebend.

In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren gewann jedoch eine andere Variante des Fehlens der rechten Unterscheidungsfähigkeit besonders auf dem Gebiet des Fälle, die mit sexuellen Anomalien zu tun haben, Gestalt. Peter Huizing und John Keating hatten die Frage schon vor zehn Jahren gestellt.[10] In den späten Fünfziger- und frühen Sechzigerjahren hatte die Rota mit verschiedenen Fällen zu tun, in denen nicht nur die Fähigkeit der Parteien, eine wirkliche Willenserklärung abzugeben, in Frage stand. Hierbei schien eine tiefersitzende,

dauerhaftere Unfähigkeit, die bis in die Wurzeln der beteiligten psychischen Konstitutionen reichte, im Spiel zu sein, die selbst dann die Ehe als ungültig erscheinen ließ, wenn die Parteien im Moment des Vertragsabschlusses fähig waren, eine gültige Willenserklärung abzugeben.

Ein Anklang an diese Einsicht zeigte sich schon im oben erwähnten Fall «coram Mattioli», aber die Angelegenheit wurde noch ausführlicher in einem Nymphomanie-Fall «coram Sabattani» am 21. Juni 1957 dargelegt. Aurelio Sabattani erklärte, wenn Nymphomanie ein bestimmtes Stadium erreiche, so mache sie eine Eheerklärung unmöglich. Er führte sodann die Ansicht des Gerichts über die drei klaren Anzeichen dieses akuten Stadiums aus:

1. der Stimulus (zur sexuellen Aktivität) muß so stark sein, daß ihm nicht widerstanden werden kann,
2. die Person muß sich ohne jede Empfindung von Zuneigung den Männern anbieten,
3. diesen Stimulus kann nichts angemessen befriedigen.[11]

Wenn die Krankheit so ernst geworden ist, argumentiert er, und wenn nichts zu ihrer Erleichterung getan werden kann, dann gibt es keinen Zweifel darüber, daß sie einen Ehekonsens ungültig macht, denn eine Frau in diesem Zustand ist wegen ihrer psychischen Verfassung nicht fähig, die Verpflichtung ehelicher Treue auf sich zu nehmen (ob ipsam suam complexionem)[12]. In Hinblick auf die Zuordnung dieser Art von Handlungen zu der einen oder anderen der anerkannten juristischen Kategorien meinte Sabattani darüber hinaus, daß solch ein Fall wohl eher als eine Art von «impotentia» (c. 1068) denn als eine Art von «vitium mentis»[13] zu betrachten ist.

1967 wurden vor der Rota zwei Fälle verhandelt, in denen die Wesensbestimmung dieser neuen Kategorie auf höchst bedeutsame Weise verfeinert wurde. Der erste betraf eine weibliche Beklagte, einen schweren Fall von Nymphomanie.[14] Der «ponens», Lucien Anné, begann, das Niveau der Unterscheidungsfähigkeit der Frau zur Zeit der Hochzeit zu prüfen. Aber er gab sich mit dieser Bewertung allein nicht zufrieden. Er wollte ihre Fähigkeit, die Pflichten der Ehe auf sich zu nehmen, im Licht ihrer ernsten psycho-sexuellen Krankheit prüfen. Verfügt diese Person, so fragte er, über ein ausreichendes Maß an «libertas executionis» und über einen entsprechenden Grad an «libertas electionis»? Er bemerkte, wie Sabattani und andere vor ihm, daß die Nymphomanie eine solche Geisteskrankheit ist, die das Subjekt nicht immer eines zumindest minimalen Verständnisses und einer minimalen Freiheit, wie sie für die Abgabe einer wahren ehelichen Willenserklärung ausreicht, beraubt. Dennoch kann die Krankheit so sehr den Kern der Persönlichkeit beeinträchtigen, daß sie als für die Übernahme der ehelichen Pflichten und vor allem der ehelichen Treue chronisch unfähig betrachtet werden muß.

Anné und die anderen beiden Richter erwogen die Beobachtungen der zu dem Prozeß zugezogenen medizinischen Fachleute und entschieden, daß die Beklagte wegen ihrer Krankheit keinesfalls in der Lage war, die Pflichten der Ehe auf sich zu nehmen, obwohl keineswegs die moralische Gewißheit bestand, daß sie zum Zeitpunkt der Eheschließung tatsächlich der ausreichenden «libertas electionis» beraubt gewesen sei. Darum urteilte das Gericht, daß sie zum Abschluß einer Ehe unfähig war, weil sie im Bereich der ehelichen Verantwortung nicht Herr ihrer Handlungen war, denn «ad impossibile nemo teneri potest».

Der zweite Fall – «coram Lefebvre» vom 2. Dezember 1967 – betraf einen männlichen Beklagten, der ein hemmungsloser Homosexueller war.[15] Der Mann war ein vierzigjähriger Arzt, der mit einer um zwanzig Jahre jüngeren Philosophielehrerin verheiratet war. Er hatte Jahre hindurch Schwierigkeiten durch die Homosexualität, aber er meinte, kurz ehe er der jungen Dame einen Heiratsantrag machte, er sei damit fertig geworden. Aber einige Monate nach ihrer Hochzeit im Dezember 1963 hatte er einen sehr ernsten Rückfall und wurde wegen Unzucht mit Minderjährigen festgenommen. Einige Monate später wurde er zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt, und zu diesem Zeitpunkt ging die junge Frau, nachdem sie eine zivile Trennung erreicht hatte, zum zuständigen kirchlichen Ehegericht, das wegen der außergewöhnlichen Umstände den Fall zur Behandlung in erster Instanz an die Rota weitergab. Die Rota übernahm den Fall im April 1966 und sprach im Dezember 1967 ihr erstes Urteil, eine bestätigende Entscheidung.

Charles Lefebvre zog zur Begründung ein Urteil vom 20. Dezember 1963 «coram Sabattani»[16] heran. Das Gericht hatte damals erklärt, Homosexualität sei zwar kein ausgesprochener Nichtigkeitsgrund, könnte jedoch unter drei möglichen Gesichtspunkten behandelt werden: psychische Impotenz, Geisteskrankheit «in re uxoria» (was auf mangelnde Unterscheidungsfähigkeit im Zeitpunkt der Hochzeit hinausliefe) oder als «contra bonum prolis»-Fall. Lefebvre bestand darauf, daß

es auch noch einen anderen Grund gibt. In Fällen schwerer Homosexualität, in denen die Ehe entweder nie oder nur selten und unter größten Beschwerden oder unter den unnormalsten Umständen vollzogen wurde, sollte diese Verbindung wegen der Unfähigkeit des Homosexuellen zur Übernahme der ehelichen Pflichten als nichtig betrachtet werden. Eine Person in dieser Verfassung würde zur Ausübung der «jura in corpus perpetua et exclusiva» auf normale und angemessene Weise unfähig sein und ebenso zum Ertragen dieser Ausübung. Aus diesen Gründen betrachtete das Gericht die betreffende Ehe als ungültig. So wurde vom Gericht die «incapacitas assumendi onera conjugalia» als eindeutiges und verläßliches Kriterium eines mangelhaften Konsens angenommen.

In seiner berühmten «consortium vitae»-Entscheidung vom 25. Februar 1969 wiederholte Lucien Anné den Standpunkt des Gerichts, daß im Fall einer wirklichen Homosexualität, die das Individuum für den ehelichen Verkehr unfähig macht, oder wenn dieser Verkehr nur äußerst selten, mit großen Schwierigkeiten und nur mit Hilfe von homosexuellen Phantasien etc. möglich ist, eindeutig ein «caput nullitatis»[17] vorliegt. Auch wenn zum Zeitpunkt der Hochzeit eine ausreichende Unterscheidungsfähigkeit vorlag, würde der Konsens wegen eines wesentlichen Mangels defekt sein; wegen der fehlenden psychischen Fähigkeit nämlich, die Pflichten des Ehestandes zu übernehmen. Im Gegensatz zu Sabattani 1957 klassifizierte Anné diesen Mangel als Willensmangel und nicht als eine Art von Impotenz. Dieser Mangel hat nichts mit der Fähigkeit zu tun, zum Hochzeitspunkt eine angemessene Willenserklärung abzugeben, sondern mit der psychischen Fähigkeit, die Pflichten der Ehe zu übernehmen und zu erfüllen.

In einer neuen Ausgabe des Publikationsorgans der Codex-Reformkommission, «Communicationes», hat Peter Huizing, der Relator des Ausschusses «de Matrimonio» eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Arbeit dieses Ausschusses geschrieben.[18] Hinsichtlich der Neuformulierung des gesetzlichen Rahmens in Sachen defekter Willenserklärung schrieb Huizing:

> «Obwohl die Grundsätze betreffend die Unfähigkeit, eine gültige Willenserklärung abzugeben, im gegenwärtigen Gesetz einschlußweise enthalten sind, scheint es notwendig, sie im neuen Gesetz eindeutiger und klarer auszudrücken. Es werden daher drei Kategorien unterschieden: A) die völlige Unfähigkeit zur Abgabe der Willenserklärung wegen «morbus mentis» (z. B. geistiger Zurückgebliebenheit) oder wegen «perturbatio» hinsichtlich des Gebrauchs der Vernunft (z. B. Trunkenheit); B) die Unfähigkeit als Ergebnis fehlender Unterscheidungsfähigkeit hinsichtlich der wesentlichen Rechte und Pflichten der Ehe (z. B. manifeste Schizophrenie); C) die Unfähigkeit, wegen einer ernsthaften psycho-sexuellen Abnormität die wesentlichen Pflichten der Ehe zu übernehmen.[19]

Huizing stellte ferner fest, daß diese dritte Art als eine Form des Willensmangels eingeordnet werden sollte und weniger als eine Form der Impotenz, denn diese Unfähigkeit würde als moralische Impotenz leicht mit der physischen Impotenz verwechselt werden können, wie sie im Kanon 1068 vorgesehen ist. Diese Einteilung entspricht auch der Tendenz der Rota, wie sie oben in Zusammenhang mit dem Anné-Urteil von 1969 zu erkennen war.

Der strittige Punkt bei der Formulierung des dritten Typs oder der dritten Variante des Willensmangels durch den Ausschuß liegt in der Einschränkung seiner Ursachen auf psycho-sexuelle Abnormitäten. Sobald wir einmal mit der Möglichkeit rechnen, daß es Menschen gibt, die zwar vielleicht eine auf ausreichender Unterscheidungsfähigkeit basierende echte Willenserklärung in Hinblick auf die wesentlichen Eheverpflichtungen abgeben können, die aber dennoch auf Grund irgendwelcher chronischer psychischer Benachteiligungen nicht imstande sind, diesen Verpflichtungen zu entsprechen, wie sollen wir den Grund dieser Unfähigkeit dann auf psycho-sexuelle Abnormitäten einschränken können?

Urban Navarrete, der kürzlich dieses Thema kommentierte, hat festgestellt, daß dann, wenn der wesentliche Inhalt des ehelichen Versprechens neben dem «jus in corpus» auch das «jus ad communionem vitae» einschließt, jemand, der aus welchen Gründen auch immer zur Erfüllung dieses «jus ad communionem vitae» unfähig ist, auch nicht fähig ist, ein gültiges Eheversprechen abzugeben.[20] Dabei kommt es wenig darauf an, ob diese Unfähigkeit von einer psycho-sexuellen Abnormität, von einer nur sexuellen Abnormität oder irgendeiner anderen Art von Störung der Persönlichkeit herkommt, solange dadurch der einzelne tatsächlich zur Erfüllung des «jus ad consortium totius vitae» unfähig ist. Darum schlägt Navarrete vor, alle verbalen Einschränkungen des dritten Typs von Willensmangel fal-

lenzulassen, so daß darin jede Art von Unfähigkeit zur Erfüllung der wesentlichen Ehepflichten Platz fände, unabhängig davon, woher diese Persönlichkeitsstörung kommt, so lange diese Unfähigkeit auf dem Hintergrund der gegebenen Einsichten der medizinischen Wissenschaften nicht unter die obigen Kategorien A oder B eingeordnet werden können. Er empfiehlt, daß die weiteren Spezifikationen und Ausarbeitungen dieser Kategorien der sich entwickelnden Rechtswissenschaft überlassen bleiben soll, wobei die neuesten medizinischen Ergebnisse dabei mit großer Einfühlung mitberücksichtigt werden sollen.[21]

Die Begrenzung der Kategorie C durch die Konsultoren des Ausschusses «de Matrimonio» waren zweifellos das Resultat reiflicher Überlegungen. Die Jurisprudenz der Rota ist noch nicht weiter gekommen. Das hohe Gericht hat als anwendbare Grundlage für die Nichtigkeit die Unfähigkeit zur Erfüllung der wesentlichen Ehepflichten akzeptiert, wenn diese Unfähigkeit das Ergebnis psycho-sexueller Abnormität, etwa der Nymphomanie oder der Homosexualität ist. Die Entscheidungen von Anné und Lefebvre von 1967 bilden solide Präzedenzfälle. In seiner Entscheidung vom 25. Februar 1969 besteht Anné auf einer gewissen Eingrenzung, wie die Arbeit des Richters sie verlangt. Der Richter muß ein praktikables Kriterium zur Feststellung der Unfähigkeit einzelner Betroffener haben, und er muß sein Bemühen auf die richterlichen Grenzen beschränken. Alle anderen Ursachen, sagt Anné, die als Gründe für die Unfähigkeit einer Person, die wesentlichen Ehepflichten zu erfüllen, genannt werden können, liegen nicht mehr im Anwendungsbereich der kirchlichen Richter, die die Nichtigkeit einer Ehe mit moralischer Gewißheit feststellen müssen. Er fährt fort:

> Das ist schon schwierig in Fällen mit erklärtem Ausschluß eines der wesentlichen «bona matrimonii», aber es würde noch viel schwieriger, ja praktisch unmöglich sein, wenn man versucht wäre, die wesentliche Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der affektiven und gemütshaften Begabungen der Partner in Hinblick auf ihre Fähigkeit, ein «consortium totius vitae» zu begründen, zu beurteilen.[22]

Das Kriterium, das Anné vorschlägt, ist weiter als das vom Ausschuß «de Matrimonio» vorgeschlagene. In seiner Entscheidung von 1969 schlägt er vor, daß jede Unfähigkeit zur Erfüllung der wesentlichen Ehepflichten auf Grund entweder einer ernsthaften sexuellen Abnormität (wie Nymphomanie) oder irgendeiner akuten geistigen Störung, die das affektive Leben schwer beeinträchtigt, den erklärten Ehewillen ungültig macht.[23] Solch eine Norm hielt Anné für praktikabel. Jedes andere wesentlich weitergehende Kriterium würde nach seiner Ansicht für kirchliche Richter nicht mehr anwendbar sein.

Jedoch muß festgestellt werden, daß der oben erwähnte Einwand Navarretes sich auch auf die Norm Annés bezieht, denn sie begrenzt die Fälle von Unfähigkeit auf solche, die bestimmte Ursachen haben, wenngleich diese Ursachen bei Anné umfassender sind als in den vorgeschlagenen Revisionen «de Matrimonio». Es ist zweifellos wahr, daß, wenn ein Ehepartner zur Erfüllung der grundlegenden Ehepflichten unfähig ist, die Ursache dieser Unfähigkeit zweitrangig bleibt. Die Ehe ist null und nichtig ohne Rücksicht auf die Ursache der Unfähigkeit, denn die Unfähigkeit selbst macht den Konsens mangelhaft. Ad impossibile nemo tenetur.

Man muß daher zugeben, daß sowohl der Standpunkt von Anné als auch der von Navarrete vertretbar ist. Auf der einen Seite müssen die Gründe für die richterlich festgestellte Ungültigkeit einer Ehe praktikabel sein. Auf der anderen Seite macht jeder Grund (ob vor Gericht geltend oder nicht) einen Ehekonsens ungültig, der von einer Person abgegeben wurde, die zur Erfüllung der wesentlichen Ehepflichten unfähig ist.

Es ist darum verständlich, daß wir nun den Punkt erreicht haben, an dem wir mit größerer Offenheit die Unangemessenheit unserer richterlichen Prozesse zur Entscheidung über Ehefälle überhaupt zugeben müssen. Wenn es auch eine Reihe von Fällen, gibt, die gerichtlich entschieden werden können, so gibt es auch viele andere, die es nicht sind.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Anné recht. Das Ehegericht ist nicht der Ort, um über die Gültigkeit einer Ehe auf der Grundlage essentieller Unangemessenheit der affektiven und gemüthaften Voraussetzungen der Parteien zu entscheiden. Wenn dies stimmt, so bedeutet dies eine enorme Herausforderung für das neue Kirchenrecht und für die Verantwortlichen der «cura animarum». Welche Hilfen oder Erleichterungen können und sollen jenen angeboten werden, deren Fall eine Entscheidung verlangt, jedoch nach dem gegenwärtigen Prozeßrecht einfach nicht entschieden werden kann? Es ist unsere Pflicht, für eine gesetzlich annehmbare Alternative zu unserem Verfahrenssystem für jene zu sorgen, deren persönlicher

Status in der Kirche, den das Kirchenrecht respektieren und verteidigen muß, auf keine andere Weise vindiziert werden kann.

[1] Rom 1964, 38. (Im folgenden zitiert als «Mental Impairment».)
[2] Ebd. 109–123. Vgl. auch J. Keating, «The Legal Test of Marital Insanity»: Studia Canonica 1 (1967) 21–36.
[3] J. Noonan, Power to Dissolve (Cambridge 1972) 148–153.
[4] Siehe die Entscheidung «coram Prior» vom 14. November 1919: Decisiones Sacrae Romanae Rotae, XI, 172–174.
[5] «Coram Mattioli»: Decis. S. R. Rotae, XLIX, 787–796.
[6] «Coram Mattioli»: Decis. S. R. Rotae, XLVIII, 875.
[7] «Coram Felici»: Decis. S. R. Rotae, XLIX, 789.
[8] Vgl. die Studie von A. Sabbatani, «L'évolution de la jurisprudence dans les causes de nullité de marriage pour incapacité psychique»: Studia Canonica 1 (1967) 143–161.
[9] «Coram Anné» vom 17. Januar 1968: Il diritto Ecclesiastico 79 (1968) 3–8. (Im folgenden zitiert als «Coram Anné, Il diritto Eccl.)
[10] P. Huizing, Schema de matrimonio (Rom 1963) 346; J. Keating, Mental Impairment, 154ff.
[11] «Coram Sabbatani»: Decis. S. R. Rotae, XLIX, 502–503.
[12] Ebd. 503.
[13] Ebd. 503.
[14] «Coram Anné», Il diritto Eccl. 3–12.
[15] «Coram Lefebvre» vom 2. Dezember 1967: Monitor Ecclesiasticus XCIII (1968) 468–477.
[16] «Coram Sabbatani» vom 20. Dezember 1963: Jus Canonicum VI (1966) 563–568.
[17] «Coram Anné» vom 25. Februar 1969: Ephemerides Juris Canonici XXVI (1970) 427–428. (Im folgenden zitiert als «Coram Anné, Ephemerides.)
[18] Communicationes III (1971) 69–81.
[19] Ebd. 77. Die in Klammern beigefügten Beispiele stammen von mir!
[20] U. Navarrete, «‹Incapacitas assumendi onera› uti caput autonomum nullitatis matrimonii»: Periodica 61 (1972) 71–72.
[21] Ebd. 72.
[22] «Coram Anné»: Ephemerides, 432–433.
[23] Ebd. 432.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLIAM LA DUE

geboren am 15. März 1928 in Milwaukee (Wisconsin), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana Theologie und an der Lateran-Universität kanonisches Recht, unterrichtet seit 1963 kanonisches Recht, ist Assistenz-Professor für kanonistische Studien an der Katholischen Universität zu Washington. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze in «The Jurist», «The American Ecclesiastical Review», «Pastoral Life».

Klemens Richter

Die liturgische Feier der Trauung

Ihre Problematik angesichts sich wandelnder theologischer und rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung[1]

1. Vorbemerkungen

Wir dürfen davon ausgehen, daß in den gottesdienstlichen Zeichen, den Handlungen und Worten, der Glaube der Kirche und möglichst auch der konkreten Gemeinde zum Ausdruck kommen soll. Für die Gestaltung der primären wie sekundären liturgischen Zeichen ist dies überall da nicht schwierig, wo eine wenigstens im Kern einheitliche theologische wie kirchliche Auffassung besteht. Das wird im allgemeinen der Fall sein, wenn ein Sakrament in seinem Ursprung unstrittig auf das Neue Testament zurückgeführt werden kann und in wesentlichen theologischen Merkmalen dort schon umschrieben wird, wie etwa bei der Taufe.

Daher wird die liturgische Feier der Trauung wohl mehr und mehr in die Diskussion kommen.[2] Bei ihr besteht eine besonders geringe Bindung an die Schrift. Die Diskussion z. B. über die Formpflicht, den eigentlichen Ehebeginn, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung, die Frage der Wiederverheiratung Geschiedener, der Trauung mit Nichtkatholiken und Nichtgetauften – das alles, was die theologische und kirchenrechtliche Diskussion heute bewegt, kann die Gestaltung der kirchlichen Feier der Trauung nicht unberührt lassen.

Der auf den Grundlagen des Konzils erarbeitete und am 19. 3. 1969 veröffentlichte Ordo celebrandi Matrimonium[3] kann, da er Ausdruck der offiziellen Lehre der Kirche ist, diese noch umstrittenen Fragen nicht genügend berücksichtigen. Doch bestimmen die Praenotanda für die Adaptation dieses Eheritus, daß die Bischofskonferenzen die Freiheit haben, die beiden allerdings unabdingbaren Elemente – Konsenserklärung und Ehesegen[4] – in einen eigenen Ritus einzubauen, der den Verhältnissen der einzelnen Länder entspricht.[5] Hier wäre

der Ort für pastoralliturgische Gestaltungen, die Punkte der heutigen Diskussion aufnehmen.[6] Wenn aber z. B. im deutschen Sprachbereich erst 1974, fünf Jahre nach der römischen Veröffentlichung, mit einer Anpassung zu rechnen ist, so mag das ein Beispiel für die Schwierigkeit der im Ritus selbst aufzugreifenden Probleme sein.[7]

Es kann im folgenden nicht auf alles eingegangen werden, was mit den neueren theologischen Fragestellungen, aber auch mit den gewandelten anthropologischen Anschauungen wie kulturellen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen gegeben ist. Zudem kann die Liturgiewissenschaft im gegenwärtigen Stadium eher Fragen stellen als Antworten geben. Doch muß sie die Fragen des vor allem kirchenrechtlich, systematisch und historisch geführten Gesprächs aufnehmen und überlegen, wie eine Reform der liturgischen Feier die Tradition auf eine zeitgemäße Weise weiterführen kann. Dabei wird eine gegenwartsbezogene Lösung einen stärker personalen Ansatz berücksichtigen müssen, so sehr es sonst auch darum geht, eine Individualisierung oder gar Subjektivierung der Sakramentenspendung zu überwinden.[8]

2. *Die kanonische Eheschließungsform und die Liturgie*

Die Ehe ist nach christlichem Verständnis eine von Gott gesetzte Ordnung, wobei die Ehe zwischen zwei Christen im Zeichen der Taufe steht und von daher ohne christologischen Bezug und ekklesiologische Bindung nicht denkbar ist. Dabei kommt die Präsenz der Kirche unterschiedlich zum Ausdruck (z. B. Trauung mit Dispens von der Formpflicht, Sanatio in radice, Nottrauung), doch liegt ihre Vollgestalt in der Hineinnahme der Ehe in den Gottesdienst der Kirche. Als Sakrament gründet sie im Paschamysterium (vgl. Eph 5,2.21 ff). Doch stellt sich die Frage, inwieweit die Eheliturgie selbst Sakrament ist. Wenn von der kirchlichen Eheschließungsform dispensiert werden kann, besteht wohl keine theologische Notwendigkeit für die Verbindung von Sakramentalität und Formpflicht. Ist mithin die Liturgie nicht lediglich ein Sakramentale des eigentlichen Sakraments der Ehe?

Weiter ist zu fragen, wodurch die Grundlegung der Ehe erfolgt: durch einen profan- oder kirchenrechtlichen Akt, wobei letzterer in die Liturgie eingebaut werden kann, oder schon durch eine beiden Akten voraufgehende Willenseinigung beider Partner, die noch der öffentlichen Proklamation bedarf? Wird dies nicht bejaht, so bleibt die Frage, ob die zivile Trauung nicht ernst genommen werden muß. Wird das wiederum bejaht, ist dann die kirchliche Trauung noch Eheschließung oder eher Initiatio matrimonii und Dedicatio ecclesiolae?

Die Liturgie gerät hier in den Konflikt zwischen kirchlicher und staatlicher Trauung. Es ist grundsätzlich möglich, daß die Kirche für Katholiken die zivile Eheschließung allgemein als gültig anerkennt, soweit keine anderen trennenden Ehehindernisse vorliegen. So wurde für Mischehen lange Zeit die staatliche Trauung als gültig betrachtet. Und seit dem Motuproprio *Matrimonia mixta* über die rechtliche Ordnung der Mischehen vom 31. 3. 1970 können die Bischöfe für solche Ehen wiederum die standesamtliche Trauung für gültig erklären.

Eine allgemein anerkannte staatliche Trauung für Katholiken ist nicht erforderlich und kaum wünschenswert. Dem steht schon eine unterschiedliche Praxis der einzelnen Länder entgegen, die dem Staatsbürger zumeist die freie Wahl zwischen einer kirchlichen und/oder staatlichen Trauung gewähren. Das wäre vor allem auch dort abzulehnen, wo ein klares Verständnis für die kirchliche Eheschließungsform besteht und ihr religiöser Sinn von den Brautleuten nicht in Zweifel gezogen wird.

Was aber soll geschehen, wenn sich Brautleute, die zwar katholisch getauft sind, aber keine genügende religiöse Motivation für eine kirchliche Feier haben, zu einer kirchlichen Trauung melden? Es kann sich um überstürzte «Muß-Ehen», Sorge vor gesellschaftlichen Nachteilen oder auch um die Benutzung der kirchlichen Feier als folkloristisches Element handeln. Der neue Taufritus vom 15. 5. 1969 fordert zur Lösung der ganz ähnlichen Frage bei Taufbewerbern, die den christlichen Anspruch der Taufe leugnen, dringend ein Taufgespräch. Kann eine christliche Erziehung der zu taufenden Kinder oder eine gläubige Eingliederung des Katechumenen in die Kirche nicht gewährleistet werden, ist die Möglichkeit eines Taufaufschubs vorgesehen. Angesichts gegenwärtiger Lehre über das Ehesakrament verwundert es nicht, daß der neue Ritus der Eheschließung dahinter zurückbleibt. Die heutige kirchliche Lehre und Praxis bietet keine Lösung. Diese könnte in einer Zurückstellung der kirchlichen Feier bestehen, wenn die Brautleute die religiöse Bedeutung des liturgischen Aktes nicht einzusehen vermögen. Das würde natürlich keine endgültige

Zurückweisung sein können, da die Heilszusage der Kirche auch in der Feier der Eheliturgie nicht endgültig versagt werden darf.

Da die Lehre der Kirche davon ausgeht, daß jede Ehe katholisch Getaufter ohne kirchliche Trauung ungültig ist, wird in allen auch zweifelhaften Fällen lieber die kirchliche Trauung in Kauf genommen. Das bietet die Gewähr, daß alle diese kanonisch gültigen Ehen als Sakrament verstanden und als unauflöslich behandelt werden können. Zu welchen Mißständen es hierdurch kommt, ist bekannt. Das geht bis zu der hier und da geübten Praxis, bei zweifelhaften Ehemotivationen für die kanonische Ungültigkeit zu sorgen. Sollte sich die Ehe doch als beständig erweisen, kann ja gegebenenfalls später eine Sanatio in radice herbeigeführt werden, ohne daß die Eheleute von der vorherigen Ungültigkeit erfahren.[9]

Es muß weiter auch an die Brautpaare gedacht werden, die eine kirchliche Trauung ausdrücklich ablehnen oder sich gar nicht erst melden. Dies wird in pluralistischen Gesellschaften zunehmen. So gibt es allein in der Bundesrepublik Deutschland mehr als eine Million Ehen, die kirchlich als ungültig gelten, weil die Form, in der sie geschlossen wurden, nicht der für alle Katholiken verbindlichen Formvorschrift entsprach.[10] Bedenklich erscheint in diesem Zusammenhang, daß die konfessionsverschiedene Ehe gegenüber der Ehe zweier Katholiken insofern «privilegiert» ist, als erstere ja von der Formpflicht dispensiert werden kann.

Es zeigt sich also, vor welchen Problemen eine gottesdienstliche Feier steht, die mit der rechtlichen Frage der Eheschließung verbunden ist. So ist zu fragen, ob nicht aus der Liturgiegeschichte Kriterien für eine Weiterführung der Reform gewonnen werden können.

3. Kriterien aus der Liturgiegeschichte?

Zweifellos hängt die Entstehung von Zeichen und Handlungen bei Abschluß einer christlichen Ehe mit den rechtlichen Anschauungen über den Ehevertrag zusammen. Allerdings tritt die Kirche erst verhältnismäßig spät mit besonderen kirchlichen Feiern auf. Zwei Getaufte, die die Ehe schließen, sind in Christus verbunden, Abbild seines Bundes mit der Kirche. Daher ist ursprünglich eine eigene Eheliturgie überflüssig. So empfiehlt Ignatius von Antiochien nur, die Gläubigen sollten mit Gutheißung des Bischofs heiraten.[11] Später werden Elemente verschiedener Herkunft aufgenommen, so die der Privatsphäre entstammende Verlobung, der Consensus, und die eigentliche Trauung, die Copulatio, und die kirchliche Segnung, die Benedictio. Die herkömmlichen Formen werden beibehalten, die Ehe aber auf ihre Zulässigkeit nach den göttlichen Geboten geprüft. Das eigentliche christliche Element ist der Ehesegen unter Gebet und Handauflegung im Gemeindegottesdienst (Tertullian, Römische Sakramentare), der als Vorrecht gilt und nicht etwa Voraussetzung einer gültigen Trauung ist. Papst Nikolaus I. (866) erklärt ausdrücklich, es sei keine Sünde, wenn diese Riten wegfallen, es genüge allein der Konsens.[12]

Erst die Ausprägung von Kirchenrecht und Theologie führen seit dem 11. Jh. dazu, daß sich der Priester vor der Brautmesse über die Willenseinigung Klarheit verschafft. Die Erfragung des Ehewillens geschieht «in facie ecclesiae», vor dem Kirchenportal (nicht, wie heute oft gemeint wird, «vor der Kirche» als Gemeinschaft der Gläubigen). Dieser Brauttorritus setzt den Beginn einer rechtlich geregelten kirchlichen Feier, wie sie erst das 4. Lateran-Konzil 1215 als verpflichtend erklärt.

Die verbreiteten klandestinen Ehen zeigen jedoch, daß bis zum Konzil von Trient auch ohne kirchliche Feier Ehen zwischen Getauften als gültig anerkannt werden. Erst das Trienter Dekret *Tametsi* vom 11. 11. 1563 erklärt Ehen, die nicht vor dem zuständigen Priester und wenigstens zwei Zeugen geschlossen sind, für nichtig.[13] Die Diskussion der Konzilsväter ging wesentlich um die heute wieder aktuellen Fragen: Kann die Gültigkeit der Ehe von der Beobachtung einer äußeren Vorschrift für die Form abhängig sein, da die eheliche Gemeinschaft durch das Jawort der Partner begründet wird? Hat die Kirche das Recht zu einer solchen Bestimmung?

Die Verlegung des Eheabschlusses in die Liturgie im Normalfall wird erst problematisch, sobald der Staat (Code civil nach der französischen Revolution) die beiden Elemente der Tauungsliturgie, die aus dem weltlichen Bereich stammen, Consensus und Copulatio, für sich in Anspruch nimmt, die Kirche für ihre Glieder aber ebenfalls daran festhält.

Kaum jemand wird heute eine radikale Lösung dergestalt empfehlen wollen, die gottesdienstliche Feier dort, wo die zivile Trauung Vorschrift ist, auf das genuin christliche Element, die Benedictio in Verbindung mit einer Eucharistiefeier, zu beschränken. Doch ist ernsthaft zu überlegen, ob nicht für die verschieden gelagerten Fälle je eigene liturgische Formen entwickelt werden sollten. Von der Tradition her wäre es möglich, bei von

der Formpflicht befreiten Ehen und in Fällen einer Sanatio in radice wenigstens auf Wunsch eine kirchliche Feier mit dem wesentlichen Element der Segnung zu gestalten.

4. Das Problem von Ehevertrag und Liturgie

a. Die Frage der Sakramentalität

Für die Liturgie ist wesentlich die Frage, ob an einer Identität von Eheschließung und Sakrament festgehalten werden muß. Die Ehe zwischen Getauften ist Sakrament unabhängig davon, ob die kirchliche oder staatliche Trauung als gültig anerkannt wird, auch dann, wenn die Brautleute die Sakramentalität nicht erkennen oder gar bestreiten.[14] Die Kirche sieht die Identität von Vertrag und Sakrament im Kontext kirchenrechtlicher Ordnungsgewalt gegeben. Gefragt werden darf aber nach dem Zusammenhang von Vertrag und Glauben, also inwieweit der Glaube Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakramentes ist.

Zu bedenken ist, daß auch evangelische Eheleute ihrer Ehe einen christlichen Sinn geben. Obwohl sie aus ihrer Sicht die Ehe nicht als Sakrament betrachten, entspricht sie dann etwa dem, was nach katholischer Überzeugung ein Sakrament ist. Insofern sind Brautleute in die sakramentale Wirklichkeit hineingestellt auch bei Verneinung des sakramentlichen Charakters. Kommt aber das Sakrament automatisch zustande, wenn der Glaube an Christus und die Kirche fehlt und jeder Bezug von dort zur Ehe abgelehnt wird? Sicher ist die Ehe zwischen Getauften Zeichen des Bundes zwischen Christus und der Kirche. Kann aber bei Ablehnung dieses Bezuges von der Trauung als Sakrament noch hinreichend gesprochen werden?

Ist der Vertragscharakter ausreichend für die Umschreibung des sakramentalen Charakters der Ehe? Christus erhöht die in der Natur dieses menschlichen Bundes vorgezeichnete Tendenz zu dauerhafter Bindung im Sakrament kraft seiner Treue. Diese Erhöhung kommt aber am deutlichsten im Ehesegen zum Ausdruck, weniger durch den Konsens selbst. Auch von daher stellt sich die Frage, ob die kirchliche Trauung in der bisherigen Form Bedingung für die Gültigkeit bleiben, nur für die Erlaubtheit gefordert oder gar der freien Wahl vorbehalten werden soll.[15] Wird die staatliche Trauung als Zustandekommen des Sakraments gewertet, wie es bei nichtkatholischen Christen der Fall ist, so ist auch das fragwürdig, wenn die Brautleute diese Sicht leugnen. Dabei geht es nicht darum, eine ausdrückliche Zustimmung zum sakramentalen Charakter durch die Brautleute einzuholen. Doch ist die automatische Identität von Eheschließung und Sakrament auch gegen den Willen der Betroffenen ein Punkt weiterer Diskussion.

Soweit die christliche Dimension verneint und eine rein staatlich geschlossene Ehe eingegangen wird, die die Kirche als gültig anerkennt, ist wohl ein anderer Grad der Gültigkeit anzunehmen als bei einer kirchlich geschlossenen Ehe. Hier kommt die Frage der Unauflöslichkeit hinzu, die von liturgietheologischer Sicht kaum erhellt werden kann.

b. Trennung von Ehevertrag und liturgischer Feier?

Es wurde schon gesagt, daß eine generelle Trennung nicht erstrebenswert sein kann. Die mancherorts sich äußernde Tendenz, die kirchliche Trauung abzuschaffen und der staatlichen nach freier Wahl eine gottesdienstliche Einsegnung folgen zu lassen (vgl. protestantische Theologie), ist wohl abzuweisen. Die Mehrzahl der Katholiken wünscht sinnvollerweise, ihre Trauung liturgisch zu feiern, weil sich da zeichenhaft ereignet, was sie in ihrer Ehe leben wollen. Für sie ist die Identität von Ehebund und Sakrament in der kirchlichen Feier tatsächlich noch gegeben.

Eine strikte Forderung für die kanonische Eheschließungsform im Gottesdienst ergibt sich daraus nicht. Ihr wird durch das gegenseitige Jawort vor dem Pfarrer und zwei Zeugen Genüge getan. Wenn allerdings hier der Anfang einer christlichen Ehe gesehen wird, ist die Einfügung dieses Aktes in eine liturgische Feier besonders des Todes und der Auferstehung unseres Herrn im Rahmen der Eucharistiefeier sinnvoll. Das kann aber doch wohl nur für gläubige Christen gelten (für andere sieht der neue Ritus den Verzicht auf eine Eucharistiefeier vor). Was geschieht aber mit denen, die – zwar getauft – diesen Sinn nicht mitvollziehen? Ein Zwang zur liturgischen Feier kann da pastoral nicht verantwortet werden. Es müßte dann ähnlich wie bei der Massenhinführung zur Erstkommunion und Firmung der religiöse Gehalt auf Dauer gänzlich verloren gehen. Eine Intensivierung der Ehevorbereitung und Katechese allgemein ist nachdrücklich zu fordern.

Wo die Zustimmung zu einer christlichen Ehe aber nicht zu erreichen ist, sollte überlegt werden, ob für die liturgische Feier ein Aufschub zur Bedingung gemacht werden könnte. Es wäre dann

eine kanonische Form ohne liturgische Ausgestaltung vorzusehen oder auch die staatliche Trauung als gültig anzuerkennen.

Ist damit aber nicht ein geringer Grad der Unauflöslichkeit verbunden und würden auf Dauer nicht viele die staatliche Trauung vorziehen? Diese Entwicklung ist in der säkularisierten Gesellschaft auch durch den Zwang zur liturgischen Feier nicht aufzuhalten. Wenn Katholiken tatsächlich die Möglichkeit einer Ehescheidung offenhalten und deshalb nicht kirchlich heiraten wollen, sollen sie erst recht nicht dazu gezwungen werden, die entsprechenden Fragen in der Liturgie gegen ihre wahre Meinung zu beantworten. Mehr noch als jede andere Form verlangt die kirchliche Trauung die freie Übernahme aller Konsequenzen.

Dabei ist abzusehen, daß im Laufe der Zeit manche Ehepaare, die sich bewußt der kirchlichen Trauung nicht gestellt haben, bei einem reiferen Glaubensleben ihre Ehe doch noch in die sakramentale Dimension hineinstellen wollen. Für die Taufe gewinnt dies an Bedeutung durch Eltern, die ihr Kind als Säugling nicht taufen lassen, das aber oft schon im Schulalter nachholen. Für diese Situation sieht der neue Taufritus eigene Texte und Formen vor. Entsprechend sind auch Formen liturgischer Feier für Eheleute denkbar, in denen der Ehesegen neben einem Wortgottesdienst im Mittelpunkt zu stehen hätte.

5. Wiederverheiratung Geschiedener und Liturgie

Obwohl die liturgischen Texte der Ostkirchen die Unauflöslichkeit der Ehe kaum erwähnen, setzen sie diese voraus; doch nicht als ein Gebot, sondern als ein Merkmal, das sich aus dem Reichtum der Hingabe der Ehegatten ergibt.[16] Immerhin erlaubt das Prinzip der *Oikonomia* in bestimmten Fällen die Wiederheirat auch zu Lebzeiten des Partners aus erster Ehe. Auch diese zweite Trauung kann eine liturgische Gestaltung erfahren. Unabhängig davon, ob eine Auflösung der Ehe möglich ist,[17] ist für Pastoral wie Liturgie wichtig, daß die vom Staat gegebene Möglichkeit der Scheidung die Bewußtseinslage verändert. Auch wenn die kirchliche Trauung nicht nur zur Erhöhung der Feierlichkeit dient, können Brautleute nicht davon absehen, daß sie sich staatlich wieder scheiden lassen können. Katholiken, die sich scheiden lassen und wieder heiraten, betrachten das vor ihrem Gewissen als legitim. Dabei ist davon auszugehen, daß Scheidung und Wiederheirat in jedem Fall einen tiefen Einschnitt in die persönliche Lebensgeschichte bedeuten. Gerade für diese Katholiken sind die Sakramente oft ein Zeichen dafür, daß sie im Glauben Trost und Stärkung finden können. Während das Kirchenrecht zu unterstellen scheint, Scheidungen geschähen nur aus Bosheit und Übermut, zeigt die Erfahrung, daß sich gläubige Katholiken – und um die allein kann es hier gehen – sich die Entscheidung zu einer Zweitheirat nicht leicht machen.

Was geschieht, wenn die Ehe zwischen Getauften zerbricht? Hat dann nicht auch das Zeichen aufgehört zu bestehen, das die Unauflöslichkeit begründet? Müßte von daher die kirchliche Praxis nicht ähnlich der Ostkirche eine Wiederholung des Sakraments zulassen? Gott erwiese dann seine vergebende Gnade, obwohl und gerade auch, wenn menschliche Schwäche das Zeichen dieser Heilszusage verdunkelt. Unauflöslichkeit wäre dann ein Imperativ, der einen Neuanfang im Scheitern nicht undenkbar macht.[18] Wenn die Sakramente die Teilnahme an der Gnade der Gemeinschaft mit Gott vermitteln, dann hat ihr Empfang nicht nur einen Bezug zur Öffentlichkeit, sondern auch zum persönlichen Heil des einzelnen. Das aber läßt die Frage nach einer wie immer gearteten kirchlichen Feier am Beginn der zweiten Ehe stellen. Entscheidend ist, ob durch das Mitwirken der Kirche nicht das sakramentale Zeichen verdunkelt und der Anschein erweckt wird, als nehme die Kirche die Forderung Jesu nach unwandelbarer Treue in der Ehe nicht ernst.

Längst nicht alle geschiedenen Katholiken wünschen bei einer Zweitehe den Beistand der Kirche. Bei denen, die eine kirchliche Feier erbitten, handelt es sich oft um Katholiken, die unter dem Eindruck stehen, ihre erste Ehe sei weder menschlich noch kirchlich eine gültige und gelebte Ehe gewesen. Die Anwendung des Kirchenrechts läßt manchmal durchaus diesen Anschein erkennen, wobei mangels Zeugen die Ungültigkeit oft nicht beweisbar ist. Wo aus diesen Gründen ein kirchliches Verfahren zur Feststellung der Nichtigkeit der ersten Ehe nicht möglich ist, erscheint eine Mitwirkung der Kirche beim Beginn der zweiten Ehe am ehesten zumutbar. Welche liturgischen Formen das haben kann, ist zu überlegen. Entsprechend der Unterscheidung von *forum internum* und *forum externum* ist wohl der Anschein einer formellen kirchlichen Trauung zu meiden. Dies ist auf lange Sicht nur durch die Vorbereitung der Gemeinden zu lösen. Für die Liturgie ist vor allem die Glaubensüberzeugung der Beteiligten zu prü-

fen. Das gilt besonders für die Frage, ob sie eine neue Ehe mit ihrem Gewissen wirklich vereinbaren können trotz der *in foro externo* bestehenden Verurteilung durch die offizielle Kirche.

Solange eine Änderung der kirchlichen Haltung nicht zu erwarten ist, könnte im Anschluß an die staatliche Trauung eine gemeinsam vorbereitete Feier im kleinen Kreis stattfinden. Dazu gehört sicher ein Wortgottesdienst mit Homilie und ein Segensgebet. Unter Umständen ist an eine Hauseucharistie zu denken. Wie behutsam auch die progressive kirchliche Praxis hier ist, zeigt, daß kaum oder gar nicht private Texte für diesen Zweck bekannt geworden sind. Eine solche Feier würde sichtbar machen, daß auch eine Zweitehe unter der Gnade und dem Gericht Gottes steht und der Hilfe der Kirche trotz oder gerade wegen des Scheiterns nicht zu entraten braucht. Davon unabhängig ist die Frage nach der möglichen Sakramentalität, die heute überwiegend negativ entschieden wird. Vornehmlich Priestergruppen fordern die Möglichkeit einer kirchlichen Feier, wobei als Voraussetzung die Prüfung der Geschichte der ersten Ehe, die Prüfung des Ehewillens der neuen Partner und ihrer Glaubensüberzeugung gilt.[19]

6. Fragen an Einzelelemente der liturgischen Feier

Huizing fordert von einer erneuerten Eheliturgie, aus ihr müsse erkennbar werden, «daß die christliche Ehe ein Sakrament ist, wie sehr sie mit dem gesamten Inhalt der Erlösung und mit der Wirklichkeit der Taufe verbunden ist».[20] In dieser Hinsicht bleiben auch beim OM Wünsche offen gerade bezüglich der Verbindung zur Taufe, während eine Einbettung in die Eucharistie im Anschluß an den die Trauung berücksichtigenden Wortgottesdienst (z. B. 3 eigene Messen, 28 Perikopen zur Auswahl) vorgesehen ist. Wichtig ist, daß die Liturgie insgesamt «durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen», «der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt» ist und «nicht vieler Erklärungen» bedarf.[21]

a. Skrutinienfragen

Die derzeitige Abfolge von Skrutinium und Konsens, zwei unterschiedlichen Größen, genügt diesem Anspruch kaum. Im Skrutinium wird geprüft, ob das christliche Eheverständnis da ist und die Voraussetzungen für eine christliche Ehe erfüllt werden. Im Konsens wird dieses Verständnis über die objektive Gültigkeit hinaus als subjektiv verbindlich anerkannt. Das RR, seit 1614 gültig, kannte keine Skrutinienfragen nach den «Voraussetzungen, die unerläßlich sind, damit eine wahre Ehe zustande kommt: Freiheit ohne Zwang, Unauflöslichkeit (‹Treue bis zum Tod›) und Wille zum Kind».[22] OM hat sie aus CR von 1950 übernommen. Grundsätzlich sind derartige Fragen in der Liturgie wohl legitim (vgl. Weiheliturgie). Wenn der Ehebeginn aber nicht in der kirchlichen Feier gesehen wird, müßten sie unterbleiben. Da diese Prüfung im allgemeinen schon vor der Ehe erfolgt (Brautexamen, Aufgebot), können die Fragen nur als Solemnizatio des Brautexamens verstanden werden. (Eine weitere Untersuchung über Sinn und Einordnung dieser Fragen – echtes oder unechtes Struktinium? – müßte anderweit erfolgen).

b. Konsens und Konfirmation

Der Konsens wird entweder durch eine von den Eheleuten zu sprechende Formel oder durch eine mit Ja zu beantwortende Konsensfrage geleistet. Darin liegt auch im OM noch kein eigentlich christliches Spezifikum. In der abschließenden Confirmatio spricht der Priester das Wort Gottes zu, indem er den Konsens als «coram Ecclesia manifestatus» (gegenüber früher jetzt wirklich «vor der Gemeinschaft der Kirche») bezeichnet und so erst die Eheschließung in die ekklesiale Dimension stellt. Es handelt sich um einen Segen, der nicht kopuliert wie das *Ego conjungo vos* des RR und auch nicht nur bestätigt wie das «Im Namen der Kirche bestätige ich den Bund ...» der CR.

Soweit nicht schon vor der kirchlichen Feier geschehen, könnte der juristische Akt durch Unterzeichnung der Trauungsurkunde abgeschlossen werden, wenn schon nicht durch die Eheleute, so doch durch die Trauzeugen.

c. Ringübergabe

Kennt das RR nur einen Ring, durch den der Mann allein die Treue der Frau bindet, so überwindet OM nunmehr die einseitige Abhängigkeit der Frau vom Mann, indem beide einander den Ring anstecken «zum Zeichen meiner Liebe und Treue», während CR noch «deiner Treue» hat. Leider wird der Ring als Zeichen der Einheit nicht eigens thematisiert. Zwar kommt die Beiderseitigkeit der Treueverpflichtung jetzt gut zum Ausdruck, doch wird die Unverfügbarkeit der Person und freie Entscheidung für den Partner durch die Vorstel-

lung des «über den anderen Verfügens» beeinträchtigt. Der Wandel der Ehe- und Treuevorstellung verlangt auch einen Bedeutungswandel des Ringes als entsprechendem Symbol. Der Ring ist heute Zeichen der Einheit, die gewährleistet wird, indem jeder Partner dem anderen seine eigene Liebe und Treue zusagt.

d. Segensgebet über die Eheleute

Das wesentlich christliche Element ist der Ehesegen, den OM zwischen *Pater noster* ohne *Libera nos* und *Pax Domini* einfügt. Er gehört derselben Stilart an wie die Präfationen zur Weiheliturgie[23] und ist überhaupt dem Charakter anderer Weihegebete vergleichbar: Vor der Bitte und Epiklese wird der heilsgeschichtlichen Paradigmen gedacht, der Schaffung des Menschen, des Ehebundes als Abbild. Die fehlende explizite Danksagung ist wie im Hochgebet der Messe in der Anamnese immer implizit enthalten. Nach dem Lob der durch Gott gestifteten Ehe werden der Segen für die Eheleute, der Beistand des Herrn sowie die für eine christliche Ehe notwendigen Gaben erbeten.

In diesem Gebet, das im RR stärker einem Brautsegen entsprach und das Musterbild einer christlichen Ehefrau entwarf, wird die Theologie der Ehe entfaltet, durchaus vergleichbar den Segensgebeten über das Taufwasser, die Öle oder die Weihekandidaten. Sinnvollerweise ist es auch vorgesehen, wenn die Trauung nur im Rahmen eines Wortgottesdienstes stattfindet, dann zum Abschluß nach dem Gebet des Herrn. Das gilt selbst für den vom OM vorgesehenen Ritus für die Trauung mit einem nichtgetauften Partner (über den hier leider nicht gehandelt werden kann).

Die rechtlichen Fragen verdunkeln leider die Wichtigkeit dieser Benedictio. Wird diese Segnung ähnlich ernst genommen wie neuerdings glücklicherweise wieder die anderen Weihegebete, so ist festzustellen, daß hierdurch die eigentlich sakramentliche Dimension erst deutlich wird. Wenn *Huizing* verlangt, «die Trauungsliturgie selbst müßte das Element der Bitte enthalten, daß Christus den Brautleuten seine Treue schenkt und sie ihnen bewahrt», dann ist dies hier gegeben. Der OM, dessen drei Gebetsformulare nur Modellcharakter haben, läßt den Bischofskonferenzen die Möglichkeit, eigene weitere Segensgebete zu schaffen, die die Ehetheologie weiter entfalten können. Hier ist auch der Raum, der jeweiligen konkreten Situation Rechnung zu tragen (so wären z. B. eigene Gebete für Wiederverheiratete oder für Ältere denkbar, die auf deren Probleme eingehen).

Wird der Benedictio diese Bedeutung eingeräumt, muß sie auch im Zentrum der Feier stehen und den eigentlichen Höhepunkt darstellen. Die Liturgiereform hat einen Schritt weit aus der Verrechtlichung der Liturgie herausgeführt und den Gebeten gegenüber der mittelalterlichen Formelgläubigkeit, die oft am Rande der Magie lag, ihre Bedeutung wieder zurückzugeben versucht. Dem komplizierten Problem der kanonischen Form der Eheschließung ist es wohl zuzuschreiben, daß dies bei der gottesdienstlichen Feier der Trauung am wenigsten gelungen erscheint.

So ist zu überlegen, ob nicht ausdeutende Zeichen wie die Ringübergabe erst im Anschluß an die feierliche Benedictio stehen sollten. Der Entwurf einer Adaptation des OM im deutschen Sprachraum sieht vor, daß der Segen dem Konsens direkt folgen kann.

7. Abschließende Bemerkungen

Da die Liturgiewissenschaft auf die Ergebnisse der kirchenrechtlichen und systematischen Theologie angewiesen ist, konnten hier nur mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet werden. Es geht nicht darum, die jahrhundertelang bewährte tridentinische Ordnung umzuwerfen, sondern sinnvoll weiterzuführen. Mißverständnisse werden nicht ausbleiben, da die Probleme nicht ausführlich behandelt werden konnten. Doch ermutigt die Reform, nicht zuletzt im Bereich der Liturgie, entsprechende Desiderate, die vor allem die Pastoral und damit auch den pastoralliturgischen Bereich belasten, anzusprechen.

[1] Im Bereich der Liturgiewissenschaft wird diese Frage noch kaum diskutiert, vgl. P. J. Huizing, Kirchliche und standesamtliche Trauung: Liturg. Jahrb. 22 (1972) 137–147. Dem ebenda vorgesehenen Beitrag von H. J. Becker, Eheliturgie als Tauferneuerung, wurde das Imprimatur verweigert.

[2] Das betrifft die liturgische Gestaltung aller Sakramente, deren Zielrichtung umstritten ist oder sich zu ändern beginnt, vgl. Firmung und Krankensalbung.

[3] Rituale Romanum ... Ordo celebrandi Matrimonium (Editio typica, Rom 1969). Ergänzungen für die Messen: Missale Romanum vom 26. 3. 1970.

[4] So schon die Forderung des Konzils in SC 77; 78.

[5] Vgl Nr. 17; dazu B. Fischer, Note sur le droit liturgique du mariage après l'entrée en vigueur du nouvel «Ordo celebrandi matrimonium»: La Maison Dieu 99 (1969) 160–176.

[6] Die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangeli-

schen Kirchen Deutschlands haben das für die Trauung von katholischen und nichtkatholischen Partnern versucht: Gemeinsame kirchliche Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen (Regensburg-Kassel 1971).

[7] Anders z. B. Frankreich: Rituel pour la célébration du mariage à l'usage des diocèses de France (Paris 1969). Vgl. R. Mouret, Le rituel français du mariage: La maison Dieu 99 (1969) 177–201.

[8] Um den Beitrag von Anmerkungen möglichst freizuhalten, hier wichtigere Literatur zum liturgischen Bereich: B. M. Antonini, Theologia del matrimonio nelle antiche liturgie occidentali (Vicenza 1966); B. Binder, Geschichte des feierlichen Ehesegens (Metten 1938); P. De Clerck, Le mariage, événement et célébration: Par. et Lit. 52 (1970) 408–413; M. Coune, Le mariage dans le rayonnement de Vatican II: ebd. 397–407; P. De Jong, Brautsegen und Jungfrauenweihe: Zeitschr. f. kath. Theol. 84 (1962) 300–322; Ders., ebd. 86 (1964) 442–449; P. de Locht, Le rituel du mariage entre hier et demain: Par. et Lit. 52 (1970) 395f; W. Dürig, Gottesebenbildlichkeit und Ehe: Anima (1953) 359–365; A. Duval, La formule «Ego vos in matrimonium conjungo» au concile de Trente: La Maison Dieu 99 (1969) 144–153; B. Fischer, Note sur le droit liturgique du mariage: ebd. 154–159; M. Gaudilliere, Nouveau rituel et pastorale du mariage: ebd. 202–209; P. M. Gy, Le nouveau rituel romain du mariage: ebd. 124 bis 143; Ch. Mahrenholz, Die Neuordnung der Trauung (Berlin 1959); S. Mazzarello, De novo ordine celebrandi Matrimonium: Eph. Lit. 83 (1969) 251–277; A. Niebergall, Die Bedeutung der neuen römisch-katholischen Trauordnung 1969: Kerygma u. Melos, Festschrift Mahrenholz (Kassel 1970) 178–199; A. Raes, Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient (Chevetogne 1959); K. Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends = Lit. Quellen u. Forschungen 38 (Münster 1962); J. Wagner, Zum neuen deutschen Trauungsritus: Lit. Jahrb. 11 (1961) 164–171.

Im folgenden werden abgekürzt verwendet: Rituale Romanum, Rom 1614 = RR; Ordo celebrandi Matrimonium, Rom 1969 = OM; Collectio Rituum pro omnibus Germaniae dioecesibus, Regensburg 1950 = CR.

[9] Huizing aaO.

[10] W. Kasper: R. Waltermann, Mischehe (Essen 1970) 17.

[11] Ad Polyc. 5,2.

[12] DS 643.

[13] DS 992.

[14] CIC, c. 1012 § 1: Christus, der Herr, hat den Ehevertrag zwischen zwei Getauften zur Würde des Sakraments erhoben; §2: Daher kann zwischen Getauften kein gültiger Ehevertrag bestehen, der nicht Sakrament ist.

[15] Vgl. besonders Huizing aaO.

[16] A. Raes aaO.; O. Rousseau. Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen: Concilium 3 (1967) 322–334.

[17] Z. B. V. Steininger Kritische Analyse des katholischen Eherechts: N..Wetzel (Hrsg.), Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden? (Mainz) 1970) 114–136.

[18] Vgl. N. Wetzel, Zum Frieden berufen: Wetzel aaO. 164–197.

[19] So die Vertreterversammlung der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland am 27. 5. 1969: Wiederverheiratete in der Gemeinde.

[20] Huizing aaO.

[21] SC 34.

[22] Wagner aaO. 169.

[23] A. G. Martimort, L'église en prière (Paris 1965) 617.

KLEMENS RICHTER

geboren am 3. Mai 1940 in Leipzig, promovierte in Liturgiewissenschaft zum Doktor der Theologie, zur Zeit Akademischer Rat am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster. Hauptarbeitsgebiete sind die Pastoralliturgie und Probleme der Kirche in sozialistischen Gesellschaften. Er veröffentlichte u. a.: Neue Totenliturgie (Essen [4]1972), Die Feier der Trauung (Essen [4]1972), Liturgie mit Kranken (Essen 1973).

Marciano Vidal

Der Gegenstand des Ehekonsenses

Innerhalb der heutigen Überprüfung des Sinns der Ehe ist eine der Hauptfragen die nach dem Inhalt dieser Institution. Es ist die Frage nach dem Objekt des Ehekonsenses und nach dem, was der Weiterführung der ehelichen Gemeinschaft ihren Sinn gibt. Es handelt sich um ein entscheidendes Problem, das die Theologie, die Praxis und die kirchenrechtliche Regelung der Ehe bedingt.

Im vorliegenden Aufsatz werden wir dieses Problem von der Beziehung zwischen der menschlichen Geschlechtlichkeit und der Eheinstitution her behandeln. Wir halten dies für einen wesentlichen Gesichtspunkt, der für das ganze theologische und pastorale Verständnis der Ehe grundlegend ist.

I. Ausgangspunkt: Die Beziehung zwischen der menschlichen Geschlechtlichkeit und der Eheinstitution

In der heutigen Überprüfung und Anprangerung der christlichen Sexualmoral betrifft einer der Hauptvorwürfe die Sicht, in der die Beziehung zwischen Geschlechtlichkeit und Ehe gesehen wird.

«Der Hauptvorwurf geht dahin, daß die christliche Moral jahrhundertelang die Sexualität abgewertet und nur zur Kindererzeugung in der Ehe

toleriert habe. Die Sexualität als solche sei nicht als ein Gut der Ehe, als eigenständiger Ausdruck der Liebe anerkannt worden, vielmehr habe man im Grund die Ehe als zu gut für die Sexualität gehalten und darum keine Verbindung von Sexualität und Liebe gefunden.»[1]

Was ist zu diesem Vorwurf zu sagen? Die Geschlechtlichkeit besitzt zweifellos eine relationale Struktur. Sie besitzt eine Dynamik der Öffnung auf das «Du» hin und des Aufbaus eines gesellschaftlichen «Wir». Von Ausnahmefällen abgesehen verwirklicht sich die menschliche Geschlechtlichkeit in der Bildung eines gemeinsamen «Wir» oder zumindest in der erotischen Durchdringung nicht strikt sexueller Gemeinschaftsbeziehungen.

Wir müssen ohne weiteres zugeben, daß man viel mehr Gewicht auf die «Institutionalisierung» (in diesem Fall die Ehe) als auf die «Wirklichkeit» der Sexualität gelegt hat. Wir gehen damit einig, daß «das menschliche Grundphänomen nicht die Ehe, sondern die Sexualität» ist. Im Licht dieses Prinzips ist die Beziehung, die zwischen der Ehe und der Geschlechtlichkeit hergestellt wurde, zu revidieren.

Und zwar denken wir dabei nicht bloß an die herkömmliche Theologie als an die Ideologie, auf der diese Unterschätzung der «Wirklichkeit» gegenüber der «Institution» beruht. Wenn im Verständnis der Ehe als einer Institution zur Kindererzeugung eine «Instrumentalisierung» der Geschlechtlichkeit vorlag, so kann diese instrumentalisierende Sicht auch darin vorliegen, daß man die Ehe als einen Bund zur personalen Vollendung auffaßt. Das Verständnis und die Verwirklichung der Sexualität sind stark durch die Ehe bestimmt worden, und umgekehrt sind das Verständnis und die Verwirklichung der Ehe stark durch das Sexuelle bedingt worden. Ist dieses Wechselverhältnis zu revidieren?

II. Notwendigkeit einer Institutionalisierung der menschlichen Geschlechtlichkeit

Warum behaupten wir, die Sexualität bedürfe einer Institutionalisierung? Diese Notwendigkeit läßt sich von vielen Gesichtswinkeln aus wahrnehmen; wir werden uns auf einige wichtigere Überlegungen beschränken.

Erstens attestieren die positiven Antworten, die uns die Soziologie und die Ethnologie bieten, das Vorhandensein gewisser Verhaltensmuster, welche die Geschlechtlichkeit regeln. Man kennt keine Gesellschaft und keine Kultur, die nicht verschiedene Normen zur Regelung der sexuellen Beziehungen aufgestellt und instituiert hätten. Die von Bachofen aufgebrachte Hypthese einer anfänglichen geschlechtlichen Promiskuität ist eine Theorie, die in den tatsächlichen Gegebenheiten keine wissenschaftliche Stütze findet.

Obwohl in allen Gesellschaften Gesellschaftsnormen bestehen und diese dieselbe Funktion haben, so treffen wir kaum auf genau gleiche konkrete Regeln mit demselben konkreten Inhalt. Auch der Verpflichtungsgrad ist jeweils nicht identisch. Somit liegt eine große Vielfalt von Formen und Möglichkeiten zur Regelung der Geschlechtlichkeit vor. Viele von ihnen hängen mit dem Entwicklungsgrad und dem Selbstverständnis einer bestimmten Kultur zusammen.

Die Sexualordnung, die wir in allen Kulturen antreffen, weist einen zweiten gemeinsamen Grundzug auf. Die Sexualordnung einer bestimmten Kultur oder Gesellschaft besitzt eine innere Einheit und einen organischen Zusammenhang. Eine konkrete Norm läßt sich nicht auswechseln und ändern, ohne den übrigen Normen Rechung zu tragen.

Um herauszufinden, warum bei allen Völkern beständig sexuelle Verhaltensregeln vorhanden sind, hat man den Ursprung, die Ursache dieses gesellschaftlich-kulturellen Aspekts der Geschlechtlichkeit geprüft und sich bestrebt, den Platz zu bestimmen, den er innerhalb aller übrigen Elemente einnimmt, welche die Sexualität integrieren.

Nach Ansicht Plessners wurzelt diese Notwendigkeit in der Kulturnatur des Menschen. Für Gehlen sind die Sozialnormen, die das menschliche Verhalten steuern, ein wichtiges Element der Kultur und des Fortschritts der Menschheit; sie dienen zur Überwindung der Schwierigkeiten und gewaltigen Risiken, welche die Unsicherheit unserer Instinkte mit sich bringt; zudem bieten sie Möglichkeiten zur Befreiung und Kanalisierung unserer instinktiven Triebregungen. Die Wichtigkeit der sozio-kulturellen Lenkung im Sexualverhalten wurde von Bürger-Prinz in seinem Werk über sexuelle Abnormitäten herausgestellt. Seines Erachtens muß eine Harmonie bestehen zwischen den drei Komponenten des Sexuellen: zwischen dem biologisch-instinktiven, dem soziologischen und dem kulturellen Element; die sexuelle Abwegigkeit gründet eben in der primären sexuellen Unsoziabilität. Schelsky spricht von «sozialanthropologischen Grundlagen der menschlichen Sexualität».[2]

Das Sexualverhalten benötigt eine sozio-kulturelle Struktur, in der es sich abwickeln kann. Wir müssen uns einen Augenblick dabei aufhalten, diese Behauptung zu beweisen.

Das Vorhandensein des sozio-kulturellen Überbaus im geschlechtlichen Verhalten ergibt sich aus der Besonderheit jedes menschlichen Instinkts und konkret gesehen des Sexualtriebes. Wir müssen uns vor Augen halten, daß zwischen dem Sexualverhalten der Tiere und dem der Menschen ein großer Unterschied besteht. Auf dieser Verschiedenheit beruht eben die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Überbaus im menschlichen Leben.

Drei besondere, arteigene Aspekte des menschlichen Sexualverhaltens liegen der sozio-kulturellen Dimension der menschlichen Geschlechtlichkeit zugrunde. Ihr erster ist «die Bildung eines sexuellen Antriebsüberschusses».[3] Im Gegensatz zum Tier beschränkt sich der Geschlechtstrieb des Menschen nicht auf bestimmte Brunstzeiten. Der Geschlechtstrieb ist im Menschen dauernd aktiv, was zu einem Überschuß an sexuellen Triebenergien führt. Was soll man mit diesem anfangen? Er kann eine Tendenz zum Pansexualismus erzeugen, der die direkte Sexualität in alle Aspekte des menschlichen Lebens hineinbringt. Oder er kann eine höhere Ausrichtung erhalten vermittels des sozialen Überbaus. Dieser wird notwendig, um die überschüssigen Energien des Geschlechtstriebes auf nicht direkt sexuelle Ziele abzulenken. Die Sozialstrukturen werden von den überschüssigen Triebkräften hervorgebracht, zu denen der Geschlechtstrieb zählt. In diesem Sinn findet eine normale Sexualisierung der Sozialstrukturen statt. Die Geschlechtlichkeit gehört somit nicht nur dem Bereich der Biologie und der Psychologie, sondern überdies dem der Soziologie an.

Ein weiterer besonderer Aspekt des menschlichen Sexualverhaltens ist die beträchtliche Verminderung, die in ihm der Instinkt erlitten hat. Bei der menschlichen Geschlechtlichkeit liegt ein Abbau der instinktiven biologischen (neurohormonalen) Steuerung vor. Der tierische Sexualinstinkt ist nach starren, angeborenen Verhaltensmustern tätig; er ist zielsicher; Versagen und Unschlüssigkeit kennt er nicht.

Beim Menschen hingegen gibt es das «Unberechenbare». Der menschliche Sexualinstinkt besitzt eine große Plastizität, da die automatische innere Kontrolle reduziert und eine höhere, perfektere Steuerung (höhere Gehirnzonen) vorhanden ist.

Infolge dieser Eigenart kann das Sexualleben im Menschen Fehlrichtungen einschlagen, «pervers» werden. Deswegen ist der soziale Überbau notwendig, da der Mensch seine Antriebe zu bewußten Akten zu organisieren hat. Die soziale Regelung der Geschlechtlichkeit verhilft dazu, daß diese ihr Ziel nicht durch automatische instinktive Mittel, sondern durch höhere Weisen sozialer Kanalisierung anstrebt.

Ein dritter Aspekt, der im menschlichen Sexualverhalten die soziale Überformung erfordert ist die Möglichkeit, die Geschlechtslust vom biologischen Gattungszweck abzulösen. Der Mensch vermag das Lustgefühl von der ausschließlich biologischen Zielsetzung zu trennen. Diese Befreiung kann in verschiedenen Richtungen erfolgen. Sie kann darauf ausgehen, ein an personaler Dynamik und interpersonalen Beziehungen reicherfülltes menschliches Dasein hervorzubringen. Sie kann aber auch zu einer Fixation auf der Lustebene führen.

Dies ist der Grund, weshalb es die Erotik gibt. Es besteht die Möglichkeit, sozusagen alle Strukturen und Formen des Sozialverhaltens mit sexueller Lust aufzuladen.

Doch die Formen der von ihrer ausschließlichen Zielbezogenheit abgelösten sexuellen Lustempfindungen müssen kulturell überformt werden. Der Geschlechtstrieb wird zu einem sozio-kulturellen Phänomen und erhält einige dieser neuen Form entsprechende Gestaltungsmöglichkeiten.

Als Schlußfolgerung ergibt sich, daß die Eigenart des menschlichen Geschlechtstriebs Ursprung und Ursache des sozio-kulturellen Niveaus und der gesellschaftlichen Normierungen der menschlichen Geschlechtlichkeit ist. Doch welche Rolle spielt dieses sozio-kulturelle Niveau innerhalb der integralen Anthropologie der Sexualität? Erstens besitzt der soziale Überbau die Funktion, den Gattungszweck des Geschlechtstriebs sicherzustellen. Als biologischer Antrieb ist die Sexualität wenig bestimmt; die gesellschaftlichen Regelungen bestreben sich, vermittels einer Stabilisierung und Normierung die Zielgerichtetheit zu garantieren. Zweitens beabsichtigt der soziale Überbau, den Triebüberschuß der menschlichen Geschlechtlichkeit in richtige Bahnen zu lenken. Die Sozialnormen in bezug auf die geschlechtliche Promiskuität entsprechen beispielsweise dieser Finalität. Drittens bietet der soziale Überbau geeignete gesellschaftliche Rahmengebilde, um im menschlichen Leben das erotische Verhalten zu ermöglichen.

Wir können somit behaupten, daß das mensch-

liche Sexualverhalten eine kulturelle und soziale Überformung notwendig hat. Der sozio-kulturelle Überbau ist ein integrierendes Element des menschlichen Sexualphänomens. Er ist nicht als etwas von außen Hinzugefügtes und Auferlegtes zu betrachten, sondern als ein Faktor, der zum Begriff und zur Wirklichkeit des Geschlechtlichen gehört.

III. Der Inhalt der Eheinstitution

Kulturanthropologische Forschungsarbeiten bieten viele erhellende Befunde, um den Sinn der Eheinstitution und deren Beziehung zur Sexualität zu verstehen. Erstens ist zu bemerken, daß «die Ehe keine primär sexuelle Institution» ist.[4] Manchmal ist man der Meinung, daß der Geschlechtstrieb der für die innere Strukturierung der Ehe entscheidende Faktor sei; die Ehe entspringe ausschließlich der Liebe und erhalte ihre Stabilität und ihren inneren Zusammenhalt durch die vorhandenen erotisch-sexuellen Bande. Diese Auffassung beruht nicht auf den tatsächlichen Befunden der Kulturanthropologie. Vielmehr ist sie ein Produkt der westlichen Mentalität und der europäsischen Gesellschaft der letzten Jahrhunderte.

Welches sind dann aber die grundlegenden Faktoren, welche die Institutionen der Ehe und der Familie hervorgebracht, verfestigt und gesichert haben? Nach Schelsky[5] sind es deren zwei. Einerseits geht die Institution der Ehe und Familie aus der Notwendigkeit einer dauerhaften Verbindung zwischen Mutter und Kind hervor, und auch der Vater nimmt an dieser Beziehung teil, da ihm die Aufgabe zufällt, für das Auskommen und die Sicherheit zu sorgen, die für das Leben notwendig sind. Die Mutter-Kind-Beziehung ist notwendig, um das Leben des Kindes zu sichern, das viel hilfloser als jedes Tier auf die Welt kommt. Der Mensch wird als noch unreifes Wesen geboren. Seine Instinkte sind nicht so sicher wie die des Tieres.

Bereits J. Fiske hat in seinem Werk «The Meaning of Infancy» (1883) darauf hingewiesen, daß der Mensch eine im Vergleich mit den Tieren ungewöhnlich lange Kindheitsperiode aufweist. Darum sei es nötig, daß das Kind von den Eltern umgeben bleibe, damit es zu überleben vermöge. In den letzten Jahren hat man wiederum ganz besonders die konstitutive Mutter-Kind-Beziehung betont. Von Spitz[6] bis zu Rof Carballo[7] betrachtet man diese Beziehung als eine transaktionale Beziehung, die das Kind nicht nur in bezug auf die Psyche, sondern auch bis ins Biologische hinein konstituiert.

Dieses Phänomen der Notwendigkeit der Mutter-Kind-Beziehung führt zu Formen affektiver Bindung; diese hinwieder gibt der sexuellen Beziehung einen neuen Sinn. Daher kommt es zur Tendenz, die geschlechtlichen Beziehungen nur innerhalb des Bereichs der Ehe gelten zu lassen.

Der zweite Faktor, aus dem die Eheinstitution hervorging, ist das wirtschaftliche Motiv. Die Familie stellt eine Formel von Gütergemeinschaft dar. In diesem Sinn kann man der Behauptung der Ethnologen beipflichten, daß die Ehe «vorwiegend eine ökonomische Einrichtung und Gemeinschaft darstellt».[8]

Die Ehe verdankt ihre gesellschaftliche Stabilität der Aufgabe, für die Sicherheit und den Lebensunterhalt zu sorgen, welche die Eltern in bezug auf die Kinder und die Gatten unter sich erfüllen. Aus der Sicht der Kulturanthropologie sind deshalb Ehe und Familie als eine vorwiegend wirtschaftliche Gemeinschaft zu betrachten, die selbstverständlich auf den geschlechtlichen Beziehungen aufruht, im Grunde genommen aber aus der Notwendigkeit hervorgeht, dem Kind einen länger dauernden Schutz zu bieten, was schon biologisch unerläßlich ist.

In dieser Sicht erschien die Form der monogamen Dauerehe als die optimale Lösung zur Verwirklichung des Sinns der Ehe. Im Gegensatz zu Bachofens These einer anfänglichen Promiskuität (worauf die Ehe und hernach das Patriachat gefolgt wären) ist zu behaupten: «Institutionalisierte Promiskuität gibt es nicht und hat es wohl nie gegeben».[9] Die sachgemäße Lösung für die Familienprobleme ist die monogame Dauerehe.

Schon vor jeder moralischen oder religiösen Erwägung, die sie rechtfertigt und verdeutlicht, erscheint die monogame Dauerehe als die vom kulturanthropologischen Standpunkt aus notwendige Lösung, und zwar nicht nur und nicht in erster Linie aufgrund der Geschlechtlichkeit und Liebe, sondern um der Faktoren willen, aus denen die Ehe als Institution hervorging. In der monogamen Dauerehe wird nämlich beiden Hauptgründen, die den Ursprung der Ehe und Familie bilden, voll Rechnung getragen: der Sorge für die Kinder und der wirtschaftlichen Sicherung.

Aus dem Gesagten folgt, daß die Ehe – wie wir oben vorausgenommen haben – im Grunde nicht eine Institution für die Geschlechtlichkeit ist.

Die Ehe ist nicht eine in erster Linie sexuelle

Institution, sondern die Ehe ist eine soziale Regelung der geschlechtlichen Beziehungen. Dies ist der zweite wichtige Befund, den uns die Kulturanthropologie in bezug auf die Ehe bietet.

Die außereheliche geschlechtliche Freizügigkeit stellt für die in der Ehe enthaltenen nichtsexuellen Werte eine Bedrohung dar. Darum kommt es zum Bestreben, die sexuellen Beziehungen der Gatten der Ehe vorzubehalten (Tendenz zu einer immer strikteren Monogamie) und die außerehelichen sexuellen Beziehungen zu kontrollieren.

Dies bringt ein zweifaches Phänomen mit sich, das für das Verständnis der Beziehung zwischen Geschlechtlichkeit und Ehe höchst bedeutsam ist. Erstens tendiert die Ehe darauf, alle übrigen Gesellschaftsstrukturen zu entsexualisieren, und zweitens hat sie die Tendenz, das innereheliche Leben immer mehr zu erotisieren.

Die Ehe hat in kulturanthropologischer Sicht die Funktion einer Entsexualisierung der übrigen Aspekte des Gesellschaftslebens. Mit dieser «Repression» des Geschlechtstriebes werden im Menschen viele Energien freigesetzt, damit sie andern, nichtsexuellen Bereichen zugeleitet werden können. Nach dem Freudschen Schema muß das Lustprinzip vor dem Realitätsprinzip zurücktreten; nur so sind die menschliche Kultur und der Fortschritt möglich. Die pessimistische Sicht Freuds, wonach man nur auf dem Weg über die Unlust oder zumindest über die nicht spontane Triebbefriedigung fortschreiten kann, erhielte so in diesem kulturanthropologischen Befund eine reale Stütze.

Die «überschüssigen» sexuellen Triebkräfte werden auf nichtsexuelle Ziele abgelenkt. Und dies kommt durch die Entsexualisierung zustande, die von der Ehe den verschiedenen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens auferlegt wird.

Hierin läge die Erklärung dafür, warum in den großen Kulturen (wie z. B. in der Kultur der Sumerer, Babylonier, Griechen, Römer, Germanen usw.) die Erlangung der Kriegsmacht und der gesellschaftlichen und politischen Gestaltungskraft von einem stärkeren Eintreten für die Familie und einer strikten Einhaltung der Monogamie begleitet (und irgendwie verursacht) ist.

Wenn die Ehe einerseits die Funktion hat, die übrigen Aspekte des Soziallebens zu entsexualisieren, so hat sie andererseits die Tendenz, das Leben zwischen den Gatten zu erotisieren. In dem Maß, als die restriktiven Regelungen der außerehelichen sexuellen Beziehungen zunehmen, wird die Ehe für gewöhnlich mit intensiven sexuellen Bedürfnissen aufgeladen. Dieses Phänomen pflegt mit der größeren Entwicklung und Entfaltung der Kulturen verbunden zu sein. Eine hochentwickelte Kultur wie die unsere hat jede außereheliche sexuelle Beziehung eingeschränkt, ja (der Gesellschaftsnorm, nicht der Wirklichkeit nach) verwehrt und gleichzeitig einen Ehe- und Familientypus Gestalt annehmen lassen, worin das Erotisch-Sexuelle das Übergewicht hat. Und dies geht so weit, daß in der westlichen Kultur und Geisteshaltung sich die Ehe fast ausschließlich vom Affektiv-Sexuellen her zu rechtfertigen scheint. Man spricht von «Liebesehe»

Dieser Hochwertung liegt das zugrunde, was an der von Marcuse aufgestellten Hypothese einer «integral erotischen Gesellschaft»[10] stimmt. Wenn eine Gesellschaft das Niveau einer Wohlstands- und Luxusgesellschaft erreicht hat (wenn auch auf Kosten des Lustprinzips), so besitzt sie die Fähigkeit, die Ehe von wirtschftlichen, sozialen und politischen Funktionen, die sie früher besaß, zu befreien. Auf diese Weise wird sie zu einem Reduit, worin das Sexuelle «konzentriert» ist.

Hier kommt es jedoch zu einem interessanten Phänomen, das Schelsky treffend analysiert hat;[11] es betrifft die Aufrechterhaltung der strengen Monogamie über längere Zeit in einer bestimmten Kultur.

Die Monogamie bietet die an Entwicklungsmöglichkeiten reichste Strukturform der Eheinstitution. Die Monogamie mit ihrer Stabilität hebt das Sexualleben auf die sublimsten Höhen der menschlichen Existenz und Geistigkeit. Sie ist eine von der christlichen Verkündigung potenzierte Errungenschaft unserer Kultur, die wir nicht aufgeben dürfen. Sie ist die vollkommenste Form der Beziehung zwischen Mann und Frau.

Doch das Ideal der Einehe und die monogame Wirklichkeit der Ehe erzeugt in der Ehe eine übermäßige Konzentration des Sexuellen, vor allem in den hochentwickelten Kulturen. In dieser Situation wird die Ehe als eine Erfüllung der Persönlichkeit erlebt.

Da aber die Ehewirklichkeit diese hohen Ansprüche und Erwartungen nicht befriedigt, sucht man sie außerhalb der Ehe zu stillen. Ein Streben, das so innerhalb der Ehe geweckt wurde, muß so außerhalb ihrer gipfeln.

Was dieses Problem betrifft, wäre die Situation unserer Epoche als eine Kultur zu definieren, worin die Konzentration der sexuellen Beziehungen auf die Ehe als gebieterische Forderung (der Gesetze, der herrschenden Moral und der christlichen Religion) die Prävalenz hatte und weiterhin

hat. Trotzdem haben die außerehelichen (vor- und nebenehelichen) sexuellen Möglichkeiten zugenommen und vermehren sich immer mehr. Gehen wir einem Wandel in der Auffassung der Ehe als eines Phänomens der Kulturanthropologie entgegen? Wenn die hohe Erotisierung der bürgerlichen Ehe im Abbau ihrer institutionellen Funktionen auf der Ebene des wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Lebens ihren Ursprung hat, und wenn diese Erotisierung eine Überkonzentration des Sexuellen in der Ehe hervorruft, müssen wir dann annehmen, daß die Institution der Familie ihren Sinn zu ändern trachtet, wenigstens den Sinn, den sie als wirtschaftlich-gesellschaftliche Institution besaß? Ja, ließe sich überdies denken, daß die Kraft der gesellschaftlichen Kontrollierung der sexuellen Beziehungen im Bereich der Ehe im neuen sozio-kulturellen Kontext neu zu interpretieren sei?

Hier müssen wir uns wieder an die von Marcuse aufgestellte Hypothese der «Erotisierung» der nichtsexuellen Aspekte des Gesellschaftslebens erinnern. Doch an diesem Punkt angelangt, können wir nicht mehr tun als Fragen stellen. Wir vermögen nicht klar vorauszusehen, auf welche Weise die Kultur fortschreitet.

Ein dritter wichtiger Beitrag, den die Kulturanthropologie uns bietet, besteht in ihrem Befund, daß die Eheinstitution höchst mannigfaltige Formen annimmt. Sie beschränkt sich nicht auf ein einziges Institutionsschema.

Es wird wohl kaum notwendig sein, Forschungsergebnisse anzuführen, um diese Aussage zu stützen. Doch halte ich es für unerläßlich, die verschiedenen Formen der Eheinstitution zu typisieren. Ich werde nur ein paar Varianten nennen, die in bezug auf die Form unserer westlichen Ehe von Interesse sind.

In vielen Kulturen wird die Ehe im Unterschied zu der europäischen Kultur nicht in einem einzigen Zeitpunkt verwirklicht. «Der Abschluß der afrikanischen Ehe ist ein Prozeß, der sich auf längere Zeit, oft auf Jahre, hinzieht.»[12] Die Form, in der der Ehekonsens bei vielen Völkern zum Ausdruck gebracht wird, läßt sich mit dem römischen Rechtsbegriff des unwiderruflichen «consensus», der zu einem bestimmten Zeitpunkt in bestimmter Form erfolgt, schwer in Einklang bringen.

Obwohl man eine allgemeine Tendenz zur Einehe wahrnimmt, so hört doch die Polygamie nicht vollständig auf. Diese ist jedoch nicht mit den Augen eines Europäers zu sehen.

Die Ehe ist, wie gesagt, eine gesellschaftliche Regelung der sexuellen Beziehungen. Nicht alle Völker weisen die gleiche Form der Regelung der außerehelichen Beziehungen auf. Diese Beziehungen sind in verschiedenem Maß eingeschränkt. Das gleiche ist von der Ehescheidung zu sagen.

[1] F. Böckle – Th. Beemer, Vorwort: Concilium 6 (1970) 305.

[2] Vgl. H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch (Berlin 1928); A. Gehlen, Der Mensch, Seine Natur und Stellung in der Welt (Berlin [4]1950); H. Bürger- Prinz, Psychopathologie der Sexualität (Stuttgart 1955) 539–547; H. Schelsky, Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955) 11–15.

[3] Schelsky aaO. 11.

[4] Ebd. 27.

[5] Ebd. 27–29.

[6] R. A. Spitz, Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen. Direkte Beobachtungen an Säuglingen während des ersten Lebensjahres (Stuttgart 1957).

[7] J. Rof Carballo, Cerebro interno y mundo emocional (Barcelona 1952).

[8] Schelsky aaO. 28.

[9] F. J. Thiel, Kulturanthropologisches zur Institution der Ehe: Concilium 6 (1970) 307.

[10] H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud = Bibliothek Suhrkamp 158 (Frankfurt a. M. 1969).

[11] Schelsky aaO. 33–39.

[12] Thiel aaO. 309.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARCIANO VIDAL GARCIA

geboren 1937 in San Pedro de Trones (Spanien), Redemptorist, Priester. Er studierte an der Universität Salamanca und an der Academia Alfonsiana zu Rom, promovierte in Theologie, ist Professor für Moraltheologie an der Universität Salamanca und Direktor des Hochschulinstituts für Moralwissenschaften zu Madrid. Er veröffentlichte Bücher zur Sexualmoral, die auch in italienischer Sprache erscheinen werden.

Giovanni Cereti

Richter oder Ratgeber?

Aus den Erfahrungen, die ich im Lauf einiger Seelsorgejahre im Dienst einer jungen afrikanischen Kirche gewonnen habe, erhellt u. a. die Notwendigkeit, nach einem neuen Weg zu suchen, um an die Ehe- und Familienprobleme heranzugehen. Besonders dringlich erscheint eine Überprüfung der Ehepastoral in bezug auf drei Punkte: die kanonische Form (weil diese heute *ad validitatem* erfordert ist, sind in Afrika vielleicht die Mehrheit der Ehen unter Christen irregulär); die Erziehung der jungen Leute zur Liebe und zu einer echten interpersonalen Beziehung, die eine feste Grundlage für die Einehe und die Unauflöslichkeit zu bilden vermag; die Haltung zu denen, die nach dem Scheitern ihrer Ehe eine neue Verbindung eingegangen sind.

Selbst wenn seine Formen möglichst vereinfacht sind, stößt das System der Ehegerichte auf ungeheure Schwierigkeiten, da es den Missionaren unwillkürlich irgendwie zuwider ist und vor allem deswegen, weil es der Mentalität der afrikanischen Christengemeinden völlig fernsteht. Das ist doch wohl ein klares Zeichen dafür, daß das kirchliche Bewußtsein sich mit der juristischen Regelung der komplexen existentiellen Realität der Familie immer weniger abfindet.

Die Tatsache, daß die Methode, mit der die Kirche heute noch an die Ehe- und Familienprobleme herangeht, ungeeignet ist, tritt in den jungen Christengemeinden besonders deutlich zutage, läßt sich aber immer mehr auch in den schon seit längerer Zeit verchristlichten Gegenden feststellen. Eine juristische Sicht der Ehe sowie der Lehre Jesu über die Unauflöslichkeit und auch das System der kirchlichen Ehegerichte mögen sich vielleicht in der Vergangenheit als pädagogisch wirksam erwiesen haben. Heute aber erscheinen sie nicht mehr sehr geeignet, um die Forderungen, die das Evangelium an die Ehe stellt, zu verkünden und in der heutigen Gesellschafts- und Kulturlage mit ihrem Zusammenbruch der soziologischen Stützen, die einst von außen her zur Stabilität der Familien beitrugen, geglückte und glückliche Familien zu schaffen.

Die rasche Schwenkung der Geisteshaltung und Sitte inbezug auf die Bewertung und Ausübung der Sexualität, die vermehrten Schwierigkeiten, auf die in der heutigen Krisenperiode mehr oder weniger alle Familien stoßen und die Zunahme der gescheiterten Ehen und der Ehescheidungen in fast allen Ländern der Welt zwingen die Kirche zu einer ganz neuen, positiveren pastoralen Haltung. Entsprechend ihrer Sendung, Sauerteig, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, ist sie zu einer Aktion aufgerufen, die auf die Hinerziehung der Gewissen auf die vom Evangelium vertretenen Ideale und auf die Erschließung der unerschöpflichen Potentialitäten der menschlichen Liebe und der inneren Dynamismen ausgeht, welche auf die vom Evangelium vertretene Norm der Treue und Unauflöslichkeit hindrängen und den Eheleuten wirksam behilflich sein können, eine stabile, unzerstörbare Lebens- und Liebesgemeinschaft aufzubauen. Ein weiteres Zeichen der Zeit ist die Tatsache, daß immer mehr Laien diesen Weg bereits beschritten haben, beispielsweise durch die Gründung von Ehevorbereitungszentren und von christlich inspirierten Familienbewegungen, wobei sie fast überall der von der Hierarchie ausgehenden Initiative zuvorkommen und manchmal auf deren Widerstand stoßen.

Doch trotz aller positiven Anstrengungen zur Förderung von Ehen, welche den Forderungen des Evangeliums entsprechen, wird es – da der Mensch stets ein Sünder bleibt – auch in Zukunft «Ehebrecher» geben (Mt 19,9; Mk 10,11–12; Lk 16,18), die sich von ihrem Partner trennen und eine neue Verbindung eingehen. Auch angesichts dieses Problems der von der Sünde unheilbar zerstörten Ehen und im Hinblick auf diejenigen, die nach Zerrüttung ihrer Ehe die Einsamkeit nicht zu ertragen vermochten und deshalb oder auch aus andern Gründen sich im Gewissen für berechtigt glaubten, eine neue Familie zu gründen, zwingt sich eine neue, nicht legalistische, sondern pastorale Haltung auf. Die Unauflöslichkeit ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Unauflöslichkeit.

1. Wie man zum heutigen System gelangt ist

Das System der Ehegerichte, wie wir es heute kennen, ist das Ergebnis einer langsamen geschichtlichen Entwicklung, in der die beiden großen Anliegen der Kirche sich miteinander verbunden haben: erstens das Bemühen, die Ehe und Familie zu schützen und sich an die Weisung Christi zu halten: «Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.»; zweitens das Bestreben,

denen gegenüber, die ihre Ehe zerstört haben, das Erbarmen Christi zu üben.

Um dieses Erbarmen zu üben, kann die lateinische Kirche seit mindestens acht Jahrhunderten nicht von der Tatsache absehen, daß es eine Theologie der Ehe gibt, die vor allem im elften bis dreizehnten Jahrhundert im Westen ausgebildet worden ist, und ein kirchliches Eherecht, das sich ebenfalls mehr oder weniger in der gleichen Epoche präzisiert hat, in einer Zeitperiode also, worin es auch die Rolle eines Lückenbüßers spielte, da damals noch kaum ein staatliches Zivilgesetz vorhanden war.

So haben die Hirten der Kirche die Möglichkeiten zu nutzen gesucht, die diese Theologie und diese Rechtsordnung ihnen boten. Wenn eine gültig geschlossene Ehe ein ontologisches Band schafft, das sich nicht mehr trennen läßt, so bleibt zum Erweis von Barmherzigkeit nur noch der Ausweg, daß man prüft, ob die betreffende Ehe wirklich gültig geschlossen worden ist. Da nach und nach verschiedene Erfordernisse als notwendig erachtet wurden, damit eine Ehe als gültig angesehen werden könne, und da eine Ehe, bei deren Abschluß man diese Erfordernisse und bestimmte Normen nicht beachtet hatte, als ungültig beurteilt oder verurteilt wurde, machte man sich das Bestehen dieser Sanktionen immer häufiger zunutze, um Personen, deren Ehe verunglückt war, für frei zu erklären.

Zudem behauptete im Gefolge Gratians und der Bologneser Kanonisten ein Teil der Lehrmeinung, daß zum Zustandekommen einer perfekten, absolut unauflöslichen Ehe der bloße Austausch des Ehekonsenses nicht genüge, sondern daß nach dem Konsensaustausch auch die leibliche Vereinigung vollzogen werden müsse. So profitierte man auch von diesem weiteren Ausweg, der zur Übung der Barmherzigkeit offen stand, indem man im Fall eines «matrimonium ratum, sed non consummatum» die päpstliche Dispens einholte.

Und da im Verlauf der letzten Jahrhunderte die päpstlichen Gewalten so sehr betont wurden, kam es, besonders in den letzten Jahrzehnten, immer häufiger vor, daß der Papst sich für befugt hielt einzugreifen und solchen, deren erste Ehe in Brüche gegangen war, eine Wiederverheiratung zu gestatten, sofern es sich nicht um eine sakramental geschlossene Ehe handelte.

So ist es zur jetzigen Ehegesetzgebung gekommen, die trotz ihrer unbestreitbaren historischen Verdienste heute immer radikaler in Frage gestellt wird.

2. Die Einwände gegen die jetzige Ehegesetzgebung

Vom ekklesiologischen Standpunkt aus bemerkt man, daß diese Gesetzgebung einem Kirchenbild entspricht, worin die juristischen und hierarchischen Aspekte vorherrschen und das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr gültig ist. Zudem legt sie nicht genügend Wert auf die Autonomie und Verantwortung der Ortskirchen. Und schließlich tritt darin eine Auffassung des Kirchenrechts zutage, die dieses allzusehr dem Staatsrecht angleicht.

Was die Beziehungen zwischen der Kirche und der staatlichen Gesetzgebung betrifft, scheint das kirchliche Eherecht der zunehmenden Säkularisierung auf allen Gebieten nicht genügend Rechnung zu tragen, sondern im Bereich der Ehe eine Lückenbüßerrolle beizubehalten, die auf sozusagen allen andern Gebieten ausgespielt hat. Die Ehe wird immer noch als eine der Kirche vorbehaltene Domäne betrachtet, und man schenkt den Normen und der Gesetzgebung der Staaten nicht die volle Anerkennung.

Vom pastoralen Standpunkt aus lassen sich verschiedene Einwände anbringen. Um Ehen, die völlig zerrüttet erscheinen, für ungültig erklären und somit Personen, die sich in Notlagen befinden, eine Wiederverheiratung gestatten zu können, wurden die Nullitätsfälle nach und nach dermaßen erweitert, daß man sich heute fragen könnte, wie viele der vor das kirchliche Gericht gebrachten Ehen nicht aus diesem oder jenem Grunde für ungültig erklärt werden könnten, und wie viele Ehen unter Christen es nocht gibt, die vom Rechtsstandpunkt aus als sicherlich gültig und sakramental anerkannt werden können.

Was die Dispens für die zwar gültig geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehen betrifft, so läßt sich – abgesehen davon, daß für diese Praxis keine ausreichende biblische und theologische Grundlage vorzuliegen scheint – einwenden, daß in der heutigen Kultur der leibliche Vollzug die gesellschaftliche und juristische Bedeutung, die er früher gehabt haben mag, verloren hat. Das Urteil, ob dieser Vollzug stattgefunden habe, erschien unsern Vorfahren äußerst einfach, muß aber bei der Verbreitung der Verhütungstechniken und des Petting heute nüanciert werden, so daß es immer problematischer wird und seinen Sinn fast völlig verliert.

Abgesehen von den heute vielleicht weniger als früher berechtigten Vorwürfen, daß sie viel zu lange dauern und zu kompliziert sind, läßt sich zu der

Abwicklung der Eheprozesse von der Erfahrung her sagen, daß trotz des guten Willens der mit der kirchlichen Rechtssprechung betreuten Personen die heutige Regelung zur Wirkung hat, die reicheren und gebildeteren Personen zu begünstigen, d. h. solche, die nicht nur die finanziellen Mittel, sondern auch die nötige Bildung besitzen, um einen Prozeß einzuleiten und mit Ausdauer zu führen, während es einfachen, ungebildeten Leuten sozusagen nie möglich ist, unsere nach einer Vereinfachung rufenden Gerichtsmechanismen zu kennen, zu verstehen und sich ihrer zu bedienen.

Ein Ärgernis für das christliche Volk bildet auch der Umstand, daß viele Ehen – manchmal etliche Jahre nach der Hochzeit – als nichtig erklärt werden, ohne daß auf die Situationen, die inzwischen geschaffen worden sind, genügend Bedacht genommen und ohne daß für den schwächern Partner angemessen gesorgt wird. Ein noch größeres Ärgernis ist es, daß solche, die eine Nullitätserklärung erreicht haben, selbst dann, wenn sie die Nullität mit List herbeigeführt hatten, die Erlaubnis erhalten, mit aller gewünschten Feierlichkeit von neuem in der Kirche zu heiraten, ohne daß sie sich irgendwelcher Buße unterzogen haben.

Noch viel wesentlichere Vorbehalte lassen sich anbringen, wenn man die Dinge im Hinblick auf den Respekt besieht, der auf religiöser Ebene dem Gewissen jeder Person und der persönlichen Verantwortung jedes Einzelnen vor Gott entgegengebracht werden soll. Die Verkündigung des Evangeliums ist ein Aufruf zur Liebe, der sich an die Freiheit des Menschen richtet und frei entgegengenommen werden soll. Insofern das treue Festhalten an der eingegangenen Ehe ein gläubiges Verhalten ist, muß diese Treue soviel man nur kann verkündet und gepredigt werden, aber es geziemt sich nicht, sie durch Rechtsnormen zu fordern oder mit einem Gerichtssystem zu wahren. «Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet.»[1] «Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen. Denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll.»[2]

3. Vorschläge zu einer Überwindung der heutigen Schwierigkeiten

Da man sich des Ungenügens der bestehenden Gesetzgebung bewußt geworden ist, hat man verschiedene Vorschläge zur Überwindung dieser Situation gemacht. Sie müssen jedoch als unzulänglich erachtet werden soweit sie die heutige juristische Sicht beibehalten und den oben formulierten kritischen Bemerkungen nicht zu entsprechen vermögen. – Als unzufriedenstellend sind vor allem die Vorschläge zu bewerten, die eine Revision und Erweiterung der Nullitätsgründe anstreben. Diese seien den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen anzupassen und hätten sich beispielsweise auf jede Form psychischer, intellektueller oder moralischer Unreife, auf das psychische Unvermögen, eine echte interpersonale Beziehung mit dem Partner zu schaffen und auf dergleichen Fälle mehr zu erstrecken.

Sind wir sicher, daß eine derartige statische und absolute Stellungnahme, diese starre Alternative «gültige – ungültig», welche die Ehe lediglich als Vertrag ansieht, bloß das Moment des Konsensaustausches in Erwägung zieht und die Bedeutung der ehelichen Liebe für das Werden und Bestehen einer Ehe fast gänzlich übersieht, sich wirklich schickt für eine Kirche, die pastoral ausgerichtet sein will und den ganzen Dynamismus einer menschlichen Existenz berücksichtigt? Und wie soll man denn die psychische Reife oder das Normalsein einer Person oder die Echtheit einer interpersonalen Beziehung feststellen? Und wenn man das Ventil der Nullitätsgründe noch weiter öffnet, wer kann dann noch sicher sein, in einer gültigen sakramentalen Ehe zu leben? Und ist es nicht erkünstelt und pharisäisch, die Nullität einer Ehe aufgrund von Motiven zu erklären, die mit den eigentlichen Ursachen des Scheiterns einer Ehe oft überhaupt nichts zu tun haben? Und wie kann man nach Jahren und Jahren sagen, es habe keine eheliche Verbindung bestanden, wo doch das, was die Betreffenden selbst existentiell erlebt haben, oft dagegen spricht?

Der Vorschlag, sich von neuem der Dispensgewalt des Papstes bewußt zu werden und dieser einen größeren Spielraum zu geben, so daß sie auch auf die gültig geschlossenen und vollzogenen Ehen ausgedehnt würde, vermag uns trotz seiner anscheinenden Einfachheit ebenfalls nicht allzusehr zu überzeugen angesichts des juristischen Denkens, bei dem er beharrt, und im Hinblick auf die Ekklesiologie, auf dem er basiert.

Aus den gleichen Motiven stehen wir auch einem weitern Vorschlag sehr skeptisch gegenüber, der eine Revision des Begriffs des Ehevollzugs anstrebt, aufgrund dessen heute die Dispens von einer zwar geschlossenen, doch nicht vollzogenen Ehe erteilt wird, so daß er auch einen psychologischen Aspekt einschlösse. Nach den Urhebern dieses Vorschlags fände nur dann ein eigentlicher Ehevollzug statt, wenn es zwei Personen gelingt, eine völlige Vereinigung nicht nur auf leiblicher Ebene, sondern auch auf der des Geistes, des Herzens und der Liebe herzustellen und wenn diese Lebens - und Liebesgemeinschaft im Glauben als ausdrückliches Zeichen des Bundes zwischen Gott und dem Menschen erkannt wird. Wie bereits gesagt, ist jedoch die biblische und theologische Grundlage, auf die sich dieser Dispensvorschlag stützt, sehr schwach.

Es verbleiben somit noch die pastoralen Lösungen wie z. B. der Vorschlag, dem unschuldigerweise verlassenen Partner eine Wiederverheiratung zu gestatten, oder die Anregung, wiederverheiratete Geschiedene, zumindest solche, die in einer «ehelichen Gesinnung» leben, unter gewissen Bedingungen wieder in die Lebensgemeinschaft der Kirche einzugliedern und auch wiederum zu den Sakramenten zuzulassen. Die erste Lösung läßt jedoch allzuviele Fragen offen: Wer ist im Fall der Scheiterns einer Ehe wirklich unschuldig? Wäre die wahrhaft christliche Haltung nicht vielmehr das Verzeihen? Und soll dann dem «schuldigen» Partner sein ganzes Leben hindurch seine Sünde nicht mehr verziehen werden?

Die zweite Lösung, die immer mehr zur Praxis wird und auf pastoraler Ebene überaus schätzenswert ist, macht allzusehr den Eindruck eines pragmatischen Kompromisses, der einer besseren theologischen Begründung bedürfte. Überdies berücksichtigt er nur diejenigen, die bereits eine neue Ehe eingegangen sind, und scheint so allzusehr zu einer Politik des fait accompli zu ermutigen, hat aber solchen, die sich in ihren Gewissen fragen, welche Entscheidung sie treffen sollen, keine Lösung anzubieten.

4. Wie ließe sich das Problem im Licht des Evangeliums und der Geschichte der Kirche von Grund auf neu überdenken?

Wenn wir der Botschaft des Evangeliums in der Welt von heute voll und ganz treu bleiben wollen, sind wir meines Erachtens verpflichtet, das Problem viel mutiger und von Grund auf neu zu überdenken. Dies kann bloß erfolgen im Anschluß an eine Vertiefung der Theologie der Ehe, nicht in einem Bruch mit der Tradition, sondern aufgrund einer aufmerksameren Entzifferung der Schrift und der Kirchengeschichte; wobei in enger Verbindung mit den andern christlichen Kirchen, insbesondere mit den Ostkirchen vorzugehen ist.

Schon in der alttestamentlichen Überlieferung war nach und nach das Denken Gottes über die Ehe und Familie zutage getreten als ein Plan, der eine monogame, unauflösliche Ehe vorsieht, wie sie von einer echten interpersonalen Beziehung zwischen Mann und Frau erfordert wird, die auf das Bundesmysterium hinzuweisen vermag.

Jesus hat diese Entzifferung des Planes Gottes bestätigt und mit klarer Entschiedenheit den Willen des Vaters proklamiert: «Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen»; wer seinen Partner verstößt und einen andern heiratet, begeht die Sünde des Ehebruchs wie auch der, der jemanden, der geschieden ist, heiratet. Verstoßung und Scheidung sind kein Recht mehr, sondern bloß noch Sünde.

Wir befinden uns hier nicht auf einer Ebene von Rechtsnormen. Wie sonst auch legt Jesus uns einen moralischen Imperativ, ein inneres Gesetz, eine Norm der Gnade und des Heils vor, das auf dem Respekt vor der Person des Partners beruht und auf das sich die beiden Gatten in Freiheit einlassen müssen, wenn sie wollen, daß ihre Liebe und Ehe zu einem Zeichen für den Bund werden und in das Gottesreich Eingang finden, um der neuen Schöpfung anzugehören.

Die Urkirche hat sich treu an die Weisung Jesu gehalten, indem sie die Unauflöslichkeit (ja sogar die Einmaligkeit der christlichen Ehe) proklamierte und unablässig zur Treue aufforderte. Die juristischen Perspektiven indessen lagen ihr völlig fern; diesbezüglich bedienten sich die Christen, wie auf allen andern Gebieten, weiterhin des römischen Rechts. Nun aber gründete dieses Recht die Stabilität der Ehe nicht auf einen Vertrag, sondern auf die «affectio maritalis» und somit auf die Liebe und den Willen, die totale Lebensgemeinschaft herzustellen, die zum Ehestand gehört. Falls diese «affectio maritalis» erloschen war, hätte nichts die Ehe am Leben zu erhalten vermocht und waren die beiden Gatten frei, eine neue Ehe einzugehen. Der Christ, der sich gegen die Weisung Christi versündigte, seine Ehe zerstörte und sich die zivile Gesetzgebung zunutze machte, um eine neue Verbindung einzugehen, wurde der Sün-

de des Ehebruchs schuldig erkannt und zur Bußdisziplin verpflichtet. Nachdem er die auferlegte Buße vollzogen hatte und von der Sünde des «Ehebruchs» losgesprochen war, wurde er aller Wahrscheinlichkeit nach wieder als vollberechtigtes Glied zur Christengemeinde zugelassen, auch wenn er beim neuen Ehepartner verblieb. Diese Praxis finden wir beispielsweise bei Basilius bezeugt; sie setzte sich zeitweilig auch fort – wie uns im Westen die Bußbücher des Frühmittelalters bezeugen – und im Osten ist diese Disziplin im wesentlichen bis heute in Kraft geblieben.

Vor allem unter dem Einfluß von Hieronymus und Augustinus und im Zusammenhang mit der Verantwortung, welche die Kirche auf dem Gebiet der bürgerlichen Ordnung übernahm, zeichnete sich in der Kirche des Westens im Lauf des Mittelalters eine Schwenkung in Theorie und Praxis ab. Aus der Unauflöslichkeit der Ehe als einer ethischen Forderung, als einem Gnadengeschenk im neuen Dasein des Christen wurde nach und nach eine Rechtsnorm. Kirchliche Canones und vom römischen und germanischen Recht übernommene Normen verschmolzen miteinander und ließen die kanonische Gesetzgebung aus sich hervorgehen, die im wesentlichen bis auf den heutigen Tag unverändert geblieben ist.

5. Anregungen zu einer neuen Ehe- und Familienpastoral

Da nun die Lückenbüßerrolle, welche die Kirche in der bürgerlichen Gesellschaft ausgeübt hat, zu Ende gespielt ist, muß auch diese kirchenrechtliche Regelung einer gründlichen Revision unterzogen werden. Überall haben sich nun Staaten gebildet, die für ihre Bürger eine Ehegesetzgebung erlassen haben. Man kann dieser Vertrauen schenken, da der Schutz der Familie als einer Urzelle der Gesellschaft für den Staat von vitalem Interesse ist. Und obwohl es manchmal den gegenteiligen Eindruck macht, läßt sich die Entwicklung zu so engen interpersonalen Beziehungen zwischen den beiden Gatten, daß sie zur Monogamie und zur Unauflöslichkeit führen, nicht aufhalten, da sich die verschiedenen Humanwissenschaften, namentlich die Psychologie und die Pädagogik, ebenfalls für die Stabilität der Ehe auszusprechen scheinen. Deswegen könnte es die Kirche allmählich den staatlichen Verordnungen überlassen, das Ehewesen zu regeln, weiß sie doch darum, daß das Sakrament den gesamten Bereich der menschlichen Wirklichkeit erfaßt. Die Gnade Gottes gestaltet diese von den zivilen Gesetzen geregelte menschliche Wirklichkeit um und zieht sie in das Mysterium des Gottesreichs hinein; sie enthüllt ihren tiefsten Sinn im Zusammenhang mit dem Bund zwischen Gott und der Menschheit und macht sie zu einer unerschöpflichen Quelle der Vermenschlichung und Heiligung für alle Familienglieder.

Der Verzicht auf diesen juristischen Überbau, worin die Kirche sich auf die Ausübung einer rein negativen Funktion, der Kontrolle über schon zerstörte Ehen beschränkt, würde ihr eine größere Freiheit schenken, um ihre Energien einer pastoralen Aktion positiven Charakters zuzuwenden und den christlichen Familien behilflich zu sein, voll und ganz dem Evangelium nachzuleben. Auf dieser Ebene wartet die Menschheit heute auf den Dienst der Kirche: Diese soll prophetisch die Forderungen des Evangeliums in bezug auf die Geschlechtlichkeit, die Ehe und die Familie verkündigen, mündige und selbstverantwortliche Christen heranbilden, die imstande sind, eine glückliche Ehe zu führen, indem sie wonötig auch das Kreuz annehmen, und im Lauf der Jahre in der Entwicklung ihres Lebens ihre Treue aufzubauen; sie soll Beistand leisten, Halt geben, die Brautleute, Ehepaare und Familien beraten und ihnen so behilflich sein, das, was Gott mit ihnen vorhat, zu verwirklichen. Wenn es wirklich im Plane Gottes liegt, daß das Ehepaar und die Familie eine stabile, dauerhafte Wirklichkeit bilden, müssen wir darauf vertrauen, daß er in die eheliche Liebe eine solche Kraft und in das Herz des Menschen die nötigen Energien gelegt hat, daß diese, falls sie voll entwickelt werden, ihn instandsetzen, diesen Plan zu verwirklichen.

Wie dieser pastorale Einsatz im einzelnen zu erfolgen hat, geht selbstverständlich über die diesem Aufsatz gesetzten Grenzen hinaus. Auf alle Fälle muß die Kirche sich vor allem die Verkündigung der Forderungen des Evangeliums und die Verbreitung einer Theologie und Spiritualität der Ehe angelegen sein lassen, die zum Großteil noch zu erarbeiten sind; sie wird die jungen Menschen von frühester Kindheit an begleiten müssen, um sie nach und nach zu einer richtigen Schau der Geschlechtlichkeit, der Liebe und der Ehe zu erziehen und vor allem sie zu einer hingebenden, selbstlosen Haltung heranzubilden, die sich für das Wohl der andern und folglich wo nötig für den Ehepartner und die Kinder aufzuopfern vermag. Die Kirche wird sich bestreben, die Brautzeit aufzuwerten, die eine der entscheidendsten

Phasen im Leben des Menschen ist als eine Zeit der Öffnung auf die Zukunft hin und der Entdeckung der Liebe – und damit sicherlich ebenfalls der Liebe Gottes. Die Bewegungen, welche die Ehe- und Familienspiritualität zu fördern suchen, sollten einen immer größern Aufschwung nehmen, und die Ehepaare sollten aufgefordert werden, miteinander Aufgaben im Dienst der Kirche und des Apostolats zu übernehmen. Auf alle Fälle werden es sich die Ortsgemeinden immer mehr angelegen sein lassen, alles zu tun, damit die Ehen ihrer Glieder glücken. In ihnen werden vor allem Verheiratete die verschiedenen Kommissionen für die Familien, die Zentren zur Vorbereitung auf die Ehe, die Bewegungen zur Förderung der Ehespiritualität zu beseelen haben.

6. Eine neue Einstellung zu denen, die ihre Ehe in Brüche gehen ließen

Wie wir eingangs sagten, werden – so wie es um den Menschen steht – auch inskünftig Ehen in Schwierigkeiten geraten. Um den Ehen, die sich in einer Krise befinden, als Halt zu dienen und den Ehepaaren behilflich zu sein, ihre Eheprobleme zu lösen, wird die Christengemeinde das Wirken der gegebenenfalls von der bürgerlichen Gesellschaft vorgesehenen Organe möglichst unterstützen oder sie wird, falls keine derartigen Institutionen bestehen, selbst solche schaffen können. Wenn kompetente Ratgeber sich takt- und liebevoll einer Ehe, die sich in einer Krise befindet, annehmen, wird diese gerettet werden können, sofern nur das betreffende Paar sich helfen lassen will. Die Kirche wird es nicht unterlassen, auch an Glaubensmotive zu appellieren, um eine in Schwierigkeiten geratene Ehe zu retten.

Sollte aber jeder Rettungsversuch sich als vergeblich herausstellen und man sich mit der Feststellung abfinden müssen, daß eine Ehe endgültig und unheilbar zerrüttet ist, wird die Haltung der Christengemeinde weiterhin nicht juristisch streng und starr sein, sondern pastoral aufgeschlossen bleiben. Während wohl das Scheidungsurteil mit den damit gegebenen Sanktionen und vor allem mit dem zum Schutz der schwächeren Familienglieder getroffenen Maßnahmen wirtschaftlichen Charakters in den von ihm vorgesehenen Grenzen dem Staat überlassen werden könnte, wird die kirchliche Gemeinschaft, so wie sie sich mit allen ihren Energien zur Rettung dieser Ehe eingesetzt hatte, in ihrem evangelischen und pastoralen Bemühen weiterfahren müssen, in vollem Verständnis und Respekt gegenüber den in den Zusammenbruch verwickelten Personen.

Sie wird den Mut haben, den beiden Gatten ihre Sünde gegen das Gebot des Herrn «Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen» zum Bewußtsein bringen, wenigstens wo Sünde mit im Spiel war, und zwar auch in dem Fall, daß keiner der beiden Gatten eine neue Ehe einzugehen wünscht.

Zudem wird sie sich bemühen, den in den Zusammenbruch ihrer Ehe verwickelten Gatten behilflich zu sein, wieder ein integral christliches Leben zu beginnen und vor allem für das Wohl ihrer eventuellen Kinder zu sorgen. Gewiß wird sie klar und entschieden das evangelische Ideal vor Augen stellen, inskünftig ein enthaltsames Leben zu führen und auf eine Wiederverheiratung zu verzichten (Mt 19,12). Falls aber der eine der beiden Partner oder beide sich trotzdem im Gewissen berufen fühlen sollten, eine neue Ehe aufzubauen, darf sie diese nicht für immer verstoßen, sondern muß sie ihnen mit allen Mitteln beistehen, damit sie den vom Evangelium erhobenen Forderungen der Treue und Unauflöslichkeit, die sie in ihrer ersten Ehe nicht erfüllt hatten, wenigstens in der neuen Ehe voll nachkommen.

Kann die Sünde, die Zerstörung seiner Ehe verschuldet zu haben, keine Vergebung finden (Mt 12,31)?

Wir halten es nicht für ganz ausgeschlossen, daß die betreffende Christengemeinde, nachdem sie – eventuell durch eine Expertenkommission – festgestellt hat, daß eine Ehe endgültig und unheilbar in Brüche gegangen ist, daß aber die betreffenden Personen eine aufrichtige Reue über ihre Sünde an den Tag gelegt haben und wirklich guten Willens sind, ein neues Leben zu beginnen und inskünftig die Forderungen des Evangeliums treu zu erfüllen, auch von der sehr schweren Sünde lossprechen kann, dem Gebot des Herrn nicht gehorcht und seine Ehe zerstört zu haben, vielleicht nachdem eine gewisse Prüfungszeit verstrichen ist und nachdem von den Gatten oder wenigstens von dem für den Bruch verantwortlichen Partner nebst der getreuen Erfüllung aller Pflichten, die sich aus der gescheiterten Ehe noch ergeben können, die Leistung einer angemessenen Buße verlangt worden ist.

Die Absolution von Sündern, die aufrichtig bereuen – mag es sich nun um solche handeln, die ihre Ehe zerstört haben ohne eine neue Verbindung einzugehen, oder um solche, die inzwischen eine neue Verbindung eingegangen und damit

nach dem Sprachgebrauch des Evangeliums zu «Ehebrechern» geworden sind – würde den Betreffenden ermöglichen, sich wieder aufzuraffen und ihr Leben in der Christengemeinde wieder von vorn zu beginnen, indem sie mit den andern Gläubigen auch am sakramentalen Leben teilnehmen. Vielleicht erweist sich selbst eine so schwere Sünde in der globalen Perspektive eines Menschenlebens als eine Etappe im Heranreifen der christlichen Person zu einer Fülle des Glaubens und der Liebe und im Heranwachsen zu einer wirklich unauflöslichen Ehe, wie sie dem Plane Gottes entspricht.

Man wird uns entgegenhalten, daß so allen Mißbräuchen der Weg offen stände. Aber die Mißbräuche sind viel schlimmer beim heutigen kirchlichen Ehegerichtssystem, das eine Wiederverheiratung zuläßt, ohne sich darum zu kümmern, ob Reue und guter Vorsatz für die Zukunft bestehen. Die von uns angeregte Lösung erscheint uns im Gegenteil viel mehr dem Evangelium entsprechend und viel anspruchsvoller gegenüber jedem Christen. Der kämpferische Einsatz zum Zustandekommen glücklicher Ehen und gegen die Sünde der Entzweiung und Auflösung wäre ein viel mühsameres und anspruchsvolleres, aber auch viel positiveres Ringen. Die christliche Ortsgemeinde, die verpflichtet ist, alles zu tun, damit die Ehen ihrer Glieder glücklich verlaufen, würde sich viel stärker in Pflicht genommen fühlen als jetzt und sich um die Familienpastoral intensiver kümmern. Und vor allem würden die christlichen Gatten sich bewußt sein, daß sie sich nicht mehr auf äußere Schranken verlassen dürfen, und sich vom Gebot Christi unmittelbar in ihrem Gewissen verpflichtet fühlen. Sie würden wissen, daß es ausschließlich von ihnen, von der Qualität ihrer gegenseitigen Liebe, von ihrem unabläßigen treuen Hinhorchen auf den Ruf Gottes abhängt, ob ihre Ehe glückt und auf Erden zu einem zuverläßigen, unzerstörbaren Zeichen der unzerstörbaren, treuen Liebe zwischen Gott und der Menschheit in Christus und in der Kirche wird.

[1] Vaticanum II, Dignitatis humanae 1.
[2] Ebd. 11.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIOVANNI CERETI

geboren am 1. Dezember 1933 in Genua, 1960 zum Priester geweiht. Er promovierte in Rechtswissenschaften mit der Dissertation «L'esilio e la espulsione nel diritto internazionale vigente», arbeitet seit 1970 in der Zentralafrikanischen Republik. Er arbeitete an verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften mit und veröffentlichte mehrere Bücher.

Helen Oppenheimer

Die Kirchen und die Ehe

Die kürzlich gebildete Ehekommission der Kirche von England hatte zur Aufgabe, «eine Erklärung über die christliche Ehelehre vorzubereiten.» Dieser scheinbar neutrale Satz schließt – auch ohne daß man künstlich etwas in ihn hineinlegt – bereits eine Theorie in sich. Ich möchte im Folgenden darlegen, daß die Ausfaltung dieser Theorie zutage fördert, worauf die christliche Lehre über die Ehe eigentlich den Akzent setzen sollte.

Der Satz zeigt an, daß es eine christliche Ehelehre gibt, die unter den christlichen Konfessionen vielleicht verdunkelt und in Brüche gegangen, nicht aber völlig abhanden gekommen ist. Zweitens – und dies ist nicht weniger bedeutsam, weil es sich um einen Einspruch handelt – scheint er eine andere Auffassung zurückzuweisen und zu besagen, man solle sich nicht bemühen, nach so etwas wie die «Lehre über die christliche Ehe» zu suchen. Diesen Einspruch sich zu eigen machen, heißt eine wichtige Behauptung aufstellen. Man will damit nicht leugnen, daß der Ausdruck «christliche Ehe» irgendwie sinnvoll ist, aber man weigert sich, ihn eigens zu betonen. Es gibt die Ehe von Christen; es gibt einem breiten Strom des herkömmlichen Denkens zufolge die Ehe als ein christliches Sakrament; es gibt christliche Einsichten in den Sinn der Ehe; es gibt umgestaltende Entwicklungen in der Eheinstitution, zu denen es aufgrund dieser Einsichten gekommen ist; es gibt aber nicht so etwas wie die sogenannte «christliche Ehe», die von anderer Art wäre als die Ehe zwischen Philemon und Baucis und selbst die von Kana in Galiläa.

Die Grundlage zu dieser scheinbar negativen, jedoch eigentlich positiven Behauptung ist nicht ein *argumentum e silentio*, sondern durch die Bibel

gegeben. Man braucht in der Bibelkritik nicht besonders konservativ zu sein, um den Bericht als echt anzusehen, wonach Christus, nach der Erlaubtheit der Ehescheidung gefragt, in der ganzen Ehefrage hinter das mosaische Gesetz auf die Schöpfung zurückging. Nach Aussage der Genesis, Christi und unserer Bibel, hat Gott den Menschen «als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei werden ein Fleisch sein» (Mk 10,6–8 cf. Gen 1,27; 2,24).

Die Lehre Christi über die Ehe spricht nicht von einer neuen, von ihm begründeten Institution, sondern von der allgemein menschlichen Vereinigung von Mann und Frau, die schon auf die Vorzeit zurückgeht. Zu dem, was mit dem Beiwort «menschlich» gemeint ist, gehört die Befähigung zur Treue, mit Einschluß der sexuellen Treue. Dies ist nicht eine hochgemute, idealistische Aussage über die menschliche Moral, sondern eine Vorbedingung für die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Existenz, wie Menschen sie geschaffen haben. Menschen, die einander gar nicht treu sein könnten, wären eben «unmenschlich». Zwar sind viele Männer und Frauen untreu, manche von ihnen durch und durch; nur einige wenige bleiben heroisch treu; doch die Hauptsache ist, daß die Menschen Geschöpfe sind, auf die sich der Begriff «Treue» anwenden läßt.[1] Sie können nach Treue streben und voneinander Treue erwarten; man geht nicht zu weit, wenn man die Treue, wenigstens in ihren alltäglicheren Formen, als für die Menschennatur charakteristisch bezeichnet. Wenn sie fehlt, dann ist etwas schief. Dieser Sachverhalt ist es, der es der Eheinstitution in ihren unterschiedlichen, doch kenntlichen Formen ermöglicht hat, sich zu menschlichen Gesellschaften zu entwickeln. Dieses menschliche Phänomen und nicht etwas, das zu der Kirche als solcher gehört, ist das Rohmaterial für die «christliche Ehelehre».

Ökumenisch gesehen ist dieser Ausgangspunkt günstig, denn er geht hinter die Differenzpunkte zurück, auf die die verschiedenen Kirchen festgelegt zu sein scheinen. So lange diese weiterhin sekundäre Ehescheidungsprobleme erörtern, so wie sie sich uns präsentieren, kommen sie, wie wohlwollend sie auch argumentieren mögen, schwerlich darum herum, ihre Meinungsverschiedenheiten noch zu verstärken. Es ist nur zu leicht, die gegenwärtigen Positionen der Kirche ins Lächerliche zu ziehen. Die Katholiken haben eine klare Theorie gehabt und sind in Verlegenheit, wie sie in der Praxis entgegenkommend sein können. Die Protestanten sind in der Praxis entgegenkommend gewesen und sind in Verlegenheit, wie sie dies theoretisch rechtfertigen können. Die Orthodoxen haben sich bestrebt, dem Staat gefällig zu sein. Die Anglikaner haben sich angestrengt, allen zu Gefallen zu sein. Alle diese Behauptungen sind unfair, doch steckt genug Wahres darin, um das gegenseitige Einvernehmen zu untergraben. Wollte man sich bemühen, die entwickelten Einstellungen, die sie summarisch wiedergeben, miteinander in Einklag zu bringen, so liefe das auf den Versuch hinaus, Blumen mit Gewalt wieder in die Samenkörner zurückzuversetzen, denen sie entsprossen sind.

Der Versuch hingegen, zum Anfang zurückzugehen, bringt die Gefahr mit sich, daß man schließlich bloß die bestehenden Voraussetzungen von neuem erarbeitet. Diese Arbeit wird die Kräfte jeder Einzelperson übersteigen – ein Grund mehr, damit einen Anfang zu machen. Selbstverständlich kann man die spezifischen Probleme auf die Länge nicht unberücksichtigt lassen, doch darf man vielleicht hoffen, von einem andern Blickwinkel aus an sie heranzukommen, selbst wenn man die irische Redewendung zum Motto nehmen muß: «Wenn ich nach Dublin gehen wollte, sollte ich nicht von hier aus gehen.» Es braucht mehr als die Bereitschaft, die Auffassungen anderer Leute zu sehen. Es braucht die noch größere Mühe kostende Bereitschaft, durch «Auffassungen» auf die grundlegenden Dinge zu blicken, die sie zu verstehen versuchen. Es sind jetzt schon mehr als zehn Jahre her, seit Hans Küng über die Wiedervereinigung der Kirchen im allgemeinen schrieb: «Wenn Katholiken wie Evangelische unter dem Walten des Geistes versuchen, im Gedanken an die Anderen sich dem einen Maßstab immer mehr anzugleichen, dann müssen doch – da der Maßstab der eine und gleiche ist – die beiden Gemeinschaften und ihre Anliegen immer mehr zur Deckung gebracht werden können.»[2] Doch der Glaube, daß «das Evangelium Jesu Christi eines ist»[3], ist offenbar nicht leicht durchzusetzen oder anzuwenden. Manchmal macht es den Anschein, der ökumenische Fortschritt bestehe lediglich in einem mitfühlenderen Verständnis für die gegenseitigen Schwierigkeiten; doch geschieht da und dort, namentlich in der Eucharistietheologie, etwas Bestimmtes. Es ist sicherlich der Mühe wert, die Theologie der Ehe auf diese Weise anzupacken.

Die Hypothese, die zu untersuchen ist, geht dahin, daß die Lehre Christi über die Ehe nicht in einer Ersetzung, sondern in einer Neueinprägung

und Wiederauffrischung eines menschlichen Eheverständnisses bestand, das potentiell bereits vorhanden war und sich in die Worte fassen läßt: «Die zwei werden ein Fleisch sein.» Dieser Satz bedeutet eine ehrenvolle Anerkennung, ja Betonung der leiblichen Vereinigung, bleibt aber nicht darauf beschränkt. «Wahrscheinlich bezeichnete er ursprünglich die neue gesellschaftliche Einheit, die von der Ehe hergestellt wird.»[4] Der Akzent liegt auf dem Gedanken, daß zwei getrennte Wesen irgendwie eins werden.

Für uns ist wichtig, daß diese Auffassung vertraut ist. Sie kann zur Grundlage einer Lehre über die Ehe werden, weil genügend viele Leute die Ehe so erlebt haben, daß sie verstehen können, was diese Lehre meint. Sobald aber einmal die Ehe auf diese Weise in das menschliche Leben hineingestellt ist, darf man betonen, daß diese Einheit in Vielfalt ein der ganzen christlichen Theologie vertrauter Begriff ist[5]: der Begriff einer Vereinigung, die weder Verwischung noch Vermischung ist, die mehr bedeutet als Harmonie, aber komplexer ist als eine mathematische Einheit. Der christliche Glaube ist voller «Mysterien der Koinhärenz»[6], worin man von getrennten Dingen annimmt, daß sie miteinander vereint und doch verschieden sind, daß sie zusammengefügt sind, ohne daß sie verwischt oder ausgelöscht wären. Von der Dreifaltigkeit angefangen bis zum Gnadenleben in uns haben wir zu lernen, nach Einheitsweisen Ausschau zu halten, die – mit Teilhard de Chardin gesprochen – «differenzieren»[7], nicht zerstören. «Drei Personen in einem Gott», «Bleibe du in mir und laß mich in dir weilen», «Ich, doch nicht ich»: immer wieder spricht das Christentum von solchen Dingen, und in diesem Licht besehen, scheint die Aussage «Die zwei werden ein Fleisch sein» ein vertrautes Beispiel zu bilden, das die Dunkelheit der genannten andern Sprechweisen erhellt und umgekehrt von deren tiefem Sinn Licht empfangen kann.

Ein Christ scheint einen Schimmer zu erhaschen, der nicht ein Irrlicht einer homogenen Schöpfung ist, worin die gleichen Strukturen auf vielen Ebenen sozusagen wiederaufgebaut werden. Er vermag sich ganz daheim zu fühlen im Gedanken, daß das Universum durch und durch sakral ist: «Gott sah, daß es gut war», «Das Wort ist Fleisch geworden», «Das ist mein Leib». Es ist nicht unehrerbietig, sondern trifft sich ganz mit diesem sakramentalen Verständnis der Natur des Universums, wenn man den leiblichen Geschlechtsakt in der Ehe als eine menschliche Parallele zu den Sakramenten der Kirche im christlichen Leben ansieht, als ein menschliches «Gnadenmittel», worin durch eine stoffliche Wirklichkeit eine geistliche Realität vermittelt wird.[8] Damit, daß man so schon in die menschliche Ehe sakramentale Gedanken projiziert, entwertet man weder noch begründet man die Lehre, daß die Ehe ebenfalls eines der Sakramente der Kirche sein kann. Und noch weniger untergräbt man damit die Überzeugung vieler Christen, daß in der Ehe sowohl göttliche als auch menschliche Gnade zu finden ist.

Man muß nur erfassen, daß die Beziehung zwischen Gnade und Natur in der Ehe äußerst komplex ist. Damit man dies sieht, läßt man am besten vorläufig die Tatsache außer Betracht, daß die Ehe von der Gnade Gottes durchwirkt sein kann – ob man diese nun wahrnimmt oder nicht. Wenn man die Ehe bloß vom Menschen aus ins Auge faßt, kann man zunächst sagen, daß sie zu der Natur gehört: sie ist eine Norm, eine Alltagswirklichkeit, eine gesellschaftliche und selbst eine gesetzliche Institution. Sodann vermag man wahrzunehmen, daß zu dieser schlicht menschlichen Realität – auch abgesehen vom christlichen Evangelium – Kategorien der Gnade gehören, und zwar nicht nur gehören, sondern zum Verständnis dessen, was den Sinn der Ehe ausmacht, wesentlich sind. Dies läßt sich damit zum Ausdruck bringen, daß man sagt: im Begriff der Ehe-«Pflichten» liegt etwas Paradoxes. Wenn diese als Pflicht geleistet werden, werden sie nicht wirklich geleistet. Die beiden Gatten haben ein Recht, mehr voneinander zu erwarten als ihre Rechte. Der Normbegriff ist zwar grundlegend, hat aber bald ausgespielt: das Normale ist hier, Normen zu transzendieren. Eine Ehe, in der kein Deut dieser Möglichkeit anzutreffen ist, ist nicht natürlicher, sondern weniger natürlich als eine Ehe, in der mehr als das schlicht Verpflichtende geleistet und entgegengenommen wird.

Im Sinn der Einheit der Ehe liegt es auch, daß die Grenzen des Eigennutzens neu gezogen werden, nicht sosehr dem Ideal als dem tatsächlichen Verhalten nach. So z. B. die Grenzen des eigenen Könnens. Wenn die Christen hellsichtiger wären, sähen sie ein, daß die Erfahrung «Nicht ich, sondern die Gnade, die Huld meines Mannes, meiner Frau» eigentlich ebenso alltäglich ist wie die Einsicht des hl. Paulus «Nicht ich, sondern Christus.» Sie mögen sich darüber freuen, daß das menschliche Erlebnismuster ihnen behilflich sein kann, das göttliche zu erhellen; wenn sie sich aber voreilig auf das Göttliche einlassen, ohne bei der Würdigung des Menschlichen stehen zu bleiben,

werden sie bloß ihr menschliches Verständnis in Schichten des Theologisierens begraben.

Sofern diese Akzentsetzung stimmt, sollten die Kirchen die Ehe mehr hochschätzen als verteidigen. Sie sollten nicht sosehr bezeugen als bewillkommnen, «zelebrieren» im vollsten Sinn. In einem andern Sinn freilich sollten sie eben «Zeugen» sein: indem sie nicht die Ehe gegen mögliche Angreifer verteidigen, sondern indem sie in Gottes Namen anwesend sind, wenn zwei Menschen miteinander heiraten. Diese Sicht entspricht dem katholischen Verständnis des Ehesakraments. Man hat schon seit langem betont, daß die eigentlichen Spender dieses Sakraments Braut und Bräutigam sind und daß der Priester als Zeuge zugegen ist.

In der Kirche Englands wird zur Zeit gründlich überlegt, ob Brautleute ein gesetzliches Recht darauf haben, in ihrer Pfarrkirche zu heiraten, selbst wenn sie diese sonst kaum je betreten. Unseres Erachtens ist es weder schwächliche Gutmütigkeit noch Heuchelei, die Bedenken aufzugeben und solchen Brautleuten freudigen Herzens Gottes Gnade und Segen anzubieten. Es braucht in diesem Ersuchen nichts Anmaßendes zu liegen, und wir haben nicht die Aufgabe, darüber zu befinden, inwieweit es hier zu einer Verschleuderung der Gnade kommt. Wenn der Krug, in den man etwas eingießen will, zu klein ist, läuft er über, doch alle menschlichen Gefäße sind zu wenig geräumig. Die Kirche «wickelt» dabei nicht bloß einen sinnlosen Ritus «ab» und läßt die Brautleute nicht etwas aussprechen, was sie nicht im Sinn haben. Sie tut für sie das, was sie erbeten haben, und erlaubt ihnen, einander «in Gegenwart Gottes und dieser Versammlung» zu heiraten. Einander zum Gatten und zur Gattin nehmen ist ein menschlicher, legaler, gültiger Akt, nicht bloß ein Tun als ob. Das englische Zivilgesetz versteht darunter immer etwas Ähnliches wie die Kirche: «die freiwillige lebenslängliche Verbindung eines Mannes mit einer Frau» und nicht einen nach Belieben der Partner auflösbaren Vertrag. Wenn Brautleute diesen feierlichen Akt immer noch in der Kirche vollziehen wollen – mögen sie sich noch so wenig darüber im klaren sein, was das für sie bedeutet –, so macht es einen knauserigen und machthaberischen Eindruck, wenn Christen Gottes Segen zu rationieren suchen. Wir müssen zwar damit rechnen, daß die Motive des betreffenden Brautpaars zuweilen nicht nur unangemessen erscheinen, sondern dies auch wirklich sind. Und wenn es auch bloße gesellschaftliche Rücksichten wären, wäre es dann nicht immer noch der Mühe wert, zu zeigen, daß Christen sich freuen können über menschliches Glück? Wenn nicht offensichtlich eine geringschätzige Haltung vorliegt, denken wir und Ungerechte besser daran, daß Gott seinen Regen über Gerechte fallen läßt, als an das Gleichnis von den Perlen, die man Schweinen hinwirft. Falls Menschen auf Ermutigung und Begeisterung stossen, wenn sie sich in ihren menschlichen Anliegen an die Kirche wenden, so werden sie viel eher imstande sein, Gottes Gnade und Segen wahrzunehmen, wenn sie ihnen angeboten werden.

Selbstverständlich stehen nicht nur unrichtige Motive dem ungehinderten Empfang der Gnade Gottes entgegen. Es können auch frühere Engagements sein, und man kann nicht sagen, daß irgendeine der Kirchen das Problem, wie in solchen Situationen Gottes Forderungen und Gottes Erbarmen miteinander zu vereinbaren sind, bereits ganz gelöst hätte. Für viele Anglikaner (zu ihnen gehört auch die Autorin dieses Aufsatzes) hat die orthodoxe Haltung etwas Bestechendes, doch bekanntlich «ist das Gras auf der andern Seite des Zauns grüner»[9]. In sämtlichen Kirchen sind Anzeichen für eine größere Bereitschaft vorhanden, das Problem in Redlichkeit und Geschmeidigkeit zugleich neu zu besehen statt in verschanzten Positionen Widerstand zu leisten.

Die hier vertretene Akzentsetzung, wonach die Ehe zu der natürlichen Ordnung gehört und somit ein menschliches Modell göttlicher Gnade ist, legt zwei unterschiedliche, aber konvergente Wege der Stellungnahme zum Ehescheidungsproblem nahe.[10] Erstens ist die Ehe nach dieser Auffassung eine Norm im menschlichen Leben, und eine starke Norm vermag etwelche Ausnahmen zu «ermöglichen», ohne daß sie selbst erheblich geschwächt wird. «Um eurer Herzenshärte willen hat Mose euch erlaubt, eure Frau zu entlassen». Wenn er eine ausgebildete Eheinstitution hat, kommt selbst ein theokratischer Staat nicht um ein entsprechendes Scheidungsgesetz herum. Wird das Scheidungsgesetz, wie die «lex talionis», im Gesamtzusammenhang gesehen, so ist es ein Erfordernis der Ordnung, nicht ein Freibrief; es hat die Funktion, der menschlichen Grausamkeit Grenzen zu setzen. Ein geeignetes Scheidungsgesetz kann auf viele mögliche Grundprinzipien gestützt sein: gegenseitiges Einverständnis, Zurückerstattung des Brautpreises, einseitige Verstoßung, Verstoß gegen die Ehe oder «Ehebruch». Wo das Sicherheitsventil der Scheidung zugeschraubt ist, pflegen die Vorkehrungen zur Anerkennung der Ehenichtigkeit gern überhandzunehmen. Diese Sachverhalte

zu akzeptieren, das Scheidungsgesetz des betreffenden Landes als menschlich gültig zu erachten, ja selbst auf ein gerechteres Scheidungsgesetz hinzuarbeiten, widerspricht nicht der Lehre Christi, wie sie uns vorliegt, denn Christus hat Mose nicht zurückgewiesen, sondern transzendiert.

Man hat schon oft darauf hingewiesen, daß Christus nicht «Gesetze erlassen» hat, doch wenn man die Sache so nimmt, kann dies zu der irrigen Annahme verleiten, man brauche sich nicht an die Weisungen Christi halten. Christus wollte sich nicht über die Rechte eines Menschen aussprechen; er schlug einen besseren Weg vor, auf dem Gottes Wille getan wird und Rechtsfragen unbeantwortet bleiben können. Die Rechte bleiben, menschlich gesprochen, so lange bestehen, als Menschen immer noch an ihnen festhalten. Was in der Vergangenheit in ihrem Namen getan worden ist, braucht nicht erfolgreich rückgängig gemacht zu werden als Vorbedingung dafür, daß man jetzt Gottes Gnade erhält. Und Christen brauchen sich nicht im Namen Christi gezwungen zu fühlen, anderen Menschen ihre plausiblen Rechte zu verweigern. Es ist nicht gerechter, von einem Mann zu verlangen, seiner ehebrecherischen Frau zu verzeihen, als von ihm zu fordern, auch noch die andere Wange hinzuhalten oder mit dem Mantel auch noch das Hemd wegzugeben. Solche Dinge sind nicht «recht und billig»; sie sind Taten des Erbarmens, sie sind christlich, sie sind das, wozu wir nach Gottes Willen fähig werden sollen. Wir sollen aber nicht dadurch einander dazu befähigen, daß wir Prozesse und Scheidungsgerichte abschaffen und die Rechtsgültigkeit üblicher – wenn auch noch nicht christlicher – menschlicher Handlungen anfechten.

Damit kommen wir zum Argument, das sich mit dem zweiten Weg der Stellungnahme zum Scheidungsproblem trifft. Der erste Weg brachte uns auf den Gedanken, daß zwar die lebenslängliche Dauerehe die Norm ist, daß es aber Ausnahmen von dieser Norm geben kann und daß die Lehre Christi, so wie sie uns vorliegt, nicht leugnet, daß es immer wieder Menschen gibt, die solcher Ausnahmen bedürfen. Der zweite Weg geht mehr davon aus, daß die Ehe eine eigenartige Norm ist: sie ist eine Norm, die eine in sie eingebaute Tendenz hat, sich selbst zu transzendieren. Damit diese Einheit zweier Menschen – nur schon legal – bestehen bleiben kann, muß sie über das lediglich Legale hinausgehen. So ist schon rein menschlich gesehen, noch bevor die göttliche Gnade in ihr Bild tritt, die Ehe eine Institution, die vom Menschen mehr verlangt als das einfachhin «Gerechte». Dies gibt ihr ihre Möglichkeiten, uns die göttliche Realität zu erhellen, unterstreicht aber auch die Notwendigkeit eines Sicherheitsventils für diejenigen Situationen, wo der transzendente Charakter dieser «Norm» zusammengebrochen ist. Transzendenz läßt sich von Wesen aus nicht erzwingen. Sie kann nur erwachsen, nicht aber künstlich hergestellt werden.

Um diese skizzenhafte Stellungnahme zum Scheidungsproblem etwas zu erhellen, heben wir sie von zwei Lösungsversuchen ab, die beide in weiten Kreisen in Brauch stehen und leichter zu verdeutlichen sind als unsere Auffassung, denen man aber vorwerfen kann, daß sie die Dinge allzusehr vereinfachen.

Der erste dieser beiden Lösungsversuche vertritt die Ansicht, die Lehre Christi über die Ehescheidung beziehe sich nur auf die christlichen Ehen; für die übrige Welt sei die Scheidung berechtigt und die Wiederverheiratung möglich, da die nichtchristliche Welt nicht um die Gnade Gottes wisse, welche selbst die aussichtsloseste Ehe zu beseelen vermöge. Darum sei die «Christenehe» von der weltlichen Ehe, die aufgelöst werden dürfe, zu unterscheiden. Die Zivilehe sei für alle zu empfehlen; auf sie habe eine kirchliche Heirat nur bei solchen zu folgen, die wirklich in einem christlichen Sinn heiraten wollen. «Die Welt tut dies; Christen aber tun das.» Diese Auffassung ist unkompliziert, aber nicht subtil genug. Sie erfaßt nur zum Teil, daß das, was die Ehe verlangt, sich nur gnadenhaft (sowohl aus menschlicher wie aus göttlicher Huld) erreichen, nicht aber erzwingen läßt. Sie läßt völlig aus den Augen, daß die Lehre Christi über die Ehe die menschliche Institution betrifft, die der Schöpfungswelt und nicht speziell der Erlösungsordnung angehört. Sie verlangt von der übrigen Welt nicht genug, von den Christen aber scheint sie immer noch zu viel zu fordern, weil sie es immer noch legalistisch verlangt.

Doch wie kann es tatsächlich verlangt werden außer auf legalistische Weise? Wenn jede Wiederverheiratung nach der Scheidung nichts anderes als Ehebruch ist, so sieht die Sache doch menschlich gesprochen so aus, daß für solche, die sich in unlösbaren Eheschwierigkeiten befinden, nichts getan werden kann. Da die vorhin dargelegte «Lösung» abzulehnen ist, läßt sich das Problem nicht einmal auf gläubige Christen beschränken, welche die Gnadenkräfte haben sollten, damit fertig zu werden. Man wird auf eine andere Auf-

fassung verwiesen, die eigentlich nicht sosehr eine Theorie als eine Taktik ist und darauf ausgeht, eine ablehnende Theorie durch eine weitherzige Praxis auszugleichen; sie ist aber von großem Interesse, da sie in neuerer Zeit wieder bessere Aussichten hat.

Falls Christus lehrte, daß man nach einer Scheidung auf keinen Fall wieder heiraten dürfe, so gibt es offenbar nur einen Weg, auf dem man Menschen, die mit ihrer Ehe in schwerer Not sind, entgegenkommen kann: Man muß irgendeinen Grund anzugeben wissen, um sagen zu können, ihre Ehe habe überhaupt nicht bestanden, und es gibt zahlreiche Methoden, wie man das in die Wege leiten kann. Einzelne dieser Bemühungen haben sich als dermaßen legalistisch und als sosehr anfällig für Mißbräuche herausgestellt, daß sie zu einer bequemen Zielscheibe schlagfertiger Angriffe geworden sind. Sie dienen bestenfalls immer noch den ernstzunehmenden kritischen Bemerkungen, die gegen sie vorgebracht werden[11], wonach die von ihnen zugebilligte Ehenichtigkeit sich nur juristisch, nicht aber menschlich und tatsächlich vom Ehebruch, den sie verurteilen, unterscheidet.[12]

In der letzten Zeit sind gewisse Theologen[13], welche die Prämisse annehmen, daß jede gültig geschlossene Ehe absolut unauflöslich ist, tiefer in die Unwirklichkeit einzelner Ehen eingedrungen, die sich als nur zu leicht auflösbar erwiesen haben. Selbstverständlich werden viele Menschen, einschließlich vieler Christen, das Problem nicht so sehen, weil sie von einer totalen Unauflöslichkeit der Ehe nichts wissen wollen und die Scheidung zwar für bedauerlich, aber für erlaubt halten. Doch jedes ernsthafte ökumenische Bestreben erfordert, daß der Begriff der Unauflöslichkeit mit in Rechnung gestellt werde.[14] Für dieses Bestreben ist der Gedanke, daß einzelne Menschen psychisch nicht imstande sind, eine wahre Ehe zu bilden, weiterführend, wenn es sich herausstellt, daß sich der von diesen geschlossene Bund nicht aufrechterhalten läßt. Diese Idee kann in den Begriff psychologischer Ehenichtigkeit[15] oder auf einem komplizierteren Weg in den Begriff einer Art psychischer Nichtvollzogenheit der Ehe gefaßt werden.[16] Professor Bernhard äußert den Gedanken: Obwohl die vollzogene Ehe von Christen tatsächlich unauflöslich ist, gelangen gewisse Ehen nie zur Unauflöslichkeit in diesem Sinn und können deshalb geschieden werden. Das ist etwas ganz anderes als das legalistische Jagen nach Ehehindernissen, das die Parole «Nullität, nicht Scheidung» in Verruf gebracht hat.

Da und soweit dieser Vorschlag aber immer noch von Nullität und nicht von Scheidung spricht, setzt er die Akzente anders als die von mir vorgebrachte Ansicht. «Der Mann wird Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und die zwei werden ein Fleisch sein.» Können Menschen je sicher sein, daß dem so ist?[17] Wenn die Unauflöslichkeit der Ehe von deren psychischem Vollzug abhängt und der Vollzug als ein sich über viele Jahre erstreckendes stufenweises Geschehen gesehen wird, wer kann dann behaupten, er sei zum wirklichen Ehevollzug gelangt? Soll man dann, wenn die Scheidung beweist, daß dieser Vollzug nicht erreicht wurde, sagen, die Ehe habe gar nicht bestanden, oder es habe zwar eine Ehe bestanden, diese sei aber nicht unauflöslich gewesen? Im ersten Fall dürfen wir keinen Menschen verheiratet nennen, bis er tot ist, doch im zweiten Fall haben wir die Lehre Christi des ganzen Inhalts entleert, da wir die Scheidung zu etwas gemacht haben, das sich selbst rechtfertigt: Wenn es zu einer Scheidung kommt, würde damit bewiesen, daß ein Fall vorliegt, auf den sich die Worte Christi über die Unauflöslichkeit nicht beziehen.

Die hier vorgetragene Ansicht entgeht dieser Kritik nur knapp und könnte ihr leicht anheimfallen, doch kann sie sich irgendwie gegen sie verteidigen. Erstens läßt sich von der Tradition her behaupten, daß nicht der Vollzug, sondern der Konsens die Ehe ausmacht. Zwei Menschen heiraten einander. Zweitens kann man so alle Umstände würdigen, die dafür sprechen, daß der wirkliche Vollzug einer Ehe das ganze Leben hindurch andauert, ohne daß man zur Behauptung verpflichtet oder berechtigt ist, wenn etwas schiefgehe, sei es nie eine Ehe gewesen. Diese Auffassung läßt die Scheidung etwas Reales sein, das nicht immer mit einer Ehenichtigkeitserklärung identisch wird, und damit behält das Wort Christi «Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen» sein Gewicht. Dieses Wort war keine belanglose Bemerkung, sondern ein Geheiß: nicht unmöglich zu übertreten, sondern schwierig zu halten.

Es bleiben noch zwei schwierige Probleme: Was *ist* im Grunde die Unauflöslichkeit der Ehe und was ist gegenüber Verfehlungen zu tun? Der Normbegriff könnte ein Schlüssel zur Lösung beider Probleme sein. Unauflöslichkeit ist nicht ein Ideal für die Besten, sondern ein Charakteristikum der Ehe; sie nicht erfassen, heißt verkennen, was die Ehe ist; aber sie ist nicht etwas Automatisches und Inhaltloses. Es gibt wirkliche, aber nicht typische Ehen, denen sie sehr abgeht. Würde sie

normalerweise nicht vorhanden sein, so wäre die christliche Ehelehre falsch. Wie von den Menschen, welche Opfer unglücklicher Eheverhältnisse sind, läßt sich von solchen Ehen sagen, daß sie eine Ausnahme, aber nicht ein Ausschuß sind, sondern wie alle Menschen Gegenstand der Gnade und des Erbarmens Gottes – des Erbarmens und nicht der Toleranz. Zumindest dürfte die Exkommunikation außer Frage kommen. Falls sich die Kirche imstande fühlte, noch weiterzugehen und die Menschen, die ihr Leben von neuem aufbauen wollen, aktiv zu segnen,[18] so dürfte dabei der Gedanke nicht unterdrückt werden, daß das Geschehene eigentlich nicht hätte geschehen dürfen. Scheidung ist ein chirurgischer Eingriff, nicht ein Wiederzurechtrücken; die Aufgabe, die sich stellt, ist somit «Seelsorge» im buchstäblichen Sinn.

[1] Vgl. Marriage, Divorce and the Church. Report of the Church of England Marriage Commission (London 1972), Appendix 5, S. 139–140.
[2] H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung (Wien 1960) 78.
[3] Ebd. 126.
[4] Marriage, Divorce and the Church, Abschnitt 34.
[5] Im demnächst erscheinenden Buch «Incarnation and Immanence» habe ich mich mit diesem Thema ausführlicher befaßt.
[6] Vgl. Marriage, Divorce and the Church, Abschnitt 35 und Appendix 4, S. 127–128.
[7] Vgl. z. B. Skizze eines personalen Universums: Die menschliche Energie (Olten 1966) 115–116.
[8] Vgl. Marriage, Divorce and the Church, Abschnitt 31.
[9] Vgl. A. M. Allchin, The Sacrament of Marriage in Eastern Christianity (Marriage, Divorce and the Church, Appendix 3) mit E. Melia, Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Eglise orthodoxe: Le Lien Matrimonial, Annuaire de Cerdic (Strasbourg 1970) 90.
[10] Vgl. Marriage, Divorce and the Church, Appendix 5, S. 139–140.
[11] Vgl. z. B. P. Huizing in: Le Lien Matrimonial aaO.
[12] Ebd. 139–140,–141–142.
[13] Beispielsweise J. Dominian, Christian Marriage (London 1967) 240; Ders., Marital Breakdown (London 1968); Marriage, Divorce and the Church, Appendix 6; J. Bernhard, A propos de l'indissolubilité du Marriage Chrétien: Mémorial du Cinquantenaire 1919–1969 (Strasbourg 1969). Ich danke Prof. Gordon Dunstan für seinen Hinweis auf diesen Aufsatz und auf den Sammelband Le Lien Matrimonial.
[14] In einem Aufsatz, der demnächst in «Theology» erscheinen wird, werde ich dieser Frage näher nachgehen.
[15] Beispielsweise J. Dominian aaO.
[16] aaO.
[17] Vgl. die Vorbemerkung Prof. Bernhards zu seiner Befürwortung eines Arguments von Prof. Huizing in: Mémorial du Cinquantenaire aaO. 245.
[18] Vgl. Marriage, Divorce and the Church, Abschnitte 142–149.

Übersetzt von Dr. August Berz

HELEN OPPENHEIMER

geboren am 30. Dezember 1926 in London. Sie ist Graduierte der Lady Margaret Hall, Oxford (B. Phil., M. A.), doziert am Cuddeston Theological College von 1964 bis 1969 Christliche Ethik, war Mitglied der vom Erzbischof von Canterbury eingesetzten Gruppe, die den Report «Putting Asunder» erarbeitete, und dann Mitglied der Ehekommission der Kirche von England. Sie veröffentlichte u. a.: Law and Love (London 1962), The Character of Christian Morality (London 1965).

Jacob Dominian

Das Scheitern von Ehen

In allen Diskussionen über derzeitige Verhaltensmuster und Wandlungen der Sexualmoral lassen sich zwei grosse Verallgemeinerungen feststellen: Die erste besteht darin, daß heftig und anklagend auf den Verfall sittlicher Maßstäbe verwiesen und mit einer globalen Wertung dieses Geschehens die Rückkehr in eine Vergangenheit gesucht wird, die immer als besser betrachtet wird, wobei man sich in einer Mischung aus Drohungen und guten Ermahnungen gefällt. Bei der zweiten Verallgemeinerung besteht ebenfalls eine tiefe Sorge um die menschliche Integrität, doch sucht man hier das Thema mit einer größeren Offenheit anzugehen und so zu einer klaren Erhebung der Tatbestände und schließlich auch zu einer gerechten Bewertung der gleichen Phänomene zu gelangen, ehe man sich darüber äußert. Um dies zu ermöglichen, muß man die Verhaltenswissenschaften befragen, besonders die Soziologie und die Psychologie, die ja das Studium und die Analyse menschlichen Verhaltens zum Gegenstand haben. In wachsendem Maße wendet die Moraltheologie sich diesen Wissenschaften zu, um von ihnen grundlegende Informationen zu erhalten, mit deren Hilfe sie zu größerer begrifflicher Klarheit und zu besseren Kriterien für die Lösung moralischer Probleme zu kommen hofft. Eine solche Betrachtungsweise steht freilich in einem starken Gegensatz zum Konzept eines absoluten und unwandelbaren Systems in der Moral, das in gesetzlich fixierten Aussagen zum Ausdruck kommt. Ein Großteil

der heutigen Spannungen hinsichtlich moralischer Auffassungen kommt aus der Konfrontation dieser beiden Betrachtungsweisen, wie sich auch bei der Diskussion über das Zerbrechen von Ehen immer wieder bemerkbar macht.

Alle Katholiken, die sich mit dieser Problematik beschäftigen, sehen sich drei Fragenkomplexen gegenüber. Der erste ist die Bedeutung des gesetzlichen Rahmens, innerhalb dessen die Ehe zu untersuchen ist. Erst seit dem Zweiten Vatikanum ist eine Auffassung im Kommen, die die Liebe betont, und die Ehetheologie wird noch einige Zeit brauchen, bis sie sich auf dieser speziellen Linie zu entwickeln beginnt. Zweitens herrscht unter Katholiken wie anderwärts auch ein großer Mangel an Informationen über die Vorgänge, die zur Zerrüttung einer Ehe führen. Drittens steht die Christenheit gerade hinsichtlich ehelichen Versagens, Scheidung und Wiederverheiratung – was in der Frage der Empfängnisverhütung nicht der Fall ist – einer der eindringlichsten Lehräußerungen Jesu selbst gegenüber, was dem Thema eine einmalige Wichtigkeit verleiht.

Dieser Beitrag wird sich mit dem zweiten Fragenkomplex beschäftigen, nämlich mit einem Überblick über das derzeit herrschende Verständnis der Faktoren, die zur ehelichen Zerrüttung beitragen. Aber auch solche Informationen müssen auf dem historischen Hindergrund gesehen werden. Wegen der weitverbreiteten Präsenz der christlichen Tradition in Europa und in den von Europa beeinflußten Ländern konnte das Verbot der Scheidung die Illusion aufrechterhalten, es gäbe kein Scheitern von Ehen. Nach dem Zusammenbruch des Einflußes der Kirche auf bürgerlichrechtliche Bereiche vom neunzehnten Jahrhundert an und der Rückkehr des bürgerlichen Scheidungsrechts, das sich in diesem Jahrhundert weiter ausbreitete, kamen einige Christen zu der naiven Schlußfolgerung, die Zerrüttung von Ehen sei irgendwie mit der Einführung und der Erleichterung der Scheidung wieder in die Gesellschaft eingedrungen. Und so verlangen alle, die im Gesetz eine vorrangige Lösung aller Probleme sehen, eine Rückkehr zu strengeren Gesetzen.

Tatsächlich gibt es aber keinen Grund zu der Annahme, daß es früher keine persönlichen Spannungen und Mißverständnisse gegeben haben könne, die zur Zerrüttung einer Ehe führen. Das Problem besteht heute wie zu Lebzeiten Jesu darin, die Erwartungen der Gatten zu definieren, das Gewicht der Beschwerde auf dem Hintergrund dieser Erwartungen zu klären und zu überlegen, aus welchen Gründen, wenn überhaupt, eine Scheidung und Wiederverheiratung zulässig sein könnte. Auf dem Hintergrund dieser verschiedenen Betrachtungsweisen, wie sie von den Schulen von Schammai und Hillel im zeitgenössischen Judentum vertreten wurden, wurde Christus auch die berühmte Frage gestellt. Die Frage blieb in gewissem Sinn offen und wurde darauf eingeschränkt, was denn Ehe überhaupt sei. Und wann sind ihre Grundvoraussetzungen gegeben? Wie stehen sie in Beziehung zum Selbstverständnis des Menschen und zur Bedeutung der Ehe? Die Tatsache, daß die strikte Interpretation der Antwort Jesu den Begriff der Scheidung für zweitausend Jahre aus dem Blickfeld rückte, hat jedenfalls die menschliche Schwäche und den Konflikt nicht beseitigt und zweifellos sind viele der Erleichterungen, die das Kirchenrecht den Katholiken unter dem Titel der Nichtigkeitsgründe, der Formfehler, des Willensmangels, des Nichtvollzugs, des paulinischen und petrinischen Privilegs einräumt, nichts anderes als das Angebot einer Lösung für eindeutig zerrüttete Ehen. Dies muß die katholische Kirche zuerst anerkennen, um einen sinnvollen Beitrag zur gegenwärtigen Debatte leisten zu können. Zerrüttete Ehen hat es immer gegeben, und das Fehlen der formellen rechtlichen Anerkennung der Scheidung in manchen katholischen Ländern ändert nichts an der Realität. Aber wie sieht diese Realität aus?

Umfang und Definition der Ehezerrüttung

Die einfachste Definition für das Zugrundegehen einer Ehe ist die präzise Weise, in der die bürgerliche Gesetzgebung dem Gericht die Auflösung der gesetzlichen Bindung, des vinculum matrimonii mit der Berechtigung zur Wiederverheiratung gestattet. Die meisten Statistiken beziehen sich darauf und zeigen ein ziemlich einheitliches Ansteigen vom Beginn dieses Jahrhunderts an. Dieses Ansteigen nimmt nach den beiden Weltkriegen plötzlich zu, fällt dann wieder ab und variiert dann je nach den lokalen Gegebenheiten, speziell nach Gesetzesänderungen. Ein wichtiger Trend bei Gesetzesänderungen soll hier vermerkt werden. Die meisten Länder gestatten eine Scheidung, wenn dem Gericht in ausreichendem Maße bewiesen werden kann, daß ein Partner die gesetzlichen Erfordernisse des Ehevertrags verletzt hat, etwa durch böswilliges Verlassen, Grausamkeit oder Ehebruch. Gegenüber diesen traditionellen Eheverfehlungen steht die Auffassung vom

Zusammenbruch der Beziehung, eine Basis, die von der Schweiz, der Sowjetunion, Jugoslawien, Polen, Deutschland, einigen Staaten der USA, von den skandinavischen Ländern und seit Januar 1971 auch von England und Wales übernommen wurde, wo nun die irreparable Zerrüttung als einziger Scheidungsgrund anerkannt ist. Diesem Wandel liegt eine Eheauffassung zugrunde, die sich von der strengen Vertragsgrundlage, auf der die Partner schutzbedürftige Rechte und Pflichten haben, entfernt und die persönliche Beziehung in den Vordergrund stellt, deren Integrität vielmehr von der Fähigkeit der Gatten abhängt, auf die persönlichen Bedürfnisse des anderen einzugehen.

Nach internationaler Übung wird die Scheidungsrate – aus welchen Gründen immer – in Beziehung zu je tausend Köpfen der Bevölkerung gemessen. Um die Jahrhundertwende bewegten sich die Raten in europäischen Ländern und in den USA unter 0,25 pro tausend, und die nachfolgende Tabelle zeigt die gegenwärtige Situation. Der Trend ist zweifelsfrei steigend, dies mag jedoch zum Teil damit zu tun haben, daß heute eine andere Form der Aufhebung der Ehegemeinschaft, die formelle oder informelle Trennung von Tisch und Bett ohne die Möglichkeit der Wiederverheiratung, mehr und mehr außer Gebrauch kommt.

	1963	1968
Großbritannien	0,67	0,91
Belgien	0,56	0,63
Frankreich	0,63	0,72
Deutschland (BRD)	0,92	1,03
Luxemburg	0,38	0,61
Niederlande	0,49	0,64
Dänemark	1,38	1,56
Norwegen	0,67	0,80
Schweiz	0,82	0,91
Kanada	0,41	0,55
USSR	1,30	2,72
USA	2,27	2,91

Schließlich kann es eine Situation geben, in der die Partner einfach aufhören, ein eheliches Leben zu führen, ohne Verlassen, Trennung oder Scheidung. Sie leben einfach unter dem gleichen Dach und teilen die gleichen Annehmlichkeiten, jedoch ohne wirkliches Intimleben emotioneller oder physischer Art. Eine Ehe der blossen leeren Form also. Über diese Art von Verbindung wissen wir sehr wenig, was wiederum die Schwierigkeit erklärt, warum ein Gesamtbild von allen gescheiterten Ehen nur schwer zu erstellen ist.

Gibt es jedoch, selbst wenn es so ist, irgendwelche Daten, die die Größe des Problems verdeutlichen? Da der Autor zumeist seine Quellen aus Studien in Großbritannien und den USA bezieht, spiegeln die meisten Hinweise Verhältnisse dieser beiden Länder wider. Was England und Wales betrifft, so legt eine neuere Studie[1] nahe, daß das Gesamtbild ehelichen Scheiterns, alle Kategorien eingeschlossen, etwa ein Sechstel bis ein Viertel aller Ehen umfaßt. Ebenso zeigt eine gesamtnationale Studie aus den USA[2], daß 1967 zur Zeit der Umfrage etwa 20% aller, die vor zwanzig Jahren ihre erste Ehe geschlossen hatten, inzwischen öfter als einmal geheiratet hatten. Wir haben es in diesen beiden Ländern daher mit einer Situation zu tun, in der eine von vier oder fünf Ehen geschieden werden dürfte, und das tatsächliche Bild von der ehelichen Zerrüttung ist gewiß noch kritischer, vermutlich in der Größenordnung von einer zu drei Ehen.

Beiträge der soziologischen Wissenschaften

Allgemeines

Die Beiträge der soziologischen Wissenschaften können in zwei Gruppen unterschieden werden, in allgemeine und spezielle. In diesem Abschnitt sollen die allgemeinen Beiträge hinsichtlich der äußeren und inneren Einflüsse, die den Zusammenhalt der Familie bedrohen, untersucht werden.

Unter den äußeren Faktoren ist als erster die Trennung von Wohnung und Arbeitsplatz, die durch die industrielle Revolution ausgelöst wurde, zu nennen. Es ist zwar richtig, daß auch schon vor dem technischen Zeitalter einige Familienväter in Tätigkeiten fern von ihrem Zuhause, etwa auf See, den Lebensunterhalt verdienten, aber die überwältigende Mehrheit arbeitete auf dem Land, und die Wohnstätte der Familie mit ihrer unmittelbaren Umgebung war zugleich Produktionsstätte und Ort des Verbrauchs. Das Aufkommen der Fabrik holte zunächst die Männer und später auch die Frauen für längere Zeit aus ihrer Wohnstätte, und diese Trennung wurde zur ständigen Lebensweise für einen wesentlichen Teil der Gesellschaft.

Ein anderer Faktor, der zur Lockerung der Familienbande beitrug, ist der wachsende Einfluß des Staates durch die Übernahme von Verantwortung für Erziehung, Gesundheit, Altersfürsorge, Sorge für Behinderte, Arbeitsunfähige und zeitweise Bedürftige, wie etwa die Arbeitslosen. Der Grad der staatlichen Intervention ist

von Land zu Land verschieden. Aber vieles, was bisher in der Verantwortung der Großfamilie lag, wurde nun abgebaut, und dies verstärkte die Tendenz zur Lockerung der persönlichen Bindungen.

Diese verschiedenen Faktoren haben insgesamt aus der Großfamilie, in der verschiedene Generationen und verschiedene Verwandte in enger Beziehung zueinander zusammenlebten – selbst im gleichen Haus – die Kleinfamilie gemacht. Die Kleinfamilie besteht aus Eltern und Kindern, und wenn die Kinder erwachsen sind, bleiben die Eltern allein zurück. Von der Kleinfamilie nimmt man daher an, daß sie isoliert ist, zur Gänze oder doch wenigstens im Falle des Familienerhalters höchst mobil, imstande, der industriellen Entwicklung von einem Landesteil zum anderen oder sogar in ein anderes Land zu folgen, was die Bindungen an die Gemeinschaft und auch die Unterstützung durch sie erschwert. Einige dieser Punkte mögen wohl übertrieben sein, denn was einst die physische Nähe gab, ersetzen heute Telefon und Auto.

Zu diesen äußeren Faktoren kamen gleichzeitig innere dazu, die einen ähnlich bedeutsamen Einfluß ausübten. Die auffälligsten sind vielleicht die der modernen Medizin. Die durchschnittliche Lebenserwartung hat in England seit der Jahrhundertwende um etwa zwanzig Jahre zugenommen, und viele Ehen, die ehedem durch Tod beendet worden wären, haben nun Aussicht, sich bis zur völligen Zerrüttung hinzuziehen. Darüberhinaus wird diese verlängerte Dauer der Ehe – sie kann heute in den entwickelten Ländern, in denen das Eheschließungsalter herabgesetzt ist, bis an die fünfzig Jahre betragen – nicht mehr durch die bindende und stabilisierende Anwesenheit von Kindern gestützt. Heute ist die Durchschnittsfamilie aus mehreren Gründen, wie etwa die dramatische Senkung der Kindersterblichkeit, d. h. Tod in den ersten Lebensjahren oder Totgeburten, oder das große Angebot an verschiedenen Möglichkeiten der Geburtenkontrolle, viel kleiner geworden. Dies gibt vornehmlich der Frau viel Zeit für andere Tätigkeiten und beschert den Gatten darüber hinaus nach dem Ausscheiden der Kinder aus der Familie eine weitere ausgedehnte Ehephase von zwanzig Jahren oder mehr, in der sie wie zu Beginn wieder nur zu zweit sind.

All diese äußeren und inneren Veränderungen konzentrieren das Augenmerk unausweichlich auf die Beziehung zwischen Gatten und Gattin, deren Bedeutung noch ausgedehnt und intensiviert wurde, da sich gleichzeitig ein anderer einzigartiger Wandel vollzieht, nämlich die Emanzipation der Frau. Dies ist ein Vorgang, dessen Ausmaße kein historisches Vorbild haben, und er wird zweifellos auch die Einrichtung der Ehe revolutionieren.

So existieren nun zwei Formen der Ehe in einer Vielfalt von Mischformen nebeneinander. In der ersten hat der Mann die Rolle des Familienerhalters und Oberhauptes und die Frau die der Kindergebärerin, der Hausfrau und des emotionellen Zentrums der Familie. Dieser Typ der Ehe war vor allem auf die Erfüllung dieser Pflichten und Verantwortungen konzentriert. Die zweite betont die Qualität der personalen Beziehungen zwischen den Gatten, schätzt Empfindungen, Gefühle und die Befriedigung vitaler Bedürfnisse und ist weniger an der Erfüllung bestimmter Rollenerwartungen interessiert als vielmehr an der Realisierung aller Möglichkeiten des Paares auf der Grundlage der Gleichheit.

Die vielleicht wichtigste Herausforderung an die Ehe der Zukunft ist die Frage, wie Männer und Frauen auf die Erfüllung solch hoher Ansprüche in der monogamen Ehe vorbereitet werden können, eine Herausforderung, auf die die Christenheit vorrangig eingehen sollte.

Spezielles

Über diese allgemeinen Überlegungen hinaus, die von Land zu Land und innerhalb eines Landes zwischen den verschiedenen Schichten der Gesellschaft unterschiedlich ausfallen werden, wurden gewisse soziale Faktoren eingehender erforscht.

Verschiedene amerikanische und britische Studien haben gezeigt, daß das Eheschließungsalter für den Erfolg der Ehe von ausschlaggebender Bedeutung ist.[3] Statistisch erweisen sich Ehen, die vor Erreichung des zwanzigsten Lebensjahres geschlossen werden, als verletzlicher denn Ehen, die später geschlossen werden, außer sie werden weit jenseits des in den meisten entwickelten Ländern üblichen Heiratsdurchschnittsalters in den frühen Zwanzigerjahren geschlossen.

Ein anderer mit ziemlicher Genauigkeit nachweisbarer Faktor, der das Ergebnis der Ehe ungünstig beeinflußt, ist eine voreheliche oder eine frühe eheliche Schwangerschaft. Eine frühe Eheschließung zusammen mit einer vorehelichen Schwangerschaft bildet eine schwere Belastung für den Fortbestand dieser Ehe.[4]

Neben Alter und Schwangerschaft führen viele Studien auch an, daß Ehen viel eher die Chance haben, zu gelingen, wenn die Partner gemeinsame Werteinstellungen, Haltungen und Meinungen

haben, die ihren Ursprung in der gleichen Herkunft aus der gleichen sozialen Schicht, dem gleichen Bildungsniveau, der gleichen Religion, Rasse und ethnischen Gruppe haben. Mischehen vergrößern insgesamt das Risiko, und dies zeigen auch die verschiedenen Studien.[5] In den amerikanischen Studien zeigt sich, daß die Beständigkeit einer Ehe in dem Maß zunimmt, in dem die Stellung in der Gesellschaft steigt, in dem Einkommen und Ausbildungszeit steigen und der Bildungsgang nicht abgebrochen wurde. Eine Erklärung für die größere Stabilität von Ehen in den oberen Klassen ist die, daß ein Paar, das gesellschaftlich und wirtschaftlich mehr investiert hat, durch eine Scheidung auch mehr zu verlieren hat.

Man sollte nicht vergessen, daß all diese Einsichten sich auf statistische Wahrscheinlichkeiten gründen. Mit anderen Worten: es kann von keiner einzigen individuellen Ehe die gegenteilige Erwartung vorausgesagt werden. Die Tatsachen zeigen vielmehr, daß solche Ehen insgesamt ein höheres Risiko enthalten, und sie sollten daher in Ländern, die Ehen fördern möchten, zum frühestmöglichen Zeitpunkt eine höchstmögliche Unterstützung erhalten.

Beiträge der psychologischen Wissenschaften

Man darf nicht übersehen, daß trotz der Tatsache, daß der größte Teil zerbrochener Ehen auf psychologische Gründe zurückzuführen ist, es noch kaum Informationen darüber oder eine annehmbare Theorie über die Wirkweise solcher Faktoren gibt. Einige der bedeutendsten sollen kurz betrachtet werden, und es soll sodann aufgrund der persönlichen Untersuchungen des Autors ein ausführlicherer Überblick gegeben werden.

Ähnliches und einander Ergänzendes

Nach den umfangreichen amerikanischen Studien, die zeigen, daß trotz des Wegfalls elterlicher Einmischung sich auch heute noch vorwiegend junge Menschen gleichen Alters, gleicher sozialer Herkunft, Erziehung, Rasse, Intelligenz und Religion ineinander verlieben,[6] ergibt sich ferner, daß dieses Prinzip der Ähnlichkeit oder Homogamie sich auch auf die psychologischen Faktoren der Persönlichkeit bezieht. Wenn dies stimmt, dann bedeutet dies, daß stabile Persönlichkeiten wiederum ähnlich stabile Charaktere anziehen und daß instabile oder neurotische Personen wiederum jemanden wählen, der ihnen ähnlich ist, sodaß diese Ehe von Anfang an riskant ist. Auf Grund dieser Theorie wurden glücklich und unglücklich verheirateten Paaren die folgenden Charakteristika zugeordnet:

Glücklich verheiratete	*Unglücklich verheiratete*
Emotionell beständig	Emotionell unbeständig
Rücksichtsvoll gegenüber anderen	Kritisch gegenüber anderen
Nachgiebig	Beherrschend
Kommunikativ	Isoliert
Selbstsicher	Mangel an Selbstvertrauen
Emotionell abhängig	Emotionell selbstgenügsam

Ausreichende klinische Evidenz spricht dafür, daß diese Theorie Wahres enthält, aber andere Untersuchungen in Großbritannien bestätigen sie nicht völlig. So fand sich in diesen Untersuchungen kein Beweis dafür, daß der Grad der Neurose der beiden Gatten schon zu Beginn der Ehe einander entspricht, sondern daß im Lauf der Zeit die Frau eines neurotischen Mannes ihm auf Grund der Interaktion ähnlich wird, nach der auch ihr Leben mehr und mehr eingeschränkt wird, isoliert von Freunden und geselligen Aktivitäten und auf die Bedürfnisse des Gatten konzentriert.[7]

Noch ein anderer Gesichtspunkt steht dieser Theorie der Ähnlichkeit entgegen und deutet eher in Richtung einer Theorie der Komplementarität, daß nämlich Partner durchaus vom gleichen sozialen Rahmen angezogen werden, daß sie jedoch letztlich im Partner Qualitäten entdecken, die ihnen fehlen und durch die sie sich ergänzt fühlen.[8] Jeder kennt Verbindungen, in denen ein Partner beispielsweise viel beherrschender ist als der andere, der vielleicht schüchtern, ruhiger und weniger extrovertiert ist. Solche Verbindungen gibt es zweifellos, und es soll später noch auf sie Bezug genommen werden.

Psychoanalytische Definitionen

Es gibt zwar noch keine psychoanalytischen Definitionen der Theorie des Scheiterns von Ehen, aber die Beiträge der dynamischen Psychologie werfen klärendes Licht auf den Gegenstand. Die beste Weise, ein kompliziertes Thema zu beschreiben ist, die Ehe als die zweite totale Intimgemeinschaft im Leben neben der einzigen anderen, nämlich der Eltern-Kind-Beziehung zu betrachten. Wenn dieser zweiten Intimgemeinschaft die Entfaltung der Intimität emotioneller Nähe gestattet wird, wie es in den westlichen Gesellschaften mehr und mehr üblich ist, im Gegensatz zum strikten

Rollenverhalten in der Vergangenheit, so wird diese zweite Intimgemeinschaft ähnlichen emotionellen Schwierigkeiten und Versagungen ausgesetzt sein, wie die erste in der Kindheit. Nach dieser Beschreibung ist das Paar eine Zweiheit, deren Leben auf der Grundlage physischer Bedürfnisse, sozialer und kultureller Anforderungen gelebt wird, darüber hinaus aber antwortet jeder dem anderen mit Gefühlen, die er in der Vergangenheit, üblicherweise gegenüber einem Elternteil empfunden hat. Auf diese Weise erleben sie die Erfahrungen der Kindheit in der Ehe ein zweites Mal.

Wenn die Kindheit besonders entsagungsvoll oder gestört war, dann erwartet der betreffende Gatte vom andern unbewusst nicht nur das Verhalten eines Ehemannes oder einer Ehefrau, sondern darüber hinaus die Entschädigung für früher versagte Liebe. Die *Objektbeziehungstheorie* – dies ist die technische Bezeichnung für die hier angesprochene Theorie der menschlichen Persönlichkeit – hat vieles früher Unverständliche erhellt, indem sie zeigt, daß den Frustrationen und Feindseligkeiten, die ein Partner gegenüber dem anderen empfindet, nicht auf rationale Weise durch den üblichen ehelichen Austausch begegnet werden kann. Dieser befriedigt zwar augenscheinlich physische und soziale Bedürfnisse, jedoch nicht die emotionellen Nöte, die aus der Vergangenheit stammen und durch die zweite Intimgemeinschaft wieder neu aufgerührt werden.

Geisteskrankheit und ernsthafte Störungen der Persönlichkeit

Von jeder speziellen Theorie abgesehen gibt es gewisse Merkmale der Persönlichkeit und der Geisteskrankheit, die zweifellos in hohem Maß am Scheitern einer Ehe Anteil haben. Ein wichtiger Persönlichkeitsdefekt ist die Psychopathie. Der Name ist nicht so wichtig als vielmehr die damit verbundenen Merkmale. Im Allgemeinen hat ein solcher Mensch eine sehr niedrige Frustrationstoleranzgrenze und reagiert mit einem übertrieben aggressiven Verhalten auf Frustrationen. Diese Empfindlichkeit ist oft der Spiegel großer persönlicher Unsicherheit, sodaß jedes Wort und jede Handlung, die eine Kritik an solch einem Menschen bedeutet, eine massiv feindliche Antwort und Vergeltung hervorruft. In Verbindung mit diesem aggressiven Verhalten tritt eine Übellaunigkeit auf, die solche Menschen häufig in depressive und ängstliche Stimmungen versetzt. Dies alles macht sie blind für die Bedürfnisse anderer, unempfindlich in ihrem Umgang und unverläßlich in ihren Beziehungen, in ihrer Arbeitsauffassung, in Hinblick auf Aufrichtigkeit und Gerechtigkeitssinn. Die Merkmale der Aggressivität, der Intoleranz, Selbstsüchtigkeit und der Gefühlskälte machen sie zu armseligen Partnern.

Eine andere Variante einer solchen Persönlichkeit ist ihr Gegenteil, kühl, zurückhaltend, reserviert, wenig Gefühle zeigend, unfähig, Nähe zu ertragen, voll Argwohn und Mißtrauen gegenüber anderen. Manchmal werden solche Menschen in der Folge schizophren, eine Voraussetzung, unter der Ehen öfter zerbrechen, als daß sie aufrechterhalten werden können.[9]

Die dritte und einleuchtende Gefahr für die Persönlichkeit ist ein hoher Grad von Homosexualität, nicht hoch genug, um den betreffenden überhaupt von der Ehe abzuhalten, wo aber doch bald nach der Eheschließung oder später die homosexuellen Neigungen die Oberhand behalten.

Die vierte Gefahr ist der Alkoholismus, der in fortgeschrittenem Stadium sich äußerst schädlich auf den Bestand der Ehe auswirken kann.

Lebenszyklen und Zerbrechen der Ehe

Ein anderer Gesichtspunkt, der dem Autor sehr nützlich erscheint, und der im folgenden erörtert werden soll, ist die Betrachtung der Ehe und ihrer Schwierigkeiten in den verschiedenen Phasen des Eheablaufs.[10] Man kann diesen Eheablauf auf verschiedene Weise unterteilen. Jedenfalls aber kann man drei Perioden zu den derzeitigen Formen gescheiterter Ehen in Beziehung setzen. Die erste, die frühe Phase umfaßt etwa die ersten fünf Ehejahre, an deren Ende die Durchschnittspaare das Alter der späten Zwanziger- oder frühen Dreißigerjahre erreichen. Die zweite Phase umfasst etwa die Zeit zwischen dreißig und fünfzig Jahren, innerhalb derer die Kinder die Familie verlassen, und die dritte Phase reicht bis zum Tod eines Partners, nach Aussage der Statistik meist des Mannes, da die Lebenserwartung der Frauen höher ist.

Frühe Phase

Die verbreitetsten Probleme dieser Phase beziehen sich auf die Fähigkeit, überhaupt eine Beziehung zu begründen.

Die erste und offenkundigste Schwierigkeit besteht in sexuellen Hemmungen. Bis vor kurzem wurde dieses Problem als ein ausschließlich den Mann betreffendes verstanden. Neue Studien zei-

gen jedoch, daß es ein gemeinsames Problem des Paares ist. Häufig heiratet eine ängstliche, empfindliche Frau, die sich vor dem Geschlechtsverkehr fürchtet, einen scheuen, sexuell anspruchslosen Mann, der eine sanfte, nicht-herrische Persönlichkeit ist. Oft zeigt ein solches Paar ein mustergültiges voreheliches moralisches Verhalten, indem es sexuelle Versuchungen meidet und dieses Ausweichen vor Sexuellem auch in der Ehe fortsetzt. Dies heißt mit einem terminus technicus «heimliches Einverständnis», also ein unbewusstes Übereinstimmen der emotionellen Ängste des Mädchens mit der unbewussten emotionellen Einstellung des Gatten; ihre Ängste werden von seiner sanften, anspruchslosen sexuellen Einstellung erwidert. Das Paar mag vor sich selbst und vor anderen alle möglichen Ausreden gebrauchen, aber früher oder später wird die dadurch aufgestaute Spannung einen oder beide Partner soweit bringen, daß sie das Problem lösen wollen, was heute wesentlich leichter ist als früher, vorausgesetzt, daß beide Partner einen Erfolg wünschen.

Die zweite Schwierigkeit ist ihrer Natur nach ebenfalls psychologisch. Man kann die Entwicklung der Persönlichkeit so sehen, daß sie mit der engen Bindung an die Mutter beginnt, der eine schrittweise Trennung folgt, die die Entstehung einer jungen Persönlichkeit erlaubt, die fähig wird, als Erwachsener ihr Leben ohne die Eltern zu führen. Der Heranwachsende braucht einige Jahre, um seine eigene Identität zu klären und ist dann bereit, zu heiraten. Dies gilt jedenfalls für die große Mehrheit von Männern und Frauen, aber für einige ist dieser Prozess der Ablösung und der Bildung einer getrennten Identität äußerst schwierig. Solch ein Mensch bleibt, um zu überleben, stark von seinen Eltern abhängig, und sobald er heiratet, ist er zutiefst gespalten hinsichtlich der Frage, wo nun seine Sicherheit und seine Erfüllung liegen. Von physischen, sozialen und emotionellen Bedürfnissen getrieben sucht er die Liebe des Gatten und blickt zugleich zurück auf Eltern und Elternhaus. Diese Unsicherheit wird zum ernsten Problem, wenn der Gatte sich als unverläßlich und unbeständig erweist und ihm nicht genug Zeit widmet oder zuviele Ansprüche stellt.

Meist trägt die Frau in dieser Situation das größere Risiko, denn sie gibt die vertraute Unterstützung des Elternhauses und des Berufs auf, während der Mann jedenfalls beruflich kaum eine Unterbrechung erlebt. Die gewichtigste Belastung für die Frau ist das Gefühl der Verlassenheit und Einsamkeit, und die wichtigste Person, um diese Empfindungen zu kompensieren, ist der Gatte. Die meisten Männer entsprechen zwar dieser Erwartung, aber einige, die von der Angst, sich beruflich als erfolgreich zu erweisen, besessen sind, stellen ihre Arbeit über ihre Frau, und diese Belastung ist zuviel für sie.

Eine andere Variante ist die Unfähigkeit des Ehemannes, für seine Frau Zeit und Sorge aufzuwenden, weil er sich als Ergebnis seiner Einstellung von den Forderungen seiner Frau eingefangen und überwältigt vorkommt, und darum sucht er verzweifelt seine Freiheit und Unabhängigkeit im Umgang mit seinen männlichen Freunden oder im Alleinsein.

Eine weitere Variante besteht darin, daß ein Paar verzweifelt aus der Abhängigkeit von den eigenen Eltern zu entkommen sucht und dann im Austausch für die elterliche Unterstützung die Stärke und emotionelle Unterstützung des Partners braucht. Wenn diese nicht vorhanden sind, wenn der Mann oder die Frau nicht den nötigen Halt geben können, so kann die Spannung zwischen dem Drang, in die Sicherheit des Elternhauses zurückzukehren oder die persönliche Unabhängigkeit zu erlangen, den Erfolg der Ehe entscheidend beeinträchtigen.

In allen diesen Situationen kann die Belastung physische oder psychologische Symptome der Ermüdung, Reizbarkeit, körperlicher Schmerzen und Beschwerden zur Folge haben, die die Situation noch verschärfen, vor allem dann, wenn die Frau schließlich die geschlechtliche Vereinigung verweigert.

Der Ausgang dieser frühen Phase hängt weitgehend vom Verhalten der Eltern ab. Wenn die Eltern, speziell die Mutter, das Kind aus eigensüchtigen Gründen zurückhaben wollen und gegen die Ehe eingestellt sind, wird ihre Einmischung die Differenzen des jungen Paares nur vergrößern und den völligen Bruch fördern. Wenn die Eltern klug sind und es vermeiden, Partei zu ergreifen, sondern sich vermittelnd verhalten, so ist der zu erwartende Ausgang günstiger.

Eine andere häufige Erscheinung in dieser frühen Phase ist eine depressive Phase der Frau nach einer Geburt. Diese läßt sie erschöpft, reizbar, mit Schlafstörungen zurück und ohne sexuelle Wünsche. Solche Depressionen können lange anhalten, manchmal Monate und Jahre, und können eine zerbrechliche Gemeinschaft total beenden, da die Frau sogut wie keine Kraft hat, um Mutter und Gattin zu sein. Hier ist eine Hilfe zu ihrer Entlastung dringend nötig.

Diese psychologischen Probleme werden oft schwer als solche erkannt und die tiefliegenden emotionalen Probleme werden oft als Probleme des Geldes, der Wohnung oder der Lebensumstände mißdeutet, vor allem wenn das junge Paar mit einem Elternpaar zusammenlebt.

Die Statistiken zeigen, daß ein hoher Anteil, nämlich vierzig Prozent des Scheiterns von Ehen in den ersten drei Ehejahren geschieht, auch wenn die tatsächliche Auflösung viel später eintritt und darum ist die Erkennung und die Hilfeleistung in dieser Phase von höchster Wichtigkeit.

Die mittlere Phase

Dies sind die Jahre, in denen die Kinder heranwachsen, der Gatte beruflich aufsteigt und die Frau wieder in den Arbeitsprozeß zurückkehrt, wenn die Kinder groß genug sind. Es sind dies auch die Jahre, in denen spezielle Formen von Ehezerrüttung auftreten, von denen eine besonders stark scheidungsanfällig macht.

Meist wird nur der letzte Akt des Geschehens sichtbar, wenn ein Partner, gewöhnlich die Frau aber manchmal auch der Ehemann, tatsächlich zum Rechtsanwalt oder zum Scheidungsrichter geht und zur Scheidung entschlossen ist. Jedesmal verweist dann der Klagende auf den Partner, etwa den Ehemann, von dem sie meint, ihn nicht länger zu lieben, ob sie nun mit ihm in Streit ist oder auch nicht, immer ist sie absolut sicher, daß er nicht länger ihr Ehemann sein kann und kein Bitten und keine Zärtlichkeit können ihren Entschluß ändern. Wie ist das zu erklären?

Hier muß man sich erinnern, daß bei der Anziehung auf Grund der Komplementarität ein Partner der beherrschende, starke, entschiedene ist und der andere der eher unterwürfige, passive, abhängige. Die Mehrheit dieser Verbindungen entspricht auf Dauer den persönlichen Bedürfnissen der Partner, aber in einzelnen Fällen gewinnt der scheue, ruhige und unsichere Partner schrittweise Selbstvertrauen und reift bis zu einem Punkt, an dem die Beziehung sich entweder ändern muß oder eben keine Chance des Fortbestandes mehr hat. Dieses Wachstum ist langsam, kaum merkbar und kann erst nach Jahren klar erkannt werden. Es kann jedoch die Frau nach und nach den Wunsch äußern, aktiver zu werden, sie kann die Initiative ergreifen bei der Entscheidung, welche Arbeit sie ausüben möchte, sie kann sich entscheiden, das Autofahren zu lernen, Tages- oder Abendkurse zu besuchen, ihren eigenen Interessen nachzugehen, sie kann anfangen, nach dem Einkommen ihres Mannes und der Art der Verwendung zu fragen, sie möchte bei der Bestimmung des gemeinsamen Ferienortes mitreden und so weiter. Mit anderen Worten: die Frau möchte stärker als Person mit eigenen Rechten behandelt werden, sie möchte ebensoviel Einfluß wie der Mann haben und einen ähnlichen Beitrag zum gemeinsamen Leben leisten. Wenn der Mann dies versteht (oder die Frau, wenn die Entwicklung andersherum läuft), so kann die Beziehung sich wieder mit neuem Leben füllen. Wenn nicht, so werden sich in wachsendem Maß Auseinandersetzungen, Streit und Spannungen aufbauen. Die Frau fühlt sich mehr und mehr in der Falle, wie eine Gefangene, und der Mann, der ihr zehn, fünfzehn Jahre das Gefühl, geliebt und geborgen zu sein, gegeben hat, ist in ihren Augen der Kerkermeister. Die Feindseligkeit überträgt sich auf ihr sexuelles Leben, aus dem sie sich aus Rache immer mehr zurückzieht, und schließlich ist die Ehe am Ende. An diesem Punkt begegnet sie vielleicht einem anderen Menschen, der sie so behandelt, wie sie es wünscht und wie es ihrer augenblicklichen persönlichen Entwicklung entspricht, und dann kommt es zum Ehebruch. So verweist der Ehebruch oft als Symptom auf einen Mangel oder Defekt der Ehe und kann, wenn er als ein Warnsignal verstanden wird, immer noch als Stimulus für die Verbesserung der Beziehung dienen. Wenn nicht, so bricht die Ehe unvermeidlich zusammen.

Die dritte Phase

Wenn die Kinder das Elternhaus verlassen, dann lebt das Paar noch eine gemeinsame Lebensspanne, die zwanzig Jahre und länger dauern kann. In dieser Periode gibt es zwei Weisen der Zerrüttung. Die erste und üblichste enthüllt, daß die Gatten, sobald die Kinder aus dem Haus sind, nichts gemeinsam haben, und es zeigt sich rückblickend, daß das einzige Gemeinsame die Kinder waren, deren Weggang die Leere enthüllt, die schon immer da war. Gatten, die ihr Leben hauptsächlich in ihrem Beruf gelebt haben, die enge persönliche Beziehungen mühsam finden oder viel Zeit auf Reisen verbracht haben oder oft lange von Zuhause weg waren, finden sich häufig in dieser Kategorie von gestörten Ehen. Vor allem Frauen, deren emotionelles Leben hauptsächlich auf die Kinder ausgerichtet war.

Zweitens kann der Ehegatte in dieser späten Phase mit einer anderen Frau fortgehen, die gewöhnlich jünger als er selbst ist. Eine genaue Studie solcher Fälle zeigt oft, daß eine späte Reife der

Gefühle eingetreten ist und der weggehende Gatte (und manchmal auch die Gattin) nun endlich ein emotionelles Leben führen will, das die meisten Menschen schon in der ersten Hälfte ihres Lebens kennenlernen.

Scheitern von Ehen – Anwendungen für die Kirche

Wenn, wie der Autor meint, das Sakrament der Ehe eines der wichtigsten Sakramente werden muß, wenn das christliche Leben erneuert werden soll, dann muß von nun an die Kirche die Theologie der Ehe und des Familienlebens vorrangig behandeln. Die Herausforderung ist massiv, denn die bürgerliche Ehe ist gerade jetzt auf dem Höhepunkt einer totalen Umformung, und die Theologie der Ehe ist durch fünfhundert Jahre vernachläßigt worden.

Die Herausforderung besteht in den folgenden entscheidenden Punkten. Eine Theologie, die sich hauptsächlich mit der Legalität des Eheabschlusses und dem ersten physischen Vollzug beschäftigte, ist der Wirklichkeit der Ehe, die eine fünfzig Jahre oder mehr umfassende Beziehung ist, total unangemessen.[11] Die Theologie der Ehe hat diese säkulare Wirklichkeit zu bedenken, in der die Stabilität der Ehe von der Fähigkeit der Gatten abhängt, die grundlegenden physischen, emotionellen, sexuellen und geistigen Bedürfnisse des anderen durch mehrere Jahrzehnte hindurch zu befriedigen, während der ihre Persönlichkeit sich wandelt.

Praktisch muß die Kirche sich auf zwei Gebiete konzentrieren. Das erste sind neue Überlegungen über die Bedeutung des Vollzugs im Sinne der emotionellen Fähigkeit zweier Menschen, ihrem Versprechen, das sie sich zu Anfang der Ehe geben, greifbaren Ausdruck zu verleihen.[12] Ein solches Versprechen ist mehr als ein bloßes intellektuelles Sich-einlassen, es ist Ausdruck der ganzen Person, und darum muß die Integrität der Ehe zunehmend unter dem Gesichtspunkt der Fähigkeit von Menschen gesehen werden, diesem Versprechen, das sie am Beginn der Ehe austauschen, während ihrer ganzen Dauer Ausdruck zu geben, denn das Wesen der Ehe liegt in ihrem Charakter als lebenslange Beziehung. Zweitens, wenn die Ehe hauptsächlich als Beziehung verstanden wird, dann muß sie von der Seelsorge und der Gemeinde durch eine entsprechende Liturgie und ein entsprechendes Gebetsleben betreut und unterstützt werden, die ihren wechselnden Eigenheiten durch die verschiedenen Phasen hindurch Rechnung tragen. Dem Paar muß geholfen werden, seine wechselnden Bedürfnisse zu verstehen, und seelsorgliche Aktivitäten im Sinne von Familiengruppen, Diskussion, Vorbereitung und fortgesetzter ehelicher Bildung, die von einem umfassenden Eheberatungsdienst wie dem Catholic Marriage Advisory Service in Großbritannien und Irland getragen werden, werden bald ebensoviel, wenn nicht größere Bedeutung erlangen, als die katholischen Schulen in den letzten hundert Jahren.

[1] Robert Chester, Contemporary Trends in the Stability of English Marriage: The Journal of Biosocial Science 3 (1971) 389.
[2] Paul C. Glick, A. J. Norton, The Frequency, Duration and Probability of Marriage and Divorce: The Journal of Marriage and Family 33 (1971) 307–317.
[3] Jacob Dominian, Marital Breakdown (London 1968) Kap. 15.
[4] Ebd.
[5] Ebd. Kap 3.
[6] Ernest W. Burgess, Paul Wallin, Engagement and Marriage (Philadelphia 1953) 205.
[7] Norman Kreitman, Joyce Collins, Barbara Nelson, Jane Troop, Neurosis and Marital Interaction: The British Journal of Psychiatry 117 (1970) 33–46, 47–58.
[8] Robert F. Winch, Mate Selection. A Study of Complementary Needs (New York 1958).
[9] C. B. Stevens, Marriage and Fertility of Women Suffering from Schizophrenia or Affective Disorders (Oxford 1969).
[10] Jacob Dominan, Marital Pathology. A Review: The Postgraduate Medical Journal 48 (1972) 517.
[11] Ders., Christian Marriage. The Challenge of Change (London 1967). Ders., The Nature of Marriage in the Future of Christian Marriage (London 1969).
[12] Ders., The Christian Response to Marital Breakdown: The Ampleforth Journal 73 (1968) 3–13.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JACOB DOMINIAN

geboren 1929 in Athen. Nachdem er zunächst in Indien lebte, schloss er seine Studien in England ab, wo er nun lebt. 1955 promovierte er an der Universität Cambridge in Medizin, ist Chefarzt für Psychiatrie am Central Middlesex Hospital, Park Royal, London. Er ist medizinischer Berater des Catholic Marriage Advisory Council und war Konsultor der Anglikanischen Ehekommission (Ehescheidung und Kirche). Er ist verheiratet und hat vier Kinder. Er veröffentlichte Zeitschriftenbeiträge und mehrere Bücher.

Dokumentation

Francesco Zachini
di Castiglionchio

Kodifikation und «aequitas canonica»

1. Angesichts eines Problems wie das, den Codex Iuris Canonici zu erneuern, ist ein fachtechnischer Diskurs meines Erachtens nur dann berechtigt, wenn vorgängig erhellt wird, mit welcher politischen Bedeutung die Gesetzesbücher beladen wurden während mehr als einem Jahrhundert, nämlich in der Periode der Geschichte Europas, die sich von den bürgerlichen Revolutionen bis zum Faschismus erstreckt. Der Beobachter muß deshalb die Redlichkeit aufbringen, sich im Geist in die Wechselbeziehung zwischen Rechtsproduktion und Gesellschaft (zwischen Konstitution im formalen und Konstitution im materialen Sinn) hineinzuversetzen und sich dabei auf die Basis einer Kultur- und Politikanalyse zu stellen, von der wir neuerdings das eine und andere interessante Beispiel haben in Stellungnahmen zur «Lex Fundamentalis Ecclesiae».[1]

Wie bekannt, verfolgten die Kodifikationen der genannten Periode[2] in Europa die Tendenz, einen in Gang befindlichen tiefgreifenden Strukturwandel, ein erst kürzlich ausgeführtes politisches Unternehmen und manchmal eine trotz ihrer Unterdrückung kaum ausgelöschte soziale Dynamik zu konsolidieren. Damit ist es der marxistischen Kritik leicht gemacht worden, zum Schluß zu gelangen, daß die bürgerlichen Gesetzesbücher nicht mehr die (von den alten Kodifikationen ausgeübte) Funktion hätten, einen hohen Moment des Eigenbewußtseins in die Kontinuität einer Rechtsüberlieferung einzutragen, sondern die Aufgabe, zusammen mit andern Manipulationsmitteln darauf auszugehen, den allgemeinen Konsens zu einem Projekt zur Gesellschaftsänderung zu rekonstruieren, von dessen Zustandekommen man fatalerweise annimmt, es hänge (in der klassischen Dias Struktur – Superstruktur) mit dem Unterliegen der politischen Kräfte zusammen, die mit der Feudalordnung verbündet oder Träger eines Alternativprogramms zu dieser Ordnung waren.

2. Wie es scheint, läßt sich jedoch die institutionelle Erfahrung, die sich von den Rechtserklärungen in Europa bis zu den heutigen Rechtssystemen erstreckt, nicht in ein so kühn vereinfachendes Bild zwängen. Übrigens hat das allgemeine Recht das Feld kampflos der Einebnung der Rechtsquellen überlassen, womit die Politik die Tendenz verfolgte, ohne institutionelle Hindernisse den allgegenwärtigen Willen des modernen Staates durchzusetzen – eines Staates als Idee, als lingustisches Epiphänomen einer sehr bestimmten politischen Hegemonie.

Nicht unmittelbar gegen diese Hegemonie, sondern gegen ihr Epiphänomen wird in Deutschland ein ganzes Jahrhundert hindurch die historische Schule im Namen der viel älteren Idee des «Volkes» durch ihr hochstehendes Zeugnis Widerstand leisten.[3]

Doch wenn die Dialektik Individuum-Staat-Volk die Geschichte des 19. Jahrhunderts mit so markanten Zeichen des Widerspruchs versehen hat, so hat das Werk der Kodifikationen dieser Geschichte die Idee einer formalen Architektur des Zusammenlebens vergegenwärtigt, so daß die Konflikte zwischen Sozialpartnern zu einer vernünftigen Regelung gebracht werden konnten, indem jeder in seiner Rolle und in seinem Eigensein gewährleistet wurde. Volkssouveränität, Staatssouveränität, Freiheit der Person, Mitbeteiligung der Bürger am Prozeß der Bildung des politischen Willens – all die in diesem Schmelztiegel enthaltenen Elemente hat die Rechtsordnung zu garantieren gesucht, und die Ergebnisse dieses Versuches waren maßgebend für die politische Reife jedes Systems, insbesondere in der Stunde der Krise und Prüfung.[4]

3. An diesem Punkt kann man sich fragen, ob der Entscheid, zu einem kodifizierten System des kanonischen Rechts überzugehen, einen ähnlichen Mutterboden hatte wie die bürgerlichen Gesetzbücher. Und die Antwort kann nur negativ ausfallen, wenn man hinter dem Gasparri-Codex einen Anstoß suchen will, der sich aus einer Krise und einer politisch-gesellschaftlichen Erneuerung ergeben hätte, oder gar einen Reflex der Selbstverteidigung – auch auf legislativer Ebene – gegenüber zwei Ideen, die der damaligen kirchlichen Ideologie widersprachen: die Idee der individuellen Freiheitsrechte und die Idee der Volkssouveränität.[5]

Das Besondere auf das Typische einzuebnen, das Andersartige im Einzigen aufgehen zu lassen, die letzten Restbestände einer Rechtsschaffung

von der Rechtsprechung her auszutilgen – was Kuttner befürchtet und Gasparri in klarem autoritärem Bewußtsein vorgesehen und gewollt hatte –, aus der großen katholischen Körperschaft den willfährigen Mechanismus eines «klaren und bestimmten» päpstlichen Willens zu machen hätte dauerhaften Erfolg haben können[6] in einem Zeitpunkt kirchlichen Eifers und Wachstums, wie das beim Tridentinum sicherlich der Fall gewesen war. In einem solchen Zeitpunkt hätte man, wenn dies in den Plänen Gottes gelegen hätte, wieder einen lebendigen Kreislauf zwischen Institutionen und Gemeinschaft herzustellen vermocht, so daß die Utopie eines Pius und eines Benedikts hätte Geschichte machen können.

Dies war jedoch nicht der Fall: Weil ideologisch depotenziert, schien die Kodifikation eine müssige technische Übung, und es fanden sich nicht einmal die Energien von Juristen, die dieser Bezeichnung würdig waren, bereit, sie mit einer kühnen, vorwärtstreibenden Interpretation zu beleben.[7] Dieses Unternehmen war um so schwieriger, als man die neue Kompilation, die in bezug auf die zur Machtausübung nützlichen Vorrichtungen klar und unmißverständlich gefaßt worden war, seltsamerweise von vielen Elementen «gesäubert» hatte, die nach Ausweis der Tradition stets als integrative Quellen des schriftlich niedergelegten Rechts galten; um diese ausfindig zu machen, war der Ausleger zu einer systematischen Anstrengung gezwungen (die viel zu mühsam war, als daß sie glücken konnte), wenn nicht gar zu einer eigentlichen historischen Forschung aufgrund des can. 6.

4. Vor allem fehlte es an einer aktiven Reformstrategie, außer der – von Saraceni[8] zu Unrecht als grundlegend angesehenen und mit Scharfsinn ergründeten – Strategie, die auf die Zurückgewinnung oder Ersetzung (vermittels der «katholischen» Parteien und modernen Konkordate) der verlorenen Macht in der italienischen Gesellschaft und internationalen Gemeinschaft ausging. Und bekanntlich lassen sich ohne eine Reformideologie und eine strategische Auffassung von ihr keine Männer finden, die bereit sind, die Instrumente zu verkörpern, von deren Wirksamkeit die Vitalität des reformierten Rechts abhängt: die Rechtsoperateure und vor allem die Rechtsprechungsorgane.[9]

Diesen Gerichtsorganen hatte übrigens Titel I des Codex (über die Interpretation der Gesetze) mit kluger Manipulation jede Möglichkeit genommen, sich klar und unzweideutig an die allgemeinen Interpretationsregeln der klassischen Tradition zu halten: die Schranke der *rationabilitas* schien sich einzig auf die Gewohnheit (ca. 27) und nicht mehr auf das vom Papst erlassene Gesetz anwenden zu lassen, das zum einzigen «wahren» Kirchengesetz geworden war; die *aequitas canonica* war zu einer Bewertung der allgemeinen Rechtsgrundsätze (can. 20), d.h. zu einer ergänzenden Quelle des Systems verkürzt; dem Grundsatz, daß man sich im Fall einer dringlichen Notwendigkeit oder eines schweren Nachteils an die «lex humana» nicht zu halten braucht, war in can. 2205 § 2 das Grab geschaufelt worden; daß das göttliche Recht über das menschliche Recht geht, wurde bloß in bezug auf das Staatsrecht erklärt (can. 1529), und schließlich sanktionierte can. 17 die Utopie, ein Gesetz lasse sich anwenden ohne die lebendigen Mittlerdienste einer Rechtsprechung innerhalb der Konkretheit der zu beurteilenden Situationen.[10]

Wenn wir von der Utopie eines Rechts ohne Interpretation absehen und auf das konkrete Feld der fachtechnischen, praktischen Rechtsprechung übergehen, muß man übrigens sagen, daß die Erfahrung, die man mit der Verwendung des Codex seit fünfzig Jahren machte, den Hoffnungen, die der Justizminister Benedikts XV. darauf gesetzt hatte, entsprach; wenigstens macht es nach dem Schrifttum der kurialen Kanonistik diesen Anschein. Die geschickte, behutsame Polemik eines D'Avack und die leidenschaftliche, durchlittene Polemik eines Fedele bestätigen uns, daß das Instrument – wie seine klugen Manipulatoren – im wesentlichen dem Projekt der römischen Kurie entsprach, sich ein ihrer zentralisierenden Ideologie zweckdienliches Gesetzessystem zu geben, so daß sie nicht gezwungen würden, allzuoft mit Traditionen, Gewohnheiten, örtlichen Ausnahmerechten und Zwischeninstanzen zu rechnen, die alles ehrwürdige Äußerungen eines ebenso eindrucksvollen wie vielschichtigen und komplexen geschichtlichen Rechtes sind; das Prisma des can. 6 hat ausgezeichnete Dienste geleistet um sie zu verdunkeln, wenn nicht geradezu total zu neutralisieren.

Die Rolle der bürgerlichen Gesetzesbücher, zwischen politischem Projekt, geschichtlichem Recht und unverletzlichen Menschenrechten zu vermitteln, besteht in der heutigen Gestalt des Codex buchstäblich nicht. Hier wird die Beziehung auf den Kopf gestellt: die formale Legalität wird, statt zum Garanten der Rechte des Menschen und des Volkes gegenüber der Macht, zum Garanten der Macht gegenüber diesen.

Selbstverständlich sind noch die alten Instru-

mente vorhanden, welche für die Elastizität des Systems sorgten. Nur verfolgt die Rechtsordnung die Tendenz, unter ihnen diejenigen zu privilegieren, die in die Initiative des Souveräns gelegt sind (Dispens, *tolerantia*, Privileg usw.), während den andern die kontrollierte Autonomie gewährt wird, welche die «römische» Macht all dem vorbehält, was nach liberalem Abweichlertum oder modernistischem «Populismus» aussieht.

Was das Problem betrifft, das Bedenkliche dieser Auswahl zu rechtfertigen, so war es ein Leichtes, auf die «Neutralität» einer juristischen Technik zurückzugreifen, die nun in ganz Europa verbreitet ist: einer Technik, von der nur gewitzigste Kritiker zu erspähen vermochten, daß sie hier eines Hinterlandes praktikabler Werte entbehrt,[11] die eine Alternative – oder zumindest eine Konkurrenz – zur allgemeinen Klausel des Gehorsams gegenüber dem päpstlichen Gesetz (und damit in der Praxis gegenüber dem Ermessen der Römischen Kurie) darstellen.

6. Macht aber all dies eine Diskussion über die Reform des Codex wirklich notwendig? Ist es von Nutzen, einen neuen Codex, einen erneuerten Codex in die Hände einer Kirche zu legen, die sich nicht erneuert, die sich nicht wirklich zu erneuern gedenkt? Ist es wirklich notwendig, fünfzig Jahre der Kodifikation auszulöschen?

Die Antwort auf derartige Fragen rührt selbstverständlich an Kerne von theologischem Gewicht, die damit zusammenhängen, wie das Problem des Rechts in der Kirche überhaupt zu verstehen ist.[12] Kerne von theologischem Gehalt, die nicht einmal Studien abgehen, deren «fachtechnische» Neutralität nur zum Schein besteht und die die gesamte tiefe Verbindlichkeit einer gelassenen Politizität des wahren Juristen aufweisen.[13]

Um einen Anfang zu einer plausiblen Antwort zu machen, genügt es nicht, den Diskurs auf die Ebene der formalen Kodifikation zu begrenzen, weil bei jeder Reform – die nicht einen bloßen Vorwand, ein schlaues Verhalten zur Verstärkung der Herrschaft darstellt,[14] die gesamte geschichtliche (strukturelle) Gegebenheit der katholischen Denomination, die ganze komplexe Dynamik der gesellschaftlichen und politischen Kräfte, aus denen sie sich zusammensetzt, auf dem Spiel steht. Wie gefährlich wäre es deshalb, den Diskurs in die moralistische Starre eines Urteils über die «gegensächlichen Extremismen» der vertikal aufgebauten säkularisierten Kirche einerseits und des «abweichenden» Dissenses anderseits einzuschließen,[15] wenn dieses Urteil nicht in das genaue Wissen um die ganz andere politische Konsistenz der beiden Phänomene integriert wäre.

Die politische Klugheit gebietet, daß angesichts eines Komplexes drohender Gefahren die in Aussicht genommenen Gegenmaßnahmen deren jeweiliger Schwere angepaßt werden, was die berechtigte Vehemenz der Reaktionen vieler gegen das kuriale Projekt einer «Lex Fundamentalis Ecclesiae» erklärt,[16] viel weniger aber Phänomene harter Repression gegenüber andersgesinnten Gruppen, die doch ihre Kritik an der Institution in voller Zustimmung zu der «einen» Kirche als der sichtbaren geschichtlichen Stätte der Begegnung mit Christus gemacht haben.[17]

7. Nach dem Vorausgegangenen kann die eventuelle (und nicht wünschenswerte) Kodifikation nur – wenn überhaupt – der Endpunkt eines langen Prozesses von Erneuerungsexperimenten sein, in deren Verlauf das Kriterium der territorialen Dezentralisation sich mit dem des Strebens nach einer erneuerten institutionellen Autonomie verbinden muß, die den Lebenszyklus einer aus mehreren Quellen gespiesenen Hervorbringung des schriftlich niedergelegten Rechts und des Gewohnheitsrechts wieder aufleben läßt.[18]

Das Korrelat zu dieser strukturellen (aber physiologischen) Evolution des Quellensystems wird natürlich das Bestreben sein müssen, einen Kreis von Richtern und Gesetzesmännern heranzubilden, die sich politisch verantwortlich fühlen, so daß sie sich die Aufgabe der Vereinheitlichung der Rechtsprechung angelegen sein lassen, wobei das Recht dann nicht mehr als eine «Gegebenheit» verstanden wird, die in der künstlichen Harmonie der Gesetzesbücher ausfindig zu machen ist, sondern eher als ein Ergebnis der tiefen moralischen Forderung, von welcher der Interpret sich leiten läßt, wenn er die Konflikte, die das Gesellschaftsleben unvermeidlich verletzen, wieder beizulegen trachtet.[19]

Nur wer nicht daran gewöhnt ist, die Rechtsordnung und die Gemeinschaft als Äußerungen eines Kreislaufs beständiger wechselseitiger Umgestaltung zu denken, kann behaupten: «Wo genaue Gesetze fehlen, fehlt die Autorität, und wo die Autorität fehlt, kann es keine Gesellschaft geben, sondern nur ein zielloses Menschenagglomerat.»[20]

Und wenn solche Worte nicht von politischer Ahnungslosigkeit eingegeben sind, sondern theologischer Ratlosigkeit, wenn nicht gar dem Mißtrauen gegenüber der Autorität des Konzilsmagisteriums entspringen, können wir nur hoffen,

daß zur Stärkung eines so schwachen Glaubens das Wort des Propheten gelte: «Vergißt denn eine Mutter ihres Kindes, das ihrem Leib entsprossen ist? Und könnte sie es vergessen, so vergesse doch ich deiner nicht» (Is 49,15).

8. Nach der Lehre derer, die uns einst im Glauben, der sich in der Liebe auswirkt, das einzige Instrument der Heilsübermittlung (zwischen der Ankunft des Sohnes, der Herabkunft des Heiligen Geistes und der Parusie) erblicken ließen und die dieser Inkarnationswirklichkeit, die alle widersprüchlichen Schicksale der Menschenwelt mitlebt und teilt, «die eine heilige» Kirche genannt haben, ist es für den Juristen doch auch absolut notwendig,[21] an den Rechten der Institution gut festzuhalten, damit er das Werk, das er zu reformieren gedachte, nicht am Ende zerstört. Man muß also «am Zielpunkt der Rechtsordnung festhalten und nicht in der leichtesten und man möchte fast sagen unwiderstehlichsten der logischen Abweichungen vom Rechtssystem zum innersten Leben der Gesellschaft übergehen, dessen Instauration Gegenstand eben dieser Rechtsordnung ist.»[22]

Doch die Rechtsordnung ist hier tief geschichtlich, sie ist das lebendige Werk lebendiger Menschen (und deshalb widerspricht die Idee der Kodifikation, die Idee des «genauen Gesetzes» der Natur dieser Ordnung): ein Werk, das den unverwechselbaren Namen «aequitas canonica non scripta» trägt: einen Namen, den der Gasparri-Codex vergessen wollte, weil er ihn – um als Codex verwirklicht zu werden – vergessen mußte. In der Tat wird diese *aequitas* hier «tiefsinnig *canonica* genannt, sozusagen um ihre unverkennbare Besonderheit zu akzentuieren, damit sie tatsächlich diese Rechtsordnung in dem, was ihr am eigentümlichsten ist, darstelle und zum Ausdruck bringe. Die *aequitas* ist die Weise, in der die höchste Norm sich in ihrer Souveränität über alle Determinationen ihrer selbst, nämlich über die andern Normen, behauptet.»[23]

Hier liegt der Grund, weshalb die Rechtsordnung hier vor allem lebendige Stimme des *coram Deo* richtenden Menschen ist: der Grund des ununterdrückbaren politischen Charakters der kirchlichen Rechtsprechung, der Grund, weshalb das Aufpfropfen der Kodifikationsmethode auf diese Rechtsordnung einen geschichtlichen und wissenschaftlichen Unsinn darstellt. Insofern «die *aequitas canonica* der positive und man möchte fast sagen technische Modus ist, womit diese tiefe, universale Inhaltlichkeit sich wirklich als solche verwirklicht, bringt sie sich in jedem Augenblick zur Anwendung; und insofern sie sich zur Anwendung bringt, bildet sich die Christengemeinde und verwirklicht sich die Rechtsordnung.»[24] «Hier tritt das Werk des Richters in seiner integralen Fülle als Intelligenz, Moralität, Gerechtigkeit, Wahrheit unverdeckt zum Vorschein. Hier ist der Richter als ganzer Mensch am Urteil, in der Vermittlung zwischen der Norm und dem Leben, in Integrität mit seinem Glauben, seinem Gewissen, seiner integralsten Verantwortung. Das ‹plus charitas quam potestas› des Tridentinums und seine Mahnung (die übrigens vom Codex ausdrücklich in Erinnerung gerufen wird), die sich aus fast paradoxen Kontrasten wie ‹cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas›[25] zusammensetzt, sind eben der Ausdruck dieses tief inneren Lebens, das sich im Urteil äußert, und somit des heiklen Einsatzes der verschiedensten und widersprüchlichsten Forderungen der menschlichen Seele, die das Werk des Richters in der Tiefe seines Aktes der Entscheidung, der Auswahl und der Verantwortung in sich kennzeichnet.»[26]

Selbstverständlich sollte man hier einen gründlicheren, fachtechnischeren Diskurs darüber anstellen, daß eine aus Grundsätzen (oder «allgemeinen Klauseln») bestehende Rechtsordnung gegenüber einem kodifizierten Rechtssystem mit seinem abwegigen impliziten Anspruch, jeden möglichen Fall zu regeln, den Vorzug verdient.[27] Doch eine Erörterung dieser Art würde über die Zielsetzung dieses Aufsatzes hinausgehen, so daß es redlicher erscheint, sie einer andern Stelle zu überlassen.

[1] Vgl. Guerzoni, La lex ecclesiae fundamentalis: Una «opzione storica» per la Chiesa?: Testimonianze (1971) 706ff; vgl. auch Onida, Lo Schema legis Ecclesiae fundamentalis e l'esperienza del costituzionalismo moderno: Legge e Vangelo (Brescia 1972) 179ff.

[2] Die allgemeine Rechtstheorie verfolgt heute die Tendenz, die zivilen Strafgesetzbücher sowie die «konstitutionale Kodifikation» unter dem gleichen Begriff in eins zu fassen (vgl. Tarello, Le idee della codificazione: Il diritto privato nella società moderna (Bologna 1971) 35).

[3] Zum ideologischen Mutterboden der verschiedenen Einstellungen zum Phänomen der modernen Kodifikationen vgl. weiterhin Tarello aaO. 36ff, aber auch Capograssi, Il diritto dopo la catastrofe (1950), jetzt in: Opere (Milano 1959) V, 187.

[4] Zu bedenken: Capograssi, Dubbi sulla costituzione (1945), jetzt in Opere aaO. VI, 106.

[5] Die gleichen Ideen werden sich vielleicht in der derzeitigen Debatte über die Reform des kanonischen Rechts unter den Bezeichnungen «Schutz der Personwürde» und «Subsidiaritätsprinzip» durchsetzen. Einige wichtige zusammenfassende Angaben enthält Finocchiaro, La codificazione del diritto canonico: La Chiesa dopo il Concilio (Atti Congr. Int. Dir. Can. 1970) (Milano 1972) II, 660ff.

Mehr à jour gebrachte Bemerkungen finden sich in Huizing, Revision des kirchlichen Gesetzbuches: Concilium 7 (1971) 593–597; Ders., Bemerkungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches: ebd. 8 (1972) 201–206.

[6] Aufschlußreich sind die Berichte von Prodi, Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina: Legge e Vangelo (Brescia 1972) 191ff. Für uns stellt es eine eindrückliche Warnung dar, daß die Kurie sich damals als ausschließlich zuständig zur Auslegung der Tridentinischen Dekrete (vermittels der Sanctum Officium und der Konzilskongregation) erklärte in einem pastoralen Eifer, der ein wenig den Verdacht hegte, der Episkopat könnte zu weit gehen, und der darum vor einer freien jurisprudentialen *interpretatio* Angst empfand (vgl. vor allem ebd. 204–210).

[7] Zu der Wechselbeziehung zwischen der Kodifikation der Quellen und der Technisierung (Entpolitisierung) der juristischen Arbeit vgl. Tarello aaO. 38.

[8] Noch gänzlich zu bedenken ist Saraceni, La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque pontefici (Milano 1951); vgl. aber heute, vom gleichen Autor, Ius publicum ecclesiasticum externum e prospettive conciliari: La Chiesa dopo il Concilio aaO. II, 320, mit sehr interessanten Bemerkungen und einer umfassenden kritischen Analyse der Quellen und der Lehre.

[9] So der Aufsatz von Schmitthoff, Law Reform in England: Journ. Bus. Law (1965) 229ff; vgl. auch Denning, The changing law (London 1953) 45–78 und Keeton, Creative continuity in the law of torts: Harvard L. R. (1962) 463ff. Man hat mit Recht gesagt: Die umfassende Erfahrung, die man in England gemacht hat, lehrt, daß die Perioden markanter und ausführlicher gesetzgeberischer Reformen nicht, wie einst, eine wesentliche Einschränkung der Gewalten der Richter mit sich bringen dürfen, sondern daß gerade unter diesen Umständen die Gewalten, die den Richtern verliehen werden, ausdrücklich anerkannt oder sogar erweitert werden müssen. Rodotà, Ideologie e tecniche della riforma del diritto civile: Riv. dir. comm. (1967) 125.

[10] Man greift hierin noch immer mit Nutzen nach Giacchi, Formazione e sviluppo della dottrina della interpretazione autentica in diritto canonico (Milano 1935) passim.

[11] Man denke vor allem an die Bewegung vom *status* zum Vertrag (wie die berühmte Formulierung bei Maine lautet), die unaufhaltsam auf Formen von Gesellschaftsorganisation zugeht, worin alle Beziehungen von Rechten und Pflichten – mit Einschluß derer, welche die Familie betreffen – sich aus der freien Zustimmung der Einzelnen ergeben: eine Bewegung, auf die sich nun die Polemik um den Priesterzölibat stützt, worin gegensätzliche Theologien als Instrumente einer rein ideologisch-politischen Auseinandersetzung miteinander kämpfen. Zum Einfluß der aus dem geschichtlichen Bewußtsein aufgetauchten Werte auf die Arbeit des Kanonisten vgl. Zanchini, Ipotesi di sviluppo della dottrina del matrimonio dopo il Concilio: La Chiesa e il Concilio aaO. III, 1433ff. 1439ff.

[12] Vgl. Meneghelli, Comunità di credenti e istituzione ecclesiastica: Il Tetto (1972) 12ff; Ders. Autorità e obbedienza nella Chiesa ebd. 193ff; vgl. Rouco Varela-Corecco, Riflessioni per una teologia del diritto canonico (Milano 1971) 56. 60. 70ff.

[13] Vgl. z. B. Baccari, La carità sorgente dalla nuova legislazione canonica: Caritas christiana e ordinamento giuridico della Chiesa (Relazioni congresso canonistico pastorale 1972) (Napoli 1972) 107ff und vor allem Finocchiaro, La codificazione aaO., meines Erachtens die bei weitem klarste, vollständigste und dokumentierteste Synthese der politisch-juridischen Problematik der nachkonziliaren Reform.

[14] Der eine und andere packende Hinweis findet sich in Zizola, Riformismo e riforma dopo il Vaticano II: Testimonianze (1971) 179ff.

[15] Zu dieser Terminologie vgl. Colaianni – Di Summa, Dissenso e comunione: Testimonianze (1971) 513ff.

[16] Vgl. G. Alberigo, Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug zur Restauration: Concilium 7 (1971) 449–457.

[17] Übrigens hat meines Erachtens in Italien die Repression nie eine Episode eines eigentlichen «abwegigen» Dissenses (im Sinn von Colaianni, Dissenso aaO.) festgestellt. Im allgemeinen habe ich indes nicht die «bonitas, patientia, benevolentia, caritas, mansuetudo, misericordia, lenitas», d. h. keines dieser besonderen Merkmale bemerkt, die das kanonische Strafverfahren nach can. 2214 § 2 aufweisen soll, um beide Bereiche, die Glaubensgemeinschaft und die kirchliche Institution, miteinander in Einklang zu bringen (zur «concordia discors» dieser beiden Wirklichkeiten vgl. Meneghelli aaO. 212ff).

[18] Vgl. Zanchini, Ancora sulla LEF: alcune osservazioni sul principio «quod omnes tangit, ab omnibus probari debet»: Il tetto (1972) 225ff.

[19] Vgl. Lipari, Il diritto civile fra sociologia e dogmatica: Riv. Dir. civ. (1968) 304ff; Gambino, Note in tema di logica giuridica ebd. 508ff. Vgl. aber die breiteren Ausführungen bei Lombardi, Saggio sul diritto giurisprudenziale (Milano 1967) und sodann Cotta, La sfida tecnologica (Bologna 1968) 178ff.

[20] Aus der Replik des Kardinals Felici beim Abschluß der Arbeiten der Bischofssynode im Herbst 1967 (vgl. Zizola, Il sinodo dei vescovi: cronaca, bilancio, documentazione (Torino 1968) 116).

[21] Rouco Varela, Riflessioni aaO. 19 (ebd. 21 ein zusammenfassendes Urteil über die zentrale Bedeutung des von Rudolf Sohm aufgeworfenen Problems) mahnt, der Verantwortung für die Synthese zwischen Glaubensgemeinschaft und Kircheninstitution nicht auszuweichen.

[22] Capograssi, Vorwort zu «La certezza del diritto» von Lopez (1950), jetzt in: Opere aaO. V, 108.

[23] Capograssi ebd. 24.

[24] Capograssi ebd.

[25] Tridentinum, Sessio XIII, de reformatione cap. I

[26] Capograssi ebd. 107ff.

[27] Vgl. vorderhand die in Anm. 9 verzeichnete Literatur.

Übersetzt von Dr. August Berz

FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO

geboren am 19. Dezember 1933 in Rom, ist Doktor der Rechtswissenschaften (Universität Rom 1958) und des Kanonischen Rechts (Päpstliche Universität St. Thomas 1961). 1963 wird er Advokat an der Sacra Romana Rota und Assistent am Lehrstuhl für Kanonisches Recht an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Rom. 1969 erhielt er an der gleichen Universität die Lehrbefugnis für Kanonisches Recht und wird Lehrbeauftragter für Kanonisches Recht an der rechtswissenschaftlichen Fakultät zu Teramo (Universität der Abruzzi). Er arbeitete an verschiedenen Kongressen über Kanonisches Recht mit und veröffentlichte mehrere Artikel und Bücher.

Vorwort

Walter Kasper und Hans Küng

Gefahr von Parteien in der Kirche?

Sehr verehrte Leser von CONCILIUM,

CONCILIUM ist keine Partei und will keine Partei sein. Wenn man die bald zehn Jahrgänge unserer Zeitschrift durchblättert, ist man erstaunt über die Vielfalt der Stimmen aus den verschiedensten Ländern und Kirchen, Schulen und Orden, Disziplinen und Richtungen. Von niemandem abhängig, wird unsere Zeitschrift gemacht von Theologen, die sich der Sache Jesu Christi und der durch das Concilium Vaticanum II eingeleiteten Erneuerung der Kirche verpflichtet wissen und jeden qualifizierten konstruktiven theologischen Beitrag willkommen heißen.

CONCILIUM ist ebenfalls schon durch seinen Namen wie der Vielfalt so auch der Einheit der Kirche verpflichtet. Durch offene sachliche Darlegung der Probleme und positive theologische Lösungen, unter Vermeidung sowohl pseudo-orthodoxer Langeweile wie wilder Extremismen, will unsere Zeitschrift zugleich stimulierend und integrierend wirken. So schwierig dieser Weg für uns Theologen ist: Vielleicht behauptet man doch nicht zu viel, wenn man sagt, daß CONCILIUM zwar gewiß nicht durch Tutiorismus, aber doch auch nicht allzusehr durch ein theologisches «vivere pericolosamente» gesündigt hat.

Trotzdem können auch wir unsere Augen nicht verschließen vor der bedauerlichen Tatsache, daß wie in der Gesellschaft überhaupt so auch in den Kirchen während der letzten Jahre die Spannungen zugenommen, die Polarisierungen sich akzentuiert, die Konflikte sich verschärft haben. Zwar glauben wir nicht an eine neue Spaltung der Kirche. Die Emigration geschieht heute weniger nach außen als nach innen, nicht in Revolution gegenüber den Autoritäten, sondern in lautlosem Abschied.

Aber man spricht doch mehr als früher von verschiedenen Lagern innerhalb der einen Kirche, von Konservativen und Progressiven, vorkonziliaren und nachkonziliaren Katholiken usw. Die Frage der Pluralität stellt sich jedenfalls neu: welches ist das Recht des Pluralismus in der Kirche und welches sind seine Grenzen? Ist es eigentlich in Ordnung, wenn es in der Kirche, den Diözesen und Gemeinden verschiedene Strömungen, Tendenzen, Richtungen gibt? Wo die einen schwarz sehen, sehen die anderen rot. Darf es in der Kirche etwa gar verschiedene Fraktionen, Parteien geben? Viele meinen: auf keinen Fall. Andere aber: warum nicht?

Die Frage ist komplex, und wir haben Autoren verschiedener Disziplinen aus Soziologie und Politologie, Exegese und Historie, systematischer Theologie und kirchlicher Praxis aufgefordert, ihren Beitrag zur Lösung einzubringen. So ist ein großer Reichtum an Bestimmungen, Gesichtspunkten, Differenzierungen zusammengekommen. Ob man wohl durchsieht durch die ganze Überfülle des Materials? Jedes Heft von CONCILIUM ist ja ein kleines Buch.

Um die Orientierung zu erleichtern und die Konvergenz der verschiedenen Auffassungen anzudeuten, wurde in dieser Nummer ein neuer Versuch gewagt: Einer der beiden Sektionsdirektoren hat sich die Mühe gemacht, aufgrund der verschiedenen Beiträge einige zusammenfassende Thesen zu entwickeln: nicht um die Diskussion abzuschließen, sondern um sie zu klären und anzuregen.

Beiträge

Theodor Eschenburg

Die Funktion der politischen Partei

Der vorliegende Aufsatz muß sich in bewußter Vereinfachung auf einige wenige charakterisierende Erscheinungen der Parteien in den Demokratien westlicher Prägung mit ihrem Parteiendualismus oder -pluralismus beschränken.

1. Spezifische Parteimerkmale

Es gibt eine Fülle von Parteidefinitionen, die aber vielfach die Abgrenzung zu anderen in Teilmerkmalen ähnlichen Organisationen vernachlässigen. Juristisch lassen sich etwa nach dem Parteiengesetz der Bundesrepublik Deutschland Parteien wie folgt bestimmen: sie sind «Vereinigungen von Bürgern, die dauernd oder für längere Zeit für den Bereich des Bundes oder eines Landes auf die politische Willensbildung Einfluß nehmen und an der Vertretung des Volkes im Deutschen Bundestag oder einem Landtag mitwirken wollen, wenn sie nach dem Gesamtbild der tatsächlichen Verhältnisse, insbesondere nach Umfang und Festigkeit ihrer Organisation, nach der Zahl ihrer Mitglieder und nach ihrem Hervortreten in der Öffentlichkeit eine ausreichende Gewähr für die Ernsthaftigkeit dieser Zielsetzung bieten. Mitglieder einer Partei können nur natürliche Personen sein.» Mit Hilfe dieser Legaldefinition werden Verwaltung und Rechtsprechung in die Lage versetzt, zwischen Parteien mit ihren Privilegien (z. B. Auflösungsschutz und Staatsfinanzierung) und anderen Organisationen zu unterscheiden, die nicht als Parteien angesehen werden dürfen.

Soziologisch dürften für die Partei in der parlamentarischen Demokratie folgende Momente bestimmend sein: 1. Parteien erstreben vor allem die Übernahme der Regierung oder den Verbleib in der Regierung, dann 2. die Realisierung bestimmter Ziele und damit auch die Verhinderung von ihnen nicht genehmen Zielen anderer Parteien. Sie bieten 3. in Wahlen Personen (Kandidaten) und Programme an. 4. Sie müssen zu diesen Zwecken über eine ständige Organisation verfügen.

Die *Parteien* haben, wenn auch unterschiedliche, vielfach interessenorientierte Konzeptionen vom *Gemeinwohl*. Die *Verbände* hingegen vertreten Interessen in *Teilgebieten;* sie erstreben aber um derentwillen Einfluß auf die Parteien. Von den Parteien wird erwartet, daß sie zu jeder politischen Frage Stellung zu nehmen vermögen. Verbände hingegen interessieren sich nur insoweit für Politik, als es sich um verbandsmäßig zu vertretende Belange ihrer Mitglieder handelt. Eine Gewerkschaft kann jedoch neben der Vertretung der weitgespannten besonderen Standes- und Berufsinteressen ihrer Mitglieder Stellung nehmen zu allgemeinpolitischen Fragen, wie die der Außen- und Wehrpolitik. Eine Organisation von Steuerzahlern interessiert sich für alle Kosten verursachenden politischen Fragen, aber nur um des Zieles willen, die Steuerbelastung möglichst niedrig zu halten. Auch Kirchen gehören in die Kategorie der Verbände, soweit ihre Interessen in den weltlichen Bereich hineinragen (z. B. Kirchensteuer, Konfessionsschule, Ruhen von Sportveranstaltungen in der Kirchzeit). Eine Berufsgruppe kann sich in Verbände verschiedener Parteiorientierung aufteilen, so christliche und sozialistische Gewerkschaften in Deutschland vor 1933, in Italien christliche, sozialistische, kommunistische und neofaschistische Gewerkschaften, in Holland katholische, calvinistische und laizistische Industrieverbände. In den Parteien wiederum können sich Interessengruppen bilden, die enge Fühlung mit den entsprechenden Verbänden halten. Andererseits kann es Interessenparteien, parlamentarische Verlängerungen partikularer Verbände, geben, die sich aber bisher nur vorübergehend gehalten haben.

Die Bereitschaft, der anhaltende Wille, Parlamentskandidaten aufzustellen und deren Wahl durchzusetzen, ist ein entscheidendes Kriterium für eine Partei. Dabei kommt es nicht darauf an, ob ein Verband die Parlamentskandidatur eines seiner Mitglieder oder Funktionäre bei einer Partei durchsetzt. Die Kandidatur ist nur möglich, wenn die Partei sie akzeptiert. In der Regel verfügen die Parteien über das Monopol, Parlamentskandidaten zu präsentieren.

2. Entstehung von Parteien

Parteien entstanden im aufkommenden Konstitutionalismus des vorigen Jahrhunderts mit der Einsetzung von gewählten Volksvertretungen und wurden zu einer unentbehrlichen Einrichtung des Verfassungsstaates. In den kontinentaleuropäi-

schen Staaten des aufgeklärten Absolutismus mit ihrer mehr oder minder ausgeprägten feudalen Struktur ging nach der französischen Revolution die Initiative zum Abbau der alten Staatsform und zum Aufbau eines gewaltenteiligen Verfassungssystems von den Liberalen aus. Sie drängten durch ihre Bewegungsaktivität und Parteibildung den status quo bewahrenden Konservativen eine diesen unerwünschte Parteiformierung auf.

Der prinzipielle Gegensatz zwischen verfassungs- wie gesellschaftspolitischem Bewahren und Verändern bleibt ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen den Parteien und tritt in den jeweiligen, sich ständig wandelnden Konstellationen immer von neuem auf. Man spricht von *Rechts- und Linksparteien*. Diese Bezeichnung kann auf die Sitzordnung in den französischen Reichsständen von 1789, aus denen die französische Nationalversammlung hervorgegangen ist, zurückgeführt werden. Der Adel hatte seine Plätze rechts, die Bürger links vom Präsidenten. Häufig bildeten sich zwischen der konservativen und fortschrittlichen – heute würde man sagen progressiven – Gruppe eine Mitte, die in bestimmten Tendenzen, vielfach modifizierten, der rechten näher steht als der linken und umgekehrt.

Im *Zweiparteiensystem* nähern sich häufig gegenseitig der linke Flügel der Rechtspartei und der rechte der Linkspartei an. Im *Vielparteiensystem* entsteht eine besondere Mittelpartei oder mehrere. Diese Gruppierung ist nicht statisch. Der ursprüngliche Gegensatz bestand zwischen Liberalen und Konservativen. Als nach 1848 in Europa die sozialistischen Bewegungen und Parteien als Vertretung der Unterprivilegierten, in erster Linie der Lohnabhängigen, mit Veränderungstendenzen gegenüber Konservativen und Liberalen aufkamen, wurden letztere zur Mitte gedrängt. Diese Art von Gruppierung – rechts – mitte – links – zeigt sich mehr oder minder deutlich nicht nur in den meisten Parlamenten, sondern auch in den einzelnen Parteien und Fraktionen. Die innerparteiliche Gruppierung kann unter Umständen zu Parteispaltungen führen.

3. Anfänge in England und Amerika

Das *englische* Parlament des 18. und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts war dank eines sehr begrenzten Censuswahlrechts eine Repräsentation der Oberschicht. Nur die begüterten Schichten waren wahlberechtigt. Mit der zunehmenden Ausdehnung des Wahlrechts auf immer breitere Bevölkerungsschichten wuchs das Interesse der beiden Parlamentsgruppen, der Tories und der Whigs – ursprünglich fraktionsähnliche Cliquen, Vorgänger der Konservativen und Liberalen –, die Wähler durch festgefügte Organisationen, nämlich Parteien für ihre Kandidaten zu gewinnen. Die dritte englische Partei, die Labour-Partei, war eine demokratische Gründung. Sie ist, im Gegensatz zu den kontinentaleuropäischen sozialistischen Parteien, von marxistischen Theorien nicht berührt, aus einer antiradikalen und antiliberalen Intellektuellenvereinigung, der Fabian Society, und den Gewerkschaften hervorgegangen. Vor 1914 gewann sie Parlamentssitze nur mit Hilfe der Liberalen und verdrängte diese nach dem ersten Weltkrieg.

Im *amerikanischen* Verfassungskonvent von Philadelphia von 1787, einer Konferenz von Delegierten der Einzelstaaten, waren die Gegensätze zunächst regionaler Natur, nämlich zwischen agrarischem Süden und industriellem Norden. Der Konvent war, gestützt auf die Lehre Rousseaus, der Auffassung, daß Parteien im Parlament und als Wählerorganisationen sich erübrigten, ja geradezu schädlich wären. Die Angesehensten im Wahlbezirk oder in den Parlamenten der Staaten sollten Abgeordnete werden. Ein kleiner Kreis der Oberschicht nominierte die Kandidaten. Gegen die regierende aristokratische Gruppe des Landbesitzes unter Washington, die sogenannten Föderalisten, bildete sich eine andere unter Jefferson, die Republikaner. Sie versuchte im Gegensatz zur aristokratischen Kandidatenauslese eine mehr demokratische Ideologie, als daß die vom Regierungsprozeß Ausgeschlossenen durch eine andere Methode der Kandidatennominierung sich Geltung zu verschaffen versuchten, wobei sich interessenbedingte Gegensätze sehr bald zeigten. Das war der Anfang des Parteiwesens in Amerika. Im Laufe der Zeit mußten sich auch die Föderalisten einen Parteiapparat schaffen. Die eigentliche Parteibildung, nämlich der Republikaner und Demokraten, setzte erst Ende der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts ein. Ein Anstoß war, die Einwanderer in ihrer ständig wachsenden Zahl als neue Wähler zu erfassen. Diese Parteien waren «rivalisierende Patronagekonzerne» ohne programmatische Profilierung. Ihre Werbungseffektivität bestand darin, daß sie ihren Wählern im Fall des Sieges Stellen im öffentlichen Dienst verschafften (spoilsystem). Eine straffe Parteiorganisation gibt es bis heute nicht. Die Wahlwerbung liegt in Händen von geschäftstüchtigen Bossen.

4. Anfänge in Deutschland

Bei den Wahlen in *Deutschland* zur Frankfurter Nationalversammlung 1848 ging es, da von eigentlichen organisierten Parteien nicht die Rede sein konnte, mehr um Personen als um Programme. Die bei den Beratungen der Nationalversammlung auftretenden Streitfragen drängten zur Fraktionsbildung, um Zersplitterung bei Beratungen und Abstimmungen zu verhindern. Die jeweiligen Anhänger trafen sich in bestimmten Gasthäusern und nannten die Fraktionen zunächst nach deren Namen. Aus diesen entwickelten sich Parteien im Laufe der Zeit, und zwar erst, da 1848 die Reichsgründung mißlungen war, in den Ländern, vielfach über lokale Wahlkomitees.

5. Angelsächsische und kontinentaleuropäische Parteien

In England und Amerika hat sich das Zweiparteiensystem mit zeitweiligen Abweichungen bis heute erhalten. Entscheidend war in erster Linie, daß durch Volkswahlen in Amerika von Anfang an über die Präsidentenbestellung, in England über die Regierungsbildung durch die obsiegende Partei entschieden wird. Die kontinentaleuropäischen Parteien hingegen waren im wesentlichen auf die Gesetzgebung beschränkt. Auch diese war auf die Zustimmung des Monarchen angewiesen, der zudem die Regierung in eigener Zuständigkeit, unabhängig vom Parlament bestellte. Das Fehlen des rivalisierenden Herrschaftsanspruchs der Parteien, die rein legislative Tätigkeit, erlaubte wechselnde, jeweils vorübergehende Gesetzgebungskoalitionen und ließ daher das Aufkommen eines Vielparteiensystems zu. Die Parteien waren nicht auf das Regieren ausgerichtete Hauptfiguren, wie in England und Amerika, sondern Nebenfiguren, weltanschaulich bestimmte «Arbeits- und Gesinnungsgemeinschaften». Die ersten Parteiprogramme kann man Parteiphilosophien nennen; sie gingen von einem bestimmten Menschenbild auf dem Hintergrund von bestimmten sozialen Interessenlagen aus.

Im deutschen Kaiserreich entstanden unter dem Einfluß sozialer Schichtung und religiöser Bekenntnisse vier große Weltanschauungsgruppen, davon drei nichtkatholische, die sich z. T. in verschieden schattierte Parteien gliederten: die Konservativen, die Liberalen, die sich in mehr konservativ orientierte und mehr demokratisch orientierte Parteien unterteilten, und die Sozialisten.

6. Konfessionelle Parteien

Dazu kam die große katholische Defensivpartei, das «Zentrum», programmlos und daher flexibel, aber mit einer vorwiegend an katholischen Soziallehren ausgerichteten Einstellung. Sie stand zwischen 1870 und 1913 in der Mitte zwischen Rechts und Links und war die einzige «Scharnierpartei», ohne die eine Mehrheitsbildung nicht möglich war. Zugleich war sie damals die einzige Volkspartei, die Katholiken aller Schichten umfaßte, fest durch die Klammer strenger Glaubensdisziplin zusammengehalten. Das Zentrum stützte sich auf die katholischen Verbände. Vom gläubigen Katholiken wurde erwartet, daß er nur katholischen Verbänden angehörte (die katholische Sondergesellschaft, von Katholiken selbst auch «Getto» genannt). Eine eigentliche Parteiorganisation mit zentralen Parteiorganen gab es bis 1919 nicht. Wohl aber bestanden rudimentäre Regionalorganisationen und lokale Komitees, letztere meist unter Führung von Priestern. Sie fungierten auch als ehrenamtliche Parteisekretäre und bestritten notfalls die bescheidenen lokalen Aufwendungen aus der Kirchenkasse. Das Zentrum war eine Fraktion ohne Partei. Dessen Führungsorgan im Reich war der Vorstand der Reichstagsfraktion, entsprechend die Vorstände der Landtagsfraktionen in den Ländern.

Katholische Parteien gibt es mit unterschiedlichen weltlichen Zielen u. a. seit 1889 in den gemischtkonfessionellen Niederlanden und in den katholischen Ländern Belgien seit 1830, Italien nach deutschem Vorbild seit 1919 und mit ständischen Tendenzen bis 1918 in der österreichischen Monarchie, die sich in der Republik nach dem ersten Weltkrieg als konservative Partei hielt. Man nannte diese katholischen Parteien, die die innere Ordnung ihrer Kirche mit dem Papst an der Spitze rückhaltlos bejahten, «Ultramontane».

In Holland existieren zwei miteinander rivalisierende reformierte Parteien. In Deutschland ist dreimal der Ansatz zur Gründung evangelischer Parteien, allerdings vergeblich, gemacht worden. Aber Glaubenslehre und Konstruktion der evangelischen Kirche eigneten sich im Gegensatz zur katholischen nicht zur Parteibildung.

Mit der Einführung des parlamentarischen Systems, in dem die Parteien die Regierung bildeten und damit Regierungsverantwortung übernahmen, drängten Plattformprogramme die weltanschaulichen Prinzipien zurück, wenn sich auch zeitweise wieder gegenläufige Tendenzen (Reideologisierung) zeigten. Die Parlamentarisierung hat

meist das traditionelle Parteiensystem nicht grundlegend zu verändern vermocht. Vielfach war die Bildung von Koalitionsregierungen mit mehr oder minder starken Krisenerscheinungen, wie in der III. und IV. französischen Republik, im Weimarer Reich und gegenwärtig in Italien, Holland und Belgien erforderlich.

7. Totalitäre Parteien

Nach dem ersten Weltkrieg entstanden am rechten und linken Flügel radikale Parteien, so in Deutschland und Italien totalitäre Integrationsparteien, die Nationalsozialisten und Faschisten unter «charismatischen» Führern (Hitler und Mussolini) einerseits, Kommunisten andererseits. Sie bekämpften das demokratisch parlamentarische System auf das äußerste und waren daher koalitionsunfähig. Die wachsende Parteienanimosität der Bevölkerung ausnutzend, rollten sie von den Flügeln das bestehende Parteiensystem auf und zerstörten die Verfassungsordnung. Die faschistischen Diktaturen verboten alle anderen Parteien, was die russischen Kommunisten auch getan hatten. In Deutschland, Österreich und Italien war es aber nur eine Unterbrechung der Parteienkontinuität.

8. Nach 1945

Hitlers Kampf gegen die beiden großen Kirchen hat zum Abklingen der früher scharfen konfessionellen Gegensätze in Deutschland geführt und entschieden zur Gründung einer überkonfessionellen Partei, der Christlich-Demokratischen Union (CDU) nach dem Zusammenbruch beigetragen, in der weitgehend das alte Zentrum aufgegangen ist. Der Plan einer evangelische und katholische Christen zusammenfassenden Partei geht bis ins 19. Jahrhundert zurück. Organisatorisches Modell für die Gründung der CDU waren die christlichen Gewerkschaften, die katholische wie evangelische Arbeitnehmer umfaßt und seit der Jahrhundertwende bestanden hatten. Auch das jetzige Dreiparteiensystem (CDU – FDP – SPD) zeigt noch traditionelle Elemente aus der Zeit zwischen 1870–1933.

Nach dem Zusammenbruch entstanden 1945/46 auf früherer, aber nunmehr sozial erweiterter Basis die österreichische Volkspartei und die italienische Democrazia Cristiana mit wachsenden inneren Spannungen. Gerade sie ist ein Beispiel dafür, wie stark die Flügelparteien die innere Struktur und den Grad des Consensus einer Mittelpartei bestimmen können.

9. Honoratioren-, Integrations- und Volksparteien

Die Bildung von Parteien kann Voraussetzung der Parlamentstätigkeit, aber auch deren Folgeerscheinung sein. Periodisch aufgrund von Wahlen bestellte politische Entscheidungskörperschaften, die in einer Wahlperiode – wenn auch mit Unterbrechungen – ständig zusammentreten, müssen Fraktionen und Parteien, sofern diese nicht schon vor der Konstituierung bestanden haben, produzieren.

Parlamentseinsetzung und Parteibildung bedingen einander. Es kann in der Regel weder parlamentsfreie Parteien noch parteilose Parlamente geben. Parteien sind aus Cliquen, Klubs und Bewegungen hervorgegangen. Aus den Wahlkomitees sind *Honoratiorenparteien* entstanden. In diesen besorgten eine relativ kleine Zahl lokal oder regional Angesehener ehrenamtlich die Wahlvorbereitung. Man sprach daher auch von Wählerparteien. Die ersten Massenparteien, auch *Integrationsparteien* genannt, waren die sozialistischen Parteien, zunächst überwiegend Arbeiterparteien. Sie suchten alle Anhänger als Mitglieder zu erfassen und demokratisch in strenger Parteidisziplin zusammenzuhalten. Das Mitglied der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD) sollte keiner anderen Organisation als sozialistischen, z. B. Gesang-, Sport-, Bildungs- und Frauenvereinen, angehören dürfen (im Kaiserreich die «sozialistische Gegengesellschaft»). Zunächst in den Integrationsparteien entstanden eigene Parteibürokratien. Auf sie waren mehr und mehr auch die Honoratiorenparteien angewiesen, von denen die größeren sich zu Integrationsparteien zu entwickeln versuchten. Aber heute sind etwa in der Bundesrepublik nur noch 3% der Wähler Parteimitglieder. Nach dem zweiten Weltkrieg kam vor allem in den beiden großen Parteien der Bundesrepublik, CDU und SPD, die Tendenz zur *Volkspartei* auf, nämlich alle Schichten, wenn auch in unterschiedlichem Verhältnis, zu erfassen. Volksparteien müssen konkurrierende Interessen, wenn auch in unterschiedlichem Gewichtsverhältnis, zu koordinieren versuchen. Daraus können sich Konflikte zwischen Parteien und ihnen nahestehenden Interessenverbänden ergeben (so zwischen der SPD und dem DGB mit vorwiegend sozialdemokratischen Mitgliedern oder zwischen der CDU und dem ihr nahestehenden Bauernverband).

Es hat sich gezeigt, daß das Wahlrecht nicht allein das Parteiensystem bestimmt. Aber wie das einfache Mehrheitswahlrecht zur Erhaltung des Zweiparteiensystems beiträgt, so fördert das Verhältniswahlrecht das Vielparteiensystem. Als Korrektiv kann z. B. die sogenannte Sperrklausel wirken. Nach dem personifizierten Verhältniswahlrecht in der Bundesrepublik haben nur solche Parteien Anspruch auf proportionale Verrechnung ihrer Stimmen, die entweder 5 % der Stimmen erhalten oder in drei Wahlkreisen Mandate errungen haben. Der Sperrklausel sind eine Reihe von kleinen Parteien erlegen, von denen sich nur die Freie Demokratische Partei (FDP) behauptet hat. Andererseits erschwert die Sperrklausel im Zusammenhang mit der Staatsfinanzierung, die sich nach dem letzten Wahlergebnis richtet, die Neubildung von Parteien, was zu verschärften Spannungen innerhalb der bestehenden führen kann.

10. Parteien und Fraktionen

Auf die Dauer gesehen kann es keine Fraktionen ohne Parteien geben. Sind die Fraktionen die unerläßliche Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit des Parlaments, so sind die Parteien die unentbehrlichen Wahlorganisationen der Fraktionen. Wenn die Fraktion das Wirkungsorgan der Partei ist, dann ist die Partei zumindest die Werbungsorganisation der Fraktionen. Beide sind aufeinander angewiesen: Das Verhalten der Fraktion im Parlament soll Maßstab für die Abstimmung der Wähler sein, um die die Partei wirbt. Andererseits sollen das Grundsatzprogramm und die jeweiligen Wahlprogramme der Parteien die Leitlinie für die Fraktionspolitik im Parlament darstellen. Die Partei soll die Fraktion kontrollieren.

Aus den unterschiedlichen Funktionen von Partei und Fraktion, der Programmkompetenz außerhalb des Parlaments einerseits und der Entscheidungskompetenz im Parlament andererseits, ergeben sich *konkurrierende Interessen* hinsichtlich der Gesamtleitung. Die Partei kann rechtlich der Fraktion keine Weisungen geben, aber sie kann durch die Kandidatenaufstellung u. U. bei den Wahlen auf die Fraktionszusammensetzung einen mehr oder minder starken Einfluß ausüben. Manchmal gelten Parteitagsbeschlüsse, mehr noch Vorstands- und Präsidiumsbeschlüsse, als Generallinie für die Fraktionspolitik. Ihre Einhaltung liegt aber im Ermessen der Fraktion. Ist eine Fraktion mit einer anderen Fraktion oder mehreren Fraktionen in einer Koalition zusammengeschlossen, so erweitert sich dadurch ihr Ermessensspielraum. Das gilt auch, wenn eine Fraktion konstellationsbedingte parlamentstaktische Rücksichten nehmen muß. Es ist vorgekommen, daß sowohl eine Fraktion sich einer ihrer Auffassung entgegengesetzten Parteientscheidung gebeugt, als auch daß sie eklatant gegen eine eindeutige Parteientscheidung gehandelt hat. Zwischen den beiden Extremen, daß die Partei Instrument der Fraktion ist oder umgekehrt, gibt es eine Fülle von Abstufungen. Das Spannungsverhältnis zeigt sich vor allem, wenn die Mehrheit der Parteigremien im Gegensatz zu der der Fraktion steht.

Nach den klassischen Vorstellungen des englischen Parlamentarismus allerdings führt die Fraktion, ob in der Regierung oder in der Opposition, die Partei, und in ihr je nach Begabung der Premierminister oder der Oppositionsführer, der *Leader der Partei*, der von der Fraktion gewählt wird. Es besteht also Personalunion zwischen Regierungs- oder Oppositionsführung und Parteiführung. Die Partei kann aber den Rücktritt des Leaders herbeiführen (so die konservativen Premierminister Chamberlain 1940 und Eden 1957). Neuerdings zeigen sich in der Labourparty gerade unter Wilson Tendenzen zur Verstärkung des Parteieinflusses gegenüber der Fraktion. Dabei muß man bedenken, daß die englische Labourpartei nicht nur persönliche Mitglieder, wie es das deutsche Parteiengesetz vorschreibt, sondern auch körperschaftliche Mitglieder kennt, so vor allem die Gewerkschaften, die auf den Parteitagen über eine überragend starke Position verfügen. Adenauer hat die CDU nach englischem Modell zu führen versucht; das ist ihm bis 1959 weithin gelungen. Außenpolitisch hat er selber entschieden, innenpolitisch hat er auf Parteiströmungen, zwischen Interessen ausgleichend, unter dem Aspekt des Wahlerfolges Rücksicht genommen, indem er bestimmte Anliegen und Ziele sich zu eigen gemacht hat. Auch Adenauer war Kanzler und Parteiführer zugleich. Neuerdings wird eine Trennung von Parteivorsitz und Kanzlerkandidatur angestrebt. In Italien war de Gasperi von 1945–1954 gleichzeitig Regierungschef und Führer der Democrazia Cristiana. Infolge ihrer Wahlniederlage setzte im Kampf um die Koalitionsbildung mit Rechts oder Links eine anhaltende Führungskrise ein, die auch in der Trennung der Ämter zum Ausdruck kam.

11. Parteiorganisation

Die Parteien sind auf eine breite Informierung der Wählerschaft über Partei- und Fraktionsgeschehen in griffiger Form angewiesen. Das geschieht durch Tagesparteizeitungen, die es in der Bundesrepublik kaum noch gibt, oder durch eine politisch unterschiedlich mehr oder minder akzentuierte, aber nicht an bestimmte Parteien gebundene Tagespresse, wie sie in der Bundesrepublik besteht, durch Parteiperiodica und -schriften, die meist nur von Mitgliedern und sehr interessierten Anhängern gelesen werden, sowie heute vor allem durch Rundfunk und Fernsehen. Das Fernsehen stellt die nahezu wirksamste Information dar. In Wahlkampfzeiten tritt eine auf kommerzieller Reklameerfahrung beruhende Propaganda in den Vordergrund.

Moderne Parteiarbeit ist schon wegen der ständigen Bürokratie sehr aufwendig. Die Kosten werden durch Mitgliedsbeiträge, Spenden und in einer Reihe von Staaten durch Staatsfinanzierung (entsprechend dem letzten Wahlergebnis) aufgebracht.

12. Konkurrenz der Parteien

In den Demokratien entstehen Entscheidungen aus dem Streit der Parteien, dem vielfach ein Streit in den einzelnen Parteien vorausgeht. Die Parteien mediatisieren einerseits das Volk, andererseits aktivieren sie den Wähler. Sie artikulieren den Volkswillen, weniger indem sie ihn ausloten, sondern indem sie konkurrierend dem Wähler lang- und kurzfristige Ziele sowie Kandidaten anbieten. Die Konkurrenzfreiheit der Parteien ist Voraussetzung für das Funktionieren des demokratischen Repräsentativsystems. Aus dem Konkurrenzkampf ergeben sich eine Fülle von Erscheinungen, die als unerfreulich, wenn nicht gar peinlich empfunden werden. Es sei nur als ein Beispiel unter vielen auf die politische, vielfach rüde Werbung hingewiesen, ohne die freie Wahlen nicht möglich sind. Die Konkurrenz zwischen den Parteien, zwischen Gruppen und Personen in den Parteien bestimmt auf der Ebene der Volkswahlen, im Parlament und in der Regierung und damit auch in den drei Stufen der Parteiorganisation – Ortsgruppe, Bezirksverband und Zentralpartei – weitgehend ein politisches System, in dem Entscheidungen wesentlich durch politische Parteien getroffen werden.

Aus der Konkurrenz der Parteien kann sich eine *politische Eigendynamik* entwickeln, die die Gesamtorganisation, also in diesem Fall der Staat, nur sehr begrenzt zu regulieren vermag. Nur wo das Gros der Parteien und ihrer Anhänger trotz der Gegensätze das politische System mit den Verfahren und Kompetenzen seiner Institutionen bejaht, vermag ein überparteilicher Frieden dem Parteienkampf Grenzen zu setzen. Wo bei einem Gros der Parteien oder einer starken Minderheit diese prinzipielle Systemloyalität fehlt, ist das System selber gefährdet, wie das Beispiel der Weimarer Republik zeigt.

Das Rivalitätsverhältnis der Parteien im Kampf um die Wähler und um die Mehrheit im Parlament führt dazu, daß die Parteien auch gegenseitig ihre Richtungen beeinflussen. Daraus ergibt sich, daß das Koordinationssystem der Parteien in den einzelnen Ländern mal nach rechts, mal nach links rücken kann.

Wenn die Parteien den Volkswillen artikulieren sollen, dann müssen sie bedenken, daß im Parlament über eine Maßnahme nur mit ja oder nein, abgesehen von Stimmenthaltung, abgestimmt werden kann. Wenn also eine Partei für ihr Projekt die Mehrheit der Abstimmenden erstrebt, so kann sie nur eine einzige Lösung anbieten. Daraus ergibt sich, daß sie in ihren Reihen die Meinungsbildung reduzieren muß.

13. Die Parteien als Modell für den außerparlamentarischen Bereich

Seitdem die Demokratisierungsbewegung mit Vehemenz eingesetzt und sich mehr und mehr ausgedehnt hat, ist die Frage, ob sich für den weiten und mannigfaltigen außerparlamentarischen Bereich das Modell der politischen Parteien, vielleicht in anderer Tendenzkombination und in anderen Formen, für die Institutionalisierung einer Demokratisierung überhaupt eignet.

In Verbänden, vor allem größeren, bilden sich Richtungen, auch parteiorientierte, die sich aber meist nicht besonders formieren.

Studentenparteien, teils in Anlehnung an die bestehenden Parteien, aber jeweils links von diesen orientiert, teils – vor allem auf der Linken – mehr oder minder zersplitterte Sondergründungen, haben sich gebildet, seitdem die Studenten ihre Vertreter für die Organe der Hochschulen und die Studentenparlamente wählen. Sie haben sich allerdings nicht fest formiert, was bei dem ständigen Wechsel der Studenten nicht möglich ist. Das Wahlinteresse ist stellenweise sehr gering.

14. Parteien in den Kirchen?

Wohl hat es in der *katholischen* Kirche, vor allem auf den Konzilien, Richtungen und dementsprechende Richtungskämpfe gegeben. Diese sind auch außerhalb der Konzilien aufgetreten. Aber von Parteien oder nur parteiähnlichen Gebilden kann in einer Kirche mit einer traditionell ausgeprägten autoritär-hierarchischen Struktur ohne parlamentsähnliche Institutionen wohl nicht die Rede sein. Doch ist es eine offene Frage, ob nicht die Einrichtung kollegial-synodaler Organe in der nachkonziliaren Zeit früher oder später auch in der katholischen Kirche zu Parteien führen muß.

Anders liegen die Verhältnisse in den *protestantischen* Kirchen, wie am Beispiel Deutschland illustriert werden kann: Schon unter dem landesherrlichen Kirchenregiment orientierte sich die evangelische Kirche in Deutschland in ihrer Organisation während des neunzehnten Jahrhunderts am weltlichen Konstitutionalismus. Kirchliche Richtungsvereinigungen entstanden mit den Synoden. «Es gab eine kirchliche Rechte und Linke, manchmal auch eine Mitte, je nach der Grundeinstellung zur Bekenntnisgrundlage der Kirche... Daß auch politische Meinungsverschiedenheiten eine Rolle spielten, ist bei der Verwandtschaft von kirchlichem und politischem Konservatismus und Liberalismus kein Wunder.» (J. Beckmann, Kirchliche Parteien in Deutschland, *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 [1961] Sp. 129). Nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments 1918 übernahm die Evangelische Kirche für ihre Ordnung parlamentarisch-demokratische Formen der neuen Staatsverfassung. Die Synoden oder Landeskirchentage waren parlamentsähnliche Institutionen. Gewählt wurde, allerdings vorwiegend mittelbar, nach dem Verhältnis- oder Listenwahlsystem. Dies setzte Parteien und Gruppen voraus, allerdings im Gegensatz zu den politischen Parteien mit fließenden Grenzen und ohne scharfe Profilierungen. Anfang der dreißiger Jahre entstand die Glaubensbewegung Deutsche Christen mit der Forderung der Bildung einer «Reichskirche lutherischer Prägung», die nur Christen «arischer Rasse» umfassen durfte und die Hoheit des nationalsozialistischen Staates «aus Glauben» anerkannte. Sie erhielt die Mehrheit bei den Kirchenwahlen im Juli 1933 und übernahm mit Unterstützung des Regimes die Macht in der Kirche. Die Widerstandsbewegung im Kirchenkampf «Die bekennende Kirche» hat die Idee einer Kirchenpartei aus theologischen Gründen radikal verneint. «Die Kirche als Gemeinde Christi darf sich nicht in Parteien für ihre Gemeindeleistungen und Synoden organisieren, da Parteiung dem Wesen der Gemeinde widerspricht... Parteiung in der Kirche ist kein Strukturprinzip, das für den Aufbau und die Arbeit der kirchlichen Synoden notwendig und brauchbar ist.» (*Beckmann*, selbst Mitglied der Bekennenden Kirche, aaO.).

In der Tat erscheinen die politischen Parteien mit ihren harten Kampfmethoden und ihrer z. T. marktschreierischen Reklame nicht als ein geeignetes Modell für kirchliche Gemeinschaften. Auf den Synoden ist immer wieder die Auffassung vertreten worden, daß die Parteibildungen in Widerspruch zur Bestimmung des Augsburger Bekenntnisses von 1555, an das die lutherische Kirche gebunden ist, «consentire de doctrina...» stehen.

Um Parteibildung nicht aufkommen zu lassen, wurde nach 1945 die Verhältnis- und Listenwahl durch die Mehrheits- und Persönlichkeitswahl ersetzt. «In der Wahlbeteiligung wird nicht nur kirchliches Mitgliedschaftsrecht vollzogen, sondern in Ausübung des Priestertums aller Gläubigen in und an der Gemeinde aus der Verantwortung des Glaubens gedient.» (*Wendt*, Kirchenwahlen, aaO. 3 [1959] Sp. 1596) Die Urwahl ist auf Wahl von Kirchenvorstand und Gemeinderat der Ortsgemeinde beschränkt. Die Landessynodalen werden aus den Bezirks- und Kreissynoden, z. T. aus den Gemeindekörperschaften, also gefiltert, gewählt. Ansätze zur Fraktionsbildung lassen sich schwerlich verhindern. Deren Existenz hat Auswirkungen auf die Wahlen, da diese deren Bildung und Verfestigung fördern können. Aber Ansätze zeigen sich auch in den Synoden und bei den Wahlen anderer Länder – schon allein durch die auch in der evangelischen Kirche zunehmenden Polarisierung.

Andererseits hängt die Errichtung von Körperschaften, die durch Urwahl bestellt werden sollen, von der Möglichkeit ab, Parteien zu bilden. Ohne Parteien sind Massenwahlen nicht möglich. Wiederholt ist die Bildung einer Vertretungskörperschaft, die unmittelbar von den Rundfunk- und Fernsehteilnehmern gewählt wird, erwogen worden. Das Projekt ist bisher daran gescheitert, daß sich kein passendes Schema für die Parteibildung anbietet.

Die direkte Wahl des EWG-Parlaments durch die Bevölkerung der EWG-Staaten ist oft gefordert worden. Wohl könnten die verschiedenen Parteien in den einzelnen Staaten Kandidaten aufstellen und wählen lassen. Es gibt jetzt schon Fraktionen im EWG-Parlament, in denen sich Parteien

verschiedener Länder mit verwandten Tendenzen zusammenfinden, aber sie sind ohne große Bedeutung mangels Entscheidungsbefugnis des EWG-Parlaments. Sobald dieses Parlament echte Kompetenzen erhielte – erst dann lohnt sich die Urwahl–, könnte die Vertretung der Politik der einzelnen EWG-Fraktionen in deren Parteien der einzelnen Länder bei den nächsten Wahlen große Schwierigkeiten bereiten. Ernste Krisen in einzelnen Landesparteien, die bis zur Spaltung gehen können, wären nicht ausgeschlossen. Andererseits bestände die Möglichkeit der Zersplitterung in den einzelnen Fraktionen aus Sorge vor Wahlauswirkungen.

Die Frage nach Parteien in der Kirche hängt mit deren Selbstverständnis zusammen, unterliegt aber offensichtlich bestimmten soziologischen «Gesetzlichkeiten».

THEODOR ESCHENBURG

geboren am 24. Oktober 1904 in Kiel; an den Universitäten Tübingen und Berlin Geschichte, Nationalökonomie und Staatsrecht studiert; 1928 in Berlin zum Doktor der Philosophie promoviert (Geschichte); 1929–1945 wissenschaftl. Referent und später Geschäftsführer in Industrieverbänden; November 1945 Staatskommissar für die Umsiedlung in Württemberg-Hohenzollern; Januar 1947 Ministerialrat und Stellvertreter des Innenministers in Württemberg-Hohenzollern; 1951 Staatsrat; WS 1946 Lehrauftrag für Politik an der Universität Tübingen; SS 1949 Honorarprofessor; 1952 ordentlicher Professor für Politikwissenschaft; 1961–1963 Rektor der Universität Tübingen. Ist Mitherausgeber der «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte»; ständiger Mitarbeiter der Wochenzeitung «Die Zeit». Schriften: Das Kaiserreich am Scheideweg – Bassermann, Bülow und der Block (Berlin 1929); Der Beamte in Partei und Parlament (Frankfurt/M. 1952); Herrschaft der Verbände? (Stuttgart 1955); Die deutsche Frage (München 1959); Der Sold des Politikers (Stuttgart 1959); Das isolierte Berlin (Tübingen 1960); Ämterpatronage (Stuttgart 1961); Probleme der modernen Parteifinanzierung (Tübingen 1961); Staat und Gesellschaft in Deutschland (München ²1963); Zur politischen Praxis in der Bundesrepublik (München; Bd. I: 1964; Bd. II: 1966; Bd. III: 1972); Die improvisierte Demokratie (München 1963); Über Autorität (Frankfurt 1965); Matthias Erzberger (München 1973).

Rudolf Pesch

Gibt es in der Kirche des Neuen Testamentes Parteien?

Das neutestamentlich-griechische Äquivalent für unseren Begriff *Partei*[1] im Sinne von Schule, Schulrichtung, Lehrmeinung und Spaltung ist αἵρεσις, also jener Begriff, der in malam partem gewendet später auch die (häretische) Sekte (secta), die Häresie bezeichnet. Von jüdischem Standpunkt aus können die Christen als eine der verschiedenen jüdischen Parteien (wie die der Sadduzäer: vgl. Apg 5,17 mit Fl. Jos., ant. 13,171; 20,199 u. ö; oder die der Pharisäer: vgl. Apg 15,5: mit Fl. Jos. bell. II, 8,14) begriffen werden, als die Partei der Nazoräer (Apg 24,5 vgl. Justin, dial. 17,1; 108,2), die freilich im Judentum zunehmend «auf Widerstand stößt» (Apg 28,22) und als *Sekte* negativ gewertet wird (Apg 28,14: der Weg [ὁδός], gemäß dem Paulus dem Gott der Väter dient, wird αἵρεσις genannt). Parteien sind innerhalb des Judentums Gruppen, die in bestimmten Fragen einen eigenen «Standpunkt» einnehmen, ohne sich gegenseitig die Zugehörigkeit zum Judentum abzuerkennen (wie etwa den Samaritanern, die als Sekte behandelt werden). *Αἱρέσεις* heißen auch bei Klemens von Alexandrien die philosophischen Schulen, die durch ein System von *δόγματα* (Vernunfterkenntnissen) bestimmt sind (strom VIII, 5.16), bei Justin die Marcioniten als christliche Sekte (Apol. I. 7. 3).[2]

Kann man in der Kirche des Neuen Testamentes Gruppen mit deutlich eigenen «Standpunkten», αἱρέσεις, unterscheiden? Und gibt es in neutestamentlicher Zeit schon Parteien, denen als Sekten die kirchliche Gemeinschaft verweigert wird, weil sie sich ihr verweigern? Wir mustern in gebotener Kürze die wichtigsten Daten des Neuen Testamentes, bevor wir abschließend ein Urteil zum Recht von Parteien in der Kirche zu formulieren versuchen.

1. Hebräer und Hellenisten

Die Jerusalemer «Urgemeinde» existiert früh, wie wir aus Apg 6 (und weiteren damit zu kombinierenden Nachrichten) erfahren, in zwei Gruppen, die sich nicht nur durch ihre Sprache, sondern mehr durch ihre «Theologie» und ihre «Verfas-

sung» unterscheiden: den «Hebräern» und den «Hellenisten» (Apg 6,1).

Die «*Hebräer*» bilden die Gruppe der aramäisch sprechenden Christen, die sich um die nach Ostern wieder nach Jerusalem hinaufgezogenen «Galiläer» (Apg 1,11; 2,7), mit Simon Petrus und den Zwölfen an der Spitze, scharen; sie bleiben auch als Anhänger des Messias Jesus, dessen baldige Parusie sie erwarten, «innerhalb des Raumes der jüdischen Gesetzesbefolgung und des Tempelkultes».[3] Sie erneuern den Anspruch Jesu als Repräsentanten des eschatologischen Israel und treiben unter ihren jüdischen Brüdern Mission. Sie diskutieren mit ihren jüdischen Brüdern auf dem Boden des Gesetzes; als sein Anwalt erweist sich insbesondere der Herrenbruder Jakobus, der bald in seine Führungsrolle in der Urgemeinde der Hebräer hineinwächst.

Die «*Hellenisten*» sind Juden griechischer Muttersprache (die meist aus der Diaspora stammten), die für den Glauben an Jesus gewonnen wurden. Sie gruppieren sich – wohl nach dem Muster der Synagoge – um die «Sieben» mit Stefanus an der Spitze. Sie entdeckten in der überlieferten Predigt Jesu und im Glauben an ihn als den Messias Züge, die ihnen als Diasporajuden «besonders am Herzen lagen und die sie in Jerusalem sonst so nicht fanden: daß nicht die Speise den Menschen verunreinige, sondern das, was aus seinem Herzen komme, oder daß das Gebot tätiger Nächstenliebe über andere Gebote, selbst über das Sabbatgebot zu stellen sei. Die Kritik Jesu am Tempelkult wie auch das Verständnis des Todes Jesu als Sühne zur Vergebung der Sünde machten den Tempel und seinen Gottesdienst überflüssig, und die Deutung der Auferstehung Jesu als Anbruch der Endzeit ermöglichte es, an die Stelle der Tora des Mose eine neue, rein ethische, ‹messianische› Tora zu stellen, die an die antithetische Gesetzeskritik Jesu anknüpfen konnte. Nicht zuletzt befreite auch das Erlebnis des prophetischen Geistes von der Bindung an den Buchstaben und eine kasuistisch denkende Schriftgelehrsamkeit».[4] Mit ihrer Gesetzes- und Tempelkritik vertraten die «Hellenisten» ein für die «Hebräer» durchaus revolutionäres Verständnis des Christusglaubens. Lukas, der in seiner Apostelgeschichte die Spannungen zwischen den beiden Gruppen auf eine Auseinandersetzung um die Versorgung der Witwen der «Hellenisten» reduziert, läßt noch klar erkennen, daß bei der Stefanus-Verfolgung nur die ‹Hellenisten› aus Jerusalem weichen mußten, weil nur sie die religiöse Gemeinschaft des Judentums aufzukündigen begannen. Wohl nicht zufällig wird die Gemeinde, die aus der Mission der «Hellenisten» in Antiochien entsteht, durch den Namen «Christen» vom Judentum unterschieden (Apg 11,26).

Die Kirche existierte praktisch von Anfang an in verschiedenen Gruppen, die nach zeitgenössischer Terminologie durchaus als *αἱρέσεις* zu unterscheiden wären, weil sie sich auf verschiedene *δόγματα* bezogen.[5] Die Saat des Lebens Jesu mußte auf dem Boden des traditionell jüdischen Denkens Palästinas und dem des in der Diaspora geweiteten hellenistisch-jüdischen Denkens je anders aufgehen. Das die Gruppen bindende Element des Christusglaubens mußte in dem Maße deutlicher und verbindlicher artikuliert werden, als der Horizont der religiösen Gemeinschaft des Judentums überschritten, in Frage gestellt und schließlich abgelehnt wurde.

2. Jerusalem und Antiochien

Die in der Urgemeinde selbst angelegte Gruppierung profilierte sich nach der Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem dadurch, daß die vertriebene Gruppe eine sehr erfolgreiche Mission entwickelte und dabei von der Juden- zur Heidenmission und zur Bildung von Gemeinden aus beschnittenen Juden- und unbeschnittenen Heidenchristen überging. Die Heidenmissionare, deren Zentrum Antiochien in Syrien wurde, verzichteten auf die jüdische Beschneidungsforderung und damit auf die Beachtung des Gesetzes.

Die Voraussetzungen, die das Apostelkonzil, das Abkommen zwischen Jerusalemern und Antiochenern, notwendig machten, lagen in zwei sich auseinanderentwickelnden christlichen Gruppen mit den Vororten Jerusalem und Antiochien; die eine, rein judenchristlich, achtet die Tora und urgiert die Beobachtung des Gesetzes; die andere hält das Gesetz für in Christus überholt und treibt gesetzesfreie Heidenmission. Den Gegenstand des Konfliktes zwischen den Gruppen, der in Jerusalem vorläufig gelöst wurde, hat Lukas Apg 15 richtig festgehalten: Es ging um die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung und damit des Gesetzes, zugleich um die Frage, ob die Kirche Jesu Christi judenchristliche Kirche bleiben müsse oder nicht: «Da kamen einige Leute von Judäa (nach Antiochia) und lehrten die Brüder: ‹Wenn ihr euch nicht beschneiden laßt, wie es die Moseüberlieferung fordert, könnt ihr unmöglich das Heil empfangen›. Darüber gerieten Paulus und Barnabas mit ihnen in eine heftige Auseinandersetzung» (Apg 15,1–2).

Man muß sich die Dimension des zwischen den Gruppen stehenden Problems aus jüdisch-judenchristlicher Sicht klarmachen: Die Beschneidung ist das Bundeszeichen des erwählten Volkes Israel (Gn 17,7–11). Alle ‹Unbeschnittenen› gelten als unrein, man muß sie meiden, darf mit ihnen keinerlei Gemeinschaft haben. ‹Unbeschnittener› ist ein Schimpfwort. Jesus war nach der Auslegung der Judenchristen «nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen» (Mt 5,17). Wie sollte man bei der Heidenmission auf die Beschneidung verzichten können?

Daß das in Jerusalem getroffene Abkommen, von dem wir durch Paulus (Gal 2) präzise unterrichtet werden, die theologischen Differenzen nicht völlig klärte und auch die wechselseitigen Kompetenzansprüche auf den sorgfältig unterschiedenen Feldern der Juden- und Heidenmission nicht eindeutig genug abgrenzte, wurde im späteren antiochenischen Streit deutlich. Geklärt wurde zwischen den Gruppen aber immerhin, daß die Beachtung des Gesetzes «nicht mehr als kennzeichnend für das Christentum in seiner Gesamtheit gelten konnte»[6], freilich um den Preis weiterer Differenzierungen zwischen strengeren (Jakobus) und liberaleren (Petrus) Judenchristen, kompromißbereiten Gemeinden (Jakobusklauseln in Antiochien) und dem kompromißlosen Apostel Paulus, der Antiochien verließ, von nun an in eigener Verantwortung in Kleinasien und Griechenland missionierte und dort in neue Auseinandersetzungen mit anderen Missionaren und Gruppierungen in seinen Gemeinden geriet. Auch auf dem neuen Gebiet wurde, wenn auch in z.T. anderer Konstellation, die Frage verhandelt, ob wichtige Elemente aus der Überlieferung des Judentums bleibend verpflichtende Geltung beanspruchen müssen. In den Gemeinden des Paulus melden sich alte und neue Gruppen zu Wort. Wir sind gewohnt, die «Parteien» in der Gemeinde von Korinth und die «Gegner» des Paulus zu unterscheiden.

3. Parteien in Korinth?

Im ersten Korintherbrief beschwört Paulus die Gemeinde in Korinth, Einmütigkeit zu bewahren, keine Spaltungen (σχίσματα) aufkommen zu lassen (1,10); er hat von Streitereien (ἔριδες) gehört (1,11), nicht von persönlichen Querelen unter den Brüdern, sondern von einer aufspaltenden Gruppierung in der Gemeinde unter Berufung auf ‹Parteihäupter›, so daß er fragen muß: «Ist Christus zerteilt?» (1,11f). Es ist der Forschung bislang nicht gelungen, das Profil der einzelnen «Parteien» in der korinthischen Gemeinde genauer zu bestimmen; wahrscheinlich bewegen sich die Bemühungen darum sogar auf falscher Fährte, weil die Gruppierungen in der Gemeinde gerade bei ihrer Berufung auf Kephas, Apollos, Paulus oder Christus einer gemeinsamen Grundtendenz folgen, die das Auseinanderfallen der Gemeinde auch noch verhindert. Nach H. Conzelmann «ist gegen alle Versuche einer genauen Definition festzustellen: In der korinthischen Gemeinde ist zwar deutlich eine pneumatisch-enthusiastisch-individualistische Tendenz festzustellen. Aber diese ist eher im Parteiwesen als solchem zu fassen als in der Eigenart der einzelnen Gruppen. Über letztere wissen wir nichts. Z.B. ist die Annahme, daß die Petrus-Leute Paulus ablehnen, unbegründet. Es ist zu beachten, daß Paulus nicht gegen Petrus und dessen Partei kämpft, sondern gegen alle Parteien. Entsprechendes gilt für die Apollos-Gruppe».[7]

Die Gruppierungen erfolgen auf dem Boden einer hellenistisch-jüdischen Weisheitslehre, die vielleicht durch Apollos vermittelt wurde und zur Ausbildung einer pneumatischen Erhöhungschristologie und einer ihr entsprechendenen Religiosität der Individualisierung und Gruppenbildung über weisheitlich-pneumatische Erfahrung und Demonstration führte. Die Rezeption der eschatologisch akzentuierten Missionspredigt des Paulus im Medium eines Enthusiasmus, der den gegenwärtigen Besitz von Weisheit und Erkenntnis als Vollendung feiert, läßt die Verantwortung für den vom Apostel erwarteten Aufbau der Gemeinde als eines Leibes, des Christus, erschlaffen. In Korinth gab es keine theologischen Parteien, sondern eine die Gemeinde zu Parteiungen individualisierende Theologie.

4. Die Gegner des Paulus

Im zweiten Korintherbrief, im Galaterbrief und im Philipperbrief setzt Paulus sich jeweils mit Gruppen von Missionaren auseinander, die auf dem von Paulus bearbeiteten Missionsfeld, in seinen Gemeinden, «judaistische», d.h. judenchristliche Propaganda treiben und vor allem einer pneumatischen Erneuerung des alttestamentlichen Gesetzes als der kosmischen Herrschaft Gottes das Wort reden, von daher auch wieder den Vollzug von Riten wie Beschneidung und Beobachtung des Sabbats fordern. Allegorische Torainterpretation, pneumatisches Vollendungsbewußtsein im Gefolge einer theiosanär-Christologie, Kraftde-

monstration und glänzende Rhetorik machen die Missionare atraktiv. J. Gnilka hat ihr Bild, wie es sich aus 2 Kor und Phil gewinnen läßt, zuletzt so gezeichnet: «a) Sie sind einzureihen in die universalistischen Tendenzen des zeitgenössischen Judentums, denen sie mit ihrer Christuspredigt eine neue Spielart hinzufügen. b) Sie verkünden Christus als θεῖος ἀνήρ, der die Reihe antiker Heroen – vorab des Moses – fortsetzt und dessen Dynamis, die ihm als dem Irdischen übereignet war, zugänglich ist kraft des in die Tradition eingegangenen Pneumas. Die Beseitigung des Einschnitts zwischen irdischem Jesus und himmlischem Christus macht das skandalöse Kreuz überflüssig. c) Im Anschluß an das Geschick des θεῖος ἀνήρ ist es den Nachfolgern möglich, die μορφὴ θανάτου des irdischen Lebens zu überwinden und die verwandelnde Dynamis Christi zu gewinnen. d) Die Dynamis Christi dokumentiert sich in einem erhöhten Lebensbewußtsein und eindrucksvollem Auftreten. Leiden und Schmerz diskreditieren einen Boten und seine Botschaft. Das macht den spezifisch antipaulinischen Charakter der Gegner aus. e) Als Vollkommene vermitteln sie mit Hilfe einer traditionsgebundenen allegorischen Auslegung der Schrift (des Gesetzes?) das wahre Erkennen.»[8] Paulus läßt das von diesen Gruppen verkündigte «andere Evangelium» (Gal 1,6; 2 Kor 11,4 = anderer Jesus, anderer Geist) nicht als Heilsbotschaft gelten. Wer sich einem «anderen Evangelium» zuwendet, «das es doch gar nicht gibt, der irrt also nicht innerhalb der Wahrheitsfrage, sondern der gibt sie grundsätzlich preis zugunsten der Lüge, die für die Galater freilich auch reale Macht ist, weil dahinter die ψύσει μὴ ὄντες θεοί und die στοιχεῖα (Gal 4,8f) stehen. Darum gibt es für Paulus in diesem Fall nicht den Kompromiß, sondern nur das Nein, nicht die Diskussion, sondern nur das Anathema. Denn Wahrheit und Wirklichkeit des Evangeliums sind wohl verschieden interpretierbar – paulinisch, lukanisch, johanneisch–, aber nicht teilbar».[9]

Die Gegner sind für Paulus nicht kirchliche Gruppen, nicht Parteien in der Kirche, sondern ‹Häretiker›, «Feinde des Kreuzes Christi» (Phil 3,18). Auf dem Boden der paulinischen Mission ist dem entstehenden Christentum zunehmend ein neues Problem gestellt: das Problem der Häresie. Paulus, der das Evangelium als «Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden, Juden zuerst und Griechen» (Röm 1,16) verkündigt, entlarvt in seinem Kampf gegen «ein anderes Evangelium» Häresie «als die unkritische Fortsetzung einer vorgegebenen Sprache, sei diese nun ‹christlichen› oder ‹weltlichen› Ursprungs, also die Flucht in die Tradition».[10] Die häretische Partei verschließt sich in ihrer Sprache, verweigert sich der Kommunikation und so dem Glauben.

5. Christliche Parteien und Gruppen in der Kirche

Mit christlichen Parteien, die als Häretiker abgelehnt werden, setzen sich nach Paulus manche Gruppen in der Kirche auseinander. Gegen judaisierende Christen nimmt ein Paulusschüler im Kolosserbrief Stellung; der Autor der Johannesapokalypse nennt die ‹Nikolaiten› (Apk 2,6.15) als Gegner, die beanspruchen, die wahren Juden (Apk 2,9; 3,9) zu sein, eigener «Lehre» (2,14.20) folgen und mystische Erkenntnis «der Tiefen des Satan» (2,24) haben. Ignatius von Antiochien warnt noch vor vergleichbaren häretisch-christlichen Gruppen, die eigene Schriftsauslegung (Phld 8) pflegen und auf die Beobachtung des alttestamentlichen Ritualgesetzes (Magn 8–11; Phld 6ff) drängen. Der Autor des 2 Jo warnt vor Verführern, «die das Bekenntnis ablehnen, daß Jesus Christus in das wirkliche Menschsein gekommen ist» (2 Jo 7; vgl. 1 Jo 4,2f). Die christlichen Gruppen in den verschiedenen Räumen selbst profilieren sich – zum Teil in solchen Auseinandersetzungen nach Theologie und Gemeindeverfassung, durch Hervorkehrung ihrer Gruppenidentität (z. B. Matthäusevangelium, Johannesbriefe, Apokalypse) und «Exklusivität».[11] Kirchliche Einheit ist von Anfang an ein Problem der Kommunikation christlicher Gruppen, der Vermittlung theologischer Traditionen, des Ausgleiches von Verfassungen und des Ringens um den «Maßstab des Glaubens», der nicht Besitz dieser oder jener Gruppe ist, sondern ein dynamisches Kriterium, das nicht zuletzt an christliche Praxis gebunden bleibt. Zum Thema «christlicher Gruppen» gehört von Anfang an auch «die Erfahrung von Niveauunterschieden in den christlichen Gemeinden»,[12] das Nebeneinander von Starken und Schwachen, von Vollkommenen und Fleischlichen, solchen, die ‹Milch›, und solchen, die ‹feste Speise› bekommen können (Röm, 1 Kor, Hebr), das Nebeneinander von einfachen Gläubigen und gebildeten Theologen, von Gemeindefrömmigkeit und Theologie. Für die neutestamentlichen Autoren gibt es «keine Klassen-Barrieren» (N. Brox), die Parteiungen erlaubten, wohl aber Gruppierungen, die zur Solidarität, zur Demonstration christlicher Liebe verpflichten.

6. Kirche des Neuen Testamentes

Die Kirche des Neuen Testamentes konstituiert sich als Gruppe im Judentum (Urgemeinde der ‹Hebräer›), die in der Weiterführung der missionarischen Sendung Jesu ganz Israel, dem ganzen erwählten Bundesvolk verpflichtet ist, das sie mit dem Institut der ‹Zwölf› repräsentiert (vgl. Mt 19,28). Im Übergang zur Heidenmission verpflichtet sich die Kirche «allen Völkern» (vgl. Mt 28,19) und existiert selbstverständlich in verschiedenen Gruppen verschiedener geographischer Räume wie religiös-kultureller Herkünfte. Dem Gesetz weiterhin verpflichtete Judenchristen Palästinas, hellenistisch gebildete und stärker universalistischen Tendenzen aufgeschlossene Judenchristen der Diaspora, zunächst in Jerusalem, bald vielerorts im antiken Mittelmeerraum, über die Synagoge zur christlichen Bewegung gestoßene und in spezifisch christlicher Missionsarbeit gewonnene Heidenchristen, sie bilden teils unterteils miteinander christliche Gemeinden, denen ihrem Selbstverständnis (das sich erst allmählich reflektiert ausspricht) nach die ‹Einheit› im einen Gott, im einen Herrn Jesus Christus, im einen heiligen Geist, dem einen Glauben, der einen Taufe und dem einen Herrenmahl vorgegeben ist. «Die Spannungen zwischen judenchristlicher und hellenistischer Gemeinde, zwischen Paulus und den korinthischen Enthusiasten, zwischen Johannes und dem Frühkatholizismus sind nicht geringer als die unsrigen. Einseitigkeiten, Erstarrungen, Fiktionen und kontradiktorische Gegensätze der Lehre, Organisation und Frömmigkeit haben im Felde neutestamentlicher Ekklesiologie nicht weniger Platz als bei uns... Die Einheit der Kirche war, ist und bleibt primär ein eschatologischer Sachverhalt, den man nie anders hat, als indem man ihn sich schenken läßt. Einheit der Kirche wird allein vom Glauben ergriffen, der die Stimme des einen Hirten hört, sich von ihr zur einen Herde, seiner Herde rufen läßt».[13] Die Einheit der Kirche ist letztlich der eschatologische ‹Sachverhalt› der einen Liebe der Christen (Jo 17), des bleibenden eschatologischen Geschenkes (1 Kor 13), das den einen bleibenden Glauben als wirk-lichen Glauben erweist und die eine, bleibende Hoffnung als untrügerische Hoffnung verbürgt. Die Existenz der Kirche in vielen verschiedenen Gemeinden, die Existenz von Gruppen und Flügeln, Richtungen und Tendenzen, Theologien und Volksfrömmigkeiten etc. in den Gemeinden und Kirchenverbänden ist die Frucht der Verkündigung des Evangeliums bei allen Völkern, der Vermittlung des Glaubens an alle Menschen und des Engagements Vieler für die eine Kirche. *Partei* kann der Christ nur nehmen für den Herrn und die eine Kirche, seinen Leib, der nicht zerteilt ist, aber als Pluralität von Gliedern lebt. *Parteilichkeit* in der Kirche kann nur den Sinn des Engagements für die Einheit, für die Kommunikation, für die Vermittlung der Traditionen, für die Mission, für den Aufbau der Gemeinde etc. haben; Paulus hat christliche Parteilichkeit beschrieben: «Unabhängig von allen, habe ich mich zu aller Knecht gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die dem Gesetz unterstehen, wie einer, der dem Gesetz untersteht – obgleich ich für mich selbst keineswegs dem Gesetz untertan bin –; ich tue das aber, um die zu gewinnen, die dem Gesetz unterstehen. Für die, die das Gesetz nicht haben, bin ich wie ein Gesetzloser geworden – obwohl ich für mich selbst keineswegs ohne das Gesetz Gottes vielmehr im Geltungsbereich des Gesetzes Christi lebe –; und ich tue das, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Für die Schwachen bin ich schwach geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Für alle bin ich alles geworden, um wenigstens einige zu retten. Doch all das tue ich um der Heilsbotschaft willen.» (1 Kor 9,19–23a). *Solche Weise von Parteilichkeit führt gerade nicht zur Bildung von Parteien*, insofern Parteien dem Begriff nach durch Partikularismus bestimmt sind. Daß solche Weise von Parteilichkeit freilich auch nicht das Ende der «Unterscheidung der Geister» oder der Unteilbarkeit der Wahrheit proklamiert, verbürgt Paulus als ihr apostolischer Verfechter. Solche Parteilichkeit mag Gruppen profilieren, wird sie aber nicht in Parteien zerspalten, sie mag kirchlichen Pluralismus fördern, wird aber nicht die Einheit zerstören; solche Parteilichkeit wird innerkirchliche Toleranz fördern, aber Exkommunikation (derer, die sich der kirchlichen Kommunikation versagen) nicht verharmlosen. Sie wird im Geiste Jesu für den Sünder Partei nehmen, für den Menschen, – und nur so für sich selbst, weil Gott für uns, die wir Sünder sind, Partei genommen hat.[14]

[1] Vgl. P. Geoltrain, Artikel «Partei, Sekte»: Bibl. Hist. Hwb III, 1391–1394; auch H. Schlier: TWNT I, 179–184; M. Simon, Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi (Einsiedeln – Zürich – Köln 1964).

[2] Vgl. M. Elze, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964) 421 bis 4384, 25 f.

[3] H. Köster, *ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ*. Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 160 bis 203, 166.

[4] M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission: New Test. Studies 18 (1971/72) 15–38, 28f.

[5] Vgl. Anm. 2.

[6] H. Köster aaO. 166.

[7] H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther = Kritisch-exegetischer Kommentar (Göttingen 1969) 48.

[8] J. Gnilka, Der Philipperbrief = Herders Theol. Kommentar X, 3 (Freiburg 1968) 218.

[9] E. Grässer, Das eine Evangelium. Hermeneutische Erwägungen zu Gal 1,6–10: Zeitschrift für Theologie und Kirche 66 (1969) 306–345, 342; vgl. auch H. D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner ‹Apologie› 2 Korinther 10 bis 13 = Beitr. z. Hist. Theol. 45 (Tübingen 1972) 42: «Paulus verteidigt sich vor der Gemeinde gegen die von den Gegnern geltend gemachten Bedenken seinem Apostelamt gegenüber. Er äußert sich detailliert zu den einzelnen Anklagepunkten, spricht aber zur Gemeinde, nicht zu den Gegnern, mit denen es wohl auch kein Gespräch geben kann.»

[10] H. Köster, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem: E. Dinkler (Hrsg.), Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann (Tübingen 1964) 61–76, 76.

[11] G. W. Buchanan, The Consequences of the Covenant = Nov. Test. Suppl. XX (Leiden 1970) hat im 7. Kapitel seiner Untersuchung «Covenantal Sectarianism» (238–281) neben den jüdischen «Sekten» auch «The Sect of St. Matthew» (272–275), «The Sect of the Johannine Epistles» (276–279) und «The Sect of the Apocalypse» (280f) beschrieben und festgestellt: «The differences between the beliefs and practices of these Christians sects and the Pauline Christians show that Christianity, like Judaism, began with divisions. In neither traditions has there ever been one indivisible community of believers. Sectarianism that began in antiquity continued over into NT times where it was there also related to purity laws. With this many sects of the same nature it will be possible to note three general sectarian practices, namely: initiation, ‹love›, and excommunication» (281). Verzeichnet scheint wegen Außerachtbleibens traditionsgeschichtlicher Fragestellungen die Gemeinde des Matthäusevangeliums; die aspektreiche Untersuchung verdient aber im Horizont unseres Themas Beachtung. Ich verdanke den Hinweis darauf wie weitere wertvolle Anregungen meinem Mitarbeiter O. Kaiser, Freiburg.

[12] N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems: Kairos 14 (1972) 161–187, 163.

[13] E. Käsemann, Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche: Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 262–267, 266.

[14] Weitere Literatur zum Thema: W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Auflage mit einem Nachtrag von G. Strecker = Beitr. z. Hist. Theol. 10 (Tübingen 1964); H. Köster u. J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums (Tübingen 1971).

RUDOLF PESCH

geboren 1936 in Bonn, Studium der Kath. Theologie, Germanistik und Geschichte an den Universitäten Bonn und Freiburg i. Br. 1962 Staatsexamen, 1964 Dr. phil. (Neuere Geschichte), 1967 Dr. theol. (Neues Testament), 1969 Habilitation für das Fach Neues Testament an der Universität Innsbruck; seit 1971 Professor für katholische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Bibelwissenschaften im Fachbereich Religionswissenschaften der Universität Frankfurt a. M. Zahlreiche bibelwissenschaftliche Publikationen, aus jüngerer Zeit: Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage = Quaestiones disputate 52 (Freiburg 1970); Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung (Freiburg 1971); Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte = SBS 56 (Stuttgart 1972); Die kleine Herde. Zur Theologie der Gemeinde (Graz 1973).

Hermann-Josef Vogt

Parteien in der Kirchengeschichte: Athanasius und seine Zeitgenossen

Es hat wohl in der gesamten Geschichte der Kirche keine Zeit gegeben, in der sich nicht unterschiedliche, ja sogar gegenläufige Strömungen, Richtungen, Parteiungen auffinden ließen, wenn sie nicht schon auf den ersten Blick in die Augen springen. Solche Parteiungen können mehr theologisch, mehr kirchenpolitisch oder auch mehr spirituell bestimmt gewesen sein. Sie können sich selbst als bunte Vielfalt der einen Kirche verstanden, sie können aber auch in hartem Kampf miteinander gelegen und schließlich zu Sektenbildung oder zu großen Kirchenspaltungen geführt haben. Vom Anfang der Kirche an lassen sich Gruppen namhaft machen, die so durch Verfestigung eines bestimmten Standpunktes allmählich aus der Kirche hinausgerieten oder hinausgedrängt wurden. Man denke an die judenchristlichen Ebioniten des ersten, an die vielen gnostischen Richtungen und die apokalyptisch-prophetisch orientierten Montanisten des zweiten Jahrhunderts, dann an die puristischen Novatianer des dritten und weiter an die Nestorianer und die Eytychianer (also die Vertreter der Trennungs- bzw. Vermischungschristologie) im fünften Jahrhundert. Wenn aber eine Epoche in der Frühen Kirche durch Parteikämpfe besonders

gekennzeichnet ist, dann das vierte Jahrhundert, besonders die sechs Jahrzehnte von etwa 320 bis 380. Da gibt es nicht nur einige durch bestimmte Theologien ausgezeichnete Gruppen, die sich vom Gesamt der Kirche abheben, sondern der ganze Episkopat ist in teilweise wechselnde Gruppen gespalten, die man fast im heutigen Sinn Parteien nennen könnte, denn sie brauchen, weder was den entschlossenen Kampf um wichtige Positionen, noch was die Menge der produzierten Propagandaliteratur bzw. der immer neu formulierten Plattformen und Grundsatzprogramme, noch was den Aufbau von Interessenvertretungen, noch was die gegenseitige Abwerbung und die wechselnden Koalitionsversuche angeht, den Vergleich mit irgendeiner modernen Partei zu scheuen. Diese Parteien rekrutierten sich fortwährend dadurch, daß sie vakant werdende oder vakant gemachte Bischofsstühle mit Klerikern der eigenen Gesinnung bzw. Theologie besetzten, nahmen dabei Rückschläge hin, erlebten schnell umschlagende Triumphe. Aber das wohl Einmalige dieses Jahrhunderts ist es, daß schließlich die Kirchenspaltung vermieden wurde, ja nicht einmal eine nennenswerte Gruppe sich abtrennte; denn die arianischen Kirchen der Germanen sind nicht Abspaltungen von der Reichskirche, sondern an deren Rand völlig neu entstandene Gebilde, die sich an die Konfession, die der oströmische Kaiser um 370 vertrat, anschlossen und erst mit den Zügen der Germanen auf den Reichsboden übertragen wurden, um dort schließlich unterzugehen.

1. Die wichtigsten Parteiungen

Die wichtigsten Gruppierungen sind jedem auch nur oberflächlichen Kenner der Kirchengeschichte bekannt. Da ist um 320, wenn man die Einteilung «rechts-links» verwenden darf, ganz links Arius, für den der Sohn Gottes ein (geistiges) Geschöpf ist, das einen Anfang genommen hat, vor dem es nicht war, das aus dem Nichts stammt und dem Vater nur zur Schaffung und Regierung der Welt dient. Ihm stellt sich entgegen sein Bischof Alexander von Alexandrien, für den Gott niemals ohne seinen Sohn, d.h. ohne sein Vernunftwort, ohne seine Weisheit war. Diese Position wird auf dem Konzil von Nizäa 325 bestätigt, das Arius mit seinen Hauptthesen verurteilt und den Sohn als dem Vater wesensgleich (homoousios) bezeichnet. Für viele Konzilsväter aber war diese Aussage nicht die von der Mitte des Glaubens sich ergebende Abwehr einer extremen (linken) Position, sondern selber eine extreme (rechte) Einstellung; sie unterschrieben zwar die Formel, waren aber froh, sie schon nach wenigen Jahren außer acht lassen zu dürfen, weil sie dahinter das Gespenst des Sabellianismus auftauchen sahen, d.h. jene Ein-Gott-Lehre, die nur eine einzige göttliche Person anerkannte und diese zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Rollen oder Masken als Vater, Sohn oder Geist am Werke sah. Bestärkt wurde dieser Verdacht sehr bald noch dadurch, daß Markell von Ankyra, der früheste und sehr agressive Verteidiger des Nizänums einen Gottesbegriff entwickelte, der nur ökonomisch trinitarisch zu sein schien, d.h. Sohn und Geist zwar im Heilswerk vom Vater unterschied, sie aber am Ende offenbar wieder im Vater aufgehen ließ. So bildete sich eine breite Mittelpartei, die Arius verurteilte, aber auch die Wesensgleichheit nicht bekannte, sondern allenfalls von einer Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn zu sprechen bereit war. Dabei kann für die weitere Betrachtung die extrem linke Partei der Neu-Arianer, die das Wesen Gottes im Ungezeugtsein, das des Sohnes aber im Gezeugtsein und so zwischen beiden ausgesprochene Unähnlichkeit fanden, ruhig aus dem Blick geraten, weil sie zwar zeitweilig durch ihre Disputierkunst Eindruck machte, den Gang der Ereignisse aber allenfalls negativ mitbestimmte. Bedeutsamer sind die Abstufungen innerhalb der Mittelpartei, die von der Anerkennung einer bloßen «Ähnlichkeit nach der Schrift», über eine eher blasse «Ähnlichkeit in allem» zu einer «Ähnlichkeit im Wesen» (homoiousios) reichte, die dem Sinn nach nicht mehr fern war von dem in Nizäa Gemeinten, so daß Hilarius und auch Athanasius bei ihren Einigungsbestrebungen hier anknüpfen konnten. So sehr auch die Entwicklung dieser Mittelpartei den Historiker fesseln kann, sie soll hier nicht nachgezeichnet werden, da sie nicht eben viel Bleibendes hervorgebracht, sondern eigentlich nur die Verteidiger des Nizänums zur Unterscheidung von Substanz und Hypostase gezwungen hat, so daß mit Hilfe dieser Begriffe die Jungnizäner (hauptsächlich die drei großen Kappadozier: Basilius d.Gr., sein Bruder Gregor von Nyssa und sein Freund Gregor von Nazianz) das Geheimnis der Dreieinigkeit in die bleibenden Formulierungen kleiden konnten.

2. Die bedeutendsten Personen

Es seien aber einige der Hauptakteure ins hellere Licht gerückt, wiederum nicht wegen ihrer historischen Individualität, sondern als Vertreter von

Typen, wie sie sich wohl in allen Parteikämpfen, jedenfalls innerhalb der Kirche finden. Eine kleine Typologie kirchlicher Vorkämpfer könnte für die Gegenwart von Nutzen sein. Es wäre möglich, dem Gang der Ereignisse zu folgen, um so die hervorragenden Gestalten herankommen zu sehen. Für den knappen Raum, der hier zur Verfügung steht, ist es wohl besser, eine besonders entscheidende Epoche querschnittartig zu durchforschen, nämlich die Jahre um 360, in denen gegen Ende der Regierungszeit des Konstantius der Höhepunkt der «Arianisierung» erreicht war, sofort aber mit dem Regierungsantritt des wieder heidnisch gewordenen Julian der Umschwung eintrat und die Weichen für die endgültige Formulierung des Dreifaltigkeitsdogmas hauptsächlich durch Athanasius gestellt wurden.

Außer Athanasius selbst seien genannt: Hilarius von Poitiers, der von 356 bis 360 im Orient in Verbannung weilte, diese aber nicht einfach als Strafe erlitt, wie manche seiner Leidensgenossen, sondern durch das Exil zum Mittler zwischen Ost und West wurde; Basilius von Ankyra, der aufrichtig theologisch bemüht war, aber immer einen Schritt hinter der Entwicklung herhinkte; Acacius von Caesarea in Palästina, der jedem kirchenpolitischen Umschwung mindestens um einen Schritt vorauseilte, dadurch aber bei vielen Mißtrauen erregte; Meletius von Antiochien, der ähnlich wie Athanasius dreimal ins Exil gehen mußte; endlich Luzifer von Calaris, der vor lauter unerbittlicher Orthodoxie schließlich zum Sektierer wurde.

Hilarius, der für die Nachwelt durch den überragenden Augustin in den Schatten gedrängt wurde, hat seine Fähigkeiten schon allein dadurch bewiesen, daß er in den vier Jahren seiner Verbannung das erste groß angelegte lateinische Werk über die Dreifaltigkeit geschrieben hat. Sein Hauptanliegen aber war die Versöhnung der Kirchenparteien auf der Basis des Nizänums, das er bis zu seiner Verbannung gar nicht kannte, in dem er aber seinen ererbten Glauben ausgedrückt fand. Deswegen schrieb er seinen großen Brief über die Synoden oder den Glauben der Orientalen (Patrol. Lat. 10, 479–548), in dem er zuweilen die Logik der Irenik opfert, wenn er z. B. um das Mißtrauen der Gallier gegen die Orientalen zu überwinden und um Basilius von Ankyra und seine Anhänger für das Nizänum zu gewinnen, erklärt, die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn, die von jenen festgehalten wurde, sei nicht ohne die gleiche Natur denkbar; Ähnlichkeit müsse Gleichheit bedeuten, weil Unähnliches nicht gleich sein kann (col 527C). Man kann die positive Wirkung des Hilarius mehr vermuten als nachprüfen; daß er sich aber Tadel von Luzifer zuzog, sagt er selbst im Anhang, wo er sich dafür rechtfertigt, daß er überhaupt vom Homoiousios gesprochen hat (col 547B)

Basilius von Ankyra und seine Freunde erkannten erst 358, als die zweite Sirmische Formel, die jedes dogmatische Reden vom Wesen Gottes verbot und beide Termini (homoousios und homoiousios) ächtete, daß da nicht nur eine Sprachregelung getroffen war, gar noch eine fromme mit Berufung auf die Bibel, die beide Ausdrücke nicht kenne, sondern daß damit unausgesprochen, aber um so gefährlicher die Meinung sich breit machte, der Sohn sei eben nicht im Wesen, sondern allenfalls noch in seinem Willen, dem Vater ähnlich (vgl. bei Epiphanius, Panarion hares. 73,15,1); dann aber wäre er doch nur ein vollkommen gehorsames Geschöpf. Sie wollten aber für seine Göttlichkeit eintreten und widersetzten sich in diesem Sinne 369 zu Seleukia dem Acacius, wurden aber schließlich in Konstantinopel von ihm übertölpelt. Erst recht den Eindruck von zu spät Gekommenen machen sie in ihrem Brief an den neuen Kaiser Jovian, dem sie 363 schrieben, entweder sollten wieder die Beschlüsse von Seleukia und Rimini gelten und alles, was inzwischen durch irgendjemandes Einsatz geschehen war, sollte rückgängig gemacht werden, oder der Zustand, wie er vor den Synoden in den Kirchen herrschte, sollte bleiben und die Bischöfe überall das Recht haben, unter sich zusammenzukommen, ohne daß Laien sich daran beteiligen dürften. Niemand dürfte durch Einzelinitiative oder Täuschungsmanöver eine allgemeine Regelung herbeiführen, wie es unter Konstantius vorkam (Sozomenus, hist. eccl. 6,4). Diese Forderung nach allgemeiner Diskussions- und Koalitionsfreiheit für den Episkopat war völlig unrealistisch; das Interesse des Staates an der Kirche als Einheitsfaktor war zwar die Ursache für so viel Gewaltsamkeit und Verfolgung in den vorausgehenden Jahren, aber es ließ sich nicht nur de facto nicht mehr beseitigen, es mochte wohl auch keiner der damaligen Kirchenführer eine solche neue Trennung von Staat und Kirche wünschen.

Da macht *Acacius*, der Nachfolger des gelehrten Eusebius auf dem Sitz von Caesarea in Palästina, einen ganz anderen Eindruck. Zur Synode von Seleukia brachte er ein selbstformuliertes Glaubensbekenntnis mit, in dem er links von der Mehrheit der dort versammelten Bischöfe seinen Standpunkt bezog, damit aber der Meinung des Kaisers Konstantius sehr nahe kam. Es gelang ihm durch

einen Trick, dieses sein Symbol vorlesen zu lassen; darin verwirft er sowohl den Ausdruck homoousios als auch das homoiousios als beide nicht schriftgemäß, verdammt die Behauptung von der Unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn und lehrt die Ähnlichkeit unter Berufung auf Kol 1,15 (er ist das Bild des unsichtbaren Gottes). Daß dadurch unter der Hand der Sohn für wesenhaft sichtbar und damit von völlig anderer Art als der Vater erklärt wird, ist seinen Kollegen offenbar entgangen, aber sie brachten ihn in der Diskussion zu dem Bekenntnis, der Sohn sei dem Vater nur im Willen, nicht im Wesen ähnlich. Das widersprach zwar dem, was er selber früher geschrieben hatte, wie man ihm prompt vorhielt, aber er machte geltend, noch nie sei jemand allein nach seinen Schriften beurteilt worden. Er wurde dann zwar für abgesetzt erklärt, zog aber doch als Delegierter der Synode nach Konstantinopel zum Kaiser und erlebte dort den Triumph, daß sein Vorschlag sich durchsetzen konnte, wobei ihm noch die Erklärung der in Rimini auf dem theologischen Glatteis völlig ausgeglittenen abendländischen Väter zu Hilfe kam (Sokrates hist. eccl. 2,40). Drei Jahre später aber erklärte Acacius mit anderen, z. B. Meletius, er nehme an und halte fest das Glaubensbekenntnis von Nizäa (Sozomenus hist. eccl. 6,4,7ff). Damit hatte er, der 359 weit links von dem Ankyraner Basilius stand, diesen weit rechts überholt. Zugleich aber interpretierte er das Homoousios in dem Sinne, daß der Sohn aus der Wesenheit des Vaters stamme und ihm im Wesen ähnlich sei (ebda), kehrte also zu den Meinungen zurück, die er vor Seleukia, aber im Gegensatz zum Nizänum vertreten hatte. Daß Athanasius und andere solche Wandlungsfähigkeit für pure Heuchelei hielten (vgl. Patrol. Graeca 28,85f), wird man ihnen kaum verdenken können.

Bei diesem letzten Schachzug hatte Acarius sich an *Meletius* angeschlossen und diesen dadurch mitkompromittiert. Er verdient aber, nicht nur weil Basilius der Große später unentwegt für ihn eingetreten ist, ein anderes Urteil als der Bischof von Cäsarea. Meletius wurde, nachdem er sein Bischofsamt in der Gemeinde von Sebaste in Armenien, für die er eigentlich ordiniert war, nicht hatte antreten können, 360 in Antiochien inthronisiert, weil der mächtige Acacius und seine Leute ihn für einen der Ihren hielten. Aber schon innerhalb eines Monats distanzierte sich Meletius durch seine Antrittspredigt, in der er zwar nicht von Wesenheit sprach, aber die Gottheit des Sohnes verteidigte (vgl. Epiphanios Panarion haeres. 73, 29 bis 33), und durch die Wiederaufnahme der von seinem arianischen Vorgänger abgesetzten Kleriker so deutlich von seinen Gönnern, daß er schon nach einem Monat wieder abgesetzt und in die Verbannung geschickt wurde. Aber die kurze Amtszeit hatte ihm gereicht, die Herzen der meisten nizänisch Gesinnten in Antiochien zu erobern. Von da ab galt er bei der überwältigenden Mehrheit der rechtgläubigen Orientalen als der rechtmäßige Bischof von Antiochien. Meletius war sich wohl weder im unklaren über die Erwartungen, die man an ihn knüpfte, noch über die Folgen seines Verhaltens. Man wird in ihm einen Mann sehen dürfen, der die Sache, der er dient, über persönliche Verbindungen oder Verpflichtungen stellt. Vielleicht ist in dieser Richtung auch die Antwort auf die Frage zu suchen, warum er trotz des Drängens des Basilius nicht einmal als Verbannter mit Athanasius in Kontakt zu kommen versucht hat.

Athanasius nämlich und *Luzifer* haben ihn nie anerkannt. Athanasius nicht, weil Meletius ihn 363, als er in Antiochien mit ihm die Kirchengemeinschaft aufnehmen wollte, auf später vertröstete (vgl. Basilius d. Gr. Brief 85,2 an Meletius); Luzifer nicht, weil er niemanden, der nicht immer das Nizänum verteidigt hatte, mehr als Bischof anerkennen wollte. So reiste er 362, statt der Einladung des Athanasius zu einer Synode nach Alexandrien zu folgen, auf der die antiochenische Frage geklärt, d. h. ein Mittel zur Behebung des Schismas zwischen den wenigen unversöhnlichen Altnizänern und der großen Gemeinde des Meletius gefunden werden sollte, selbst nach Antiochien und weihte dort kurzerhand den altnizänischen Presbyter Paulinus zum Bischof und machte so die Einigungsversuche des Athanasius von vornherein zunichte (Theodoret hist. eccl. 3,5).

3. Athanasius

Der große Vorkämpfer des Nizänums, der schon zu Lebzeiten zur Legendenfigur wurde, hat nicht nur mit Entschiedenheit jeden Abfall vom Glauben der Väter von Nizäa entlarvt und bekämpft, wobei er selbst das Wort homoousios verhältnismäßig wenig gebrauchte, sondern auch sofort jede Annäherung an das Nizänum bemerkt und zu fördern gesucht. So schrieb er schon in seinem 359 verfaßten großen Brief über die Synoden von Rimini und Seleukia (cap. 41), man könne auch das homoiousios des Basilius von Ankyra und seiner Freunde richtig verstehen; es enthalte einen Teil dessen, was mit dem homoousios gesagt sei,

nämlich die Wesensübereinstimmung zwischen Vater und Sohn; hinzukommen müsse noch die in dem nizänischen Ausdruck mit ausgesagte Ursprungsbeziehung des Sohnes zum Vater. Hier sah Athanasius also klarer als Hilarius. Das große Dokument der Versöhnungspolitik des Athanasius ist aber der sogenannte *Tomus ad Antiochenos*, d.h. das Schreiben der von Athanasius nach seiner Rückkehr unter Julian im Jahre 362 einberufenen Synode, an der außer den athanasiusfreundlichen Ägyptern einige Exilierte, z.B. der Abendländer Euseb von Vercelli teilnahm. Er ist zusammen mit Luzifer und drei weiteren Bischöfen als Adressat genannt, d.h. er sollte in Antiochien die Einigung nach dem Programm der Synode durchführen, zugleich erscheint er aber unter den Absendern des Briefes und außerdem ist seine ausführliche, ursprünglich lateinische Bestätigung des Synodalbeschlusses in griechischer Übersetzung angefügt.

Das Schreiben geht davon aus, daß viele nur durch die Streitigkeiten getrennt, also nicht selbst arianischen Glaubens waren, nun aber mit den Anhängern des Nizänums Frieden haben möchten. Es soll alles getan werden, diese in Gang gekommene Bewegung zu fördern (cap. 1), niemand soll abgeschreckt werden; trotzdem muß es einen Maßstab geben, an dem sich die neugewonnene Rechtgläubigkeit mißt; das ist und bleibt das *Nizänum*, zu ihm muß man sich ausdrücklich bekennen. Aber Athanasius ist sich bewußt, daß die Diskussion über die Gottheit inzwischen weitergegangen ist, so daß man sich mit dem Wortlaut des Nizänums allein nicht zufrieden geben kann; sagt es doch nichts über die Wesenheit des hl. Geistes. Deshalb ist jetzt zum Nizänum hinzu noch die Verdammung derer erforderlich, die den Hl. Geist für ein Geschöpf und von der Wesenheit Christi abgetrennt halten. Wirklich überwunden ist die Lehre des Arius nämlich erst dann, wenn man nichts aus der Dreieinigkeit Geschöpf nennt (cap. 2). Dann wird die Lage in Antiochien angedeutet, es werden die Leute um Paulinus und die in der Alten Kirche Liturgie Feiernden als die beiden zu vereinigenden Gruppen bezeichnet (cap. 3). Aber man fragt sich, warum Paulinus, der nur als Presbyter seine kleine Gemeinde betreute, genannt wird, während die große Gemeinde in der Alten Kirche wie eine führerlose Herde betrachtet wird, obwohl Athanasius wissen mußte, daß wie er selbst, so auch Meletius aus der Verbannung zurückgekommen war. Wenn Meletius das Schreiben zu Gesicht bekam, mußte er den Eindruck gewinnen, daß Athanasius an ihm vorbei in Antiochien Einheit schaffen wollte. Vielleicht ist das der Grund, weshalb er ein Jahr später nicht bereit war, sofort mit Athanasius, der in Antiochien dem neuen Kaiser Jovian seine Aufwartung machte, die Kirchengemeinschaft aufzunehmen.

Nun bestanden aber die Unterschiede nicht nur in der Anerkennung oder Ablehnung des homoousios, sondern auch ebenso stark in dem Verständnis der beiden Begriffe Hypostasis und Ousia. In Nizäa hatte man sie mit einer gewissen Unbekümmertheit gleichgesetzt, zwar nicht im Corpus des Glaubensbekenntnisses, aber in einem der angehängten Anathematismen: Wenn einer sagt, der Sohn sei aus einer anderen Hypostase oder Ousia, (nämlich als der des Vaters) der sei im Banne (Denzinger-Schönmetzer 126).

Damit war aber die Gleichsetzung keineswegs definiert. Die sogenannte Mittelpartei, für deren Bekenntnisformulierungen Hilarius so viel Verständnis aufbrachte, hatte schon 341 auf der Synode von Antiochien in der sogenannten zweiten Formel den Sohn zwar als Bild der Gottheit und der Ousia des Vaters bezeichnet, zugleich aber mit aller Deutlichkeit erklärt, daß Vater, Sohn und Geist drei Hypostasen sind, die aber durch ihre Übereinstimmung (symphonia) eins sind (Athan. de synodis 23,3 u. 6). Das klang nach bloß moralischer, nicht wesensmäßiger Einheit, so daß die *Drei-Hypostasen-Lehre* im Westen, der ja hypostasis (ebenso wie ousia) mit substantia übersetzte, ganz einfach als Drei-Götterglaube erschien. So wandte man sich auf der Synode von Serdika 344 gegen sie und versuchte, die *Lehre von der einen Hypostase* des Vaters des Sohnes und des Geistes als Bestandteil der katholischen und apostolischen Glaubensüberlieferung darzustellen. Jedenfalls hat Theodoret in seiner Kirchengeschichte (2,8) einen dogmatischen Teil des serdizenischen Rundschreibens überliefert, den Athanasius in seiner zweiten Verteidigungsschrift, wo er von der Synode von Serdika handelt (cap. 47), ausläßt. Dieses Schreiben scheint aber 362 im Umlauf gewesen zu sein und übereifrigen Nizänern als Grundlage für harte Forderungen an friedenswillige Orientalen gedient zu haben. Deshalb wendete Athanasius sich nun mit Schärfe dagegen, weil es nur den voreiligen Dogmatisierungswunsch einiger Synodalen von Serdika wiedergebe, den die Synode aber unwillig abgewiesen habe, weil das Nizänum nicht verändert werden dürfe, auch keine Überarbeitung nötig habe (tom. ad. Antioch. 5). Man konnte sich also nach Meinung des Athanasius nicht gegen die Drei-Hypostasen-Lehre auf Serdika berufen, son-

dern man mußte untersuchen, was mit ihr gemeint war. Das nun hat die Synode von 362 mit aller Geduld getan und gefragt, ob damit etwa zwischen Vater, Sohn und Geist so unterschieden werden sollte wie zwischen Geschöpfen oder Menschenkindern, oder ob damit verschiedene ousiai (Wesenheiten oder Substanzen im Sinne von Stoffen) wie Gold oder Silber oder Erz, oder verschiedene Götter gemeint seien. Aber solche Interpretationen wiesen die Anhänger der Drei-Hypostasen-Lehre entschieden von sich und erklärten, die Rede von den drei Hypostasen habe nur den einen Sinn, zu betonen, daß Vater, Sohn und Geist nicht leere Namen seien, sondern Wirklichkeiten bezeichneten (ebda).

Genauso wurden aber auch die Verfechter der Lehre von der einen Hypostase befragt, ob sie damit wie Sabellius den Sohn und den Geist aufheben, bzw. ihnen die Wesenheit und Realität absprechen wollten. Diesen Gedanken aber verwarfen die Vertreter der einen Hypostase entschieden; sie erklärten ihre Ausdrucksweise damit, daß Hypostase und Ousia für sie dasselbe bedeuteten und daß sie von einer Hypostase sprächen, weil der Sohn aus der Ousia des Vaters ist und weil die (göttliche) Natur (physis) in ihnen dieselbe ist (cap 6). Dann berichtet das Schreiben davon, daß beide Gruppen den Sprachgebrauch der anderen als möglich und legitim anerkannten und sich darauf einigten, sich nicht wegen der abweichenden Terminologie zu inkriminieren, sondern sich gegenseitig nur die Anerkennung des Nizänums und die Verurteilung der alten Irrlehren, z. B. des Sabellius und der Gnostiker abzuverlangen. Über die Verdammung der Arianer war man sich ja schon vorher einig. Daß hier besonders die Gnostiker genannt werden, hat seinen Grund darin, daß die Orientalen hinter der Ein-Hypostasen-Lehre immer ein materialistisches Gottesbild vermuteten, d.h. einen Gott, der sich durch Ausdehnung oder Emanation zur Dreiheit entfaltet. Natürlich ist die Übereinkunft nicht gegen und auch nicht ohne den Willen des Athanasius zustande gekommen. Er ist also mit der Drei-Hypostasen-Terminologie grundsätzlich einverstanden gewesen. Das ist um so erstaunlicher, als er selbst auch nach 362 bei der Identifikation von Ousia und Hypostasis, die ihm seit Anfang des arianischen Kampfes vertraut war, bleibt. Noch 369 schreibt er an die afrikanischen Bischöfe: die Hypostase ist ousia und hat keine andere Bedeutung als das Seiende selbst;... Hypostase und ousia ist (sic!) Existenz (hyparxis PG 26, 1036B). Vielleicht noch erstaunlicher ist aber, daß Athanasius 362 die Lehre derer, die denselben Sprachgebrauch hatten wie er selbst, nicht einfach ungeprüft hinnahm, sondern sie genau befragen ließ, ob sich nicht Sabellianismus, d.h. Ein-Personen-Lehre dahinter verbarg. Hier ist Athanasius wohl für alle Zeiten vorbildlich: Jeder Theologe muß imstande sein, auch anderslautende Formulierungen verstehen und als berechtigt erkennen zu können; vor allem aber muß man sich davor hüten, die eigene Redeweise für so unanfechtbar richtig zu halten, daß man jeden, der sich ihrer bedient, schon für bewährt hält. Gerade in dieser zweiten Hinsicht hätte das Vorbild des Athanasius, wenn es ernst genommen worden wäre, manchen Schaden in der Kirchengeschichte verhüten, z. B. schon seinen dritten Nachfolger Cyrill vor der unkritischen Übernahme apollinaristischer Formulierungen, die als athanasianisch deklariert waren, bewahren können. Vielleicht könnte Athanasius heute Schule machen, nachdem man gelernt hat, jedenfalls der Vergangenheit gegenüber kritisch zu sein. Parteiungen könnten wie zur damaligen Zeit, so auch in Zukunft zur umfassenderen Erkenntnis der Wahrheit helfen, wenn sie nicht von voreingenommener Parteilichkeit geprägt sind. Tatsächlich hat Athanasius, ohne seine eigenen Denkgewohnheiten zu ändern, hier doch den Weg freigegeben für die Begriffsentwicklung, die im Orient schon begonnen hatte (vgl. Epiphanius Panarion haer. 73,16) und mit deren Hilfe die drei großen Kappadokier dann das Geheimnis der Dreifaltigkeit wissenschaftlich umschreiben konnten. Hätte man an der altnizänischen Gleichsetzung von Ousia und Hypostasis festgehalten, dann wäre weder die Trinitätstheologie noch auch im Jahrhundert darauf die Christologie zu theologisch vertretbaren Definitionen gelangt. Der Sprachgebrauch der noch in der Mitte der 70er Jahre von Epiphanius als Halbarianer bezeichneten Gegner des Homoousios wurde also nicht nur in der Gesamtkirche schließlich geduldet, sondern er wurde zum offiziellen Sprachgebrauch der Konzilien. Und für diese Entwicklung hat Athanasius 362 auf seiner Synode in Alexandrien die Weichen gestellt.

Dabei verdient festgehalten zu werden, daß Athanasius weder einer allgemeinen Verbrüderung, noch einer Sammelamnestie für verflossene Irrlehren und Fehltritte das Wort redete. Er machte vielmehr einen deutlichen Unterschied zwischen solchen Leuten, die selbst eine führende Rolle im Kampf gegen den Sinn des Nizänums gespielt haben, und solchen, die sich nur durch Gewalt oder

Nötigung mitziehen ließen. Die erste Gruppe sollte, wenn sie nun aufrichtig das Nizänum bekannte, zwar die Kirchengemeinschaft erhalten, durfte aber nicht in ihren kirchlichen Ämtern bleiben. Leute der zweiten Gruppe dagegen sollten in ihrem klerikalen Rang verbleiben. Damit waren, wie Athanasius an Rufinian schrieb, die Bischöfe in Griechenland, in Gallien und in Spanien einverstanden. Nur eben Luzifer von Calaris war nicht einverstanden.

Auch auf dem Gebiet der *Christologie* selbst hat die Synode von 362 wenigstens ein Ergebnis gezeitigt, das über die eigene Theologie des Athanasius hinausging und einer gerade erst aufkommenden Irrlehre grundsätzlich den Boden entzog. Athanasius denkt sich den Menschgewordenen immer im *Logos-Sarx-Schema*, d.h. als den in einem Menschenleib einwohnenden und handelnden Gott-Logos. Von einer *menschlichen Seele Christi* spricht er nicht, sie hat in seinem System keine Bedeutung. So war der Schritt zur positiven Leugnung der menschlichen Seele Christi nicht mehr weit und war tatsächlich von Apollinaris, dem Bischof von Laodikeia, schon getan worden, der zwar eine niedere (animalische) Seele in Christus annehmen wollte, aber die eigentliche Geistseele oder die Seelenspitze (den nous) in Christus durch den göttlichen Logos ersetzt sah. Dagegen erklärt die Synode 362, der Logos habe nicht einen seelenlosen (=leblosen), empfindungslosen, vernunft- (oder geist-)losen (anoeton) Leib angenommen; nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele habe er das Heil erwirkt. So sei der Eingeborene zum Erstgeborenen geworden, so sei es ein und derselbe, der im Fleische leidet und göttlich die Toten erweckt (tom. ad. Antioch. cap. 7).

Trotzdem hat diese Synodenerklärung nicht verhindert, daß die Apollinaristen sich des Namens des Athanasius bemächtigten, und so dem Cyrill von Alexandrien apollinaristische Formulierungen als athanasianische unterliefen. Überhaupt darf man die Wirkung der Synode von 362, die hier entschieden hervorgehoben werden soll, doch nicht übertreiben. Zunächst richtete sie gar nichts aus, weil Luzifer von Calaris sich von ihr fernhielt und, bevor ihre Direktiven in Antiochien ankamen, dort den Paulinus zum Bischof weihte und so die Spaltung geradezu institutionalisierte. Paulinus aber ergriff die Gelegenheit und unterschrieb das Synodalschreiben, ja fügte sein eigenes ausführliches Bekenntnis hinzu, das aber in den entscheidenden Sätzen zur Trinitätslehre und Christologie wörtlich mit dem Synodalschreiben übereinstimmt (cap. 11). Das mag ihm, spätestens nachdem Meletius 363 Athanasius die kalte Schulter gezeigt hatte, die endgültige Anerkennung in Alexandrien und damit auch in Rom eingebracht haben. Athanasius hat seine Stellung zu Paulinus und Meletius in den letzten zehn Jahren seines Lebens (363–373) nicht mehr geändert, auch nicht als Basilius d. Gr., seit 370 Bischof von Cäsarea in Kappadokien, ihn in verschiedenen Briefen mit sehr ehrfurchtsvollen Worten beschwor, selbst mit Meletius die Kirchengemeinschaft aufzunehmen und auch die Abendländer dazu zu bewegen; Meletius sollte als einziger Bischof in Antiochien anerkannt, die anderen Gruppen ihm unterstellt werden (Basil. Briefe 66 u. 67). Der von Athanasius und dem Westen seit fast einem Jahrzehnt anerkannte Paulinus hätte also auf den zweiten Platz rücken müssen. Außerdem sollte Athanasius dafür sorgen, daß Markell von Ankyra, sein Gefährte im Kampf für das Nizänum, sein Leidensgenosse in der Verbannung, der gleich ihm in Serdika rehabilitiert worden war (vgl. Athanasius 2. Apologie 45, 1), nun wegen seiner trinitätstheologischen Irrtümer verurteilt würde, deretwegen das Nizänum immer noch bei manchen Orientalen im Zwielicht stand (Basil. Brief 98, 2). Das aber war dem Athanasius offenbar zu viel. Er hat Markell, obwohl er besser als irgend ein anderer über ihn Bescheid wußte, nie verurteilt. Ja, als der große Ketzerbekämpfer Epiphanius ihn selber nach der Lehre des Markell fragte, gab er keine Antwort, sondern lächelte nur. Epiphanius meint, damit habe er weder zugunsten des Markell gesprochen, noch sich feindlich von ihm abgewendet. Erstaunlich ist aber, wie genau er dann das Lächeln des Athanasius zu deuten versteht: Markell sei nicht weit von der Schlechtigkeit (=Irrlehre) entfernt, aber doch als entschuldigt (apologesamenon) zu betrachten (Epiphanius Panarion haeres. 72, 4, 4). Markell scheint etwa im gleichen Jahr gestorben zu sein wie Athanasius oder ihn sogar um ein Jahr überlebt zu haben (ebda 72, 1, 1). Ob Athanasius bereit gewesen wäre, einer Verurteilung des toten Markell zuzustimmen, wissen wir nicht. So viel aber ist sicher, daß die Kirchen- und Dogmengeschichte des halben Jahrhunderts nach dem Tod des Athanasius und mittelbar weit darüber hinaus davon geprägt wurde, daß die Kirche Antiochiens gespalten blieb, daß die dort wirklich maßgebliche Gemeinde keine Verbindung mit Rom hatte. So konnte Antiochien sich nicht zu einem solchen kirchlichen Zentrum entwickeln wie Alexandrien, sondern mußte sich de facto von dort her eine Art Oberaufsicht gefallen lassen, die sich auch noch

auf römischen Auftrag, zum mindesten auf gute Kontakte mit Rom berufen oder stützen konnte. Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt, wenn man sich auszumalen versucht, wie der nestorianische Streit verlaufen wäre, wenn Antiochien traditionell gute Beziehungen zu Rom gehabt hätte, ob es zu einer monophysitischen Reaktion auf das Konzil von Chalkedon gekommen wäre, wenn nicht Cyrill auch durch seine Beauftragung von Rom her zu einer solch überragenden Figur geworden wäre usw. Man könnte diesen Faden bis in die Gegenwart weiterspinnen.

Das aber wird man festhalten dürfen: Wäre die von Athanasius auf der Synode von 362 versuchte Versöhnungspolitik zu ihrem unmittelbar angestrebten Ziel gekommen, und nicht durch den unklugen, überorthodoxen Luzifer zunichte gemacht worden, dann hätte die Ernte, die in der Hitze der theologischen Auseinandersetzungen gereift war, sehr viel früher und erfolgreicher eingebracht werden können und manche fruchtlosen Parteikämpfe der 70er Jahre wären der Kirche des Ostens erspart geblieben. Aber wenn auch dieser unmittelbare kirchenpolitische Erfolg nicht erzielt wurde, hat doch die Theologie und Dogmengeschichte bis in unsere Tage davon Gewinn gehabt, daß Athanasius trotz seines entschiedenen Eintretens im Parteienkampf des vierten Jahrhunderts nicht blinder Parteilichkeit zum Opfer fiel, sondern die hinter und über den umstrittenen Formulierungen stehende Sache im Auge behielt.

HERMANN-JOSEF VOGT

geboren 1932 bei Saarbrücken, Studium der Philosophie und Theologie in Trier und an der Gregoriana; promoviert und für Alte Kirchengeschichte habilitiert in Bonn. Doktorarbeit: Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (Bonn 1968). Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen.

Marie-Dominique Chenu

Kontestation ohne Schisma in der Kirche des Mittelalters

«Häresien – das Wort ist bequem und gang und gäbe, aber heute ebenso vieldeutig wie in der mittelalterlichen Christenheit.» So urteilt ein Mann, der durch seine Kenntnis des abendländischen Mittelalters dazu qualifiziert ist: M. L. Génicot, Professor an der Universität Löwen.[1] Übrigens ist dies eigentlich weniger ein Urteil als eine Feststellung: in der Vieldeutigkeit des Wortes drückt sich die Vieldeutigkeit der Situationen aus.

Statt über die Begriffe Häresie, Orthodoxie, Dogma abstrakt zu spekulieren, wollen wir in den Blick zu bekommen suchen, wie es sich mit dem zur Kirche konstituierten Gottesvolk in der kritischen Periode des 12./13. Jahrhunderts verhielt und wie dieses eingestellt war, ist doch die Kirche in ihrem Lebensvollzug ein theologischer Ort, dessen konkrete Dichte zwar die theoretischen Kriterien nicht entkräftet, aber doch Rechts- und Autoritätskategorien etwas Relatives gibt, wie es sowohl der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen als auch der Wahrheit des Evangeliums entspricht.

Wenn wir gerade diese Periode der Kirchengeschichte – ungefähr die Zeit zwischen 1130 und 1215 – herausgreifen, so darum, weil die damals eingetretene Mutation nicht – wie zur Zeit Gregors VII. – aus einer auf autoritärem Weg vorgenommenen Sittenreform hervorging, sondern aus einer vom Evangelium ausgelösten Erschütterung des christlichen Volkes in und vermittels seiner Solidarität mit einer wirtschaftlich-politischen Gesellschaftsentwicklung. Das Erwachen des Evangeliums trifft sich mit einer Umwandlung des Menschen. Die – wenn man so sagen darf – Konnaturalität dieser Umwandlung und dieses Erwachens bietet uns, zusammen mit den Dokumenten, die objektiven Kontexte und die subjektiven Kriterien dessen, was man «Häresie» nennt.

Damit verfügen wir über ein wohldokumentiertes Dossier aus einer charakteristischen Periode, um in den pastoralen Verhaltensweisen wie in den theologischen Aussagen die Tendenzen, Spannungen, Divergenzen und Affinitäten, kritischen Unzufriedenheiten, Verdrängungen, die maskier-

ten Integrismen und zurückgekehrten Häresien, die überlieferten und die von neuem aufgetauchten Lehren, die Ansteckungen und Aggressivitäten sowie die subtilen Kontrapunkte zu beobachten und kritisch zu prüfen, die mehr oder weniger bewußt den Boden der kirchlichen Kommunitäten bearbeiten. welche ohnehin schon stark voneinander differieren und infolge der Gärung kultureller, spiritueller und intellektueller Disharmonien sich noch stärker differenzieren.

Übrigens grassieren im genannten Zeitpunkt ausdrückliche, bewußte, organisierte Häresien, die von der Großgemeinde, dem Kirchenvolk und den Hierarchen, als solche wahrgenommen und denunziert werden. So im zwölften Jahrhundert das Katharertum, «die Häresie des Bösen», das mit seinem in evangelische Inbrunst gekleideten manichäischem Dualismus sich nicht nur auf eine bestimmte Klientele und Domäne erstreckt, sondern auch über seine konfessionellen Parteigänger hinaus verführerisch wirkt und suspekte Infiltrationen in die gläubige Herde zustandebringt. Wir haben hier nicht die Typologie einer Häresie im eigentlichen Sinn zu erstellen; um jedoch die geographischen Umrisse der Spannungen und der Grenzen zu zeichnen und die Ansteckungsherde näher zu besehen, müssen wir diesen ausdrücklichen Bruch der Glaubenseinheit unserem Geist vergegenwärtigen. Zumindest in ihrem Primärstadium, bevor sie sich als neue Orthodoxie setzt, ist die Häresie nicht monolithisch und die von ihr bedrohte Kommunität ebenfalls nicht. Auch die Orthodoxie ist somit nicht monolitisch; sie wird von den Bestrebungen, dem Eifer und der Glut der Häresie ebenso sehr stimuliert und durchdrungen wie bedroht; auch wird sie von den legitimsten politischen Optionen irgendwie umnachtet. Sind sie denn Häretiker, die Ghibellinen in ihrem Kampf gegen den Papst in Italien, die Toulousaner in ihrem Widerstand gegen die Kreuzritter Montforts in Frankreich, Arnold von Brescia, der gegen die Päpste, die das Evangelium in eine weltliche Macht verkehren, in Rom die Kommune aufrichtet? Solche Fragen relativieren die von den Häresiologen zusammengestellten Listen und ihre zugleich abstrakten und tendenziösen Definitionen. Die Kontestation ist in der Kirche immer mehrdeutig, doch bringt sie gerade mit ihren ungesunden Aufwallungen auch Reflexe gesunder Natur mit sich. Mehr noch als der Soziologe betrachtet der Theologe, sofern die Scholastik ihn nicht um die Verwurzelung im Evangelium gebracht hat, die Bestrebungen und Geisteshaltungen, die sich diesseits der «Grenzen» der Häresie abzeichnen, mit unendlicher Aufmerksamkeit.

Da es unserer Untersuchung darum geht, die Lehensfolgen und Gleichgewichtsstörungen des Glaubens in den Blick zu bekommen, werden wir uns – was dem Historiker zuwider ist – nicht an den chronologischen Ablauf der für die Geschichte der Spiritualität und der Kirche bedeutsamen Ereignisse und auch nicht an ihre geographische Einteilung halten, sondern – wobei wir möglicherweise die Entwicklung uns merken – die neuralgischen Zonen der Unklarheiten, Spannungen, Meinungsverschiedenheiten ausmachen, die zu der inneren Kontestation sowohl der Lehre als auch der Institutionen und kollektiven Verhaltensweisen Anlaß gegeben haben.

1. Volksbewegungen

Erstens ist festzustellen: Dieses Erwachen des Bewußtseins und der Kritik tritt – mehr im Verhalten als in Worten – in den Kreisen des Volkes zutage: von Stephan von Thiers bis zu Franz von Assisi, von Norbert von Xanten, dem Stifter der Prämonstratenser, bis zu Petrus Valdes, zu Mailand wie zu Lyon, bei den Patarenern wie bei den Humiliaten wenden sich die neuen Propheten nicht unmittelbar an die Kleriker. Es läßt sich schwerlich genau ausmachen, wie weit ihre beschwörenden Worte einen sozialen Einschlag haben und auf das einfache Volk, die Städter und Bürger, die Taglöhner und Beamten, Landstreicher, Familienklans, emporgekommenen Adeligen wirken; auf jeden Fall darf man weder bei den Katholiken noch bei den Katharern die Unruhe bloß auf Klassenkonflikte zurückführen, denn überall wird die Gärung vom Evangelium ausgelöst. Entscheidend ist der Appell an eine Bevölkerung, die in ihrem christlichen Bewußtsein und ihrer gestaltlosen Masse sich bis anhin nicht geregt hatte. Gewiß hatte die Gregorianische Reform gegenüber den pflichtvergessenen Klerikern an die Gläubigen appelliert, doch selbst darin, in ihrem Kampf gegen die Mißstände, erstrebte sie eine Rehabilitation des Priestertums und proklamierte sie die Rolle des Priesters; die Hierarchie war nicht nur mit der Macht betraut, die christliche Gesellschaft im Hinblick auf das allgemeine Wohl zu lenken, sondern sie besaß auch die Gewalt zu heiligen. So kommt es in einer «klerikalen» Kirche, die auf autoritärem Weg vorgeht, zu einem immer tieferen Graben zwischen der Hierarchie und dem Volk.

Nun aber tritt dieses einfache Volk auf den Plan, sein Bewußtsein regt sich, blickt über die unbedeutenden Ortsgemeinden hinaus und gewahrt vermittels vielfacher wirtschaftlicher Beziehungen seine globale Solidarität. So bildet sich eine Menschenschicht, die für Volksbewegungen anfällig ist, welche halb am Rand der hierarchischen Kader vor sich gehen. Daraus entwickelt sich eine antiklerikale Haltung, die zuweilen so weit geht, daß sie das herkömmliche Lehrgebäude, namentlich seine sakramentalen Strukturen in Frage stellt, wie das bei Petrus Valdes der Fall ist, der 1184 exkommuniziert wird, und bei Amalrich von Bena († 1206), der sich auf eine pantheistische Metaphysik stützt; zumeist jedoch handelt es sich um ein aggressives Ressentiment, das nicht zur Auswahl (=Häresie) einer Lehre führt, die sich von der Glaubenslehre der Kirche unterscheidet. Heinrich «von Lausanne», ein apostolischer Landstreicher, bestreitet die sakramentale Gewalt unwürdiger Priester und die offizielle Ehemoral. Viele verachten die Mönchstugenden, die ja auch bei der pompösen Aufmachung der Mönche kaum mehr zum Vorschein kommen. Die meisten klagen die Kirche an, nicht auf der Höhe ihrer Aufgaben zu stehen und prangern – manchmal auf demagogische Weise – ihre Unfähigkeit und Würdelosigkeit an. Man weist die Doktrin der Priester zurück und hält sich summarisch an die Lehre des Evangeliums, baut aber dieses Verhalten nicht zu einer dissidenten Theologie aus. Eine charakteristische Gestalt unter den vielen Volkspredigern ist Tanchelm, das Herz und Haupt der theokratischen Gemeinde von Antwerpen (um 1130), welcher der schlimmsten Irrtümer bezichtigt wird, in Wirklichkeit aber ein Reformator ist, der sich auf ungeschickte Weise an die Laien und Frauen wendet. Endo de la Stella († um 1148) ist in seiner Schwärmerei mehr ein Wirrkopf und Sonderling als ein Häretiker und macht so dem hl. Bernhard seine starre Orthodoxie leicht.

2. *Gesellschaftlich-wirtschaftliche Bedingungen*

Die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Zeitumstände sind die zweite Komponente dieser Aufwallung, welche die Strukturen der Gesellschaft erfaßt und sich anschickt, die etablierte Ordnung zu zerbrechen. Damit setzt man sich natürlich dem Vorwurf der Häresie gegenüber einer Religion aus, die diese providentielle Ordnung sakralisiert hat. Als die Kader und Werte der Feudalherrschaft ihren ersten Daseinszweck aufgeben und den Menschen schikanieren statt unterstützen, solidarisiert sich das christliche Volk da und dort mit den Aufständen zur Erringung der Freiheit; den Feudalherren werden Freiheitsbriefe abgenötigt, selbst wenn diese Herren Kirchenfürsten sind, die von der Untertänigkeit der Leibeigenen, die ihnen zu Diensten waren, profitieren. Auf alle Fälle wird das allgemeine Zusammenspiel der Kirche mit dem Feudalsystem in den Allianzen und Rivalitäten der Fürsten sowie in den wirtschaftlichen Bedingungen und der Verwaltung in Frage gestellt. Der Aufruhr der neuen Gesellschaftsklassen und die Abfassung der Freiheitsbriefe finden so meistens den Beifall der evangelischen Bewegungen und der «Armen Christi». Die Geschichte weiß fortwährend davon zu berichten, von der Erringung der Unabhängigkeit der lombardischen Städte im Frieden von Konstanz (1183), nachdem die von der Pataria durchsetzten städtischen Milizen bei Legnano den Kaiser besiegt hatten, bis zur Abfassung der Charta von Bergamo durch den Dominikanerprior Guala (um 1230) und die unter Mithilfe des Petrus von Verona, der ebenfalls ein Dominikaner war, erfolgte Abfassung des Freiheitsbriefes von Mailand.

Das Geflecht der Interaktionen läßt sich nicht entwirren. Denken wir an die Verletzung des Lehenseides, also des Bandes, das die Abhängigkeitsverhältnisse heiligte, und des Aktes, der der alten Gesellschaft zugrunde lag. Seine Geltung wird in Abrede gestellt, nicht nur infolge der Entwicklung der gesellschaftlichen Beziehungen, sondern selbst im Namen des Evangeliums. Das führt zu Sanktionen, Exkommunikationen, zu Abstempelungen als Häretiker seitens der kirchlichen Autoritäten. Dieses Durcheinander von dekadentem Feudalwesen und politischem Aufruhr beeinträchtigt die hohen Gewalten, die der Könige und der Fürsten und der Päpste. Die Adeligen und Bürger, die sich gegen den König von England, Johann ohne Land, erheben und ihm die «magna charta» (1215) abringen, werden somit in einem langen, bittern Konflikt vom Bannstrahl Innozenz' III. getroffen. Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, der sowohl durch seine Geisteskultur als auch durch seine hierarchische Gewalt würdig beglaubigt ist, erklärt seinem Gegner, dem Dominikaner – also wiederum ein Angehöriger der neuen Orden! – Johannes de S. Egidio gegenüber, daß er ihn und seine Mitbrüder als Häretiker ansehe, und fordert ihn auf, die formelle Definition der Härese, die dieser Theologieprofessor vergessen zu haben schien, auf sich selbst zu beziehen.

Schon seiner Etymologie nach läßt sich der Häresiebegriff über die religiösen Bekenntnisse im eigentlichen Sinn hinaus bis auf die Ideologien anwenden, die – obschon sie ihrem Gegenstand und ihrer Blickrichtung nach profan sind – ein totales Engagement des Menschen, die Hingabe an eine Sache mit sich bringen, und damit den Charakter des Absoluten haben, den eine hohe Bestimmung in sich schließt. So geartet ist die tiefe, leidenschaftliche Bejahung einer politischen Weltanschauung, und dies innerhalb einer eine strenge Einheit bildenden Kollektivität, wo der Einzelmensch, soll es nicht zum Bruche kommen, die Mittel und Ziele seines Engagements findet. Eine Trennung, eine Abweichung von einer dermaßen totalen Bindung von beinahe sakralem Charakter, eine solche «Auswahl» läßt sich im weitern, aber der Etymologie entsprechenden Sinn «Häresie» nennen, im Gegensatz zu einer «Orthodoxie».

Um diesen politischen Verhaltensweisen als Fundament zu dienen, war das ganze Alltagsleben engagiert und bot so einen menschlichen Boden für religiöse Bezichtigungen. Die intensive Verstädterung brachte im Verein mit der Emanzipation der Städte den Bürger zu einem wachen Sinn für Autonomie und Freiheit. «Stadtluft macht frei», sagte ein geflügeltes Wort jener Zeit. In den Städten nämlich finden diese «Neuerer» ihre häretische Gefolgschaft. Zugleich erweist die Verstädterung die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Strukturen, auch wenn diese in der ländlichen Welt noch als dienlich erscheinen, als veraltet. Die Stadt ist Ausdruck einer Gesellschaftsauffassung: Die «Neustädte» befinden sich außerhalb des *castrum* der Feudalherren. Die Zisterzienser waren die Bahnbrecher der sensationellen Entfaltung der Agrarkultur gewesen, die Städte und ihre Schulen hingegen verwünschte der hl. Bernhard und angesichts des Anwachsens der rheinischen Städte erinnerte der Mönch Rupert von Deutz daran, daß Kain der erste Städteerbauer gewesen war. Es ist kein Zufall, daß Arnold von Brescia († 1155), das Herz und Haupt der revolutionären Kommune von Rom, der eine machthaberische Kirche kontestierte, ein Schüler Abälards gewesen war, also eines hohen Kulturprodukts der städtischen Zivilisation. Nachdem die Universitäten – eigentliche «Bildungskommunen» – ihre Unabhängigkeit von den politischen Gewalten errungen haben (Paris, 1228), werden sie zur Stätte der neuen, von Angehörigen der Bettelorden aufgebrachten Theologie, die der monastischen Theologie, welche der Feudalwelt entspricht, sehr fernsteht. Jacques de Vitry (1187 Student zu Paris) verschreit die Kommunen lauthals als Stätten der Pest der Häresie, so wie Stephan von Tournai, um die gleiche Zeit Abt von St. Genovefa in Paris, (um 1180) es nicht zulassen will, daß die Theologie außerhalb des monastischen Rahmens in aller Öffentlichkeit unter das Volk gebracht werde.

Dazu kommt, daß die Entwicklung der Marktwirtschaft, die durch eine während der stagnierenden Feudalwirtschaft unerreichbare Produktionssteigerung gespiesen wird, zu einer Mobilität der in der Kultur- und Geschäftswelt führenden Männer beiträgt, und diese mit der neuen Wirtschaftsform gegebene Beweglichkeit begünstigt die Ausbreitung der Häresien. Nicht nur werden Begegnungen, Meinungsaustäusche, Proselytenmacherei erleichtert, was die neuen Apostel in den auf das Volk zugeschnittenen Debatten – wie etwa mit Dominik de Guzman im Gebiet von Albi – weidlich ausnützen, sondern es werden auch und vor allem Geisteshaltungen gefördert, die von nun an Männer, die an häufigen Ortswechsel gewöhnt und für weitere Horizonte aufgeschlossen sind, den starren kirchlichen Strukturen gegenüber einnehmen. Der für die städtische Gesellschaft typische gesellschaftliche Dynamismus begünstigt die oppositionelle Haltung gegenüber der zunehmenden Erstarrung und dem wachsenden Formalismus des immer mehr juristischen Denkens, das in den kurialen Kreisen und im Großteil der kirchlichen Hierarchie dominiert. Darin liegt die soziologische Rechtfertigung der Häresien, insofern der Glaube in einer Kultur Konsistenz und Gestalt annimmt.

3. Die «Frohbotschaft» für die Armen

«Den Armen die frohe Botschaft verkünden...» Vielleicht ist der Name, den sich diese Propheten beilegen, sowohl ekklesiologisch als auch soziologisch am bezeichnendsten: sie nennen sich «die Armen Christi». Die evangelische Armut ist die mystische und wirtschaftliche Triebfeder dieser Revolution. Das signifikanteste Beispiel dafür ist – neben einer Menge anderer – die Gestalt des Franz von Assisi, weil dieser einerseits heftig vom Evangelium durchgoren ist und anderseits ein soziologisch absolutes Kriterium anlegt. Bekanntlich kam es so weit, daß seine Jünger sich spalteten: in einem Radikalismus, der sich mit der Institution, der Klerikalisierung, der Kodifizierung, der Wissenschaft absolut nicht abfinden wollte, wandten sich die «Spiritualen» gegen die «Konventualen».

Damit solidarisierten sie sich mit den Außenseitern der Gesellschaft, die durch die Verfolgung in den Untergrund abgedrängt worden waren. Ein ebenso bezeichnendes wie schmerzliches Geschehen.

Es geht um das Evangelium, um das Evangelium im Reinzustand, d.h. um das Evangelium als den absoluten Bezugspunkt und zwar seinem Buchstaben nach, ohne jede Ausdeutung, unter Absehen von jeder Ordensregel und wäre es selbst die Benedikts oder Augustins, damit nicht die den Propheten eigene unerschrockene Spontaneität durch Zutaten belastet würde. Die Rückkehr zu den Quellen, die Berufung auf das Leben der Urgemeinde von Jerusalem (Apg 2), der Apostelmythos – «Ordo apostolorum» nannte sich eine der Sekten –, die Zurückweisung der Konstantinischen Schenkung, welche die Kirche kompromittiert hat, sind die Elemente einer subversiven Rückerinnerung. Die Laien können nun das Evangelium in der Volkssprache direkt lesen; das bietet Gelegenheit, den Klerikern eins auszuwischen, und Anlaß, über legalistische Satzungen hinwegzugehen; zutiefst aber und über jeden Vollmachtsanspruch hinaus geht es dabei um die Wiederentdeckung des Christentums als eines Lebens innerhalb eines Inkarnationsregimes, worin Christus zum einzigen Herrn proklamiert wird.

Gerade dann, wenn sie die feurigen Zeugen des Evangeliums sind, werden die Armen in der Kirche wie in der Gesellschaft gefürchtet und sind sie auch wirklich zu fürchten. Die Kirche bemüht sich unablässig, sie zurückzugewinnen und läßt sich sogar herbei, ihnen das Recht zu predigen zu gewähren, obwohl das den patentierten Hierarchen nicht in den Kram paßt. Es ist ihr unmöglich, die Häresie genau abzugrenzen, um Jagd auf Kontestatoren zu machen, da diese zumeist etwas Schillerndes an sich haben.

Das nicht nur moralisch, sondern auch konstitutionell Gute, das durch diese Verkündigung des Gotteswortes bewirkt wird, ist die Bruderschaft, das einzige kategorische Gesetz dieses Evangeliums. Franziskus ist ihr beredtester Herold; er läßt das Bild und die Berufung eines Bruders wieder neuerstehen und gehört damit zu denen, die in dieser Stunde die Geschichte ändern kraft der unwiderstehlichen Popularität, die ihnen das Ernstnehmen des Evangeliums verschafft. Wir sehen, wie der Bruderschaftsgedanke mystisch und apostolisch aufblüht; es ist aber auch wichtig, daß wir seine Ursachen und Risiken im wirtschaftlichen Umbruch der Gesellschaft wahrnehmen. Der Aufschwung des Handwerks und damit die Änderung der Produktionsweisen ruft ein psychisches Trauma hervor in einer Welt, worin der Feudalherrschaft seit vier Jahrhunderten die sakrale Hierarchie eines Wohltaten spendenden Paternalismus als Gesellschaftsmodell vorschwebte und wo man darnach trachtete, Mann eines andern Mannes zu werden. Mit der Freude an der eigenen Initiative und dem sich einstellenden Überfluß richtet sich die Ethik der Arbeit darauf aus, in horizontalen Gemeinschaften dem Menschen zum Aufstieg zu verhelfen. Es ist kein Zufall, daß Franziskus der Sohn eines reichen Kaufmanns von Assisi ist, so wie auch Petrus Valdes zu Lyon aus begüterter Familie stammt. Unter diesen Umständen werden die Mendikanten paradoxerweise zu Vertrauten und Garanten der neuen Klassen in einer auf Fortschritt und Profit ausgerichteten Wirtschaft.

In der Logik dieser Bruderschaft, die leider durch die Oligarchie des städtischen Bürgertums alsbald gedämpft wird, löst sich die Einteilung der Menschheit in die drei *ordines* der *oratores*, *bellatores* und *laboratores* auf. Diese Formel war von Adalbero von Laon zur Zeit des Hugo Capet nach dem Jahr 1000 geprägt worden. Die Christen bilden eine einzige Körperschaft, doch die Gesellschaft hat drei Lebensstände: die Priester, die Ritter und die Bauern, wobei die Bauern nur durch harte Arbeit zu Besitz kommen und die religiöse und die militärische Funktion sich nur dank ihnen halten können. In dieser allgemeinen Sakralisierung der Gesellschaft beschlägt das Wort *ordo* – eine religiöse Vokabel – den geistlichen und den weltlichen Bereich. Nun aber löst sich mit der Rehabilitation der Arbeit und dem Bauen an der Welt diese Sakralisierung auf: an die Stelle der *ordines* treten die *status*, die Berufsstände, und die neuen Apostel betrachten die gütererzeugenden Berufe als Berufungen, in denen man sein Heil wirken kann. Die Berufskorporationen sind *fraternitates* par excellence, vereidigte Bruderschaften, einschließlich der Zunft der vordem verrufenen Kaufleute. Sie sind – zum Ärger des herkömmlichen Pfarrei- und Mönchsklerus – die Hauptkunden der neuen Ordensgemeinschaften. Bernhard von Clairvaux pries das Ritterideal und verchristlichte dabei zugunsten der priesterlichen Gewalt den Stand der Krieger; mit Franziskus und seinen Gesinnungsgenossen sind es die Armen, die als erste in das Verständnis des Mysteriums des Gottesreiches eindringen.

Glaube und Frömmigkeit der Gläubigen kreisen nun immer mehr um das Erdenleben Christi in

seiner Liebe, seiner Armut, seinem Leiden. Gott bleibt zwar der Vater, und Franziskus nennt ihn immer den Allmächtigen. Thomas von Aquin baut seine Summa der Theologie nach dem Schema der Schöpfung, des Ausgangs von Gott und der Rückkehr zu Gott auf. Doch mit der Betonung der Menschwerdung Gottes und der Botschaft Christi läßt das Wort «Schöpfer» nicht mehr an eine objektive, ewige Realität denken, die von Gott gewollt ist in einer Vorsehungsordnung, die einen Umsturz der Gesellschaft verwehrt. Die Heiligkeit wird nicht mehr darin gesehen, daß man sich untertänig diesem Weltbild unterzieht, sondern darin, daß man seinem profanen Beruf entsprechend am Aufbau der Welt mitwirkt. Die christliche Heilsökonomie schleicht sich in die Geschichte ein, und die Zeit findet Eingang in das Objekt der Theologie statt nur eine herabgeminderte Ewigkeit zu sein. Unbewußt, untergründig und unklar ist eine zugleich gesellschaftlich-wirtschaftliche und geistliche Kontestation am Werk. Das Christentum spielt nicht mehr die Rolle einer Ideologie des Feudalsystems, und die Hierokratie des Alten Testaments bildet nicht mehr vermittels der Allegorie das Modell des christlichen Gottesvolkes.

4. Das Reich des Geistes

Dieses Erwachen, diese Hoffnungen, dieser Messianismus richten sich auf das Reich des Geistes. Das goldene Zeitalter wird nicht mehr in die Vergangenheit verlegt, sondern die Rückkehr zu der *vita apostolica* führt gemäß der Verheißung Christi, der den Geist sendet, die neue Schöpfung herbei. Der Verfall der Kirche ruft einem apokalyptischen Geschehen und die Propheten verkünden das Hereinbrechen des Gottesreiches, wie Christus selbst es angekündigt hatte. Schon ist die elfte Stunde gekommen. Eine doppeldeutige Vorstellung, denn einerseits besagt sie, daß die Zeit kurz ist, und damit wird alles, was der Mensch tut, mit Einschluß dessen, was die institutionalisierte Kirche tut, relativiert; anderseits wird damit betont, daß sich der Plan Gottes erfüllt. Eine berechtigte Hoffnung, die aber ebensosehr die volkstümlichen Illusionen vom tausendjährigen Reiche entfacht wie die Bereitschaft zu den notwendigen Reformen weckt. Damit geraten, zusammen mit den Institutionen, die Geister selbst aus den Fugen.

Joachim von Fiore gibt diesen eschatologischen Erwartungen einen systematischen Ausdruck in seiner Lehre über die drei Zeitalter der Heilsgeschichte und mit seiner Verheißung, neue Propheten würden die Aera des Heiligen Geistes einleiten. Das Zusammenspiel mit den neuen Stoßtruppen, insbesondere mit den Franziskanerspiritualen, war damit im voraus gegeben. Man kennt den Verlauf, der sich am Rand der Häresie abspielte. Gerard von Borgo San Donnino, Professor zu Paris, gab unter dem Titel «Einleitung zum ewigen Evangelium» die drei ersten Werke Joachims heraus. Die Zeit der Zeichen und Bilder ist vorbei, die neue Kirche ist im Kommen. Mit ihrer Liquidation der Kirche Christi, wie sie auch Petrus Johannis Olivi (†1298) proklamieren wird, ist diese Auffassung offensichtlich eine Häresie; aus ihr wird das wiederholte Aufleben einer revolutionären Geschichtsauffassung verworren gespiesen. Doch die eschatologische Perspektive bringt außer diesen Phantastereien die positive Wirkung hervor, daß sie den Rechtsstatus der irdischen Kirche relativiert und deren Heilsbedeutung in der geschichtlichen Entwicklung hervortreten läßt. Damit wird eine Kontestation grundgelegt und gleichzeitig eine Gesellschaftskritik angestellt.

Wie es unsinnig ist, den Glauben außerhalb seiner kulturellen Bedingungen zu analysieren, so ist es sinnlos, die Häresie außerhalb ihrer soziologischen Wurzeln zu definieren.[2]

[1] L. Génicot, Le XIII[e] siècle européen (Coll. Nouvelle Clio) (Paris 1968) 266.

[2] Auf jeder Seite, bei jeder Zeile wäre ein Hinweis auf die vorliegenden Texte und zudem eine bibliographische Angabe zu machen gewesen. Wir waren dazu versucht, wollten aber den mehr andeutenden und hinweisenden Charakter einer Gesamtübersicht respektieren. Der interessierte Leser wird ohne weiteres qualifizierte Autoren konsultieren können: H. Grundmann für Deutschland, R. Manselli, R. Morgehn, C. Violante für Italien, E. Delaruelle, M. H. Vicaire, Ch. Thouzellier, M. Mollat, S. Le Goff für Frankreich. Auf alle Fälle wird man die Mitteilungen und Debatten anläßlich des internationalen Kolloquiums von Royaumont einsehen: Hérésies et Sociétés (Paris 1968).

Übersetzt von Dr. August Berz

MARIE-DOMINIQUE CHENU

geboren 1895, Dominikaner, war Rektor der Fakultät von Le Saulchoir, ist Professor an der Theologischen Fakultät zu Paris, Mitglied der Philosophischen Gesellschaft von Löwen und der Medieval Academy of America, veröffentlichte u. a.: Introduction à l'étude de saint Thomas (Paris 1950), La théologie au XII[e] siècle (Paris 1957), L'Evangile dans le temps (Paris 1964).

Oreste Kéramé

Die apostolischen Kirchen des Orients und die Pluralität in der einen Kirche

1. Eigenständige Kirchen

Innerhalb der einzigen Christenheit hat es von jeher eine Ostkirche gegeben, d. h. eine integrale Katholizität, die in nichts auf den Primatialsitz von Rom – oder auf dessen vorchristliches Erbe – zurückgeht: weder in ihrem apostolischen Ursprung noch in ihrer Liturgie noch in der Umkleidung ihrer Sakramente noch in ihren Sakramentalien noch in ihren Missionstätigkeiten noch in ihrer Haltung zur Welt, zur Politik, zur Gesellschaft, zum Staat, geschweige denn in ihrem Mönchstum und ihrer Spiritualität. Aber eine Katholizität, die Jahrhunderte hindurch mit Rom und den von ihm abhängigen Kirchen Westeuropas, ja selbst mit den sehr unabhängigen latein-afrikanischen Kirchen in gegenseitiger Verbundenheit zusammenlebte.

Diese Ostkirche, die eins ist in ihrer ursprünglichen Eigenart und ihrer von Rom unabhängigen Entfaltung in der Einheit der gegenseitigen Gemeinschaft mit dem Okzident – namentlich mit dem päpstlichen Westen –, aber unterschiedlich in ihren ihrer Entstehung nach multi-apostolischen Kirchen, hat wenn nicht vom hl. Augustinus, so doch wenigstens vom Augustinismus nichts gekannt oder übernommen.[1] Sie entbehrt deswegen keineswegs einer hochstehenden Substanz an Spiritualität und Gebet und weist auch hervorragende religiöse Denker, Kanonisten, Liturgiewissenschaftler, geistliche Schriftsteller, Mystiker und Seelenhirten auf, die das christliche Leben innerhalb des einzigen Gottesvolkes auf Jahrhunderte hinaus multiregional geprägt haben.

Wir erinnern beiläufig an die schon vor Augustin bestehenden Theologenschulen von Alexandrien und Antiochia, an ihre Unterschiedlichkeit, ihre Gegensätzlichkeit in ihrer Methode, ihrem theologischen Denken und in der Kirchenpolitik ihrer hierarchischen Autoritäten. Jeder Historiker kennt das «pharaonische» monarchische Regime der Kirche Ägyptens, die viel zentralistischer eingestellt war als das Rom von einst im alten Italien – seinem ursprünglichsten und stabilsten Bereich –, nachdem einmal Mailand einen vom Kaiser unabhängigen Status erlangt hatte. Diese Kirche Ägyptens hat in ihrer koptischen Fortsetzung ihre absolute, unmittelbare Jurisdiktion über Äthiopien – in der delegierten Person des einzigen «Abuna» – bis beinahe um die Mitte unseres Jahrhunderts behalten. Sie bildet in dieser Beziehung einen Kontrast zum ausgeprägt synodalen Verhalten und Vorgehen des Patriarchates Antiochia und des Patriarchates Konstantinopel, dieses kirchlichen Neuantiochias und kaiserlichen Neuroms am Ufer des Bosporus. Dies gilt, obwohl andererseits – bei ihnen wie sonstwo – gewisse Tendenzen zur Erweiterung ihrer Grenzen oder ihrer kirchlichen Vorrechte bestehen.[2]

Was die Theologie betrifft, so hat sich – mit antiochenischen Gegengewichten bei den Byzantinern – hauptsächlich Alexandrien im ganzen Orient durchgesetzt außer bei den Syrochaldäern des persischen Reiches. Dies erhellt erstens aus der Ablehnung der Konzilsbeschlüsse von Chalkedon in einem weiten Teil des Orients innerhalb des römischen Reiches und noch in Armenien und Äthiopien und sodann auch durch das von Justinian einberufene Fünfte ökumenische Konzil, auf dem die chalkedonischen Kirchen des Ostens ihre alexandrinische Dominante im Denken und Kult von neuem bekräftigt haben.

Diese alexandrinische östliche Theologie, die ganz der Vergöttlichung des Menschen durch die zur Erlösung gewordene Inkarnation zugewandt ist, entbehrt nicht der Größe. An erster Stelle der sie auszeichnenden Gestalten – wobei nicht die packende Gestalt eines Klemens zu vergessen ist –, ist Origenes zu nennen, der Ahnherr aller christlichen Theologien in der Vielfalt ihrer Dynamismen..., nachdem einmal der Kanon des Neuen Testaments mit seinen beiden inspirierten Theologen Paulus und Johannes abgeschlossen war. Die Zeugnisse für das Weiterleben der Theologie des großen Alexandriners sind jedoch eher außerhalb des Bodens von Ägypten zu suchen. Bekanntlich wurde er als gefährlicher Denker von seinem Bischof vertrieben und vom Nachfolger seines ganz pastoral eingestellten Hierarchen, von Heraklas, der einst sein Schüler und sodann sein Gehilfe in der Leitung seiner Schule gewesen war, von den Ufern des Nils ferngehalten.

In ihrem hellsten orthodoxen Glanz findet sich diese alexandrinische Theologie in Kappadokien. Unwillkürlich denkt man dabei an Basilius den

Großen und die beiden Gregor – den «Theologen» und den Philosophen. Ihr Vorläufer ist Firmilian von Caesarea, der überaus lebhafte theologische Mitstreiter des hl. Cyprian; sie alle werden – als Glaubenslehrer wenigstens – glänzend fortgesetzt von Cyrill, der nun auch geographisch ein Alexandriner und dazu ein Zeitgenosse Augustins ist. Jahrhunderte später – ohne daß die Kontinuität unterbrochen worden wäre – wird diese Überlieferung bis zu einem gewissen Punkt von Maximus dem Bekenner und Johannes von Damaskus bezeugt. Die ansehnliche Reihe wird von Palamas vom Athos und von Thessalonich vervollständigt, der am Firmament der orthodoxen Theologie ein – ziemlich verschiedenes – Gegengestirn bildet zu Thomas von Aquin am aristotelischen Himmel der römischen Scholastik.

Diese reichlich summarische Rückerinnerung hat nichts anderes zum Ziel, als eine Situation aufzuzeigen, die im Leben der Kirche tatsächlich besteht, namentlich in der Kirche vor den großen Schismen, von der sich zu trennen für die Kirche von heute – wo immer man auch deren institutionelle Fülle ansetzen mag – einem Selbstmord gleichkäme. Nichts hindert, sondern im Gegenteil spricht alles dafür, noch weiter zurückzugehen bis auf die Pluralismen in den Darstellungsweisen und Tendenzen des Neuen Testaments, namentlich auf die des einzigen, viergestaltigen Evangeliums und der unterschiedlichen konstitutiven Elemente einer jeden dieser vier Grundschriften, so wie das übrigens entsprechend auch von den Büchern des Alten Testaments gilt. Der Pluralismus erscheint so als Gegebenheit, als Gesetz der christlichen Einheit von Anfang an.

2. *Ablehnung des westlichen Mittelalters*

Nun aber ist es so, daß der katholisch-protestantische Okzident, der im Primatsitz von Rom seinen apostolischen Ursprung hat oder von ihm organisiert ist,[3] dem christlichen Osten nur am Rande Beachtung geschenkt hat. Bis zum Aufkommen des Ökumenismus – und vielleicht noch darüber hinaus – hat er sich in seiner akzeptierten, diskutierten oder seinen römischeren Elementen nach zurückgewiesenen römisch-augustinischen Sondertradition faktisch, wenn nicht prinzipiell für das Ganze des Christentums gehalten oder würde sich ohne große Schwierigkeiten dafür halten. Darin liegt unterbewußt mehr ein kirchlicher Rassismus als ein Klima des Schismas vor, vor allem wenn eine bestimmte Ortskirche mit sich steigernden Ansprüchen auf eine universelle, unmittelbare, souveräne von Gott empfangene Vollmacht mit im Spiele ist. Es handelt sich um eine weltlich eingeschränkte und somit zwangsläufig verfälschte Sicht des Christentums in seinem totalen geschichtlichen Dasein. Darum kommt es zu pastoralen, doktrinären, hierarchischen, spirituellen Verkrümmungen, die infolge einer willkürlichen Horizontverengerung zu künstlichen Engpässen führen und Revolten oder Desertionen heraufbeschwören, die wohl vermeidbar gewesen wären, sofern man über die, wenn auch noch so hohen und schönen, romanisch-gotischen Kirchtürme hinausgeblickt hätte.

Auf die Schwere und den Ursprung dieses Übels weist uns, was näherhin den Katholizismus betrifft, kaum verblümt Y. Congar hin, wenn er schreibt: «Auf der Ebene und auf dem Feld der gesellschaftlichen Beziehungen sind zahlreiche (zeitgenössische) Demarchen in ausgeprägter Weise eine Ablehnung des (abendländischen) Mittelalters mit seiner Ontologie, seiner geschichtlichen Deutung der Welt und der Gesellschaft, seinen Andachten, seinem Machtansprüche stellenden Klerus... Ich bin je länger je mehr überzeugt: Der Bruch zwischen dem Osten und dem Westen und sodann der des 16. Jahrhunderts sind durch eine Ablehnung des abendländischen Mittelalters bedingt.»[4]

Man könnte das nicht besser sagen. Das abendländische Mittelalter mit allen seinen Eigenarten hat sich dem Orient in seiner apostolischen Andersartigkeit aufzuzwingen versucht. Es ist ihm nicht gelungen. Und das bildet die zusammenfassende Erklärung für das, was man treuherzig das «Schisma des Ostens» nennt. Noch schlimmer: Es ist ihm schlecht gelungen, und so kam es zum Elend des Uniatentums,[5] dieses Gefangenen einer Teilkirche, die –, abgesehen von gelegentlichem Bedauern, das nur kurzlebige oder überhaupt keine Folgen zeitigt – aus illusorischen Gründen eines überdimensionierten Kirchenrechts sich als das Äquivalent des konkreten kirchlichen Ganzen ansieht.

Damit tritt durch die Reformation und die Neuzeit hindurch bis zum Ökumenismus diese Isolierung des Katholizismus ein, der es sich zur Ehre anrechnet, unentwegt zu kämpfen für die Erhaltung seines Erbes in seiner mittelalterlichen Form, die als etwas Absolutes angesehen wird.[6] In der Folge wird in den katholischen Perspektiven und Aktivitäten – um uns auf diese zu beschränken – das ganze dynamische Gleichgewicht zwischen Pluralismus und Einheit in der Kirche beständig in Gefahr sein.

Nicht daß es an Reaktionen – echten Vitalitätszeichen – gefehlt hätte in der katholischen Kirche, die seit Gregor VII. von der lebendigen Überlieferung des apostolischen Ostens getrennt, sodann auch von ihren protestantischen Elementen abgeschnitten war und sich von der sie umgebenden westlichen Welt isolierte, welche durch die Renaissance mit dem vorchristlichen Hellenismus verhängt war und sich in einem vorrückenden Laizismus von sich aus jeder kirchlichen Bindung entwand.

3. Die Forderung der Kollegialität

Es läßt sich somit denken, daß die verschiedenen Äußerungen des «Gallikanismus», die auf den Konziliarismus des 15. Jahrhunderts folgten, der seinerseits lateinischen «afrikanischen» Positionen zur Väterzeit verwandt war, – namentlich bei den der Minorität angehörenden Konzilsvätern des Ersten Vatikanums, aber auch bei den gereifteren Kirchen – nicht einfach Irrtümer enthielten. Sie wollten im Grunde das an den Tag heben, was man auf dem Zweiten Vatikanum wieder bekräftigen, ja erst wieder entdecken mußte, nämlich die apostolische Kollegialität, die im Episkopat weiterlebt. Diese Kollegialität bildet die konstitutionelle Grundlage des Pluralismus in der Einheit, und ein Lehr- oder Aktionsprimat läßt sich in bezug auf sie nicht denken, außer wenn er in sie integriert ist, aber so, daß die Integration nicht diese Kollegialität selbst zerstört. Dies wäre verhängnisvollerweise der Fall, wenn der so als kongenital mit dem Episkopat vorausgesetzte Primat sich als absolut souverän ansähe und gebärdete, genau so, als ob er außerhalb der Kollegialität stände und mit ihr nicht dem Ursprung, der Dauer und der Zielsetzung nach zusammenhinge. Diese Zusammenhänge müssen schriftlich niedergelegt werden in Gesetzen, in Canones, die nicht im Alltag des Lebens zwielichtige Verstecke für Unklarheiten bieten, handelt es sich doch hier nicht um ewige Wahrheiten, die in ihrem anbetungswürdigen Mysterium zu glauben sind, sondern um die Ausübung pastoraler «Redlichkeit» und Güte, um einen öffentlichen Dienst in der Zeit. Die Legitimität dieser pastoralen Funktion erschiene zweifelhaft, wenn deren Ausübung schließlich zu einer Ursache von Trennungen, Zersetzungen, Oppressionen würde, kurz, wenn das diesem Amt gesetzte Ziel in seiner Ausübung verleugnet würde. Wir haben summarisch an die monumentale Tatsache erinnert, daß die Ostkirche nur schon durch die einfache Physiognomie ihres außerrömischen Ganzen zu einer grundlegend kollegialen Sicht des Ganzen der Kirche zwingt, und wir haben noch kürzer von den kollegialen Strömungen gesprochen, die – vor allem nach dem Verlust der «Gemeinschaft mit dem christlichen Osten» – im geschichtlichen Latinismus oder Katholizismus vorhanden sind. Daraus können wir vielleicht einige Schlüsse in Richtung des augustinischen Axioms «in dubiis libertas» ziehen. Sie alle lassen sich in dieser konkreten Evidenz zusammenfassen: Es gibt im Christentum verschiedene – namentlich kollektive – Denk- und Handlungsweisen, ohne daß man dabei die Glaubenseinheit oder das dem Geiste Christi entsprechende Leben aufgibt. Oder, genauer gesagt: Es gibt verschiedene Weisen, diese Einheit in lebendigen Reflexen der trinitarischen Wirklichkeit des einen Gottes, die sich in den Menschen ausprägt, zu verwirklichen. Für die Kirchen wie für die Gläubigen gilt: «Katholisch» sein heißt «unterschiedlich» sein, so wie der Vater, der Sohn und der Geist in der Einheit ihres Wesens, daß Liebe, lebendige Wahrheit ist und in dynamischen Beziehungen besteht, sich voneinander unterscheiden.

Diese allgemeine Feststellung ließe sich beispielsweise in den ökumenischen Beziehungen ziemlich deutlich veranschaulichen, vielleicht besonders durch die neueren Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel.

Wir erinnern an den Brief, den Papst Paul VI. am 8. Februar 1971 an den Patriarchen Athenagoras geschrieben hat. Darin wird gesagt, daß zwischen der römischen Kirche und den «ehrwürdigen orthodoxen Kirchen» eine beinahe vollständige Gemeinschaft bestehe und daß «nur noch ein letzter Schritt» zu tun sei, um zur vollkommenen Einheit zu gelangen. Nun kann man aber nicht alle Differenzen zwischen den römischen Katholiken und den Orthodoxen im Handumdrehen beilegen, indem man sie strikt aufeinander zurückführt. Denken wir an das «Filioque», an den päpstlichen Primat «kraft göttlichen Rechts», an die Unfehlbarkeit, die Erbsünde, die Gnade, die Sakramente im allgemeinen und an die einzelnen Sakramente, an die endgültige kanonische Geltung der Konzilsentscheide, an die Mariologie, die Möglichkeit der Ehescheidung, die letzten Dinge... Die Differenzen betreffen somit irgendwie die gesamte Theologie. Sie reichen großenteils schon vor das Schisma zurück und haben damals die völlige Einheit nicht verhindert, auch wenn es nicht ohne Wolken, Unwetter und Stürme abging.

Wenn es im lateinisch-griechischen Pluralismus der Zeit der Kircheneinheit Dinge zu retuschieren

gab, so wären vielleicht noch weitere Pluralismen in der Einheit möglich. Und hier könnten die Mutterkirchen Roms und des Orients etwas vom Anglikanismus und vom Protestantismus, von den nichtchristlichen Religionen und nichtkonfessionellen Philosophien lernen. Dies ist ja auch durch verschiedene unvermeidliche, bereichernde «Osmosen» zum Teil schon geschehen. Denken wir z. B. an das, was alle christlichen Kirchen der nichtkonfessionellen und selbst antiklerikalen philosophischen Strömung in Richtung auf ein soziales Verhalten und die persönliche Freiheit verdanken. Oder auch an das, was die katholische Theologie Newman, diesem Origenes der Neuzeit verdankt infolge der Strömungen, die dieser ausgelöst hat aufgrund seines anglikanischen Ursprungs und Vorlebens, seines Sinns für die berechtigten Anliegen der Reformation und seines intellektuellen und moralischen Gespürs für die kommende Zeit. Und vielleicht hätte sich das Zweite Vatikanum nicht eine so betont «pastorale» Ausrichtung gegeben ohne irgendwelche Beeinflussung durch den heutigen Existentialismus.[7]

4. Papsttum und Einheit

Die Einheit, die in Gott, in seiner Trinität besteht, widerspiegelt sich überall in der Schöpfung. Sie gehört somit auch zur Kirche. Auf bewußter Ebene ist sie gegeben durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe in der Einheit der Gnade, die in den unterschiedlichen Leben der Heiligen den einzigen Herrn Jesus aufleuchten läßt.

Die Forderung des augustinischen Axioms «... in necessariis unitas» betrifft heute selbstverständlich am meisten das Papsttum als Band der Einheit. Unsere Zeit ist ja durch den Ökumenismus als allgemeines christliches Phänomen und auch durch eine innere Krise des römischen Katholizismus gekennzeichnet. Nun aber stellt sich in diesen beiden Hinsichten im Verlangen nach einem neuen Verständnis des Papsttums als eines Faktors der Einheit in der Verschiedenheit dasselbe Problem. Man möchte das Papsttum gleichzeitig universaler und eingeschränkter wünschen.

Das Papsttum sollte einerseits universaler sein, also befreiter von einer einzigen lebendigen, lokalen, kirchlichen, sozialen, ethnischen, historischen Tradition, die vor allem römisch, italienisch und sodann *decrescendo* lateinisch, europäisch, westlich, weiß ist. Andererseits sollte es eingeschränkter sein, denn «so groß sie (die Päpste) auch sein mögen, bleiben sie doch das, was sie sind.» Sie haben ihre Gesundheit, ihre Nerven, ihre Ahnen, ihre nie erstorbene Kindheit, ihr vorpäpstliches Leben, ihr persönliches physiologisch-psychisches Gemisch. Sie können nicht alles. Somit sind sie nicht für alles zuständig. Man darf nicht das ganze Leben der Kirche – und virtuell das der gesamten Menschheit – von einer einzigen Person abhängig machen, die ihre Grenzen hat, auch wenn sie noch so gute Mitarbeiter hat und sich mit Männern der verschiedensten Rassen umgibt. Dies gilt umsomehr, als es in der Kirche nicht nur die römische Überlieferung gibt und als die lebendige geschichtliche Apostolizität nicht ein Monopol des römischen Bischofssitzes ist, mag dieser noch so primatial sein. Man braucht gar nicht darauf zu insistieren und die unvermeidlichen Grenzen der Päpste am Verhalten der neueren Päpste zu veranschaulichen, an Taten oder Unterlassungen, die nur deswegen eine breitere Öffentlichkeit nicht zu schockieren vermochten, weil die Gläubigen – und selbst die Nichtgläubigen – während Generationen systematisch dazu erzogen oder angehalten worden waren, den Papst als koextensiv mit der Universalkirche, als das Eins und Alles der instituierten Kirche anzusehen, die mehr als symbolisch in die Gewalt eines einzigen Menschen gelegt worden war, der über die ewigen Tore des Himmels und der Hölle zu gebieten hatte, ja noch ein wenig darüber hinaus, da er als höchste Instanz zur Verleihung von Jubiläumsablässen und andern Gnadenerweisen galt. So ist der Eindruck erweckt worden, daß das ganze Kirchensystem aus einer Vollgewalt in der Erhöhung, in der Apotheose eines einzigen Menschen hervorgehe und sich in Abstufungen und Stauungen durch kontrollierte, subalternierte kirchenrechtliche, hierarchische Kanäle ausbreite.[8]

Diese größere Universalisierung einerseits und diese gewisse Selbstbescheidung andererseits erscheint als das, was das Zweite Vatikanum im Tiefsten gewollt hat, indem es seinen Glauben an den Primat des Papstes von Rom bekräftigte, zugleich aber – vor allem in seinem «indikativen» Votum vom 30. Oktober 1963, das mit einer Mehrheit von 85 v. H. zustandekam – die bischöfliche Kollegialität als universale konstitutionelle Gewalt proklamierte mit Einschluß der päpstlichen Funktion in ihrer persönlichen Spezifizität, die infolgedessen neu zu bestimmen ist. Dieses Votum ist wiederholt zurechtgestutzt worden, doch mag man noch so sehr versucht oder selbst erreicht haben, es seines Inhalts zu entleeren, so bleibt es doch ein theologisches Faktum von überaus starker Erwartungsdynamik: Die Dogmenentwicklung ist

mit dem Ersten Vatikanum und seinen Wiederholungen auf dem Zweiten Vatikanum nicht abgeschlossen und ist von jeher nicht geradlinig erfolgt.

Auch hierin könnte die Ostkirche erhellend wirken. Niemand würde auf den Gedanken verfallen, die griechischen Väter und ihre Kirchen aus dem echten Christentum auszuschließen, sonst begäbe oder befände man sich ja selbst bereits außerhalb des Christentums. Nun aber ist die Kirche nur eine. Weder der ganze Komplex der römischen Verwaltung noch eine rechtlich oder tatsächlich einzigartige religiöse Unterweisung von universaler Geltung, auf die der Papst von Rom ein Monopol hätte, gehören somit zu den Dingen, die das Petrusamt aus pastoraler Notwendigkeit heraus benötigt. Somit bleibt in der Kirche die Möglichkeit offen, darüber zu befinden, welchen tatsächlichen Wert diese Dinge haben, wenn man sie an einer zweitausendjährigen Erfahrung mißt.

Der Sachverhalt daß die Ostkirchen apostolisch sind, schließt den römischen Primat nicht aus – auch wenn er diesen nur sehr beiläufig bekräftigt und man nicht viel von dem erblickt, was die Römer darin gesehen... oder sogar in ihn hineingelegt haben –, sondern er inkarniert ihn, eher implizit, im lebendigen Strom der Geschichte. Vielleicht müßte man genauer sagen: Die Tatsache, daß dem christlichen Leben der Ostkirchen nichts abgeht, obwohl sie nicht mit Rom jurisdiktionell verbunden sind, trägt dazu bei, daß man diesen Primat nicht desinkarniert, indem man Petrus zum einzigen Apostel und vor allem indem man den Papst als «Episcopus Ecclesiae Catholicae» zum einzigen «maß»-gebenden Bischof der Gesamtkirche macht. Übrigens gibt es kein Petrussakrament, das Leben der Kirche aber beruht auf sakramentaler Grundlage, da in ihr der Heilige Geist als permanenter göttlicher Stellvertreter des Gottmenschen Christus zugegen ist. Die kollektive Verantwortung des Episkopats – eine wesentliche Folge des in der vollen Kollektivität empfangenen Sakraments – ist ein Dauerzustand, und dies «qualifiziert» jeden noch so persönlichen Akt des Papstes. Dieser ist nie gänzlich solitär. Desgleichen «qualifiziert» es die kollektiven oder individuellen Reaktionen der Bischöfe, die er eventuell hervorrufen könnte. Der hl. Petrus hat dies zu Antiochia zugegeben angesichts der öffentlichen Warnungen des Letzterwählten der Apostel, des hl. Paulus, der im Hinblick auf die Gesamtkirche und seine persönliche Verantwortung um sie aufgebracht war (Gal 2, 11–14). Paulus ist nach der Auferstehung, nach Pfingsten, nicht während des Erdenlebens Jesu erwählt worden, wie das ihrem unterscheidenden Rang entsprechend auch bei den verschiedenen Hierarchen der Fall ist, die «vom Heiligen Geist gesetzt» sind aufgrund des Pfingstgeschehens, innerhalb des von diesem geschaffenen Klimas, wo das von den zwölf geschichtlichen Zeugen verschiedene Apostolat des Paulus seinen Ort hat. Mattias war ja an die Stelle des Judas getreten, und das apostolische «Plenum» hatte sich mit seinen zwölf Zeugen des Erdenlebens Christi und seiner Auferstehung rekonstituiert und abgeschlossen. Man kann auch noch darauf hinweisen, daß schon vorher der hl. Petrus – das unumgängliche Modell aller Päpste – sich zusammen mit Johannes von den andern Aposteln kollegial hatte nach Samaria entsenden lassen (Apg 8, 14).

Man weiß zu Rom noch besser als sonstwo, daß die Orthodoxen – geschweige denn die Anglikaner und die Protestanten –, im Hinblick auf die man gesagt hat, es bleibe «nur noch ein letzter Schritt zu tun, um mit ihnen zur vollkommenen Gemeinschaft zu gelangen», die gegenwärtige Primatspraxis nie akzeptieren werden und noch weniger die Interpretation der nach der Trennung erlassenen Konzilstexte, die diese Praxis begünstigen.[9]

Patriarch Athenagoras hat, wie alle Menschen, auch mich geliebt. Wie ich im Verlauf eines langen Gesprächs einmal zu ihm sagte: «Weder das Erste noch das Zweite Vatikanum lassen sich von der Orthodoxie rezipieren; es braucht noch etwas anderes», gab er mir zur Antwort: «Wie hellsichtig Sie sind!». Mag das auch ein Kompliment gewesen sein, so war es doch eine Zustimmung. Um zu diesem «noch etwas anderem» zu kommen, wonach sich so viele Katholiken, ob in Krise oder nicht, sehnen, müßte man vielleicht – was noch leichter geschehen könnte, als das in bezug auf die Bibel und die Evangelien der Fall war – alle katholischen Konzilstexte, die mit einer Hypothek der apostolischen orthodoxen Ostkirche belastet sind, polieren, indem man sie mit den Fakten abreibt. Eine Hypothek von Kirchen, «mit denen man nicht gerechnet hat», als ob sie sich außerhalb des Gottesvolkes befänden, wobei man auf Kriterien abstellte, von denen ihre Kirchenväter, die doch Lehrer der Gesamtkirche waren, nichts gewußt haben. Ganz besonders hat man sich hierbei auf das römische Ausschließlichkeitsaxiom gestützt – das im Denken der Kirchenväter, die nicht Päpste waren, nach dem Ausweis ihres Lebens nicht vorhanden war –, auf das Axiom also, daß auf jeden Fall – und auf Kosten jedes andern Bischofssitzes – die Gemeinschaft mit

dem Bischof von Rom vorhanden sein muß, damit die Situation kirchenrechtlich in Ordnung ist.[10]

Wenn sie an der Geschichte poliert werden, verlieren manche Dinge etwas von ihrer Härte und werden geschmeidiger. In der langen Reihe der Päpste gibt es viele heilige Gestalten. Der christliche Osten preist mit dem Westen Gott dafür. Wie in allen Dynastien fehlt es auch nicht an mittelmäßigen Figuren. Im Lauf einiger Jahrhunderte – besonders des zehnten und des sechzehnten – kommen auch einige Namen vor, von deren Träger sich wenig oder überhaupt nichts Gutes sagen läßt. Und zwar geht es hier nicht bloß um ihr persönliches Betragen. Von mehr als einem möchte man überhaupt lieber gar nicht sprechen, so haarsträubende Dinge kamen vor. Paradoxerweise könnten uns gerade diese Gestalten ein Licht aufstecken, das sich nicht zurückweisen läßt. Es mag genügen, mit dem Minimum an nötigen Präzisierungen einen einzigen Namen zu nennen: Es ist der eines Papstes, der in Anbetracht seines schrecklichen «eisernen Jahrhunderts» alles in allem von leidlicher Qualität war: Papst Formosus, das posthume Opfer eines Nachfolgers, der kurz darauf von der römischen Menge umgebracht wurde zur Strafe für sein schändliches Vergehen gegen den Leichnam seines Vorgängers.[11] Welchen Gehorsam schuldete der katholische Episkopat diesem Nachfolger des Formosus, sofern er immer noch Papst war? Wenn er aber nicht mehr Papst war, wer könnte dann das kanonische Urteil fällen, daß er seine Würde offensichtlich ipso facto verloren habe, außer der Episkopat? Der Gehorsam des Episkopats gegenüber einem wenn auch noch so heiligen Papst ist also von ganz besonderer Art. Er ist der Gehorsam von solchen, die nicht aufgrund einer Delegation oder Partizipation, sondern aufgrund ihrer Stellung mitverantwortlich sind und bei denen es der Fall sein könnte, daß sie konstitutionell – wenigstens in bezug auf die Feststellung des Tatbestandes – seine Richter zu sein hätten. Und dies kann sehr weit gehen, wie das – von Konstanz abgesehen – noch deutlicher erhellt, seitdem man endlich einmütig öffentlich zugibt, daß bei den großen Trennungen der Christenheit das Unrecht auf beiden Seiten lag. Zu diesem Unrecht gehören zwangsläufig auch Punkte, welche die Lehre, ja sogar explizite oder implizite oder in Entwicklung begriffene Dogmen betreffen. Dieses Unrecht war so schlimm, daß es unsere Spaltungen in getrennte Kirchen unvermeidlich machte. Diese sind in ihrer Situation als Gemeinschaften mit neuer Physiognomie in einigen Punkten verarmt. Alle aber legitimieren sich auch moralisch, existentiell, im Geist in ihrem neuen Aspekt – wenn nicht dem Gesetz im Reinzustand nach – wenigstens so lange, bis Licht und auch Recht herbeigeschafft sind, zumal aber solange, bis derartige Mißbräuche, die einem Amt, das höher ist als alle andern, ganz besonders schlecht anstehen, sich bei aller Liebe, allem Respekt und bei Wahrung aller legitimen Rechte nicht mehr hinter einen Kanon verschanzen oder einen frommen Mantel umhängen können und noch weniger sich hinter einer leisetreterischen simplifizierenden Theologie verstecken können, die sich – ob unschuldigerweise oder nicht – zu ihrem Komplizen macht.

Auch was die Glaubenslehre betrifft, gleicht die Geschichte, sofern es sich nicht um den eigentlichen Glauben handelt, ebenfalls vieles aus, ohne die Lehrfunktion, die der römische Stuhl im Zentrum der Kirche von jeher eingenommen hat, zu annullieren. Der Fall Galiläi ist das klassische Beispiel dafür. Dieser Gelehrte war zur Retraktation verurteilt worden, weil er der Lehrautorität des Hl. Stuhls nicht Gehorsam geleistet hatte. Die beanstandete Lehre war wissenschaftlichen Charakters. Die kirchliche Behörde aber, von der sie verurteilt wurde, meinte, sie betreffe den Glauben. Doch wer sich so zunächst über die Qualität der zu prüfenden Materie täuscht und dann über sie ein Glaubensurteil fällt, täuscht sich in Dingen der Glaubenslehre nicht nur einmal, sondern zweimal. Ein weiteres, weniger bekanntes, doch ebenfalls klassisches Beispiel ist die Bulle «Unam Sanctam» Bonifaz' VIII... Wer hält heute an ihrer Lehre über die Gewalt der Päpste über die Getauften und Ungetauften fest, an einer Lehre, die doch in einer päpstlichen Bulle vorgelegt worden ist? Und doch bleibt die ordentliche Lehrfunktion des Papstes bestehen. Aber sie wird für das genommen, was sie ist: ein ausgezeichneter Wegweiser, aber nichts Absolutes, mit Ausnahme selbstverständlich der seltenen Fälle, in denen Unfehlbarkeit beansprucht wird. Diese setzen nebst andern Bedingungen die feststellbare lebendige Einheit des Papstes mit dem Episkopat, der Kirche und nicht nur die durch Unterordnung unter den Papst zustandegekommene Einheit der Kirche, des Episkopates voraus.[12] Somit zwingt in den sogenannten unfehlbaren päpstlichen Glaubensdefinitionen der Papst seinen Glauben nicht der Kirche auf, er projiziert ihn nicht in einsamem Entschluß in die Kirche hinein, sondern er authentifiziert ein lebendiges, gelebtes, nachprüfbares Element des Glaubens der Kirche durch einen Akt seines Amtes. Solche päpst-

liche Erklärungen können infolge der Unbeholfenheit des Menschenwortes zu Reaktionen führen, genau so wie die klassischen Reaktionen, die sogar auf die geschätztesten ökumenischen Konzilien folgten. Diese Reaktionen können manchmal sehr lange auf sich warten lassen,[13] endigen aber normalerweise damit – oder sollten damit endigen –, daß sie in eine an Wahrheitsgehalt reichere Definition übergehen, die als Aktionsprinzip geeigneter ist...

5. Zur nachkonziliaren Lage

«It is a tragedy!», rief mir einmal im Dunkel des Petersdomes, der noch von Bischöfen leer war, ein mir unbekannter amerikanischer Seminarist zu, der am Konzil Pedelldienst versah. Es war gegen Ende der dritten Session, am Morgen nach der spannungsgeladensten Sitzung des Zweiten Vatikanums, an der am Schluß der Rede von Msgr. De Smet, Bischof von Brügge, die Mehrheit der Väter in tosenden Beifall ausgebrochen war. In der Tat hat die Tragödie, die die katholische Kirche offen oder – was vielleicht noch schlimmer ist – schweigend durchmacht, an jenem Tag den Anfang genommen in einem öffentlichen Zusammenstoß, der schließlich mehr besagte, als daß die Versammlung und die Kurie sich schon lange aneinander rieben. Das Konzil ist aufgelöst, kanonisch tot auseinandergegangen. Die Konzilsväter haben – jeder für sich – ihre Kirchen wieder aufgesucht, das christliche Volk und ihre Priester, die nach vier Jahren hoher Konzilsdebatten, die überall verfolgt wurden, nach Erneuerung suchen. Der Vatikan ist geblieben. Er ist allein geblieben, ohne daß als ergänzendes Gegengewicht eine qualifizierte Repräsentation des Episkopats auf dem Platze geblieben wäre, die kollegial an der Autorität des Heiligen Vaters teilhätte, wie das sehr weite Kreise der Konzilsteilnehmer und -nichtteilnehmer erhofft hatten.

Als Linderungsmittel für dieses Ungleichgewicht zwischen einem verschwundenen Konzil und einer Kurie an Ort und Stelle, die über dessen Verschwinden ebenso erleichtert ist wie sie über seine Einberufung beunruhigt und seiner Weiterdauer abhold war, wurde die Bischofssynode vorgesehen, die aber diesem Stand der Dinge vielleicht weniger abzuhelfen vermag als gewisse Gesten des Papstes Paul. Entgegen der Erwartung vieler Konzilsväter und eines großen katholischen und nichtkatholischen Publikums ist diese Synode, so wie sie heute konstituiert ist, de iure und bis jetzt immer de facto kaum etwas anderes als eine Versammlung qualifizierter Konsultoren. Jeder ihrer beiden Zusammenkünfte, die bis jetzt nach der Eröffnungssitzung stattgefunden haben, gingen kuriale Entscheide voraus, die ein paar Wochen vor der Ankunft der Synodalen in Rom Probleme regelten, zu deren gemeinsamer Besprechung die Synode einberufen worden war.

Wie wir vorhin kurz gesagt haben, erscheinen das innerkirchliche Problem des Katholizismus von heute und das ökumenische Problem als ein und dasselbe Problem: Ist die christliche Kirche Jesu von Nazaret nur römisch und letztlich diktatorial, imperial als eine religiöse Sublimation der Stellung des Augustus? Gibt es eine mit dem römischen Thron in Verbindung stehende Persönlichkeit der Kirche, die sich als wirkliche Autorität zu behaupten vermag und nicht eine radikal untergeordnete Autorität, bloß ein loyaler Funktionär ist vor der sterblichen Persönlichkeit des Papstes oder selbst einigen seiner engsten oder mehr im Hintergrund stehenden Mitarbeitern gegenüber?

Eine – bei der unvollkommenen Gemeinschaft zwischen Rom und der Orthodoxie freilich nur indirekte – Antwort des Papstes Paul VI. auf die enttäuschende, abnormale Komplexität dieses Problems zeichnet sich vielleicht wenigstens andeutungsweise ab in seiner Begegnung mit dem Patriarchen Athenagoras zu Jerusalem und mehr noch in seinem Besuch zu Konstantinopel – Istanbul und im Empfang des Patriarchen im Petersdom «auf egalitärer Ebene». Im Respekt, der dem Inhaber des nach und mit Rom ersten Sitzes in der Christenheit – denn wie Papst Hormisdas dem Patriarchen Johannes schrieb, machen die beiden Rom ein einziges Rom aus – bezeugt wurde, ist so die Eigenpersönlichkeit aller Diözesen des Westens und des Ostens anerkannt und geehrt worden. Rom als örtliche Diözese, die ebenfalls ein Bistum für sich ist, kann sich nicht an die Stelle der «Schwesterkirchen» – wie der Papst sie bei seinem Besuch im Phanar genannt hat – setzen und sich ihnen auch nicht aufzwingen. Doch in der Unabhängigkeit seines Hirten von seiner Ortskirche ist Rom in seinem Bischof die Aufgabe zugefallen, im Einklang mit ihnen der Harmonisierung aller Kirchen – mit Einschluß der von Rom – in der christlichen Liebe vorzustehen, die das effektive Maßbild jeder christlichen Autorität, namentlich des Petrusamtes, seiner Wurzel nach und in seiner Ausübung ist: «Petrus, liebst du mich?... So weide meine Lämmer..., meine Schafe!»

Wie sollten wir uns angesichts dieser an Symbol-

gehalt so reichen Begegnung des «Episcopus Ecclesiae Catholicae» und des «Ökumenischen Patriarchen», die als Vordermänner einer zweifachen, aber im Grunde einzigen Tradition brüderlich Seite an Seite sitzen, nicht an den hl. Papst Gregor d. Gr. erinnern, obwohl dies scheinbar paradox ist, da dieser die genannten beiden Titel von sich gewiesen und sich gegen sie ausgesprochen hat,[14] zweifellos in der Befürchtung, man könnte ihnen einen übersteigerten, falschen Sinn geben und nicht den, den man, wenn auch unterschiedlich, in Rom und in Konstantinopel ihnen unterlegte: den Sinn, freier zu sein im gütigen, demütigen Dienst an den Dienern Gottes?

Da wir die Dinge so sehen, führen wir zum Schluß einige Zeilen an, die dieser Papst von Rom, der hl. Gregor, an den Papst von Alexandrien, den Melchiten Eulogios geschrieben hat. Darin sagt er aufs Schönste zweifellos mehr als das, was in diesem ganzen Aufsatz geschrieben steht:

«Du richtest Dich an mich mit den Worten: ‹Wie Du befohlen hast›. Ich bitte Dich, dieses Wort ‹befohlen› zurückzunehmen und nicht auf mich zu beziehen, denn ich bin mir bewußt, wer ich bin und wer Du bist. Der Würde nach bist Du mein Bruder, der Tugend nach mein Vater... Doch in der Anschrift Deines Briefes legtest Du mir leider den stolzen Titel ‹Universalpapst› bei. Ich bitte Dich, das nicht mehr zu tun, denn das, was Du einem andern über Gebühr hinaus beilegst, ist Dir genommen. Und ich betrachte eine Ehre, wodurch meine Brüder die ihre verlieren, nicht als Ehrung. Meine Ehre ist die Ehre der gesamten Kirche. Meine Ehre ist die volle Lebenskraft meiner Brüder. Dann bin ich in Wahrheit geehrt, wenn allen einzelnen die schuldige Ehre erwiesen wird.»[15]

[1] Außer einigen sehr nebensächlichen Elementen, die in später Zeit auf Umwegen in die orthodoxe Sakramentenlehre eingedrungen und umstritten geblieben sind.

[2] Diese Tendenz herrschte vor allem zu Alexandrien, Konstantinopel und Rom. Antiochia verblieb eher in einer übrigens sehr schwachen defensiven Haltung. Für Jerusalem stellt sich die Frage gar nicht.

[3] Doch ging auch im Westen eine gewisse Evangelisation diffus vom Osten aus – beispielsweise in Gallien von Smyrna aus. Denken wir auch an die Eigenständigkeit der keltischen Kirche, die später in Großbritannien und von da aus in Irland romanisiert wurde.

[4] In der Spezialnummer von «Esprit» 1971, S. 624.

[5] Dieses Elend ist umso größer, je weniger es verspürt wird. Was gibt es Traurigeres als die Euphorie in der Entpersönlichung?

[6] Zu Paray-le-Monial gab es in den dreißiger Jahren ein vielleicht noch heute vorhandenes Diorama, das «die Triumphe der Kirche» darstellte: ihre Triumphe über Arius, Nestorius, Eutyches, Photius, Luther, Calvin, Heinrich VIII. und einige andere. Einer meiner damaligen Kameraden, der inzwischen ein berühmter Theologe geworden und mein Freund geblieben ist – es handelt sich um keinen Geringeren als Henri de Lubac –, sagte mir beim Hinausgehen: «Noch zwei oder drei solche Triumphe, und es wird nichts mehr übrig bleiben.» Das war schon die Reaktion des Zweiten Vatikanums gegenüber dem «Triumphalismus», der bis dahin apologetisch ziemlich obligatorisch war.

[7] Wohl deswegen hat ein junger amerikanischer Geistlicher, der zuweilen dem Konzil beiwohnen durfte, gesagt: «Ich hätte gar nie gedacht, daß es so viele Bischöfe gibt, die wie jedermann denken.»

[8] Ein Heiliger... allerdings ein Heiliger seiner Zeit, also sehr vom neunzehnten Jahrhundert, vom Ersten Vatikanum, von Italien geprägt, konnte unbekümmert um das erste Gebot Gottes «Du sollst keine andern Götter haben neben mir» und um das zweite «Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen» ausrufen: «Der Papst ist Gott auf Erden. Jesus hat den Papst über die Propheten... über den Vorläufer... über die Engel gestellt. Jesus hat den Papst auf die Ebene Gottes gestellt» (San Giovanni Bosco. Meditazioni, Band I, zweite Ausgabe, S. 89–90). Das ist denn doch des Guten zuviel! Und warum mußte so etwas in zwei Ausgaben gedruckt und verbreitet werden: in einer für Tausende von Ordensmännern und -frauen, in einer weitern für das gute christliche Volk bestimmten Ausgabe? Und zwar mit «imprimatur», «nihil obstat», «cum permissu superiorum»! Und dabei gab es doch ganz in der Nähe ein sehr aktives Sanctum Officium, ein Sanctum Officium aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum. Maximos IV. hat mitten im Konzil seine Entrüstung hinausgeschrieen.

[9] Als ein aufrichtig ökumenisch gesinnter orthodoxer Würdenträger, der im Vatikan wiederholt feierlich empfangen wurde, einmal fragte: «Wann ist die Wiedervereinigung zu erwarten?», gab ihm ein unierter (!) Bischof zur Antwort: «Kennen Sie einen vernünftigen Menschen, der sich selbst den Strick um den Hals legt?».

[10] Diese Tatsache ist so massiv, daß sie an Zeugniskraft verlöre, wenn man sie in «Beweise» zergliedern wollte. Dennoch bringen wir dafür ein sehr krasses Beispiel: das «Schisma von Antiochia». Zur Zeit eines Basilius, Gregor und Chrysostomus hielt sich der ganze Orient während vierundachtzig Jahren an eine Bischofsdynastie von Antiochia – die des hl. Meletius und des hl. Flavian –, die von Rom nicht anerkannt wurde. Die dem römischen Papst und im Zusammenhang damit auch Ägypten genehme Bischofsdynastie ist, samt ihren Anhängern, vom hl. Johannes Chrysostomus in seinen Volkspredigten wiederholt formell als «schismatisch» bezeichnet worden. Jedesmal, wenn er die Worte «Schisma», «schismatisch» verwendet, spricht er von diesem «Schisma» und diesen «Schismatikern» (Vgl. z. B. Patr. gr. XII, 88, Homilie über den Epheserbrief).

[11] Vgl. Louis Duchesne, Les premiers temps de l'Etat Pontifical (Paris [4]1912), bsd. Kap. XV–XIX und namentlich S. 301–304.

[12] Hier könnte sich das Problem der Gültigkeit der römisch-katholischen Konzilsdefinitionen stellen – namentlich derer, die das Papsttum betreffen –, die ohne die Gegenwart oder die freie Zustimmung des Episkopates und der apostolischen orthodoxen Kirchen des Ostens getroffen wurden. Auf römischer Seite wird die Schwierigkeit weniger die sein, redlich eine Lösung in Vorschlag zu bringen, die als gültig erachtet wird, sondern es wird vor allem schwer halten, sie solchen akzeptabel erscheinen zu lassen, die im Blick auf die Tradition der apostolischen Kirchen in ihrer Gesamtheit nicht im voraus Rom den Vorzug gegeben haben, sondern mögliche spätere Entwicklungen «kollegialen» Charakters abwarten.

[13] So wird nach 1500 Jahren gegenteiliger Behauptungen heute mehr oder weniger allgemein zugegeben, daß die nichtchalkedonischen Kirchen nicht monophysitisch sind.

[14] Der vom hl. Gregor d. Gr. zurückgewiesene Titel «Papa universalis» ist eher weniger stark als die Bezeichnung «Episcopus Ecclesiae Catholicae», die von Pius XI, wieder

übernommen wurde, wobei der ursprüngliche «lokale», diözesane Sinn (gegenüber dem novatianischen Bischof von Rom) universalistisch gefaßt wurde. Seither ist diese Bezeichnung von Paul VI. im Sinn einer Suprematie über alle Akten des Zweiten Vatikanums gebraucht worden.

[15] Patr. lat. LXXVII, 952. In seiner Konstitution «Pastor Aeternus» (Kap. 3, Abschn. 3) führt das Erste Vatikanum die beiden letzten Sätze dieses Textes an, läßt aber den vorhergehenden Satz aus, der wörtlich so heißt: «Non honorem meum esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco.» An dieser Auslassung hielt man fest, obwohl einige – der Minderheit angehörende – Konzilsväter die Anführung auch dieser Worte erbaten, damit nicht der Anschein erweckt werde, der hl. Gregor sage in seinem Brief etwas anderes oder gar das Gegenteil von dem, was er darin aussagt. «Ut facilius sensus intelligatur», erklärten diese Bischöfe mit der höflichen Ironie solcher, die zum voraus besiegt sind in der Vorläufigkeit einer Entscheidung, die sich über Jahrhunderte erstreckt, welche aus dem Jenseits der Zeit emportauchen und in die Ewigkeit münden. (Vgl. Collectio Lacensis VII, 343).

Übersetzt von Dr. August Berz

ORESTE KÉRAMÉ

geboren am 3. März 1895 in Beirut (Libanon), katholischer Melchit, studierte an den Ordensseminarien der Gesellschaft Jesu in Jersey und Hastings (Großbritannien), 1924 zum Priester geweiht, war Referendar des griechisch-katholischen Patriarchates, Berater des Patriarchen Maximos IV. am Zweiten Vatikanischen Konzil. Er dozierte orientalische Theologie in New York, Washington und Boston. Gegenwärtig ist er persönlicher Berater des Erzbischofs Joseph Torvil, Exarch für die Melchiten in den Vereinigten Staaten. Er veröffentlichte u.a.: Notre vocation et notre âme de chrétien d'Orient: Le Lien 1954, Constantinople et le Grand Schisme Chrétien: Le Lien 1954, Le Prochain Concile. Catholiques et Orthodoxes bientôt réunis? (Beirut 1960).

Ronald Modras

Die Elimination des zwischenkirchlichen Pluralismus durch innerkirchlichen Pluralismus

Nicht nur im römischen Katholizismus, sondern auch in andern kirchlichen Traditionen ist der Pluralismus unabweisbar und zum Gegenstand ernsthafter theologischer Reflexion geworden. Es handelt sich dabei nicht um ein ganz neues Phänomen. Bei den orthodoxen Kirchen haben schon immer nationale Unterschiede bestanden. Die anglikanischen und die protestantischen Kirchen wurden schon seit langem ihrer Liturgie nach in *High* («hohe») und *Low* («niedere») *Churches*, ihrer Schriftinterpretation nach in fundamentalistische und kritische, ihrer Haltung zur Mission nach in evangelische und soziale (*Social Gospel*) Kirchen unterschieden. Und wie monolithisch auch der römische Katholizismus in der Ära der Gegenreformation anscheinend geworden sein mag, so wollte er doch zumindest katholisch und römisch zugleich sein, und es liegt in seiner Tradition, eine «complexio oppositorum» zu bilden.

Lehrdivergenzen und Meinungsverschiedenheiten über Organisationsform und Ritus haben in der Vergangenheit zu einer Aufspaltung der Christenheit in verschiedene Kirchen, Traditionen, Bekenntnisse und Sekten geführt. Was indes Religionssoziologen seit zehn Jahren in Amerika feststellen, tritt auch anderswo immer deutlicher zutage: Während einerseits eine Annäherung der theologischen Standpunkte den herkömmlichen Konfessionalismus als anachronistisch erscheinen läßt, tauchen andererseits im Christentum neue Divergenzen auf. Innerhalb ein und derselben Kirche kommt es zu manchmal beträchtlichen, tiefen Differenzen, so daß schließlich verschiedene Gruppen einzelnen ihrer «getrennten» Brüder näherstehen als ihren eigenen Glaubensgenossen.[1]

Eine buchstäbliche Interpretation der Jungfrauengeburt und der Glaube an die Existenz eines personalen Teufels lassen Kurienkardinäle Baptisten der Südstaaten näherstehen als römisch-katholischen Gläubigen in Amerika.[2] Gleich, ob sie sich nun auf die Verbalinspiration der Heiligen Schrift oder auf die Unfehlbarkeit der Konzilsentscheide stützen, haben katholische und protestantische Inquisitoren, die auf die Aufrechterhaltung der Lehrorthodoxie bedacht sind, mehr miteinander gemeinsam als Angehörige ihrer eigenen Kirche, die mit einer kritischen historischen Hermeneutik an die Schrift und die Lehrtradition herangehen. Christen, die der Pfingstbewegung angehören, mag es sich nun um Katholiken oder Protestanten oder Orthodoxen handeln, fühlen sich beieinander oft mehr zu Hause als wenn sie unter den Gliedern ihrer eigenen Kirche weilen, die ihre überaus intensive religiöse Erfahrung nicht teilen. Wenn sich Anhänger des «Social Gospel» («So-

zialevangeliums») aus den verschiedensten Glaubenstraditionen zu einer Demonstration für den Frieden, die politische Befreiung oder die soziale Gerechtigkeit treffen, so fühlen sie sich viel stärker miteinander verbunden als mit den weniger aktivistischen Gliedern ihrer Kirche, die zu Hause geblieben sind.

Während sich die katholische und die protestantische Kirche durch gewisse Gegensätze immer noch voneinander getrennt halten lassen, erscheinen sie oft unkonsequent den Differenzen gegenüber, die in diesen Kirchen selbst anzutreffen sind. «In der Christengemeinde sind neue, noch kaum bemerkte Risse zutage getreten, die vielleicht ein größeres Spaltungspotential enthalten als ältere Dispute.»[3] Führt der innerkirchliche Pluralismus unvermeidlich zu Parteigeist? Ein kursorischer und zwangsläufig schematischer Rückblick auf die Urkirche kann uns vielleicht einen Schlüssel zu einer Antwort auf diese Frage bieten.

1. Die Kirche des Neuen Testaments

Wie aus dem Neuen Testament erhellt, herrschte trotz aller Einheitsbestrebungen in der Kirche des ersten Jahrhunderts alles andere als Einmütigkeit.[4] In der christlichen Urgemeinde von Jerusalem hatte das «Aufbegehren der Hellenisten gegen die Judenchristen» (Apg 6,14) nicht nur in Sprachunterschieden seinen Anlaß, sondern in einer von Grund auf verschiedenen Auffassung über die Geltung des mosaischen Gesetzes. Die Juden konnten sich mit der Freiheit, die Stephanus und die Hellenisten dem Gesetz gegenüber einnahmen, nicht abfinden (Apg 6,14), doch gleichzeitig gestatteten sie dem Herrenbruder Jakobus und seinen Jüngern bis zum Jahre 60, in Jerusalem zu verbleiben. Von Anfang an bestand in der Kirche Jerusalems eine offensichtliche Spaltung: «die Urgemeinde bestand im Augenblick der Verfolgung aus zwei Gruppen. Diese unterschieden sich auch für Außenstehende so stark, daß man die einen verfolgte, die andern aber unbehelligt ließ.»[5]

Die Frage nach der Verpflichtungskraft des Gesetzes trennte die Urkirche weiterhin in zwei Lager; der rechte Flügel wurde von Jakobus, der linke von Paulus repräsentiert, während Petrus unschlüssig zwischen beiden Lagern schwankte (Gal 2). Doch nichts weist so pointiert auf die Gegensätze innerhalb der Kirche des Neuen Testaments hin wie die Tatsache, daß es zu Korinth Christen gab, die ihre Verbundenheit mit dem himmlischen Christus proklamierten und gleichzeitig den irdischen Jesus mit einem «Anathema» belegen konnten (1 Kor 12,3).[6] Der Name Christus verband Judaisten auf der einen Seite des Spektrums und pneumatische Enthusiasten auf der andern Seite, Christen, welche die Vergangenheit mit ihren Überlieferungen verabsolutierten, und andere, die sie gänzlich verwarfen.

Selbst abgesehen von solchen Auswüchsen ist die Theologie des Paulus nicht die des Johannes, und es zeichnen sich Spannungen, wenn nicht eigentliche Widersprüche ab zwischen Paulus und Jakobus in der Frage nach der Natur des Glaubens (Gal 2,16; Jak 2,19), zwischen Paulus und Lukas in der Frage nach dem, was das Apostelamt konstituiert (Gal 1,15ff; Apg 1,21f). Wie in bezug auf die Lehre, so weist das Neue Testament auch in bezug auf die Amtsstruktur die größte Verschiedenheit auf: presbyterale Strukturen in judenchristlichen Gemeinden wie Jerusalem, charismatische Strukturen in heidenchristlichen Gemeinden wie Korinth. Es ist «offensichtlich, daß eine Pluriformität der Strukturen im Neuen Testament ganz allgemein ist. Nichts deutet auf eine von oben her auferlegte uniforme Struktur hin.»[7] Dazu kommt die Vielfalt liturgischer Formeln, die in unterschiedlichen Fassungen des Herrengebets (Mt 6,9ff; Lk 11,2ff) und der Einsetzungsworte in den Abendmahlsberichten (Mk 14,22ff; Lk 22,15ff; 1 Kor 11,23ff) zum Ausdruck kommt; die Unterschiede zwischen den Synoptikern und Johannes in ihren Berichten über die Predigt und das Wirken Jesu; die Tatsache, daß es vier Evangelien und nicht bloß eines gibt – ein Umstand, der der Kirche im nächsten Jahrhundert etwas zu schaffen machen wird (wie der Harmonisierungsversuch beweist, den Tatian in seinem «Diatesseron» unternimmt). Obwohl sie durch den Glauben an den einen Gott, an den einen Herrn, an die eine Taufe zusammengehalten wurde, wies somit die Kirche des Neuen Testaments dermaßen extreme Unterschiede auf, daß wir das heute kaum mehr begreifen können.

Obschon wir im Neuen Testament eine Glaubenseinheit gewahren, bestehen darin doch offensichtlich bestimmte Unterschiede in der Perspektive, Akzentsetzung und Auffassung. Das Neue Testament widerspiegelt eine Vielfalt von Schriftstellern mit unterschiedlichen Theologien, von Autoren, die von divergenten Traditionen herkommen und verschiedenartige Missionssituationen ansprechen. Eine kritische geschichtliche Befassung mit der Bibel verwehrt es uns, alle diese Unterschiede einzuebnen, auf einen gemeinsamen

Nenner zu bringen und die zwischen ihnen bestehenden Spannungen unterschiedslos zu harmonisieren. Das Neue Testament ernsthaft zur Norm für die Theologie erheben,[8] verlangt im Gegenteil, das Neue Testament als Ganzes zu nehmen, sein Einheitsbestreben und gleichzeitig seine Zurückweisung der Gleichförmigkeit. Die Schaffung einer «regula fidei», des Kanons des Neuen Testaments und des monarchischen Episkopats waren notwendige Maßnahmen, um die kirchliche Einheit im zweiten Jahrhundert zu sichern, doch selbst dann bedeutete die Einheit nicht Einerleiheit und wurde die Möglichkeit von Konflikten wie die zwischen Irenäus und Papst Victor, Cyprian und Papst Stephan, Alexandrien und Antiochia, Osten und Westen nicht ausgeschlossen.

Wer die Kirche idealisieren und ihre durch und durch menschliche Dimension verkennen wollte, indem er sich ausschließlich auf ihren theologischen Charakter konzentriert, wird durch die Tatsache, daß bereits in der frühesten Kirche verschiedene Theologien, vielfältige Strukturen und entsprechende Konflikte, Machtkämpfe und Parteiungen vorhanden waren, verunsichert. Eine derartige Idealisierung kommt jedoch einem Monophysitismus in bezug auf die Kirche gleich. Für den Sozialwissenschaftler ist die Kirche ein Gesellschaftsgebilde, das den Gesetzen und Dynamismen aller Gesellschaftsgebilde unterworfen ist. Die Gnade zerstört die Natur nicht, und auch wenn man die Kirche als Glaubensgemeinde, als das Gottesvolk oder den Leib Christi ansieht, ist sie trotzdem eine Gemeinschaft, eine Gruppe von Leuten, eine gesellschaftliche Körperschaft. Als solche ist die Kirche für die Ambiguitäten aller Gesellschaftsgebilde anfällig. Es kann auch in ihr zur Bildung von Gesellschaftsschichten, zum Aufstieg und Niedergang von Eliten, zum Konflikt zwischen Freiheit und Organisation und auf alle Fälle zu Aufspaltungen in Parteien, Untergruppen, in einen rechten und einen linken Flügel, in Verteidiger des status quo einerseits und Neuerer anderseits, in Regierungsfraktionen und oppositionelle Kräfte kommen. Wie jedes Gesellschaftsgebilde kann die Kirche von den Erkenntnissen der Sozialwissenschaften lernen, namentlich im Hinblick auf das Problem des Pluralismus.

2. *Die Soziologie des Pluralismus*

Obwohl er verschieden beurteilt wird, ist der Gruppenpluralismus ein allgemeines Charakteristikum jeder menschlichen Gemeinschaft. Die heutigen Sozialwissenschaften halten die Pluralität von Gruppenstrukturen für eine gesicherte Gegebenheit jeder menschlichen Daseinsform, ob man nun in einer komplexen Gesellschaft oder in Zwischengruppen lebt.[9] Seit der Zeit eines Hobbes und Rousseau ist die Gruppenpluralität bei den einen auf Bedenken gestoßen, da sie nicht nur als Einheitsverlust, sondern auch als Ursache von Anarchie angesehen wurde. Soziologische Befunde erlauben uns heute, in der Gruppenpluralität ein Freiheitspotential und ein Mittel zur Verminderung von Oppression und Zwang zu erblicken. So wenig wie ein einzelner Mensch kann eine einzige Gruppe alle Antworten auf eine Frage, alle Lösungen für ein Problem bieten.

Die Behauptung, Pluralität zerstöre zwangsläufig die Einheit, ist ein unbegründetes und unüberlegtes Postulat. Ein gewisser Grad von Nonkonformität ist endemisch oder chronisch, mit dem Wirken aller Gemeinschaften gegeben.[10] Konfliktsinstitutionalisierung – beispielsweise durch Parlamentsdebatten, durch das amerikanische System von Kontrollen und Gegengewichten (*checks and balances*) in der Regierung oder das britische Konzept der «loyalen Opposition» – wirkt eher als aufbauender denn als entzweiender Faktor; sie ist eine unerläßliche Voraussetzung, um in einer Gesellschaft die Stabilität zu sichern und eine zu große Machtkonzentration in den Händen einer Einzelperson oder -gruppe zu verhindern. Selbst der Konflikt, der sich aus dem Pluralismus ergibt, ist ein wichtiges Element der gesellschaftlichen Interaktion. Der Gesellschaftskonflikt ist beileibe nicht ein negativer, stets gemeinschaftssprengender Faktor, sondern er kann im Gegenteil zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft beitragen, insofern Konflikt und Zusammenarbeit nicht trennbare Prozesse, sondern eher verschiedene Phasen ein und desselben Vorgangs sind. Eine konfliktlose Gesellschaft, worin nichts geändert werden muß, sondern worin alle Funktionen in perfektem Gleichgewicht verharren, ist eine phantastische Utopie; eine solche Gesellschaft anzustreben, könnte nur totalitäre Folgen zeitigen, «denn schon der Gedanke einer konfliktlosen Gesellschaft ist ein Gewaltakt an der menschlichen Natur.»[11]

Wenn jedoch eine Gesellschaft mit der in ihr bestehenden Gruppenpluralität überleben soll, muß sie mit einer Einheitsgarantie versehen sein, mit einem gemeinsamen Band, das alle Teile vereint, mit einem umfassenden Konsens, der alles andere aufhebt. Dieser allumfassende Konsens bietet allen Gliedern einer Gemeinschaft eine akzeptable

Grundlage und führt zur Identifikation miteinander. Jegliche Gemeinschaft schließt ein Minimum von Konsens in sich, obwohl in keiner Gesellschaft dieser Konsens von allen gleich intensiv und angelegentlich geteilt wird.[12] Konsenseinigkeit hängt von der Loyalität ab, von einem Gefühl der Bindung aneinander, an etwas, an ein Anliegen. Für Christen ist der Gegenstand ihrer Loyalität die Person und Sache Jesu Christi. Er ist das Fundament der Kirche, der Gegenstand ihres Glaubens und die Ursache ihrer Identität, die der Kirche sogar in bezug auf die Glaubenslehre eine weiteste Diversität ermöglicht.

3. Lehrdiversität

Die Kirche ist eine gemeinsame Antwort auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Die christliche Offenbarung ist nicht ein Bündel geoffenbarter Wahrheiten, sondern eine Person.[13] Aus diesem Grund und kraft der in ihm ursprungenden Offenbarungseinheit und -totalität hat man Jesus das «Urdogma» der Christenheit genannt.[14] Der christliche Glaube findet in Jesus das eine Wort, worin Gott sein innerstes Wesen ausgesprochen hat. Diesen Glauben andern gegenüber zum Ausdruck zu bringen, erfordert eine menschliche Verbegrifflichung und Reflexion. Dies hat zwangsläufig zu einer Pluralität von Lehrformulierungen geführt, zu einer Vielfalt, deren Verschiedenheit ebenso problematisch wie menschlich ist.

Eine der folgenreichsten Aussagen des Zweiten Vatikanums war die Bejahung einer berechtigten Verschiedenheit in der Theologie.[15] Dementsprechend war die Haltung, die das Konzil zu der Unterschiedlichkeit der Lehrformulierungen im orthodoxen Osten und römisch-katholischen Westen einnahm; es gab zu, daß man bezüglich dieser Unterschiede «oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß.»[16] Das «depositum fidei», das sich erstmals im Neuen Testament herauskristallisiert hat, besteht nicht nur in der in Jesus erfolgten göttlichen Offenbarung, sondern auch im menschlichen Verständnis und Ausdruck dieser Offenbarung. Das in Jesus dem Christus geoffenbarte Mysterium war von solcher Art, daß es eine Vielfalt von Symbolen, Bildern und Theologien erforderte, damit es seine Fülle in der Kirche des ersten Jahrhunderts zum Ausdruck bringen konnte. Aus dem gleichen Grund bedarf es auch weiterhin einer Verschiedenartigkeit der Lehrformulierung.

Das Zweite Vatikanum hat die Berechtigung einer Verschiedenheit in Theologie und Überlieferung innerhalb verschiedener Kulturen und ethnischer Gruppen bejaht. Dementsprechend liegt kein Grund vor, weshalb sich nicht auch eine Vielgestalt des Dogmas bejahen ließe.[17] Dogmatische Aussagen können nicht dem Bereich des Menschlichen, geschichtlich Bedingten und Relativen enthoben werden, als ob sie nicht der kanonisierte Ausdruck einer besonderen Theologie in einem bestimmten Raum – und Zeitpunkt wären. Wie Karl Rahner dargelegt hat, resultiert das Dogma aus einer gemeinsamen Erfahrung einer göttlichen Wirklichkeit, aus einer Erfahrung, die durch das Denken und Sprechen der Gemeinschaft, die sie erlebte, bedingt und geprägt ist.[18]

Wenn das Konzept einer Vielgestalt des Dogmas für die Einheit des christlichen Glaubens eine Bedrohung darzustellen scheint, so darf daran erinnert werden, daß nach dem Verständnis der frühen Kirche ein Dogma eine liturgische Aussage ist und daß die Liturgie selbst dogmatische Implikationen hat («lex orandi, lex credendi»). Eine Vielgestaltigkeit des Dogmas braucht die Glaubenseinheit nicht stärker zu beeinträchtigen als die Vielförmigkeit des Betens und der liturgischen Praxis. Eine solche Mannigfaltigkeit in Lehrformulierung und Ritusgestalt ist geradezu erfordert, um die Fülle der christlichen Offenbarung widerzuspiegeln. Obwohl die eine zutreffender sein mag als andere, so kann doch keine menschliche Tradition all das aussagen, was über Gott, den Menschen und die in Christus erfolgte Gottesoffenbarung zu sagen ist. Deshalb ist anzunehmen, daß der Ausdruck des christlichen Glaubens in Lehre und Ritus so reich und verschiedenartig sein wird wie die menschliche Kultur und Sprache, wie die Gotteserfahrung des Menschen und die Christuserfahrung der Kirche des Neuen Testamentes, denn all dies hat den Pluralismus in der Kirche aus sich hervorgehen lassen.

4. Quellen des Pluralismus

Schon von Anfang an haben *Sprache und Kultur* zu einem Pluralismus in der Kirche geführt (Apg 6). In der Sprachverschiedenheit kommt die Unterschiedlichkeit der menschlichen Erfahrung Gottes und seiner Schöpfung zum Ausdruck. Zwischen den Sprachen bestehen so große Unterschiede, daß sich das Evangelium nicht deckungsgleich von einer Sprache in eine andere übertragen läßt, da dabei immer etwas verloren geht und etwas hinzukommt. Das bezeugen die Unterschiede, die

zwischen dem Hebräischen und dem Griechischen in bezug auf Begriffe wie Wahrheit, Geist, Gerechtigkeit vorliegen. Als die Kirche ihr jüdisches Ursprungsmilieu verließ und zu den Heiden überging, kam es zwangsläufig zu einer Bereicherung und zu einem Wandel, da sie sich an die neuen Missionssituationen anpaßte und «allen alles» wurde.

Auch *die philosophischen und kulturellen Kategorien*, in denen sich die christliche Offenbarung zum Ausdruck brachte, haben zum Pluralismus in der Kirche beigetragen. Frühchristliche Schriftsteller schöpften ohne Bedenken aus dem Stoizismus und Neuplatonismus ihrer Zeit, so wie Thomas von Aquin aus Aristoteles schöpfte und die heutigen Theologen sich des Existentialismus bedienen. Jede Neufassung der christlichen Botschaft hat in der Kirche, ihrer Lehre und ihrem Selbstausdruck neue, besondere Unterschiede hervorgebracht.

Eine weitere Ursache des Pluralismus ist *die dialektische Natur der religiösen Erfahrung*. Von der Untersuchung Rudolf Ottos über «Das Heilige» beeinflußt und aufgrund des Doppelaspektes des Sakralen als «mysterium tremendum» und «fascinosum» zugleich hat Paul Tillich zwischen den priesterlichen und den prophetischen Elementen in jeder Religion unterschieden.[19] Beide Elemente sind in jeder persönlichen Gotteserfahrung sowie in jedem gemeinschaftlichen Glaubensausdruck enthalten. Da jedoch der Mensch begrenzt ist, gelingt es ihm nie, beide Aspekte in perfekter Ausgewogenheit zu halten. Immer wird das eine Element das andere überwiegen.

In Kirchen, worin – wie z. B. in der katholischen und in der orthodoxen Kirche – das priesterliche Element vorwiegt, wird das Heilige vor allem als «mysterium fascinosum» empfunden, das hier und jetzt zugegen ist und uns vermittels einer Person, eines Ereignisses oder Dings packt. Solche Kirchen haben eine besonders sakramentale und inkarnationale Ausrichtung. Personen, Gegenständen und Handlungen kommt in dieser Sicht unabhängig von ihrem individuellen Charakter oder moralischen Wert eine Weihe zu. Da Heiligkeit als eine gegenwärtige Wirklichkeit und nicht als ein sittlicher Anspruch verstanden wird, wird man in Kirchen dieses Typus hineingeboren und bleibt trotz seiner Sünden deren Glied. Derartige Kirchen wenden ihren Blick zu der Vergangenheit und Tradition zurück und legen den Akzent auf das «Schon jetzt» einer realisierten Eschatologie. Sie schweben beständig in Gefahr, in die Abgötterei der Verabsolutierung ihrer heiligen Bücher, Lehren, Riten und Sinnbilder zu fallen, insofern diese Träger des Heiligen mit dem Heiligen selbst identifiziert werden.

In Kirchen hingegen, wo – wie oft in der protestantischen Tradition – das prophetische Element überwiegt, wird das Heilige in erster Linie als ein «mysterium tremendum» empfunden, das sittliche Vollkommenheit erheischt. Solche Kirchen legen hohen Wert auf das Beobachten eines geoffenbarten Gesetzes, das als Gabe und Geheiß Gottes zugleich angesehen wird. Die Mitgliedschaft in Kirchen dieses Typus hängt von einer freien Entscheidung und einem gewissen Grad sittlicher Vollkommenheit ab, so daß diese Kirchen die Tendenz haben, theokratisch zu werden, indem sie die persönliche Moral und die Gesellschaftsinstitutionen in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes zu bringen suchen. Hier wird der Akzent auf die Wortverkündigung und auf das «Noch nicht» der futuristischen Eschatologie gelegt. Kirchen von diesem Gepräge schweben in Gefahr, intellektualistisch und moralistisch zu werden, den Sinn für die sakramentale Gotteserfahrung zu verlieren und damit völlig säkular zu werden.

Eine weitere Ursache des kirchlichen Pluralismus ist die bei allen Kirchen bestehende *Tendenz, sich* unter Ausschluß anderer Teile *auf einen einzigen Teil des Neuen Testaments* zu konzentrieren. So versuchte die Häresie des Marcionismus, das Christentum zu vereinfachen, indem sie es auf den Paulinismus verkürzte. Einer ähnlichen Versuchung war auf langen Strecken seiner Geschichte der Protestantismus ausgesetzt, was eine entsprechende Vielzahl von Denominationen und Sekten zur Folge hatte. Protestantische Kirchen verbannen nicht mehr, wie Marcion das getan hat, einzelne Bücher aus dem Schriftkanon; viele von ihnen haben jedoch die Tendenz, sich auf gewisse Schriften des Neuen Testaments zu verlegen und die andern fast unbeachtet zu lassen. Die Lutheraner kreisen um den hl. Paulus, namentlich um seine Briefe an die Galater und Römer; geistbeschwingte Pfingstkirchen geben der Apostelgeschichte den Vorzug, namentlich dem zweiten Kapitel, und den Kapiteln 12 und 14 des Ersten Korintherbriefes; liberale Christen und Verkünder des «social Gospel» konzentrieren sich auf die Synoptiker, vor allem auf die Bergpredigt.

Der Fehler, eine einseitige Auswahl und Akzentsetzung zu treffen, ist jedoch nicht auf die protestantischen Kirchen beschränkt geblieben. Sicherlich hat «Johannes der Theologe» auf die orthodoxen Kirchen stärker eingewirkt als Paulus. Mt 16,18

und der «Frühkatholizismus» der Pastoralbriefe sind für den römischen Katholizismus viel zentraler gewesen als die Charismen- und Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus. Die Christologie des Johannesprologs ist in der katholischen und orthodoxen Kirche stärker entwickelt worden als die Christologie der Synoptiker.

5. Schlußfolgerungen

Was kann angesichts des Pluralismus und der Divergenz, die in so vielen Kirchen heute vorhanden sind, getan werden, um eine weitere Zersplitterung zu vermeiden? Und was kann angesichts des Pluralismus und der Divergenzen, welche die Kirchen trennen, getan werden, um die Spaltungen zu heilen, zu denen die Lehrunterschiede und weitere Unstimmigkeiten Anlaß gegeben haben? Die gewonnenen Einsichten ermöglichen es uns, einige Schlüsse zu ziehen.

1. Der *Pluralismus* in Lehre, liturgischer Praxis und Strukturen der Kirche *sollte nicht als unbedingt zerstörerisch oder gefährlich* für die Einheit und den guten Zustand der Kirche *angesehen werden.* Es gilt, was Papst Paul VI. gesagt hat: «Im Bereich der Kirche läßt sich die Komplexität ihrer lehrhaften, hierarchischen, rituellen und moralischen Komponenten nicht anders ausdrücken als in pluralistischen Worten und pluralistischen Formen... Wir sind Pluralisten, eben weil wir katholisch, d.h. universal sind.»[20] Gerade die Katholizität der Kirche erheischt Pluralismus. Spannung und Konflikt, die unvermeidlich zu Divergenzen Anlaß geben, brauchen nicht zu einem Verhängnis zu werden, sondern können sich vielmehr schöpferisch und konstruktiv auswirken.

2. *Die Legitimität des Pluralismus in der Kirche hat jedoch ihre Grenzen.* Es gibt einen Punkt, wo Pluralität zu Promuskuität wird und das Verlangen nach Bereicherung bloß als Vorwand dafür dient, in den christlichen Glauben und in das christliche Leben fremde Elemente einzuführen. Darum hat die Kirche, um dem Versuch des Gnostizismus entgegenzuwirken, solche unvereinbare Elemente in das Christentum hineinzubringen, den Schriftkanon aufgestellt. So hat sie es verwehrt, sich auf geheime apostolische Überlieferungen zu berufen, und hat die Schriften des Neuen Testaments als die letztgültige Norm anerkannt, nach der sich jede Lehre und Praxis zu richten hat und die darüber entscheidet, ob sie sich als christlich ausgeben dürfen oder nicht.[21] Die Kirche ist nicht sich selbst Gesetz. Ihre Überlieferung und ihr Lehramt sind der Person und Lehre Jesu untergeordnet. Die nachbiblische Überlieferung und die Äußerungen des Lehramtes bilden in ihrer Pluralität von Formen und Formeln ein Zeugnis für die Offenbarung, die im Neuen Testament ihren ersten Niederschlag gefunden hat, und dienen so als sekundäre Quellen und Hinweise. Ihr Zeugnis ist der Schrift – der einzigen «norma normans non normata» der Kirche – entnommen und damit auch subordiniert.

3. Im Rahmen des Neuen Testaments ist *ein weiter Spielraum für einen Pluralismus in Lehre, Praxis und Struktur der Kirche* gegeben. Wenn sich das Christentum zu einer «complexio oppositorum» entwickelt hat, so darum, weil das Neue Testament selbst eine «complexio oppositorum» ist. Damit sie ihren neutestamentlichen Ursprüngen treu bleiben, müssen alle Christen das ganze Neue Testament ernst nehmen und die Art von «hairesis» vermeiden, die eine Teilschrift herausgreift und zur Gesamtbibel macht, einen Teil des Kanons ausliest und ihn zum «Kanon im Kanon» erhebt. Selbstverständlich sind nicht alle Zeugnisse des Neuen Testaments auf die gleiche Stufe zu stellen. Nicht allen Schriften kommt die gleiche Bedeutung zu. Aufgrund der Chronologie, Authentizität und des unterscheidend Christlichen ist im Neuen Testament zwischen primären und sekundären Zeugnissen zu unterscheiden.

Andererseits sollten legitime Vorlieben für bestimmte Teile des Neuen Testaments nicht zu Ausschließlichkeitsprinzipien werden. Protestanten haben sich oft der Sünde Marcions schuldig gemacht, indem sie versuchten, das Christentum auf den Paulinismus, auf ein «reines Evangelium» zu verkürzen. Katholiken haben in Richtung der Gnostiker gesündigt, indem sie im Namen einer nicht schriftlich niedergelegten Überlieferung oder einer Dogmenentwicklung das Christentum außerevangelischen Elementen geöffnet haben. Beide Extreme stehen im Gegensatz zur frühen Kirche, in der sich katholischer Pluralismus mit «evangelischer Konzentrierung» verband (Hans Küng). Wird das gesamte Neue Testament als gültige letzte Norm der Kirche erachtet, so müssen die Protestanten den «Frühkatholizismus» des Neuen Testaments ernst nehmen, während die Katholiken Mt 16,18 und die Pastoralbriefe im breiteren, eigentlichen christlichen Rahmen des Charismas sehen müssen. Man hat schon gesagt, die Überbetonung eines Lieblingspunktes sei eine theologische Berufskrankheit.[22] Auf alle Fälle sollte, ob das nun stimmt oder nicht, eine theologische Vorliebe nicht zu einer Kirche institutionalisiert werden,

und gewiß nicht zu einer Kirche, die von andern Kirchen formell getrennt ist. Die Treue zum Neuen Testament erheischt, daß sich alle Christen gemeinsam bestreben, die darin zum Ausdruck gekommene Verschiedenheit zu bezeugen.

4. Die Vielfalt von Lehraussagen, Theologien und Kirchenstrukturen, die im Neuen Testament zutage tritt, *gestattet es keiner Kirche, für ihre Sonderlehre oder -praxis ausschließliche oder absolute Geltung zu beanspruchen.* Kein Dogma, kein Ritus und keine Organisationsstruktur ist der Geschichtlichkeit und damit der Möglichkeit, einer Reform zu bedürfen, enthoben. Es gibt keine Theologie, und sei es die eines Augustinus, eines Thomas von Aquin, eines Luthers oder eines Calvins, die nicht berichtigt, verbessert oder überholt werden könnte. Es gibt keine Kirchenstruktur, mag sie nun papal, episkopal, presbyteral oder kongregational sein, die behaupten dürfte, sie allein ginge auf apostolischen Ursprung zurück. Die heutige Kirchenordnung sollte im Prinzip für alle Möglichkeiten, die in der Kirche des Neuen Testaments vorhanden sind, offen sein. Es kommt unweigerlich zu Parteiung und Schisma, wenn Menschliches für etwas Göttliches, Nebensächliches für etwas Wesentliches, Randläufiges für etwas Zentrales, geschichtlich Bedingtes für etwas Unabänderliches und Absolutes genommen wird.

5. Wie überaus groß auch die Pluralität und Verschiedenheit in und zwischen den Kirchen des Neuen Testaments war, so waren doch *die Unterschiede nicht so einschneidend, daß sie die Einheit zerstört hätten.* Sie waren nicht so wesentlich, daß sie die Interkommunion zwischen Jerusalem und Korinth, Antiochia und Rom verhindert hätten. Trotz des einen Glaubens, des einen Herrn, der einen Taufe waren Unterschiede, Meinungsverschiedenheiten und selbst Konflikte möglich, doch das Gewicht, das auf die christliche Liebe gelegt wurde, vermochte eine Spaltung zu verhindern. Schismen sind für gewöhnlich mit gutem Grund als Sünden gegen die Liebe angesehen worden. Nicht die in Korinth bestehenden Unterschiede wurden von Paulus (1 Kor 1) getadelt, sondern Streitereien, Neid, Eifersucht, Stolz und Selbstverherrlichung. Derartige Haltungen widersprechen dem Bild, das Paulus in der Folge von der Liebe entwirft: Die Liebe ist geduldig, gütig, nicht eifersüchtig, nicht auf sich selbst bedacht, sondern sie erträgt alles, duldet alles (1 Kor 13). Wie von den Einzelpersonen, so erfordert die Liebe auch von den Gruppen die Tolerierung von Unterschieden, die Bereitschaft, mit schöpferischen Spannungen, die sich daraus ergeben, zu leben, und die Geduld eines Gamaliels, um abzuwarten, ob eine Neuerung von Gott stammt oder nicht.

Wie jede andere Gemeinschaft muß auch eine durch Pluralismus charakterisierte Kirche, wenn sie weiterbestehen soll, auf einen Konsens, auf ein gemeinsames Band, auf eine Loyalität gegründet sein, die über alle Unterschiede hinausgehen. Kirchen, die sich voneinander durch Divergenzen unterscheiden, können ihre Trennungen nur in einer solchen alles übergreifenden Loyalität überwinden. Gegenstand ihrer Treue, letzter Grund ihrer Einheit kann für Christen nicht eine Lehre, eine Reihe von Riten oder ein Organisationssystem sein. *Grundlage ihrer Einheit*, letztgültiger Gegenstand ihrer Treue *kann* für die Kirche von heute *einzig die Person und Sache Jesu und die Überzeugung sein, daß Jesus der Christus und Herr ist.* Diese Treue und Überzeugung, welche die vielen divergenten Kirchen des ersten Jahrhunderts einigte, hat es ermöglicht, die unterschiedlichen Zeugnisse des Neuen Testaments in einen einzigen Kanon zusammenzufassen, und diese gleiche Treue und Überzeugung kann dazu dienen, Spaltungen zu überwinden, die heute zwischen den Kirchen bestehen, und es diesen zu ermöglichen, aufeinander und auf ihre Überlieferungen in einem Gefühl der gegenseitigen Verbundenheit zu blicken. Dann werden die Christen imstande sein, im Blick auf die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede in Anlehnung an Terentius zu sagen: «Christianus sum; Christiani nihil a me alienum puto.»

[1] C. Glock / R. Stark, Religion and Society in Tension (Chicago 1965) 117.
[2] Ebd. 95, 98.
[3] Ebd. 117.
[4] E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960).
[5] E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Göttingen 1968) 219.
[6] Vgl. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (Göttingen 1969).
[7] J. McKenzie, Amtsstrukturen im Neuen Testament: Concilium 8 (1972) 244.
[8] Vgl. Vatikanum II, Konstitution «Dei Verbum» 21.
[9] A. Gehring, Zur Theorie der pluralistischen Gesellschaft: Stimmen der Zeit 189 (1972) 237–247.
[10] J. Bernard, Community Disorganization: International Encyclopedia of the Social Sciences (New York 1968) III, 163–168.
[11] R. Rahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1968), zitiert in A. Gehring aaO. 247.
[12] E. Schils, The Concept of Consensus: International Encyclopedia of the Social Sciences (New York 1968) III, 262.
[13] Vatikanum II, Konstitution «Dei Verbum» 6.

[14] W. Seibel, Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen: Stimmen der Zeit 169 (1961–62) 264–277.
[15] Vatikanum II, Dekret «Unitatis redintegratio» 4.
[16] Vatikanum II ebd. 17.
[17] Vgl. G. Dejaifve, Diversité dogmatique et unité de la Révélation: Nouvelle Revue Théologique 89 (1967) 16–25.
[18] K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 54–81.
[19] P. Tillich, Dynamics of Faith (London 1957) 56–69.
[20] Abbiamo altre volte parlato: L'Osservatore Romano, 15. Mai 1969.
[21] Vgl. Vatikanum II, Konstitution «Dei Verbum» 10. 24.
[22] J. Pelikan, Obedient Rebels (New York 1964) 203.

Übersetzt von Dr. August Berz

RONALD MODRAS

geboren am 23. August 1937 in Detroit (Michigan, USA), 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, wo er in Systematischer Theologie promovierte. Er ist Professor am St. John's Seminary (Plymouth, Michigan) und beigeordneter Professor an der Universität Detroit. Er veröffentlichte verschiedene Werke, u.a. eine Anzahl Artikel in: Paths to Unity (1968).

Nikos Nissiotis

Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben?

Eine orthodoxe Antwort

1. Verschiedene Typen

Bei unserer Antwort auf die hier gestellte Frage wollen wir das Wort «Partei» in seinem weitesten Sinne verwenden: Muß es in der Kirche «Gruppen» geben? Tatsächlich hat es in der Kirche schon immer Gruppen gegeben, die an ihrer Erneuerung arbeiteten und die in einem mehr oder weniger offenen Gegensatz zur Autorität und zu den Institutionen standen. In den meisten Fällen handelte es sich um Bewegungen, die sich als Korrektivkräfte im Leben der Kirche verstanden, die beseelt waren von einem prophetischen Bewußtsein, oder aber es schlossen sich Priester und Laien, welche die gleichen Ideale teilten, zu gemeinsamem Bemühen um Erneuerung zusammen. Man kann bei diesen Gruppen mehrere Typen unterscheiden, die ähnlich überall in der Kirche aufgetreten sind, auch wenn sie verschiedenen Wegen und Methoden folgten. Sie sind gleicherweise zu stark unterschiedlichen Ergebnissen gekommen, je nach dem, in welchem Sinne sie die Begriffsbestimmung «in der Kirche» auffaßten und in die Praxis umsetzten. Theorie und Praxis unterlagen dabei dem Einfluß ekklesiologischer und konfessioneller Postulate sowie historischer und ortsbedingter Umstände der jeweiligen Kirche, in der solche Gruppen sich bildeten.

So sind manche dieser Gruppen wirklich «in der Kirche» verblieben; andere sind zwar auch geblieben, aber doch mehr wie ein «Staat im Staat», nach den Regeln ihrer eigenen Disziplin lebend; andere schließlich sind aus der Kirche ausgewandert, um andere Kirchen zu gründen und ihre totale Unabhängigkeit gegenüber der kirchlichen Autorität, die sie zurückgewiesen hatte, zu behaupten. Diese letzte Art von Gruppen hat stets den Wert einer kirchlichen Autorität, welche der Kirche als historisch etablierter Institution aufgrund ihrer ererbten und dauernd gültigen Struktur vorgegeben sei, bestritten. In ihren Augen leitete sich Autorität ab aus den Qualitäten von einzelnen Persönlichkeiten, die fähig sind, für die Reform, Erneuerung und Reorganisation der Kirche entsprechend ihren eigenen Idealen zu wirken.

Wenn man von Gruppierungen «in der Kirche» spricht, versteht man darunter aber vor allem Bewegungen für eine liturgische, evangelistische und sittliche Erneuerung, die zur Bildung von Gruppen, Bruderschaften oder Vereinigungen neigen, die selbst dann von den hierarchischen Autoritäten unabhängig bleiben, wenn sie von Priestern geleitet werden. Diese Gruppen wurden gegründet, um in Bereichen, die offensichtlich vernachlässigt worden waren, den Gliedern der Kirche eine neue Dynamik zu verleihen.

Alle Kirchen kennen Erscheinungen der geschilderten Art, die im allgemeinen auch eine *heilsame* Rolle gespielt haben. In Griechenland und im Libanon ebenso wie in den westlichen Ländern verdankt die orthodoxe Kirche ihnen eine biblische, missionarische, katechetische und liturgische Erneuerung. Gewiß hat man – wie immer wieder

in solchen Fällen – bei diesen Bewegungen im Schoße der orthodoxen Kirche manchmal eine Art Ausschließlichkeitsanspruch gegenüber anderen verzeichnen müssen, eine Verachtung für die Hierarchie, einen Anflug von Puritanismus. In Griechenland sind derzeit in gewissen Bewegungen dieser Art sogar Anzeichen eines exzessiven und unreflektierten Konservatismus festzustellen, die bis zu einem Antiökumenismus führen, einer Haltung, die im Gegensatz steht zu der der Gesamtorthodoxie unserer Tage. Abgesehen aber von diesen extremistischen Ausnahmeerscheinungen kann man im allgemeinen sagen, daß in den orthodoxen Kirchen die Erneuerungsgruppen einen hervorstechenden Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Lebens insgesamt geleistet haben.

Was für die Orthodoxie ausgeschlossen ist, sind Gruppierungen des sektiererischen Typs, die zur Bildung neuer Kirchen führen oder die – auch wenn sie vorgeben, neue *Kirchen* gründen zu wollen – in Wirklichkeit doch nur parakirchliche Gruppierungen eigenen Rechtes sind. Für den orthodoxen Christen erhebt sich hier eine Schwierigkeit von ekklesiologischem Rang, wobei sich die Frage nach der eucharistischen Gemeinschaft stellt. Denn die Kirche ist nicht bloß eine Institution; sie ist vielmehr zu definieren als das an einem Orte um die Eucharistie versammelte Volk, um die Eucharistie, welche von einem Bischof oder von den Priestern, die den Bischof in den Ortsgemeinden einer bestimmten Diözese vertreten, gefeiert wird. Die Kirche ist zwar als Institution aufgrund der Regeln der hierarchisch-bischöflichen Struktur konstituiert, aber sie ist zugleich auch ein Ereignis, bei welchem alle Gläubigen in ihrer Gesamtheit jeweils existenziell ihre tiefgründende mystische und geistliche Einheit in der einen und ungeteilten Kirche aller Orte und Zeiten aufs neue bekräftigen.

Über diese Frage ist viel geschrieben worden, und es ist unnötig, an diesem Ort darauf zurückzukommen, vor allem nach der zweiten Runde der Cerdic-Gespräche in Straßburg (13. bis 15. Mai 1971), worüber die für unsere Fragestellung sehr interessanten Arbeitsberichte mittlerweile in Form eines Sammelbandes veröffentlicht worden sind.[1] Die Beiträge der Professoren Yves Congar für die römisch-katholische Theologie, Johannes Zizioulas für die orthodoxe Theologie und Roger Mehl für die protestantische Theologie bringen die ekklesiologische Fragestellung in aller Klarheit zur Sprache und entheben uns damit der Notwendigkeit, hier aufs neue darauf zurückzukommen.

2. Politische Kontestationsgruppen in der Kirche?

Wenn ich es richtig sehe, zielt jedoch die den Autoren der hier veröffentlichten Beiträge gestellte Frage hinsichtlich der westlichen Kirchen – und zwar sowohl der katholischen wie der protestantischen – auf die besondere Situation, wie sie neuerdings durch die Bildung von radikal kontestatorischen Gruppen in ihren Reihen entstanden ist. In ihrem Aufbegehren gegen die kirchlichen Autoritäten stellen sie die als Pyramide verstandene hierarchische Struktur der Kirche in Frage, ihre Verquickung mit der etablierten politischen Macht und ihre Untätigkeit im Feld des politisch-sozialen Engagements. Sie beschuldigen die Kirchen, daß sie den Status quo erhalten wollen und die Bourgeoisie und die Konsumgesellschaft nicht im Sinne eines radikalen und revolutionären politischen Standpunktes bekämpfen. Aber sie stellen sich selbst nicht direkt die Frage, ob sie vom ekklesiologischen Standpunkt her gesehen Sektierer sein könnten. Sie sind Gruppen «in der Kirche», die keinerlei Anzeichen von typisch sektiererischen Tendenzen an sich tragen. Sie sind gar nicht daran interessiert, neue Kirchen zu begründen. Ihr Sektierertum liegt höchstens in ihrer radikal kontestatorischen Haltung. Sie wollen *in der Kirche* sein, um auf neuer Grundlage die Frage nach der richtigen Auslegung des Evangeliums zu stellen, wobei sie auf ein totales Engagement der Kirche im politischen Leben abzielen.

Mit anderen Worten: Unsere Frage geht darauf hinaus, was diese Gruppen einerseits von ihrer radikalen Einstellung her im Felde der Politik darstellen und welchen Stellenwert sie andererseits für die Gesamtkirche haben. Meines Erachtens liegt hier die Aufgabe einer exakten Deutung des mit unserem Thema gegebenen Sachverhaltes. Auf alle Fälle ist dieser Aspekt des Problems aktueller und brennender als die Frage nach dem ekklesiologischen Standort dieser Gruppen. In der Tat – das möchte ich wiederholen – kann man sich die orthodoxe Antwort, was die ekklesiologische Ebene der Fragestellung betrifft, leicht ausmalen: «Ja, es muß Gruppen geben in der Kirche, unter der einen Bedingung, daß sie nicht zu Kirchen in der Kirche werden und sich nicht von der Mutterkirche loslösen, um neue Kirchen zu errichten.»

Wenn die Frage jedoch auf den politischen Radikalismus solcher Gruppen in der Kirche abzielt, auf ihre revolutionäre Einstellung und ihre aktivistische Auffassung von Glauben, so wird es viel schwieriger und komplizierter, auf diese Frage zu

antworten. Um eine mögliche Antwort zu dem unter diesem Blickwinkel anvisierten Problem skizzieren zu können, muß man die Ursachen des politischen Radikalismus dieser Gruppen und das Verhalten der Kirchen gegenüber ihrem politisch-sozialen Engagement analysieren.

Stellen wir zunächst fest, daß diese radikale politische Bewegung, diese Unzufriedenheit mit der Konsumgesellschaft, dieses antiinstitutionelle Aufbegehren eine ganz allgemeine Erscheinung ist, auf die man heute überall in der gesamten jungen Generation trifft. Es gibt keine ethischen Prinzipien mehr, keine Ideologien und Glaubensbekenntnisse, die mittels ihrer Theorie und mittels der Beobachtung der Wirklichkeit die Individuen als solche zu einem dann erst nachfolgenden sittlichen Handeln bewegen würden. Die Motivierung zum Handeln vollzieht sich vielmehr im Handeln und durch das Handeln selbst. Die beste Theorie ist ihre eigene Anwendung auf die Praxis. Die richtige Ideologie besteht darin, daß man dabei ist, sie in Praxis umzusetzen. So herrscht eine Art von Metaphysik der Aktion und der praktischen Anwendung, die heute übrigens viel mehr als die Theorie dazu neigt, sich mit dem Charakter des Transzendenten zu umgeben. So wird heute Orthodoxie in allen Bereichen unter dem Aspekt der ihr zugeordneten Orthopraxie beurteilt.

Eine zweite Bemerkung zielt auf den Stellenwert des politischen Engagements. Engagement gibt es nicht ohne ein eindeutiges Stellungbeziehen, sei es im Verlauf eines politischen Konfliktes oder auch, weil sich Probleme erheben angesichts der Tatsache von traditionellen oder technokratischen Strukturen in einer ungerechten, auf Konsum konzentrierten Gesellschaft. In solchen Situationen zu schweigen bedeutet soviel wie das Hinnehmen oder die Stützung der etablierten Ordnung, oder gar die Kollaboration mit ihr.

Hier müssen daher klare Stellungen bezogen werden im Blick auf Befreiungsbewegungen oder revolutionäre Bewegungen im Bereich der Wirtschaftsordnung, der Politik, des Rassenkampfes oder der Frauenemanzipation. Schließlich muß man sich bewußt sein und gelten lassen, daß jede traditionelle Institution ein Zentrum der Macht bildet. Sie ist daher repressiv und hält die schöpferischen und revolutionären Kräfte nieder, welche gegen die Technokraten für eine menschlichere Welt arbeiten: *gegen* die unterdrückerische Gewalt der Staatsbürokratien und *für* eine freiere Welt; *gegen* die vielfältigen Formen des Rassismus, *gegen* die Ausbeutung der armen Nationen durch die besitzenden *für* eine gerechtere Welt. Die geforderte Aktion ist von einer konstanten und beständigen Logik.

Diese Grundhaltung, welche den lebensbestimmenden Antrieb der revolutionären Bewegung der heutigen Jugend ausmacht, machen sich die Gruppen «in der Kirche» ohne weiteres zu eigen, wobei sie den Akzent auf mehr oder weniger radikale und ausschließliche Weise auf Jesus, den Revolutionär schlechthin, setzen, den sie den etablierten religiösen Institutionen und der etablierten politischen Ordnung entgegenhalten. So fordern diese Gruppen von der Kirche in ihrer Gesamtheit, daß sie sich total auf die Seite der Bewegungen für eine Befreiung und eine Veränderung der politischen, sozialen und religiösen Strukturen stelle. Bevor die Kirche durch das Sakrament als der Leib Christi in dieser Welt erkannt werden kann, muß sie sich überall dort, wo es notwendig ist, als revolutionäre Bewegung zu erkennen geben, um so den wirklichen Bedingungen menschlicher Existenz konkret gegenwärtig zu werden. Wenn die Kirche sich nicht mit diesem Kampf identifiziert, so ist auch sie ein Zentrum der Macht, das zur Aufrechterhaltung des Status quo, wirkt, so ist sie demzufolge eine repressive Institution, eine Institution der Unterdrückung. Und auch ihre Theologie wirkt dann nicht anders denn als eine rationalisierende und systematisierende Apologie dieser «heiligen Macht», als die kraftvollste Stütze für die etablierte Ordnung, wie wir sie in den entwickelten und technokratischen Ländern und in der Konsumgesellschaft kennen.

Wenn wir diese Haltung der Gruppen «in der Kirche» betrachten und dann versuchen, die uns gestellte Frage zu beantworten, dürfen wir die Gebrechlichkeit nicht aus dem Blick verlieren, welche das Leben der Kirche kennzeichnet, sowohl aufseiten der kirchlichen Autoritäten wie aufseiten der Masse der Gläubigen in den großen «Volkskirchen» der vorgeblich christlichen Länder. Zugegebenermaßen muß man oft eine Apathie der etablierten Kirchen angesichts der sozialen und politischen Probleme feststellen. Und diese Apathie läßt sich weder erklären noch viel weniger entschuldigen aufgrund irgendeiner wie auch immer aus dem Glauben geschöpften Grundregel. Andererseits muß man zugeben, daß die Antwort auf unsere Frage nicht so sehr abhängt von unserer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession als vielmehr von unserer wirtschaftlichen und politischen Situation und unserer besonderen sozialen Struktur. Meines Erachtens gibt es daher keine

orthodoxe Antwort auf diese Frage (weil eine solche Antwort eben nur möglich wäre in einem von kirchlichen Fragestellungen bestimmten Zusammenhang!). Andererseits aber wäre es auch falsch, eine Antwort einzig und allein auf der Grundlage unseres politischen und sozialen Standortes zu geben. Die Politik darf hier unsere Antwort nicht unmittelbar beeinflussen. Ich glaube nicht, daß es einem orthodoxen Christen oder einem Mitglied irgendeiner anderen Kirche erlaubt wäre, dem christlichen Glauben diejenige Politik auferlegen zu wollen, die seiner Meinung nach die einzig und allein mit dem Glauben und der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten vereinbare Politik ist. Sicherlich will auch die Kontestation dieser Gruppen «in der Kirche» nicht bloß politisch verstanden werden. Sie bietet sich vielmehr dar als die Frucht der Predigt des Evangeliums in einer Welt inmitten der Krise. Und daher muß auch unsere Antwort diesen Anspruch respektieren.

3. Der neuralgische Punkt

Hier kommen wir nun an den neuralgischsten Punkt unserer Analyse. In der Tat handelt es sich hier wirklich um eine dynamischere Auslegung des Evangeliums, die sich radikal in den Dienst der revolutionären Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen stellen will. Dazu wäre es freilich erforderlich, daß diese Interpretation den kirchlichen Charakter der Glaubensgemeinschaft hervorhebt.

Die Vorbehalte, die ich hier anmelden möchte, betreffen nicht die Substanz dieser revolutionären Bewegung in der Kirche, sondern die Art und Weise ihres konkreten Vorgehens, die sich darin zeigt, wie manche dieser Gruppen sich mit einer bestimmten auf die Grundsätze einer vorgegebenen politisch-gesellschaftlichen Ideologie begründeten politischen Bewegung identifizieren zu müssen glauben. Ich habe manchmal den Eindruck, daß diese «Gruppen in der Kirche» ihre kirchliche, sakramentale und evangelische Eigenart zugunsten einer mehr politischen Identität aufgeben. In ihrer kirchlichen Verwurzelung erschüttert entscheiden sie sich klar und bewußt für eine neue Prioritätenfolge: Oft scheinen sie die Argumentationsreihe «Ich glaube, darum werde ich politisch aktiv» umzukehren zu der Aussage: «Ich handle politisch, also glaube ich.» Dieser Standpunkt ist aber eindeutig sektiererisch, denn selbst wenn solche Gruppen sich als Gruppen in der Kirche verstanden wissen wollen, bilden sie doch unwillkürlich eine Sekte, weil ihre neue dogmatische Glaubenshaltung in der Tat die eucharistische Gemeinschaft und die Gemeinschaft des gepredigten Wortes mit der Gefahr des Schismas bedroht.

Es ist äußerst schwierig, die Identitätskrise und die Verkehrung der Prioritäten, welche manche dieser Gruppen im Inneren ihrer Kirchen auslösen, einfach hinzunehmen. Denn es läuft bei ihnen – wie schon bei allen schismatischen Gruppen der Vergangenheit – darauf hinaus, daß einseitige und außerkirchliche Kriterien für die Zugehörigkeit zum Leibe Christi aufgestellt werden. Nun können aber die revolutionäre Ethik oder selbst die politische Moral nicht die einzigen Kriterien einer echten Kirchlichkeit und eines dynamischen und lebendigen Glaubens darstellen. Die Kirche kann nicht nur aus politischen Kontestatoren bestehen. Um einen eher seltenen und extremen Fall anzuführen: Es darf nicht sein, daß zum Beispiel die Zugehörigkeit zu einer marxistischen Richtung zur Bedingung für die Aufnahme in eine Erneuerungsgruppe «in der Kirche» gemacht wird.

Es ist also einsichtig, daß es ganz von der besonderen Eigenart des politischen Radikalismus der hier angesprochenen Gruppen abhängt, wie unsere Antwort ausfällt. Etliche Punkte müssen noch erörtert werden, ehe wir die aufgeworfene Frage direkt beantworten können. Wenn eine Gruppe in ihrem Reden und Handeln die christliche Botschaft völlig im Sinne einer bestimmten Ideologie verpolitisiert, welcherart diese auch immer sein mag (ob marxistisch oder kapitalistisch, ob kommunistisch oder faschistisch, ob diktatorisch oder demokratisch), so läuft sie Gefahr, «in der Kirche» nicht wirklich in Gemeinschaft zu leben. Sie läuft überdies Gefahr, nichtkirchliche Teilaspekte zu Kriterien für die Zugehörigkeit zum Leibe Christi zu machen, die auf bloß politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Tatbestände bezogen sind. Wenn dies der Fall ist, kann unsere Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Bestehens solcher Gruppen in der Kirche nur negativ ausfallen. Tatsächlich ist Gott nicht der erste Politiker, Christus nicht der erste Revolutionär und der Heilige Geist nicht der erste Inspirator für eine revolutionäre Politik. Und das Heilige Abendmahl ist nicht ein an sich politischer Akt. Mit derartigen Schlagworten (wie ich sie oft gehört habe) kann die Kirche und kann die Theologie nicht erneuert werden. Sie bringen im Gegenteil die Gefahr mit sich, daß es in der Kirche zu einem Identitätsproblem kommt, daß die Kirche im Augenblick einer politischen Revolution in ihrem Engagement geschwächt wird. Wenn diese Gruppen sich ent-

scheiden, im Namen Christi des Revolutionärs zu handeln, dann müssen sie sich einige Fragen stellen: Worin besteht die besondere Aufgabe des Christen, der sich politisch und gesellschaftlich engagiert? Was unterscheidet die Kirche von den Ideologien und vor allem von den politischen Parteien? Worin besteht die charismatische Eigenart der kirchlichen Gemeinschaft als ungeteilter Körperschaft in diesem politischen Kampf, der sich das Ziel gesetzt hat, der Würde des Menschen, der Gerechtigkeit und der Befreiung zu dienen? Wenn sie sich diesen Fragen nicht im Rahmen der eucharistischen Gemeinschaft stellen, setzen diese Gruppen ihre Existenzberechtigung in der Kirche aufs Spiel.

Es ist nicht so leicht, eine allgemeine Charakterisierung des politischen oder ethischen Aktivismus zu geben. Im christlichen Leben ist jedenfalls nicht alles Aktion und damit auch Sache der Moral, ebenso wie nicht alles Glaube ist und wie daher nicht alles in der Ebene der Aktion liegt. Diese beiden Bereiche, Glaube und Aktion, müssen in ständiger Verbindung bleiben, ohne sich zu vermischen oder ohne daß ein Bereich einseitig auf den anderen übertragen wird. Der Aktivismus im Vollzug des Glaubens stellt ebenso wie der Funktionalismus im philosophischen Denken und wie die Technokratie im zivilisatorischen und kulturellen Leben einen bloß partikulären und monophysitischen Aspekt der Wahrheit dar. Bevor der Glaube zu einem ethischen Imperativ wird, ist er Bekräftigung der Existenz Gottes mitten unter uns, in der versammelten Gemeinde der Kirche. Der Glaube kennt Zeiten der Freude, der Hoffnung, der mystischen Erfahrung, der Meditation und Kontemplation. Überdies gibt es das geheimnisvolle Wirken des Heiligen Geistes, der uns über alle unsere politischen Verschiedenheiten, unsere sozialen Klassen und besonderen Ideen hinweg zu einem einzigen Leib zusammenschließt. Dieser selbe Geist ist es, der uns – insofern wir eine Gemeinschaft bilden – hilft, die Zeichen der Zeit zu erkennen und uns für die Aktion im Dienst der Menschen in der Welt zuzurüsten.

Die Aktion der Kirche muß deutlich erkennbar kirchlichen Charakter tragen und sich mit aufmerksamer Unterscheidungsfähigkeit verbinden. Diese Aktion muß Motivierung und Zielsetzung einer sozialen Revolution beständig im Blick behalten. Nicht die Kirche politisiert sich damit, sondern ihre Glieder bemühen sich um eine christliche Analyse der Politik, so daß der absolute Charakter des Auftrags der Kirche vor der Verquickung mit einer Ideologie bewahrt werden kann. Die Kirche kann sich mit jeder politischen Bewegung verbünden, solange es sich darum handelt, der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit und der Freiheit zu dienen. Gleichzeitig aber wird sie sich immer unterscheiden, Distanz halten, Fragen stellen und ihr prophetisches Amt ausüben.

4. Schlußbemerkung

Abschließend möchten wir sagen: Die gestellte Frage muß vor allem ganz konkret und positiv beantwortet werden: Ja, es muß innerhalb einer Kirche Erneuerungsgruppen geben, die gemeinschaftlich das Charisma der Prophetie ausüben. Es muß auch Gruppen wie die hier besprochenen geben, kontestatorische Gruppen, welche den christlichen Massen in ihrer Apathie zu Hilfe kommen und sie drängen, ihre Verantwortung in der heutigen Welt wahrzunehmen, die sich erheben wider die Trägheit der kirchlichen Autoritäten und Institutionen, wenn diese sich zu nichts anderem verpflichtet fühlen als zur Wahrung der äußeren Fassade und ihres etablierten Prestiges. Man muß sich sogar darauf gefaßt machen, daß diese Gruppen sich noch vermehren angesichts der allgemeinen Passivität der Christen in der modernen Welt. Noch nie in der Geschichte haben die Kirchen es nötiger gehabt, in ihren unbeweglichen und manchmal sklerotischen Strukturen erschüttert zu werden. In dieser Ebene werden die Erneuerungsgruppen eine große Aufgabe zu erfüllen haben, aber dies müßte *in der Kirche* – im vollen Sinne des Wortes – geschehen, fernab von allem anthropozentrischen, individualistischen und sektiererischen Extremismus, der die Normen für seine Aktionen verschiedenen Formen eines politischen Absolutismus entlehnt.

So wollen wir also wünschen, daß überall in der Kirche solche Gruppen entstehen möchten, daß sie aber auch fähig sein möchten, mit ihrer Kontestation auch die Loyalität und die geistliche Zucht zu verbinden: Kontestation gegenüber den Institutionen und kirchlichen Autoritäten immer dann, wenn diese eine ihrer wesentlichen Aufgaben vernachlässigen; Kontestation gegenüber den allzu bürgerlichen Christen, die sich zu leicht zufrieden geben mit der Konsumgesellschaft; Loyalität und geistliche Zucht aber gegenüber eben denselben Autoritäten und Institutionen, damit die Gemeinschaft des Glaubens nicht gesprengt wird. So erst wird die Kontestation ihren ganzen Sinn, ihre wahre gemeinschaftliche und kirchliche Dimension

gewinnen. So auch werden schließlich diese Gruppen erst voll wirksam, weil ihre Treue ihnen zur Hilfe wird in der Bemühung um eine gerechtere und menschlichere Welt. Diese im eigentlichen Sinne christlichen Gruppen, die sich von anderen Aktionsgruppen unterscheiden durch ihren kirchlich gebundenen Glauben und auch durch ihre umfassende Sicht des Menschen, werden eine hervorragende Rolle zu spielen haben, die Rolle aller Gruppen in der Kirche, die sich heute – wie auch früher schon – verpflichtet wissen, gegen die Trägheit ihrer Umgebung anzugehen und für eine dynamischere Präsenz der Kirche in der gesamten Welt zu arbeiten.

[1] René Metz, Jean Schlick (Hrsg.), Die Spontangruppen in der Kirche = Kirche für morgen II (Aschaffenburg 1971). Hier finden sich hochinteressante Beiträge zu unserem Thema, und zwar unter soziologischen, politischen, historischen und theologischen Gesichtspunkten.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

NIKOS NISSIOTIS

geboren am 21. Mai 1925 in Athen, Mitglied der Griechisch-Orthodoxen Kirche. Er studierte in Athen, Zürich, Basel und Löwen, diplomierte in Philosophie und promovierte in Theologie (1956). Seit 1965 ist er Professor für Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, seit 1966 Direktor des Ökumenischen Institutes Bossey (Genf). Er veröffentlichte zahlreiche Artikel über den ökumenischen Dialog, den Ökumenismus und die Orthodoxe Kirche und über das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie u. a.: Philosophie de la religion et théologie philosophique (1965).

Kristen Ejner Skydsgaard

Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben?

Eine protestantische Antwort

Diese Frage ist nicht einfach, und ich vermag nicht, eine einfache Antwort darauf zu geben. Sie kann nicht ohne weiteres mit einem glatten Ja oder Nein oder in *einem* Satz beantwortet werden. Sie verlangt zuerst eine kurze Voruntersuchung, die sich mit dem Problem der Einheit der Kirche beschäftigt.

1. Wahre und falsche Einheit

In Zusammenhang mit der Kirche bedeutet Einheit vor allen Dingen Einheit im Evangelium, in der Frohbotschaft des Gottesreiches in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. *So* hat Paulus es im Galaterbrief, Kap. 1, 6ff verstanden. Die einheitstiftende Macht ist nicht einmal ein mit gleichen Worten formuliertes Glaubensbekenntnis, so bedeutsam ein solches auch ist, noch weniger eine organisatorisch bevollmächtigte Autorität, sondern einzig und allein die flammende Mitte des christlichen Glaubens, Jesus Christus, Kyrios, der Verlauf seines Lebens und seine Verkündigung, sein Kreuzestod, seine Auferstehung und Erhöhung, so wie es im Neuen Testament berichtet und durch den Heiligen Geist in der Kirche mit Vollmacht verkündigt und gelehrt wird.

In Ihm allein besteht letztlich die Einheit des Volkes Gottes im neuen Bund. «Er ist unser Friede, der beide Teile zu einem Ganzen gemacht und die Scheidewand des Zaunes, die Feindschaft, abgebrochen hat durch sein Fleisch, indem er das Gesetz der in Satzungen bestehenden Gebote abgetan hat, um die zwei in ihm selbst zu *einem* neuen Menschen zu erschaffen, dadurch, daß er Frieden stiftete, und um die beiden in *einem* Leibe mit Gott zu versöhnen durch das Kreuz... denn durch ihn haben wir beide den Zutritt in einem Geist beim Vater.» (Epheser 2, 14ff).

Die ekklesia Jesu Christi ist das Volk Gottes, in der dies Evangelium in Wort und Sakrament machtvoll gegenwärtig ist, das heißt die Gemeinde, wo Jesus als Herr, Versöhner und Erlöser regiert. Hier wird diese jede Spaltung und jede Feindschaft überwindende Macht der Liebe und Wahrheit wirklich. Deshalb können in dieser Gemeinde keine Parteien Heimatrecht haben, das heißt: in dieser Gemeinschaft ist jede Entzweiung, jede Feindseligkeit, jedes harte Gegenüber unmöglich geworden. Einheit ist nicht eine Eigenschaft, die die Gemeinde Jesu *auch* hat, sondern die Gemeinde Jesu ist in sich selbst Überwindung der Feindschaft zwischen verschiedenen Parteien, Klassen, Völkern und Individuen.

Die Gemeinde Jesu ist die Hüterin dieser jede Feindschaft überwindenden Gemeinschaft. Dies

gilt vom Verhältnis zwischen zwei Menschen bis zur letzten kosmischen Dimension. Sie ist keine Einheit des Zwanges, der statischen Unbeweglichkeit oder der Trägheit, sondern eine Einheit der Freiheit, der Mannigfaltigkeit und des geistigen Reichtums. In dieser Gemeinde der Einheit können zwar Probleme der Gemeinschaft entstehen, zu einer letzten, *endgültigen* Entzweiung darf es aber nicht kommen, denn das würde den innersten Lebensnerv dieser Gemeinschaft beschädigen und zunichte machen. Die Einheit der Kirche ist immer von Parteimachern, von besserwissenden und streitlustigen Leuten gefährdet, die vielleicht äußerlich fromm aber doch inwendig Leute sind, die nur auf ihr Eigenes sehen.

Die wahre Einheit der Kirche ist auch von falschen Einheitspropheten gefährdet, von Leuten, die nicht mehr wissen, was Einheit Christi bedeutet, sondern die «im Namen Christi» eine falsche Einheit entweder aufrechterhalten oder neu aufbauen, wo Parteien und jede Abweichung von der «Orthodoxie» am strengsten verboten und niedergehalten werden – im Namen Christi, aber doch in Wahrheit in eigenem Namen. Um die Gemeinde Jesu zu zerstören, kann der Antichrist sowohl falsche Parteibildungen als auch eine falsche Einheit benutzen. Es gibt einen teuflischen Geist der Zersplitterung, und es gibt einen teuflischen Geist des unwahren Friedens. In vielen apokalyptischen Visionen der großen Dichter tritt der Antichrist als der Prophet des Friedens, der alle Menschen glücklich machenden Einheit auf. Die Einheit des Antichrist kann sich religiös, ja sogar christlich tarnen. Dies ist das Tückische an ihr. Immer wieder ist die Kirche vom Diabolischen her versucht. Es muß so sein, und es muß in der Kirche erkannt werden. Auch Jesus wurde versucht, nicht nur einmal, sondern ständig. Versuchung ist ein Existential alles Menschlichen, auch der Kirche. Und es gab immer wieder in der Kirche Augenblicke, wo diese Versuchung übermächtig wurde. Jede Kirche muß es wissen und bekennen. Darum gibt es Augenblicke, wo eine falsche Einheit gebrochen werden *mußte*, nicht um zu zerstreuen, sondern um den Weg zu der wahren Einheit zu eröffnen. Es gibt also einen Bruch, der nicht aus persönlicher Streitlust stammt, sondern aus *Gehorsam*. Es kann eine Einheit geben, die Gott, in seinem Zorn und in seiner Gnade, selbst bricht.

2. Protest um des Evangeliums willen

Es soll in der Kirche Christi nicht Parteien geben, ja es darf nicht Parteien geben in dem Sinne, in welchem dies Wort hier gebraucht wird, nein, es gibt aber in der Geschichte der Kirche Augenblicke, «kleine» oder «große» Augenblicke, in denen in schärfster Weise Kritik ausgeübt, ein Protest ausgesprochen werden muß, der die nur scheinbare Einheit der Kirche aufhebt. Warum? Weil Gott ein Gott der wahren Einheit ist – und: weil es gehorsame Leute gab. So paradox muß es ausgedrückt werden. Paulus mußte in Antiochia mit Petrus brechen, nicht aus Streitlust, sondern aus *Gehorsam* gegen das Evangelium. Die beiden wurden versöhnt und gaben einander die Bruderhand.

Der Gegensatz aber zwischen «Judenchristen» und «Heidenchristen» war keine bloß akademische Angelegenheit!

Martin Luther mußte mit Leo X. und seiner Kurie, und damit auch mit der damaligen römischen Kirche brechen, nicht aus Streitlust, sondern aus Gehorsam. Er wollte den Bruch nicht. «Das sei ferne», «absit, absit», sagte er 1519. Er will anklagen, schelten, drohen, bitten – aber die Einheit der Kirche soll darum nicht zerbrochen werden. Über alles die Liebe! Um ihretwillen sind nicht nur Verluste an äußeren Gütern des Lebens, sondern auch alle Greuel der Sünde in Kauf zu nehmen. «Ficta charitas est, quae non nisi commoda alterius ferre potest.» Eine Liebe, die an dem anderen nur Vorzüge genießen, nicht Lasten tragen will, ist nichts als Schein.[1] Und doch mußte er zuletzt mit Leo X. brechen, weil *das Evangelium* und damit das Heil der Menschen ihn dazu zwang, und noch nicht haben sich die beiden die Bruderhand gegeben, obgleich der Abstand zwischen ihnen heute erheblich kleiner geworden ist!

Man könnte fragen, ob es nicht so etwas wie «eine Hierarchie der Parteien» gibt? Es gibt Parteien, die nicht bis zum Letzten gehen, die mehr oder weniger «oberflächlich» sind, die zuletzt vielleicht gar nicht theologische Gründe haben, sondern weit eher von sogenannten «nicht-theologischen Faktoren» herrühren. Es gibt aber auch Parteien, die im Allerwesentlichsten ihren Grund haben. Ist es möglich, hier weiter zu kommen, also eine gewisse Klärung in dieser Dunkelheit zu schaffen?

3. Kirche und Wahrheit

Es genügt hier sicher nicht, sich auf Entscheidungen früherer Zeiten allein zu beziehen. Wir müssen den Mut haben, diese Frage im Lichte unserer heutigen Situation zu sehen, denn wir müssen doch wohl aus dem Laufe der Geschichte und ganz be-

sonders von dem, was wir jetzt erleben, selbst einige Erkenntnisse gewonnen haben.

Als Ausgangspunkt dieser Meditation nehme ich Joh 16,12–14 «Noch vieles habe ich Euch zu sagen, aber Ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er Euch in die ganze Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern was er hört, wird er reden, und das Zukünftige wird er Euch verkündigen. Er wird mich verherrlichen, denn aus dem Meinigen wird er es nehmen und Euch verkündigen.»

Jesus wird also durch seinen Geist den Jüngern etwas sagen, was sie heute nicht ertragen können. Obgleich das Wort «ertragen» (bastazein) hier im übertragenen Sinne gebraucht wird, ist doch die Grundbedeutung beibehalten: eine Last, z. B. sein Kreuz tragen, also etwas, was sehr schwierig ist, was Mühe macht, ertragen. Die Jünger konnten damals nicht ertragen, was zukünftig ihnen geoffenbart werden sollte. Der Geist aber, der Tröster, wird ihnen später das sagen, was sie heute nicht stark genug sind, zu hören. Der Geist der Wahrheit wird sie aber frei machen, in den kommenden Situationen zu hören, zu glauben, zu verstehen, zu reden und zu handeln. Die Leitung des Geistes ist mit den kommenden Situationen unlösbar verbunden. Es geht nicht um neue hinzugefügte Wahrheiten, es kann auch nicht um eine dialektische oder organologische Entfaltung einer keimhaft vorgegebenen Christologie gehen. Das kann jedenfalls nicht das Entscheidene sein. Die Wahrheit, die sie gesehen, geschaut und mit ihren Händen betastet haben (1. Joh 1,1), soll in den immer neuen Situationen, die sie jetzt noch gar nicht kennen, bewährt und durchgehalten werden. Durch diese immer neuen Situationen, die schwer zu tragen sein werden, wird ihnen die Herrlichkeit Jesu immer größer werden. Der Weg des Geistes ist kein leichter. Der Weg Gottes, auch mit seinen Jüngern, geht immer durch den Tod zum Leben. Das Wort vom Weizenkorn (Joh 12,24) hat auch ekklesiale Bedeutung! Auf diesem Weg gibt es Enthüllungen der Wahrheit, die mit der gegebenen zukünftigen Situation zusammenhängen. Die Zukunft wird sozusagen in die Erkenntnis der Offenbarung hineingenommen. Es handelt sich, wie gesagt, nicht um neue zukünftige «hinzugefügte» Wahrheiten, sondern um die Christuswahrheit in immer neuen geschichtlichen Situationen. Das heißt: Geschichte und Erkenntnis gehören zusammen. Durch Geschichte zum stets erneuerten Verständnis der Herrlichkeit Jesu.

Was heißt das *heute?* Heute erlebt die Kirche eine dieser Situationen, die implicite in unserem Text enthalten ist. Wir wissen von dieser Situation mehr als die Jünger damals wissen konnten, denn wir haben eine lange Geschichte hinter uns. Haben wir von dieser Geschichte das Wesentliche und Richtige erkannt? Unsere heutige Situation ist sehr schwer zu durchschauen. Es gibt wirklich etwas zu ertragen.

Die Enthüllung der Wahrheit und die Verherrlichung des Sohnes ist voll Dunkelheit und Verhüllung. Es scheint mir leider oft, daß die offiziellen Verlautbarungen der verschiedenen Kirchen viel zu harmonisch, zu wenig radikal, zu «restaurierend» sind.

Unsere Situation ist eine Situation der großen Versuchungen, der Ratlosigkeit und der Demütigung. Eine Zeit der großen Entsicherungen. Es wird allmählich klar, daß die Kirche keine Strukturen hat, die ihr eine Wahrheitsgarantie gewährten, obwohl wir nicht ohne Strukturen leben können, und obwohl Strukturen gute, wenn auch oft weniger gute Werkzeuge sein können.

Unsere Situation bedeutet die Auflösung eines früheren geschlossenen Raumes und die Enthüllung eines neuen offenen, gefährlichen Raumes. Das alles ist *sehr* schwer für die Jünger zu ertragen. Es geht wirklich um eine Last zu tragen. Im geschlossenen Raum war alles sicherer, handlicher, da gab es eine gewisse, metaphysische Sicherheit und damit auch Macht, Ordnung und Unterordnung. Es beruhigt uns nicht, wenn von verschiedener Seite gesagt wird, daß es in der Kirche prinzipiell keine Krise geben könne, dagegen handle es sich um eine «Krise des Gehorsams». Die Sache ist für uns alle viel ernster, als daß sie mit klerikalem Optimismus abgefertigt werden könnte, von welchen Kirchen und christlichen Gemeinschaften er auch immer kommt.

Die Situation beängstigt und schockiert, und doch sollen die Jünger sich freuen, denn jetzt geht ein Licht auf, das zur Verherrlichung Jesu führt. Diese Verherrlichung bedeutet zugleich ein Umdenken früherer Erkenntnisse, die jetzt in ihrer Fragwürdigkeit entschleiert werden. Die Geschichte der Kirche ist kein leicht erkennbarer, schnurgerader Weg, keine organische Entwicklung, sondern ein schmaler Weg, der oft durch Bruch und Kampf, durch Wirrnis und Irrtum führt. Die Verheißung der Wahrheit war aber immer da und ist es auch heute. An sich hält sich der Glaube. Der Glaube war aber immer eine Sache der Dunkelheit, eine fides in obscuritate. Glauben und Verstehen gehö-

ren zusammen, aber es wird jetzt offenbar, daß dieses Verstehen oft eine harte Sache ist, die ein Umdenken erfordert, wozu wir nicht allzu bereit sind, wogegen wir uns wehren.

Und doch ist diese Zeit eine Zeit der Verheißung, wo der Geist Neues schafft. Im geschlossenen Raum unserer Kirchen, von unseren geerbten Denkweisen mehr oder weniger beherrscht, konnte nichts Neues geschehen. Im offenen, entsicherten Raum kann Gott Neues schaffen. Deshalb ist diese Zeit der Jünger Jesu eine große Zeit – gerade in den allzu offenbaren Niederlagen.

Können wir diese Situation ertragen? Von uns aus müssen wir sagen, daß sie uns allen viel zu hart, viel zu demütigend ist, so daß wir alle – oder fast alle – hier viel zu schwach, zu «abhängig», zu ratlos geworden sind. Aber im Lichte des Johanneswortes kann etwas geschehen und hat etwas schon angefangen zu geschehen.

In der Wahrheit, in die der Geist uns heute durch eine harte Schule führen will, werden wir frei sein, wird uns Vollmacht gegeben, zusammen die Wahrheit zu suchen und zu finden. Nicht in konfessioneller Isoliertheit, sondern eben zusammen. Dies gemeinsame Suchen gehört, denke ich, eben zu der Wahrheit, in die der Geist uns heute führen will.

4. Die heutige Problemstellung

Auf diesem Hintergrund stellen wir noch einmal die Frage: Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben? Merken wir aber nicht, daß die Frage jetzt einen anderen Klang bekommen hat? Gewiß, es wird weiterhin Parteien geben. Nicht alles wird paradiesisch sein; die Sünde wird nicht in via ausgerottet und menschliches Leben wird immer, auch in der Kirche, gefährlich sein. «Der intelligente Geist der Wüste» wird seine Versuchungen ausklügeln. Und doch ist unsere Situation eine andere geworden. Die tentatio und die promissio stehen nebeneinander.

Ist die Zeit nicht gekommen, unsere konfessionellen, oft doch sehr trägen, von einer oft fraglichen Tradition festgeriegelten «Positionen», mit neuen Augen anzusehen? Sie mit einem gewissen Humor zu betrachten? Mit einigem Mut ihre altehrwürdige, aber doch oft unmögliche Sprache zu transzendieren? Das hat mit einem falschen Irenismus *nichts* zu tun. Es hat aber mit der neuen Situation zu tun, in der der Geist der Wahrheit uns etwas lehren will, das schwer zu tragen sein wird. Aber eben unter diesen Bedingungen ist uns doch die Verheißung gegeben. Und wenn noch nicht der Berg selber versetzt werden kann, so können doch manche kleinere und größere, vielleicht sehr große Blöcke entfernt werden.

Können wir nicht wagen zu glauben und damit übereinstimmend zu handeln, daß der Geist der Wahrheit eben heute uns etwas Neues lehren will? Durch das, was wir heute in unseren Kirchen erleben. «Die alte Zeit» wird doch, Gott sei Dank, nie zurückkehren.

Oft hören wir: Wir müssen mit Dingen, wo der Unterschied nicht allzu groß ist, anfangen. Warum nicht gerade umgekehrt? Mit der flammenden Mitte des Evangeliums selber. Wenn Paulus in Gal 1 vom *einen* Evangelium spricht, was meint er dann – *heute?* Wirkliche Parteien entstehen nur durch die totale Verschiedenheit in der Beantwortung *dieser* Frage. Wir müssen mit den wichtigsten und brennendsten Fragen anfangen.

An dieser Stelle möchte ich eine Sache berühren, die zu den schwierigsten, ja offenbar unüberwindlichen gehört. Wann werden die Parteien, die sich doch mindestens in der Frage des Evangeliums einander *angenähert* haben, den Mut haben, gemeinsam zum Tisch des Herrn zu gehen, auch wenn wahrlich nicht alles klar ist, ja auch wenn dies «in obscuritate fidei» geschehen sollte? Ist die Situation nicht so schwer zu tragen, sind wir nicht alle so demaskiert, unserer früheren Sicherheit so entkleidet, von den obersten kirchlichen Autoritäten bis zum einfachsten Laien, daß wir jetzt im Namen Jesu gemeinsam zu seinem Tisch gehen können? Oder bescheidener: Können wir nicht wenigstens ernstlich darüber nachdenken oder uns dazu geistig vorbereiten? In der ersten Gemeinde mußten schwere Beschlüsse gefaßt werden – ohne äußere Garantien. In der Apostelgeschichte Kapitel 10 wird von einer wahrhaft schwierigen Situation geredet. Petrus hat etwas gewagt. Ohne Sicherung, aber in der Gewißheit, daß es so sein *mußte*. Nach dem gemeinsamen Tisch des Herrn werden wir wieder mit einander reden müssen. Wird das Gespräch sich dann nicht anders gestalten? Ist der Tisch des Herrn nicht eben die Stelle, wo das «Neue» gelernt werden kann?

Die Frage lautete: Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben? Sollen wir nicht lieber von verschiedenen Tendenzen oder Flügeln sprechen? Ich glaube nicht. Es wird sicher auch in der Zukunft Parteien geben, also tatsächliche Uneinigkeiten, aber die Parteien werden – oder sind schon durch das Blut des Herrn *entgiftet*, ihre trennende und entzweiende Macht ist schon entkräftet worden. Wenn wir uns dann um das Verständnis des

Evangeliums bemühen, dann werden die Parteien nicht mehr trennende Mauern, sondern Ausdruck der Mannigfaltigkeit im Verständnis des *einen* Evangeliums sein.

Unsere Situation ist eine neue geworden. Jerusalem hatte in seiner Situation die Gelegenheit nicht wahrgenommen (Lukas 19,41f). Wird es auch so in unserer heutigen Situation unserer Kirchen und ihrer Parteien gehen? Nein, so darf es nicht gehen. Wir müssen glauben und erwarten, daß die Verheißung in Erfüllung gehen wird: Der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit leiten – zur Verherrlichung Jesu Christi. Auch heute in unserer Situation, die schwer zu tragen, aber voll Verheißung ist.

«Wenn unsere Kirchen schweigen, so werden die Steine schreien» (nach Lukas 19,40).

[1] Siehe Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, 1962, 269-270.

KRISTEN EJNER SKYDSGAARD

geboren 1902, 1935 ordiniert, 1937 Promotion in Theologie (Metaphysik und Glaube), 1935–1970 Pfarrer, 1940–1972 Professor für Dogmatik und Symbolik an der Universität Kopenhagen, 1956–1972 Leiter des Ökumenischen Institutes, 1963–1965 Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil.

Owen Chadwick

Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben?

Eine anglikanische Antwort

1. Kirchliche Parteien in England

«Church Parties» war der Titel eines berühmten Artikels in der englischen liberalen Zeitschrift Edinburgh Review aus dem Jahr 1853 (1). Er löste so etwas wie eine Sensation aus, denn er stellte den ersten Versuch einer systematischen Analyse der Gruppierungen von «high churchmen», «low churchmen» und «broad churchmen» in der Kirche von England dar. Mit diesem Artikel wurde der Ausdruck «broad churchmen» erstmals populär, obwohl er schon sechs Jahre lang in Gebrauch war (2), und seither war dieser Ausdruck der englischen Öffentlichkeit wohlbekannt; ebenso wie die Idee, daß die Kirche von England – ob für alle Zeiten oder nicht – in drei Parteien geteilt ist: high, low, broad – oder in kirchlich Gesinnte, biblisch Gesinnte und solche, die für eine Darstellung der christlichen Wahrheit als Antwort auf die Nöte der Zeit waren – oder in Verfechter von Tradition, Schrift, Vernunft – oder in Katholiken, Protestanten, Liberale.

Für die Kirche von England war dies neu. Natürlich schlug die Reformation in England während des sechzehnten Jahrhunderts einen konservativen Kurs ein, mit dem ausdrücklichen Ziel, Menschen verschiedener Parteien in der gleichen Kirche zu beheimaten. Königin Elizabeth I. und ihre Ratgeber wollten die «goldene Mitte» zwischen der extremen Linken und der extremen Rechten. Im siebzehnten Jahrhundert schrieb der Historiker Thomas Fuller (Church History of Britain IX, 54. Kapitel) in Hinblick auf die englischen 39 Religionsartikel: «Die Kleider von Kindern sollten möglichst groß geschnitten werden, denn später werden ihre Körper in diese Kleider hineinwachsen. Ebenso ist es gut, daß die Artikel dieser protestantischen Kirche, die noch in den Kinderschuhen steckt, in allgemeinen Formulierungen gehalten sind, so daß die Nachwelt wachsen und sie ausfüllen kann.»

Aus Fullers Formulierungen ist ersichtlich, daß ihm, wenn schon nicht Parteien, so jedenfalls weitgehende Meinungsunterschiede innerhalb der einen Kirche vertraut gewesen sein müssen. Fuller stand selbst am Rand der Latitudinarianerpartei. Sollten wir inmitten von soviel Streit in der Religion nicht zum Wesentlichen kommen und differierende Weisen, wenn nicht gar widersprechende Weisen der Interpretation des gemeinsamen Glaubens zulassen, vorausgesetzt, daß wir uns in den wesentlichen Dingen einig sind?

Die «broad churchmen» des neunzehnten Jahrhunderts führten sich selbst auf die Latitudinarier des siebzehnten Jahrhunderts zurück. Tatsächlich findet man dabei jedoch eine tiefreichende Verschiedenheit in ihrer Einstellung. Das siebzehnte Jahrhundert hielt Parteien in der Kirche für eine beklagenswerte Notwendigkeit, die sich aus der Unzuverlässigkeit des menschlichen Geistes ergibt. Scaliger sagte: «Jede Spaltung wird durch die Unkenntnis der Grammatik verursacht.» Calixtus

sagte vor dem Wolfenbüttler Konsistorium: «Wenn alle Menschen die gleiche Kopfform hätten, würden alle die gleiche Hutform tragen.» Das neunzehnte Jahrhundert hatte eine zu klare Vorstellung von der Natur der menschlichen Gemeinschaft, als daß es hätte glauben können, Parteien würden nur durch intellektuelle Meinungsunterschiede verursacht. Sie hatten eine bessere Vorstellung von der geschichtlichen Entwicklung. Ihnen waren die verborgenen, halbbewußten Elemente in der Entwicklung jeder Gesellschaft bekannt. Sie waren sich daher auch mehr als ihre Vorgänger der nicht-theologischen Faktoren bewußt, die Schismen und Pluralismus der christlichen Anschauung verursachen. Scaliger oder Fuller meinten, daß Menschen verschieden seien, weil sie verschieden denken. Dem neunzehnten Jahrhundert war bewußt, daß Menschen verschieden sind, weil sie einen verschiedenen Hintergrund haben, weil sie verschiedene religiöse Erfahrungen machen, weil sie zu verschiedenen Folgerungen nicht nur auf grund bewußter, sondern auch auf grund von Voraussetzungen kommen, die ihnen kaum bewußt sind.

2. Parteien – ein Übel oder ein Weg?

Die Latitudinarier des siebzehnten Jahrhunderts und die «broad churchmen» des neunzehnten Jahrhunderts wußten beide darum, daß die Kirche, obwohl eine göttliche Gemeinschaft, auch eine menschliche Gemeinschaft ist und darum für gewöhnlich einen rechten und einen linken Flügel und ein Zentrum haben wird, denn dies ist die Gesetzmäßigkeit menschlicher Gemeinschaften. Das siebzehnte Jahrhundert meinte, dies sei zu bedauern und eine Folge menschlicher Sünde. Es war ein Übel, aber da es ein notwendiges Übel war, mußte man mit ihm zu leben lernen. Das neunzehnte Jahrhundert war schon eher bereit, es nicht für Sünde, sondern eher für einen Vorteil zu halten, für einen Weg, auf dem die Kirche sogar Fortschritte machen könnte.

Dieses Verständnis vom Nutzen der Parteien war während des späteren neunzehnten Jahrhunderts nicht auf diejenigen beschränkt, die sich «broad churchmen» nannten. Von 1860 an finden wir gegenüber dem Begriff der Kirchenparteien eine ganz andere Einstellung. Diese war nicht plötzlich da und weitverbreitet, sondern sie fand sich bei Denkern, die es gewiß nicht gerne gesehen hätten, wenn man sie als «broad churchmen» eingestuft hätte, und die überdies die «broad churchmen» oft für oberflächlich hielten. Wenn wir danach fragen, wie das kam, so sehen wir zwei Einflußbereiche auf das englische Denken einwirken. Auf dem europäischen Festland würde man diese beiden Einflußbereiche die Schule Schleiermachers und die Schule Hegels genannt haben. Aber die meisten anglikanischen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts waren zu sehr geistige Inselbewohner, um sich direkt Schleiermacher oder Hegel verpflichtet zu fühlen. Aber die Entwicklung menschlicher Ideen lief parallel.

1. Die Berufung auf die religiöse Erfahrung enthielt das Axiom, daß Worte niemals für die Beschreibung religiöser Erfahrung ausreichen. Dieses Axiom war, grob gesprochen für alle christlichen Jahrhunderte eine Selbstverständlichkeit. Die Schule der religiösen Erfahrung im dritten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts folgerte daraus, daß der Mensch, der als Einzelner niemals die Fülle des Geheimnisses Gottes erfassen kann, aus der Erfahrung anderer Menschen Wahrheiten über das Geheimnis Gottes erfährt, die er selbst niemals finden kann. Gott wird tatsächlich durch die begrenzte menschliche Fassungskraft erreicht, hier in der einen, da in der anderen Seele, von denen jede imstand ist, einen Schatten seiner Wege zu sehen, aber oft nicht den gleichen Schatten. Der Engländer, der mehr von seinen theologischen Werken verkaufte als alle anderen Theologen des Jahrhunderts, Westcott, wurde einmal von einem seiner Studenten gefragt, ob er nicht auch meine, daß jede Frage zwei Seiten habe. Er antwortete: «Zwei Seiten? Man muß sich die Wahrheit mindestens als Würfel vorstellen!»

Wir befinden uns damit am Rand der besseren Art des liberalen Protestantismus und seiner Lehre von der Offenbarung, die sich in der Unmittelbarkeit personaler Erfahrung erschließt. Männer wie Maurice oder Westcott oder Lightfoot, die das anglikanische Denken des späteren neunzehnten Jahrhunderts beherrschten, hatten einen Horror vor einer Theologie, die zu geordnet, zu selbstsicher und zu übersichtlich war. Sie verzweifelten geradezu über der Klarheit, denn sie glaubten, daß jemand, der in allem klar sei, es nur durch Fehlinterpretation Gottes sein könne, indem er die Majestät der Ewigkeit in die engen Grenzen menschlicher Vorstellungen preßte.

Wenn einige ihrer Gedanken sich auch von den «broad churchmen» herleiteten, die ihnen unmittelbar vorangingen, so hatte ihre Einstellung zur Partei wenig Ähnlichkeit mit der Haltung der «broad churchmen» und noch weniger mit der der

Latitudinarier zwei Jahrhunderte früher. Für sie war es nicht so, daß Menschen im Wesentlichen übereinstimmen und nur über Unwesentliches streiten. Menschen streiten oft auch um Wesentliches und irren oft. Aber in der Auseinandersetzung über die wesentlichen Fragen werden sie zu neuen Einsichten in die Wahrheit angeregt und eröffnen damit auch ihren Gegnern die Möglichkeit, die Wahrheit zu erfassen. Männer wie Maurice oder Lightfoot hatten wenig theoretische Vorstellungen von einem Lehramt der Kirche. Sie sprachen manchmal so, als ob die christliche Wahrheit dadurch verbreitet würde, daß Weise oder Mystiker darüber verschiedenes denken. Westcott beispielsweise erwartete oder hoffte, daß Hindus, die sich zum Christentum bekehrt haben, durch ihre spezielle mystische Begabung auf Grund ihrer Herkunft aus der Hindu-Religion den Christen ein neues Verständnis des Johannesevangeliums erschließen würden. Aber obwohl sie wenig theoretische Kenntnis von einer Autorität, die in der Kirche spricht, hatten, verhielten sich diese führenden anglikanischen Theologen doch so, als wären sie selbst Teil einer autoritativen Tradition. Mochten sie auch in ihren Bibelkommentaren, in ihren dogmatischen Erläuterungen und selbst in ihren historischen Untersuchungen radikale Methoden anwenden, sie kamen dennoch immer zu Ergebnissen, die sich eindeutig innerhalb der Grenzen der christlichen Rechtgläubigkeit hielten. Mehr als alles andere verhalf ihnen dies zu ihrem großen Einfluß auf die Laien.

2. Die Philosophie dieser Männer war weniger hegelianisch als platonisch. Aber ihre Einstellung zu Parteien in der Kirche wurde von englischen und schottischen neuhegelianischen Denkern unterstützt, die in den Siebzigerjahren des neunzehnten Jahrhunderts beherrschend wurden und während der nächsten vierzig Jahre oder länger die bestimmenden Kräfte im philosophischen Denken Englands blieben. Gewiß hatte die Idee, daß religiöse Wahrheit durch These-Antithese-Synthese gefunden wird, niemals großen Einfluß auf die britische Theologie. Aber die Existenz eines solchen philosophischen Hintergrunds half vielleicht mit zur Schaffung eines Klimas, indem die Menschen mit Freuden eine theologische Vorstellung wie diese akzeptierten: «Die Menschen haben in dem, was sie bejahen, gewöhnlich recht und unrecht in dem, was sie verneinen.»

Natürlich brachten diese starken, aber vagen Ideen die Auseinandersetzungen nicht zum Schweigen. Evangelikale und Anglo-Katholiken griffen einander oft mit Heftigkeit an, und beide, Evangelikale und Anglokatholiken erhitzten sich gegen die «broad churchmen» und nannten sie Modernisten. Im Church House in Westminster (der offiziellen Versammlungsstätte der Kirche von England, nahe bei der Westminster-Abtei) saß am 16. Juni 1904 eine Regierungskommission in einem Raum im Erdgeschoß und versuchte Mittel und Wege ausfindig zu machen, die den Bischöfen die Unterdrückung der wildesten Exzesse der Ritualisten ermöglichen sollten. Im Obergeschoß über ihren Köpfen traf sich die English Church Union, die führende Anglo-Katholische Gesellschaft, um das katholische Ritual zu fördern und die Regierungskommission und die «Bischöfe ohne Rückgrat» zu verurteilen. Während in einem dritten Raum der radikalste und tatsächlich der verrückteste der höheren Kritiker des Alten Testaments, Professor Cheyne einer Versammlung von «broad churchmen» mit Leidenschaft eine Vorlesung hielt. Daß diese Reden gleichzeitig in verschiedenen Teilen ein und desselben offiziellen Gebäudes geführt wurden, hatte auf ihre Sprache jedoch keinen mäßigenden Einfluß.

3. Eine Brücken-Kirche

Mit dem Erwachen der ökumenischen Bewegung während dieses Jahrhunderts kam ein neuer Gesichtspunkt oder Anspruch in die anglikanische Selbstkritik. Anglikanische Bischöfe wie Temple oder Bell oder Headlam waren die führenden Männer in den Anfangszeiten der ökumenischen Organisationen. Auf ökumenischen Treffen waren die Kirchenführer gezwungen, das Unterscheidende an ihren Kirchen zu definieren; fast auch die ungewohnte Frage zu beantworten, was sie wohl für ihren speziellen Beitrag zum Christentum hielten. Mit dieser Frage konfrontiert entwickelten einige anglikanische Kirchenmänner die Idee von der «Brücken-Kirche». Die Kirche von England, so behaupteten sie, hat sowohl die geistige Nachkommenschaft Newmans wie Calvins mit Erfolg innerhalb einer einzigen organisatorischen Körperschaft zusammengehalten. Sowohl diejenigen, die sich Katholiken nennen, wie diejenigen, denen das Wort Katholik verdächtig ist. Sowohl jene, die sich stolz Protestanten nennen, wie diejenigen, die das Wort Protestant verachten. Diejenigen, für die Bischöfe eine Angelegenheit bloßen Herkommens ist und die nichts von apostolischer Sukzession hören wollen, wie diejenigen, für die die apostolische Sukzession für das gültige Amt und

die wahre Natur der Kirche wesentlich ist. Diese ökumenischen Anglikaner behaupteten, sie könnten der katholischen und protestantischen Christenheit zeigen, daß es trotz ihrer Uneinigkeit von Reformation und Gegenreformation her möglich gewesen sei, zusammen zu bleiben. Dies wurde nicht nur als verfassungsmäßige Eigenheit oder als nützlicher kirchlicher Behelf hingestellt. Es hatte vielmehr etwas von der Art der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts an sich – die Kirche der Zukunft braucht die katholischen Sakramente und kann nicht ohne sie sein, sie braucht die protestantische Predigt und kann nicht ohne sie sein. Auf diese Weise wurden die Parteien der Kirche als für die Fülle des Christentum unverzichtbar dargestellt. So schrieb Bischof Stephen Neill («Anglicanism», 1958, S. 387): «In diesem ökumenischen Zusammenhang werden die anglikanischen Kirchen als etwas betrachtet, was par excellence die ökumenischen Kirchen vorwegnimmt. Mit ihrer eigenen Verschiedenheit und Vielfalt der Traditionen strecken sie sich nach allen Richtungen aus und können sich mit allen Weisen von Kirche verstehen, sie können in gewissem Ausmaß als Interpreten für andere der weithin getrennten Kirchen innerhalb und außerhalb der ökumenischen Gemeinschaft dienen.» Dieses Argument hat außerhalb der anglikanischen Gemeinschaft niemals voll überzeugt. Vor allem überzeugte es nicht einige sehr bedeutende Theologen innerhalb des Anglikanismus. Dennoch besteht kein Zweifel, daß zumindest die besondere Geschichte der Kirchenparteien in England und die verschiedenen Einstellungen ihnen gegenüber den ökumenischen Bemühungen anglikanischer Kirchenführer ein gewisses Gewicht und eine gewisse Intensität verliehen haben. Und dies, obwohl diese Gedanken unter den gewöhnlichen anglikanischen Gläubigen wenig verbreitet gewesen sein mögen.

Man diskutiert im Augenblick darüber, inwieweit die relative Toleranz gegenüber verschiedenen Traditionen innerhalb einer einzigen Gemeinschaft mit der besonderen und historischen Beziehung zum Staat zusammenhängt. Diese besondere Beziehung der Anglikaner zum Staat gibt es nur in England. Überall sonst im ehemaligen britischen Empire gibt es innerhalb der einzelnen Kirchen verschiedene Traditionen, weil all diese Kirchen auf einen gemeinsamen englischen Ursprung zurückgehen. In der Episkopalkirche der Vereinigten Staaten beispielsweise lebt jede Diözese nach einer bestimmten Tradition, so daß es dort «high church Diözesen» und «low church Diözesen» gibt. Wo die Anglikaner früher eine etablierte Kirche waren, die später diese Stellung verlor, wie in Wales und Irland – da führte dies zu einer gewissen Einengung der Meinungsvielfalt innerhalb einer autonomen Kirche. Die autonomen Organe der Kirchenleitung ermöglichen es einer Mehrheit, die Wünsche einer kleinen Minderheit in der Definition der Lehre oder in der kirchlichen Praxis zu überfahren. In Irland wurde es eher für «high churchmen» schwierig, sich gut zu behaupten, in Wales hingegen für die «low churchmen». Diese Beobachtungen führen zu der Überlegung, ob nicht die Entwicklung der Autonomie innerhalb der Kirche von England selbst langsam zu einer gewissen Verengung ihrer Grenzen führen würde. Die gesetzliche Bindung an den Staat durch die Reformation sollte die Minderheiten schützen, wenn auch nicht extreme Minderheiten. Mit der Schwächung der gesetzlichen Bindung an den Staat in neuerer Zeit beginnen die Minoritäten sich zu fragen, ob sie sich wohl unter der Selbstverwaltung einer synodalen Mehrheit ebenso sicher fühlen können. Der Premierminister zur Zeit Königin Viktorias, Lord Aberdeen, den man überredete, möglichst viel für die verfassungsmäßige Unabhängigkeit der Kirche von England zu tun, tat dies nur zögernd. Er war davon überzeugt, daß das Schisma die Folge der Autonomie sein würde, denn die Kirchenparteien würden ihre Differenzen bis zu einer solchen Spannung austragen, daß zwei oder noch mehr Kirchen nötig würden. «Die Kirche von England» sagte Lord Aberdeen 1853, «ist eine zweifache Kirche, die nur durch äußere Gewalt zusammengehalten wird. Diese unnatürliche Scheineinheit kann nicht lange andauern, aber wir können die Spaltung so lange wie möglich hinausschieben». Wenn Lord Aberdeen die Dinge auch etwas zu pessimistisch sah, so ist dennoch klar, daß der anglikanische Beitrag zu den Vorstellungen über Kirchenparteien mit den speziellen historischen Umständen zu tun hat, unter denen sich die Beziehung zwischen Kirche und Staat von der Reformation an entwickelte.

4. Vorteile und Risiken

Ecclesia semper reformanda: Reformer werden immer benötigt, und sie verursachen immer Schwierigkeiten. Ecclesia semper eadem, irgendjemand hat darauf zu achten, daß die Reformer in ihrem Eifer für Veränderungen nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und daß die Veränderungen, die sie anstreben, auch etwas Besseres bewirken

und nicht nur etwas anderes. Ecclesia semper pacifica, irgendjemand hat die verschiedenen Standpunkte zu versöhnen und die Radikalen und die Konservativen davor zu bewahren, daß sie sich soweit voneinander entfernen, daß sie einander nicht mehr verstehen. Wenn die Kirche reformiert werden soll, damit sie nicht in Selbstgefälligkeit verfällt und sich mit der Welt gemein macht, so ist es die Berufung der katholischen Kirche, von Zeit zu Zeit eine Spaltung zu riskieren. Und wenn dies die Berufung der katholischen Kirche ist, von Zeit zu Zeit eine Spaltung zu riskieren, dann muß es auch die Bestimmung der katholischen Kirche sein, daß von Zeit zu Zeit eine Spaltung eintritt. Die weitreichende Lehre der Anglikaner, daß katholische und protestantische Parteien imstande sein müßten, innerhalb einer gemeinsamen Kirche zu existieren, bewahrten die Kirche von England nicht davor, eine Reihe von Spaltungen zu erleiden, und im sechzehnten Jahrhundert die Nonkonformisten an Rom zu verlieren, im siebzehnten Jahrhundert dann die Baptisten und Kongregationalisten und Eidverweigerer und schließlich noch die Methodisten im achtzehnten Jahrhundert. Die Kirche muß irgendetwas sein. Wenn sie auch mit der Arche Noah verglichen worden ist, so kann sie dennoch nicht diese Rolle spielen, denn wenn alle Tiere versuchen würden, hineinzugelangen, so würde weder zum Essen noch zum Ruhen Platz bleiben. Eine Kirche, die die Verbreitung aller denkbaren Meinungen ermuntert, wäre nicht die Kirche Christi. Parteien muß es geben. Wenn es sie nicht geben würde, wäre an der Kirche etwas falsch. Es wäre eine künstliche Gemeinschaft, nicht eine wirkliche Gesellschaft von Fleisch und Blut. Parteien bringen das Risiko der Parteilichkeit mit sich, der Einseitigkeit. Oder der verengten und augenzwinkernden Standpunkte. Und schließlich des Schismas. Wenn die separatistischen Bestrebungen so weit gehen, daß sie zur Spaltung führen, so besteht kaum Aussicht, daß die Einseitigkeit und Enge behoben wird, sondern sie wird dann zum Prinzip erhoben. Wenn die Parteien sich weigern, sich zu trennen, sondern innerhalb der gemeinsamen Organisation bleiben, dann befruchten sie sich gegenseitig, beeinflussen ihre je eigene Enge, weiten jeder des anderen Sicht und werden so fruchtbar.

Im säkularen Staat haben Menschen eine Verfassung gesucht, die das Überleben des Staates sichert, ohne daß er von seinen Parteien auseinandergerissen wird. Am Rande eines Bürgerkriegs haben sie zeitweilig gemeint, daß eine absolute Regierung die einzige Regierungsform sei, die stark genug ist, den Staat inmitten des Tauziehens der Bewegungen zusammenzuhalten, das ihn zu zerstören droht. Zumeist jedoch haben zivilisierte Gesellschaften nach Verfassungen gesucht, die Parteien Bewegungsfreiheit einräumen, und den Staat soweit zu beeinflussen, daß Veränderungen möglich werden ohne Streit oder Aufruhr, daß Mehrheiten ohne die Ausschaltung von Minderheiten regieren und konservativ Denkende immer noch das Gefühl haben können, daß die Werte, für die sie eintreten, im Wesentlichen erhalten bleiben. Die Kirche, soweit sie eine menschliche Gesellschaft ist, braucht eine solche Verfassung, die Entwicklung ohne Explosions ermöglicht. Aber die Kirche sucht eine solche Verfassung nach anderen Kriterien als der weltliche Staat. Sie hat ein apostolisches Amt. Sie besitzt die Autorität zur Verkündigung der Wahrheit und zur Interpretation der Schrift. Sie bringt das Magnificat immer wieder in Erinnerung und sie ist nicht immer ganz sicher, ob zuzeiten eine Veränderung der Welt, die das unterste nach oben kehrt, nicht die beste Art der Veränderung ist. Innerhalb dieser Grenzen braucht sie eine Verfassung, die anpassend wirken und selbst angepaßt werden kann. Sie ist sich schließlich dessen bewußt, daß ihre Verfassung wie sie selbst unter dem Gericht Gottes steht.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

OWEN CHADWICK

geboren 1916, studierte an der Universität Cambridge, ist seit 1968 Professor für moderne Geschichte an der Universität Cambridge, war 1966–1970 Präsident der Kommission für Kirche und Staat, veröffentlichte u.a.: The Reformation (²1973), The Victorian Church, 2 Bände (²1971).

Daniel O'Hanlon

Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben?

Eine katholische Antwort

Aus allem, was in den Beiträgen, die den Kern dieses Heftes bilden, gesagt wird, wird deutlich, daß das Wort «Partei» auf verschiedene Art verwendet werden kann. Einige Arten von Parteien sind in der christlichen Kirche völlig undenkbar. Andere Arten von Parteien (ob man sie nun so oder mit einem anderen, weniger zweideutigen Namen nennt) scheinen ebenso eindeutig annehmbar, ja wünschenswert. Und dann gibt es schließlich Parteien, von denen man nicht so leicht sagen kann, ob sie für die Kirche gut oder schlecht sind. Wir wollen nun diese Alternativen eine nach der anderen behandeln und uns die problematischste für den Schluß aufheben.

1. Annehmbare und unannehmbare Parteien

Welche Arten von Parteien haben in der Kirche keinen Platz? Jede Partei, die die Gemeinschaft mit dem Rest der Kirche zerbricht, ist mit der Natur der christlichen Kirche unvereinbar. Das kann innerhalb einer Kirche vorkommen, wenn beispielsweise eine Gruppe von Katholiken sich von den anderen entfernt und die anderen verwirft. Es kann auch zwischen verschiedenen christlichen Kirchen geschehen, wie es ja tatsächlich, trotz aller ökumenischen Fortschritte, heute noch der Fall ist. Die Zurückweisung zwischen solchen Parteien ist gewöhnlich gegenseitig. Wie immer der Prozeß beginnt, er endet gewöhnlich mit der gegenseitigen Verwerfung der beiden Parteien. Solche Parteien führen demnach zur Spaltung und zum Bruch der Gemeinschaft, die für die Wirklichkeit der Kirche wesentlich ist.

Es ist nicht die Meinungsverschiedenheit, sondern die Entfremdung und die gegenseitige Verwerfung, die diese beiden Gemeinschaften in Parteien verwandelt, die mit dem authentischen Christentum unvereinbar sind. Es ist das Fehlen der Gemeinschaft, was solche Parteien schafft und erhält. Dies sollte es in der Kirche nicht geben.

Wenn dies die einzige Art von Partei wäre, wie sie eben beschrieben wurde, dann wäre es leicht, zu sagen, ob es in der Kirche der Zukunft Parteien geben soll. Die Antwort wäre ein klares Nein.

Aber man kann Parteien auch auf eine andere und positivere Art verstehen, die sie annehmbar und für die Kirche sogar wünschenswert macht. Wenn Parteien Gruppen in der Kirche sind, die sich von einander unterscheiden, aber nicht im Konflikt mit einander leben, die in der Gemeinschaft miteinander bleiben, so stellen sie eine gesunde Vielfalt im Leben der Kirche dar. Ihr Fehlen wäre sogar ein gefährliches Zeichen. Was wären Beispiele für eine solche Unterschiedenheit? Man könnte von denen, die in der Kirche an der liturgischen Reform arbeiten, als einer Partei sprechen. Das gleiche könnte man von der Bibelbewegung sagen, von der katechetischen Bewegung und der Bewegung für Frieden und Gerechtigkeit. Parteien in diesem Sinn sind wirkliche prophetische Bewegungen und ein «sine qua non» für Erneuerung und Reform in der Kirche. In einem gewissen Sinn können auch die verschiedenen Orden in der Kirche als Parteien angesprochen werden. Auch nationale Gruppen in der Kirche, die jede für sich den Beitrag ihres eigenen besonderen Genius einbringen, können als Parteien betrachtet werden. Innerhalb jeder Nation, besonders solcher mit großen Einwanderergruppen, können verschiedene ethnische und kulturelle Gruppen als Parteien in der Kirche im guten Sinne angesehen werden. In der Kirche der Vereinigten Staaten beispielsweise könnten die Bedürfnisse und besonderen Beiträge der schwarzen und der braunen Gemeinschaften einer gesunden Parteienbildung Vorschub leisten.

In der Kirche der Zukunft ist es ohne weiteres vorstellbar, daß die Unterschiede zwischen Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten der verschiedenen Traditionen in diesem legitimen Sinne Parteien bilden: Gruppen, die sich zwar voneinander unterscheiden, jedoch nicht länger, wie es heute noch der Fall ist, einander entfremdet sind, sondern in voller Kommuniongemeinschaft miteinander leben. Wenn wir noch weiter in die Zukunft vorausschauen, können wir uns sogar die Möglichkeit von Gruppen wie Hindu-Christen und Buddhisten-Christen vorstellen, die in die Kirche den Reichtum ihrer alten religiösen Traditionen einbringen, die ihre Erfüllung und Vollendung in Christus gefunden haben. Aber dieses Kapitel ist noch kaum begonnen worden, und es ist auf jeden Fall eines, dessen Vorgeschichte sich von der der verschiedenen christlichen Kirchen und ihren Beziehungen zueinander unterscheidet. Die gegen-

seitige Exkommunikation, die Christen in verschiedene Kirchen aufspaltete, hat in der Beziehung der christlichen Kirche zu den großen Religionen des Ostens keine Parallele. Denn ein Familienstreit mit seiner besonderen Bitterkeit und Intensität schafft eine völlig andere Situation, als sie zwischen Fremden mit verschiedener Geschichte besteht, deren Leben sich schließlich zu vermischen beginnt.

Diese beiden Arten von Parteien sind somit nicht allzuschwer zu beurteilen. Die erste Art, die Entfremdung und Spaltung in die christliche Gemeinschaft hineinträgt, ist zu verwerfen. Solche Parteien sollte es in der Kirche der Zukunft nicht geben. Die zweite Art, die eine Vielfalt von Gruppen in fruchtbare Interaktion bringt, jedoch die Gemeinschaft unter ihnen weiterbestehen läßt, wirft zwar viele Fragen auf, über die noch mehr gesagt werden müßte, aber sie ist in der Hauptsache nicht nur zulässig, sondern eine der reichsten potentiellen Quellen der Vitalität für die Vereinigte Kirche der Zukunft.

2. Fragwürdige Parteien

Wenn wir nun zu einer dritten Art von Parteien kommen, so wird es schon schwieriger, zu sagen, ob es sie in der Kirche der Zukunft geben soll oder nicht. Es handelt sich dabei um Parteien, die zwar in Gemeinschaft, aber zugleich in Konflikt miteinander leben. Das sieht zunächst wie eine unmögliche Kombination aus, Gemeinschaft und Konflikt in einem. Aber ein realistischer Blick auf das Leben in jeder menschlichen Gemeinschaft, die Kirche eingeschlossen, zeigt, daß Gemeinschaft ohne Konflikt wirklich unmöglich ist. Die einzige Frage ist, wie man mit der Spannung umzugehen versteht, sodaß der Konflikt nicht zum Abbruch der Gemeinschaft führt und die Gemeinschaft nicht künstlich den Konflikt unterdrückt, der offen und ehrlich ausgetragen werden muß. Es erübrigt sich dabei zu sagen, daß ein legitimer Konflikt in der Kirche sich auf Dinge beschränken muß, die das Wesentliche des christlichen Glaubens unberührt lassen. Wie werden solche Konflikte gelöst? Gegenwärtig werden solche Konflikte fast ausschließlich durch eine Entscheidung irgendeiner hierarchischen Autorität gelöst. Aber wenn das Zweite Vatikankonzil keine einzige gigantische Täuschung gewesen sein soll, dann muß die römisch-katholische Kirche sich heute auf die weitestgehende Teilnahme aller Mitglieder der Kirche in allen wesentlichen Bereichen des kirchlichen Lebens einlassen. Das bedeutet die Beteiligung der Laien in einer Weise, wie sie für die römisch-katholische Kirche durch Jahrhunderte hindurch unbekannt war. Wie kann dies erreicht werden?

Eine Möglichkeit wäre die Einführung von Wahlen und begrenzten Amtszeiten für Kirchenführer, eine Vorgangsweise, die leicht zur Bildung von Parteien in der Kirche nach dem Muster der politischen Parteien in der weltlichen bürgerlichen Gesellschaft führen würde. Wenn man den Ursprung der politischen Parteien in der Geschichte der modernen konstitutionellen Demokratien betrachtet, wird einem klar, daß sie die natürliche Konsequenz aus Wahlen und begrenzten Amtszeiten in Verbindung mit dem Recht auf Vereinsfreiheit sind. Tatsächlich sieht wenigstens ein Politikwissenschaftler die Verbindung zwischen Wahlen und politischen Parteien so eng, daß die Art des Parteisystems – zwei Parteien oder mehr Parteien – von der Art der Wahlen abhängt. (Maurice Duverger, «Political Parties», J. Wiley and Sons, New York 1963, 216–228, 239–255).

Wenn man daher fragt, ob es ein kirchliches Gegenstück zu den politischen Parteien auch in der Kirche geben soll, so bedeutet dies zugleich die Frage nach Wahlen. Mit anderen Worten, Parteien dieser Art und Wahlen sind Teile des gleichen Pakets. Ist es ein wünschenswertes Paket? Soll es in der Kirche der Zukunft solche Parteien geben? Wir werden zunächst die Argumente dafür und dagegen betrachten und uns dann einer anderen Weise der Behandlung von Konflikten in der Kirche zuwenden.

A) Argumente zugunsten solcher Parteien

a) Zunächst würden solche Parteien die Laien in einem Ausmaß in das Leben der Kirche einbeziehen, wie es nie zuvor der Fall war. Die Lage ist im Augenblick jedoch so, daß trotz erklärter Prinzipien in den Dokumenten des Zweiten Vatikankonzils, die eine gewichtige Einbeziehung der Laien in das Leben der Kirche fordern, die Möglichkeiten für eine solche Einbeziehung noch selten und die Ausnahme sind. Der Grund für dieses Fehlen der Einbeziehung der Laien scheint darin zu liegen, daß es für ihre Verwirklichung noch keine angemessenen Strukturen gibt. Viele Laien empfinden daher ein Gefühl der Ohnmacht und Frustration, besonders die reiferen und intelligenteren. Es scheint kein Weg offen zu sein, auf dem ihre Stimmen gehört würden, oft nicht einmal ein Weg, auf dem sie das, was in ihrer eigenen Pfarrei geschieht, wesentlich beeinflussen könnten, von der Diözese, der Region oder der Gesamtkirche ganz zu schweigen. Wenn es in der Kirche Parteien ähn-

lich den politischen Parteien in der Welt gäbe, so hätten Laien ein Instrument, um auf die Kirchenpolitik Einfluß zu nehmen. Wenn die Kirche sich nun tatsächlich vom monarchischen Stil, der sie durch Jahrhunderte geprägt hat, abkehren und auf breiter Ebene die Teilnahme aller Christen an ihrem Leben ermöglichen soll, so kann man sich schwer ein anderes Modell vorstellen, das dies bewirken könnte, als das Modell einer Kirche mit aktiven Parteien und Wahlen in regelmäßigen Zeitabständen.

b) Jedes Argument für Parteien in der Kirche muß von der Annahme ausgehen, daß solche Parteien in sich weder schlecht noch unchristlich sind. Wenn jemand davon ausgeht, daß alle Politik ein schmutziges Geschäft ist und daß politische Parteien von Natur aus irgendwie schmutzig sind, so wird er jede Vorstellung von ähnlichen Parteien in der Kirche verwerfen. Aber ist dies denn eine legitime Annahme? Können wir nicht sagen, daß politische Parteien in sich zunächst eine gute Sache sind, ein nützliches Instrument, um Konflikte innerhalb einer Gemeinschaft auszutragen, die auf einer Einheit gemeinsamer Überzeugungen und Ideale ruht? Es ist natürlich bei politischen Parteien möglich, daß sie sich ideologisch so verhärten, daß sie die Basis der Gemeinschaft zerstören. Solche Parteien wären gewiß mit der Kirche Christi unvereinbar. Aber Parteien müssen nicht so sein. Solange sie Instrumente für die Erörterung und – durch Wahlen – für die Beilegung von legitimen Konflikten bleiben, von Konflikten, die mit einer gesunden Gemeinschaft nicht unvereinbar sind, solange können solche Parteien in der Kirche durchaus einen nützlichen Zweck erfüllen.

Es gibt Menschen, die keine Schwierigkeiten haben, politische Parteien als eine Notwendigkeit und als etwas Gutes im Leben der Bürger der weltlichen Gesellschaft zu akzeptieren. Aber sobald es sich um die Kirche handelt, scheint Politik nicht mehr in Frage zu kommen und von einigen wird sogar deren Vorhandensein geleugnet. Während des Zweiten Vatikankonzils beispielsweise konnte man manchmal hören, daß im konziliaren Prozeß nicht Politik, sondern die Macht und Führung des Heiligen Geistes am Werk sei. Wäre es nicht ehrlicher, zuzugeben, daß der konziliare Prozeß unvermeidlich ein politischer war und daß gerade in diesem politischen Prozeß die Macht und die Führung des Geistes am Werk war? Und ist es nicht wahrscheinlicher, daß diese politischen Kräfte verantwortlicher wären und eine größere Integrität an den Tag legten, wenn man sie endlich offen zur Kenntnis nehmen würde? Das Veröffentlichen von Fragen durch klar identifizierbare streitende Parteien in der Kirche würde für eine offene Aufrichtigkeit in der Kirchenpolitik sorgen, die ohne sie schwer zu haben ist.

c) Solche Parteien wären auch als Instrumente der Erziehung von Wert. Ein guter Wahlkampf, in dem streitende Parteien ihre unterschiedliche Politik erklären und verteidigen, böte eine lebendige Lernerfahrung.

Ein Charakteristikum der gegenwärtigen Situation innerhalb und außerhalb der Kirche ist das Tempo, mit der sie sich ändert. Diese Tatsache der raschen Veränderung wäre ein Argument für Parteien in der Kirche, denn rascher Wandel verlangt nach häufiger Anpassung der Kirche an wechselnde Nöte. Diese Anpassung wiederum setzt eine ernsthafte Diskussion der verschiedenen und gegensätzlichen Vorschläge voraus, um ihr zu entsprechen. Wenn daher das Kirchenvolk bei der Bewertung und Entscheidung über Methoden der Anpassung an den Wandel mitreden soll, dann wären organisierte Parteien wohl das wirksamste Instrument, um dies zu erreichen. Zu einer Zeit, als der Wandel in der Welt noch langsam vor sich ging und man es für richtig hielt, Streitfragen in der Kirche ohne Rücksicht auf die Stimme der Laien zu lösen, da brauchte man auch kein eigenes Instrument, um die Laien in den Entscheidungsprozeß einzubeziehen. Nun aber, am Vorabend rapider Veränderung und ernsthafter Laienverantwortlichkeit in der Kirche, müssen neue Wege gefunden werden, um der neuen Situation zu begegnen. Organisierte Parteien wären ein Weg, das Problem zu lösen.

Nun noch eine abschließende Überlegung, ehe wir uns den Argumenten gegen organisierte Parteien in der Kirche zuwenden: dieses Thema ist kein theologisches, sondern ein politisches. Es hat zwar mit theologischen Fragen, wie der grundlegenden gleichen Würde aller Christen und ihrem Recht auf gewichtige Teilnahme am Leben der Kirche zu tun. Dennoch sind Fragen, wie die, ob dies durch organisierte Parteien oder durch Abstimmungsprozesse ohne Parteien erreicht werden kann, nicht mit theologischen, sondern mit Argumenten der praktischen Zweckmäßigkeit zu entscheiden.

3. Argumente gegen Parteien

a) Vor allem könnten solche Parteien die Tendenz haben, Unterschiede zu institutionalisieren und sie

über die Zeit hinaus, in der sie einem nützlichen Zweck in der Diskussion, die zu einer Gruppenentscheidung führt, zu verfestigen.

b) Ferner könnte der offene Zusammenprall solcher Parteien fortdauernde persönliche Feindseligkeiten zwischen einzelnen Personen und Gruppen erzeugen. Zugegebenermaßen müßte dies zwar nicht unbedingt geschehen. Eigentlich müßten Christen imstande sein, sich auf einen organisierten Konflikt über politische Angelegenheiten einzulassen, ohne die Gemeinschaftsbande zwischen sich zu zerbrechen. Aber die Spaltung war nun einmal während der meisten Zeit der Kirchengeschichte ein tragisches Faktum und wir sollten zweimal darüber nachdenken, ehe wir eine Entwicklung fördern, die diese fördert und die für sie eine strukturelle Hilfe vorsieht.

c) Eine andere Konsequenz solcher Parteien, die schwer zu vermeiden ist, wäre die Behinderung oder gar der Zusammenbruch der freien Kommunikation zwischen ihnen. Bei gegebener Tendenz zur Polarisierung in der Kirche der Gegenwart haben wir allen Grund Strukturen zu mißtrauen, die Menschen verschiedener Anschauungen in verschiedene Gruppen aufteilten und so ihre Tendenz, nur mit denen zu reden, die mit ihnen einer Meinung sind, zu unterstützen.

d) Die Folgen von organisierten Parteien in der Kirche würden wohl von einer Region oder einem Land zum anderen recht verschieden aussehen und beträchtlich von den politischen Verhältnissen der betreffenden Gesellschaft beeinflußt sein. Einige Christen beispielsweise leben in Ländern mit einer langen Tradition der konstitutionellen Demokratie mit einem Zweiparteiensystem. Andere leben in einem Mehrparteiensystem. Wieder andere leben in Gebieten mit vor- oder nachdemokratischen Systemen oder stehen mitten in einer Entwicklung in Richtung irgendeiner Form von Demokratie. In einigen Teilen der Welt – und zwar nicht allein in Rußland und anderen kommunistischen Ländern – gibt es ein Einparteiensystem. In einigen Ländern haben die Parteien einen so stark ideologischen Charakter, daß sie sich selbst als einzige legitime Partei verstehen und ihnen die Auslöschung ihrer Rivalen geboten erscheint. Koexistenz ist unvorstellbar. In anderen Ländern, in denen Parteien einen eher pragmatischen Charakter haben, ist der gegenseitige Respekt vor den Rechten des anderen auf Existenz vorhanden, und der Verlierer wird bereit sein, die Entstehung der Mehrheit zu akzeptieren und zu unterstützen. In dem Maß, in dem wirklicher Respekt einer Partei für die andere innerhalb des Rahmens einer einigenden Gemeinschaft vorhanden ist, kann auch ein säkulares politisches Modell in der Kirche mit einiger Aussicht auf Erfolg nachgeahmt werden.

e) Eines der Hindernisse für den Erfolg eines Parteiensystems in der Kirche ist die Neigung religiöser Menschen, alles zu verabsolutieren. Solange es nicht möglich ist, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis in der Kirche Bereiche anzuerkennen, in denen alles relativ ist, solange wird jedes Argument darüber, was in der Kirche zu geschehen hat, zum absoluten Prinzip. Aber sobald anerkannt wird, daß vieles in der Kirchenpolitik und Kirchenstruktur auswechselbar und anpassungsfähig ist und das absolute Wesen der Kirche nicht berührt, können auch jene, die in solchen Angelegenheiten anderer Meinung sind und selbst wenn sie heftig widersprechen und ihre Meinungsunterschiede durch organisierte Parteien austragen, die grundlegende Gemeinschaft, die die Kirche ist, aufrechterhalten.

f) Die Gefahr der Oberflächlichkeit ist ein anderes Argument gegen Parteien in der Kirche. Sobald ein Thema in den Massenmedien behandelt wird, bekommt es rasch den Anschein von Oberflächlichkeit und Sensation. Aber wenn die Kirche eine Gemeinschaft des Geistes ist, so müssen wichtige Entscheidungen im ruhigen Geist des Gebets und der Offenheit getroffen werden, die in einer öffentlichen Auseinandersetzung zwischen rivalisierenden Parteien schwer herzustellen ist.

4. Ein Alternativmodell

Soll es in der Kirche organisierte Parteien geben, die sich mit Konflikten in Fragen der Kirchenpolitik befassen? Es scheint kein zwingendes Argument für oder gegen sie zu geben, und die weit auseinanderlaufenden Implikationen solch eines Schemas für verschiedene Teile der Erde komplizieren das Thema noch mehr.

Aber wenn die wichtige und weitreichende Einbeziehung aller in die Kirche erreicht werden soll, wie soll dies ohne Parteien geschehen, was kann sonst getan werden? Ein Alternativmodell könnte die Methode der Zustimmung oder Gruppenunterscheidung genannt werden. Für eine solche Methode ist ein Klima gegenseitigen Vertrauens und ein Geist des Gebets und der Offenheit gegenüber der Führung durch den Geist wesentlich. Ausgiebige Kommunikation ist nötig, was ein Arbeiten in kleinen Gruppen erforderlich macht. Im Idealfall sollte ein Konfliktfall zunächst auf der breite-

sten Ebene in kleinen Gruppen gelöst werden und durch kleine Gruppen von Abgeordneten auf die jeweils nächsthöhere Ebene gebracht werden, bis die Ebene erreicht wird, auf der die Frage am besten gelöst wird, entweder Pfarre, Diözese, Region, Nation oder Weltebene. Wenn dies möglich wäre, würde die Gemeinschaft auf einen Beschluß hinarbeiten, der von allen akzeptiert wird, und so könnte die Einheit aller gewahrt werden. In der Geschichte war dieses Prinzip des «consensus» der normale Weg, um mit Streitfragen in der Kirche fertig zu werden. Richtig angewandt würde diese Methode verhindern, daß ein Streit mit Gewinnern und Verlierern endet. Sie hat den weiteren Vorteil, daß eine Tiefe und Verantwortlichkeit gegenüber dem Geist erreicht wird, die leicht in der öffentlichen Auseinandersetzung und in den Debatten organisierter Parteien verloren geht.

Gegen solch eine Methode kann angeführt werden, daß sie die realen Fakten des Konflikts und der Existenz von Machtgruppen verniedlicht. Sie kann, wie es das Einparteiensystem in der Politik tut, denen Vorschub leisten, die die Macht haben, den status quo aufrecht zu erhalten und Anstrengungen verhindern, einen anderen Standpunkt zur Geltung zu bringen.

Dies war ein Versuch, eine katholische Antwort auf die Frage zu geben: Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben? Er erhebt nicht den Anspruch, *die* katholische Antwort zu sein. Wenn irgendetwas daran diese Antwort als charakteristisch katholisch ausweist, dann das Anliegen, daß die Kirche universal genug sein sollte, um jeder legitimen Art der Vielfalt Raum zu geben, jedoch so, daß die Gemeinschaft aller Christen miteinander nicht zerstört, sondern bereichert wird. In einer immer kleiner werdenden Welt, die verschiedene Menschen und Gruppen eng miteinander in Berührung bringt, könnte es vielleicht das wertvollste Beispiel sein, das die Kirche der Welt geben kann, wenn sie sich als Gemeinschaft der verschiedensten Menschen und Gruppen darstellte, die einander lieben, einander respektieren und es fertig bringen, miteinander in Frieden zu leben.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DANIEL O'HANLON

geboren 1919, 1939 in die Gesellschaft Jesu eingetreten, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Loyola Universität Los Angeles, an der Philosophischen Fakultät der Gonzaga Universität (Spokane), an der Päpstlichen Universität Gregoriana sowie an den Universitäten Dublin, Freiburg (Schweiz) und Tübingen, ist Master of Arts in Philosophie und promovierte in Theologie. Er ist Spezialist für ökumenische Fragen, veröffentlichte Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften und ist Mitherausgeber von: Christianity Divided (London 1962) und Konzilsreden (Einsiedeln 1964).

Statements

Leo-Josef Suenens

Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden?

Die hier gestellte Frage schließt schon die Annahme ein, daß es eine legitime Randzone gibt, die offen ist für unvermeidbare unterschiedliche Tendenzen und Akzentsetzungen. Wie aber läßt es sich vermeiden, daß diese Tendenzen und Akzentsetzungen sich verhärten und sich in Sektierertum verkehren, anstatt zur gegenseitigen Bereicherung beizutragen? Das bedeutet mit anderen Worten: Wie können Christen miteinander in tiefgegründetem Frieden leben, wenn sie sich gleichzeitig gegeneinander in Gruppen und Fraktionen aller Art aufteilen?

Ich sehe nur diese eine Lösungsmöglichkeit: das unablässige Herausarbeiten dessen, was den tiefsten Grund der christlichen Gemeinschaft ausmacht, unserer lebendigen Einheit in dem einen und selben Christus, dem Herrn und Meister jedes Lebens. So bin ich denn überzeugt, daß wir die Antwort in der Ebene der lebendigen Erfahrung suchen müssen. Die Mathematik sagt uns, daß zwei Größen, die jede einer dritten gleich sind, auch untereinander gleich sind. In die Ebene der christlichen Sicht übertragen bedeutet das, daß wir dieses Grundaxiom in den Vordergrund rücken müssen: Christen werden über alles, was sie trennt, eins sein in dem Maße, wie sie sich von Christus und dem Evangelium lebendige Fragen und Forderungen stellen lassen, in dem Maße, wie sie leer von sich selbst zu werden vermögen, um Christus in sich, durch sich und über sich hinaus als ihre Einheit gelten zu lassen.

Das Christentum (im Französischen «le christianisme»; der Übersetzer) ist nicht in erster Linie ein «-ismus», eine Ideologie, ein System. Es ist vielmehr die Begegnung mit dem lebendigen Gott in Jesus Christus. Es verlangt von uns, daß wir seine Grundforderung leben, die in der Liebe zu Gott und zum Mitmenschen – welche untrennbar miteinander verbunden sind – besteht. Und dies beginnt «zuhause». Der Apostel Paulus spricht davon, daß die gegenseitige Liebe zwischen den «Hausgenossen im gleichen Glauben» Vorrang vor allem anderen habe. Dies ist die Ausgangsbedingung jeder Bemühung um Einigung, das Klima, welches solche Einigung unabdingbar voraussetzt.

Patriarch Athenagoras hat im Blick auf die ökumenischen Gespräche unablässig auf diesen «Dialog der Liebe» gedrängt, der von Lebensweisheit getragen und der kürzeste Weg zur sichtbaren Einheit ist. Diese Liebe aber kann wiederum nicht in sich selbst eingeschlossen bleiben, sonst schüfe sie nur ein erweitertes Ghetto. «Lieben bedeutet nicht, einander anschauen», hat Saint-Exupéry gesagt, «sondern miteinander in die gleiche Richtung schauen.»

Es bedarf also, um die Zentrifugalkräfte zu überwinden, eines gemeinsamen Blickes auf Gott, eines gemeinsamen Blickes auf die Menschen. Eine wahrhaft christliche Gemeinschaft gleicht einem Tunnel, der sich in zwei Richtungen öffnet, wie der St.-Gotthard-Tunnel, der die Schweiz und Italien miteinander verbindet. Um unsere Konflikte zu überwinden und die Felsblöcke beiseite zu räumen, die den Tunnel versperren, bedarf es einer doppelten Luftzuführung.

Was die Beziehung zu *Gott*, dem gemeinsamen Vater der Gläubigen, betrifft, geht es darum, sich ihm zu öffnen im Horchen auf sein Wort. Wir müssen uns miteinander vom Wort des Evangeliums aufschrecken lassen, müssen uns rechristianisieren, reevangelisieren lassen. Dieser Forderung kann man sich nicht entziehen. Wir alle sind – mehr oder weniger – belastet mit dem Erbe von Verengungen aus der Vergangenheit und mit unseren eigenen aktuellen Verengungen. Wir bedürfen einer gründlichen Reinigung, damit so die Grundschicht des Evangeliums unter allen von geschichtlichem Zufall und menschlicher Sünde verursachten Überlagerungen wieder zum Vorschein kommt. Wir müssen unseren tragenden Ursprung wiederentdecken.

Dieser gemeinsame Blick auf Gott bedeutet: Horchen auf Gott, Öffnung zueinander und gemeinsames Gebet. Wir müssen unablässig in aller Ehrlichkeit und aller Loyalität miteinander das Vaterunser wieder neu sprechen lernen und dem Geist Raum geben, damit er uns das Gebet eingibt, das er allein durch seine Inspiration in uns wirken kann. Ich glaube, daß die derzeitige charismatische Bewegung, wie sie in der katholischen Kirche und in den anderen christlichen Kirchen am Werke ist, ihren Wert darin hat, daß sie alle Christen das Gebet lehren könnte, welches aus der Kraft des

Geistes die Einheit wirkt. Als typisch für die «prayer groups», die im Zusammenhang mit dieser geistlichen Strömung entstehen, ist zu bemerken, daß sich in ihnen sehr oft Christen der verschiedensten Richtungen zusammenschließen. Sie bieten uns ein deutlich sichtbares praktisches Beispiel einer lebendigen Einheit, die von Polarisierungen befreit, ja sie aufhebt.

Um dieser Einigung willen bedarf es auch eines gemeinsamen Blickes auf die *Menschen*. Man muß sich miteinander herausfordern lassen durch die gemeinsamen Nöte und die gemeinsamen Hoffnungen einer Menschheit, die in gespannter Erwartung lebt. Diese Öffnung zur ganzen Weite der Weltwirklichkeit relativiert uns gleichzeitig alle; das heißt: sie verleiht uns ein neues Proportionsempfinden, eine neue Perspektive, welche frei macht für die großen Forderungen der Stunde, die uns einlädt, uns auf die lebendige Botschaft des Evangeliums zu konzentrieren.

Die Kirche kann sich nicht in sich selbst einkapseln, und sie kann sich auch nicht mit dem Reich Gottes gleichsetzen. Aber sie muß auf die Stunde seines Kommens hindrängen und ihm den Weg bereiten. Ein großer und ausgefeilter Plan zur Einigung der Menschen und erst recht der Christen hat keinen Wert. Wenn Christen gemeinsam handeln, so ist dies ein sicherer Weg zur Einheit, selbst wenn dieser Weg nicht direkt zur vollen Gemeinschaft im Glauben führt. Dies gilt unter der Bedingung, daß man diese Einheit nicht in einem bloßen sozialen Pragmatismus erträumt.

Dieses gemeinsame Handeln ist auch eines der mächtigsten Mittel, einander gegenseitig wirklich zu entdecken und zu einem wahren und tiefgreifenden Aufeinanderhören zu gelangen.

Dieses Aufeinanderhören ist ein seltenes Geschenk, denn es setzt voraus, daß man leer von sich selbst wird, daß man sich dem anderen in reinster Aufmerksamkeit zuwendet. Und darum läßt es sich auch nur nach und nach erlernen.

Dabei muß man hören können, was gesagt wird, bisweilen aber noch mehr das, was nicht gesagt wird: die unausdrücklichen Voraussetzungen beim Redenden, seine untergründigen Erwartungen. Es gilt, hinter den Worten die letzte Absicht der Aussage aufzudecken. Wesentlich ist es dabei, vor jeder Eröffnung einer Diskussion mit dem anderen eine gute Zielansprache für den gemeinsamen Weg des Gesprächs zu treffen. Wenn man ihn überzeugen will, muß er seinerseits die Gewißheit gewinnen können, daß er selbst verstanden wird, daß man jenen Teilaspekt der Wahrheit, der ihn besticht und den er uns entgegenhält, begriffen hat. Jeder Mensch hat den Wunsch, in dem, was er an Gutem und Bestem in sich trägt, verstanden zu werden. Dazu sagte Paul VI. in einer Ansprache an das Sekretariat für die Nichtchristen: «Ein Dialog ist nicht möglich ohne ein vertieftes Verständnis unseres Gesprächspartners oder – wie man heute gern sagt – des anderen. Dieses noble Vorhaben fordert vom Menschen eine große Hochherzigkeit, eine wahre Askese! Es ist notwendig, die Grenzen hinter sich zu lassen, die gesetzt werden von jeder Sprache, von den unwillkürlichen kulturellen Denkvoraussetzungen, von Polemik und Mißtrauen, um sich so zu öffnen für die Selbstüberwindung und für die Universalität.» (La Documentation Catholique 1972, Nr. 20, 959.) In der Ebene der Theologen haben wir im nachkonziliaren ökumenischen Dialog bereits ernstzunehmende Bemühungen um eine Annäherung gemacht. Die gemeinsamen Dokumente über die Taufe und über die Eucharistie sind zum Beispiel schon erste Früchte dieses echten Miteinander- und Aufeinanderhorchens. Man möchte wünschen, daß wir auch im Gespräch zwischen den Gläubigen der gleichen Kirche die gemeinsame Wellenlänge entdeckten, um so die Schallmauer zwischen uns durchbrechen und alle Exklusivismen überwinden zu können. Es ist höchste Zeit, daß wir die brüderliche Einheit unter Christen wieder zurückfinden, jene Einheit, welche der Herr als Test für unsere Glaubwürdigkeit inmitten der Welt gewollt hat.

Wenn diese Einheit erst einmal in der Tiefe unseres Wollens verankert ist, so wird die Öffnung gegenüber entgegengesetzten Tendenzen einen Wandlungsprozeß zu gegenseitiger Komplementarität einleiten.

Schlecht ist nicht die Verschiedenheit an sich, sondern erst eine Verschiedenheit, die sich in Exklusivismus verhärtet, die Ausschließlichkeit beansprucht, die die Öffnung zur volleren Gemeinschaft verweigert. Ein Diamant wird durch die Vielzahl seiner Facetten nur bereichert: das eine Licht bricht sich in ihm und entfaltet sich in vermehrtem Glanz. In Gott ist die Verschiedenheit genau so hoch zu bewerten wie die Einheit. Es ist eben die «circumincessio», die gegenseitige Durchdringung der göttlichen Personen, welche den eigentlichen Triumph ihrer eigenen Personalität ausmacht: Die Beziehung zur jeweils anderen Person ist für die göttlichen Personen konstitutiv, in ihrem Ursprung mitenthalten. In Gott, der die lebendige Liebe ist, ist die Gegenseitigkeit der Personen selbst lebendige Wirklichkeit. Jede Dis-

kussion über die christliche Einheit erhält ihr Licht vom Geheimnis der Trinität, welches Quelle und Urbild dieser Einheit ist.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LEO-JOSEF SUENENS

geboren am 16. Juli 1904 in Brüssel, 1927 zum Priester, 1945 zum Bischof geweiht, seit 1961 Erzbischof von Mecheln-Brüssel, Primas von Belgien, 1962 Kardinal. Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, promovierte in Philosophie und Theologie, erhielt das Bakkalaureat in Kanonischem Recht. Er veröffentlichte u.a.: L'Eglise en état de mission (1955), Promotion apostolique de la religieuse (1962), La corresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui (1968), The Future of the christian church (in Zusammenarbeit mit H. Ramsey, 1971).

Willem Visser 't Hooft

Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden?

Eines der Hauptziele der ökumenischen Bewegung ist immer gewesen, die Spannungen und Konflikte zwischen den Kirchen in Beziehungen zu verwandeln, die von Dialog, Kooperation und gegenseitiger Bereicherung geprägt sind. Nun ist dieses Ziel tatsächlich schon in einem bemerkenswerten Umfang verwirklicht worden. Die Isolierung der Kirchen und ihre abgrundtiefe Unkenntnis voneinander, wie sie noch vor fünfzig Jahren bestanden, sind nicht mehr zu vergleichen mit der derzeitigen Situation, die gekennzeichnet ist durch unzählige Möglichkeiten des Kontakts und der Gemeinschaft.

Wer aber hätte erwartet, daß in der gleichen Zeit die Spannungen *innerhalb* der Kirchen – einschließlich derjenigen Spannungen, welche quer über die Konfessionsgrenzen hinweggehen – immer stärker zunehmen würden, mit dem Erfolg, daß wir das, was wir in dem einen Bereich gewonnen haben, in einem anderen Bereich wieder verloren haben? Es scheint fast so, als habe eine «Kirchen-Gesundheits-Organisation» mit einigem Erfolg den Virus behandelt, der die Ursache für eine bestimmte Art von «rabies theologorum», nämlich für die wütende Polemik *zwischen* den Kirchen war, daß sie aber dann feststellen mußte, daß dieser selbe Virus sich nun in einer neuen Weise bemerkbar macht, nämlich in der Polarisierung *innerhalb* der Kirchen.

Wenn an dieser Diagnose etwas Richtiges ist, dann müssen die Spezialisten zunächst einmal zugeben, daß sie ihre Aufgabe nicht so gründlich erfüllt haben, wie sie gemeint hatten. Sie haben nur *ein* Symptom der Krankheit bekämpft, nicht aber die Krankheit selbst. Mit anderen Worten: Wir haben unsere Aufmerksamkeit auf das konzentriert, was zwischen den verschiedenen Kirchen geschehen müßte, um zur Einheit zu gelangen, aber wir haben zu wenig Aufmerksamkeit dem gewidmet, was in jeder einzelnen Kirche geschehen müßte, um aus ihr einen konstruktiven Partner bei der Auferbauung der Una Sancta zu machen. Ökumenismus ist unteilbar. Er muß zuhause beginnen. Es wäre schlecht, wenn ich nur meinen fernen Bruder in einer anderen Kirche lieben würde, mich dagegen weigerte, in wirklicher Gemeinschaft mit den Gliedern meiner eigenen Kirche zu leben. Die Kirchen müssen zunächst *einheitsfähig* werden, um schließlich zu *wirklicher* Einheit zu gelangen. Ähnliches ist zwar auch früher schon gesagt worden, aber es ist nicht in das Bewußtsein der Kirche eingedrungen. Die Kirchen haben es öfter für leichter gehalten, sich in einem zwischenkirchlichen Ökumenismus zu engagieren als ihr eigenes Haus in Ordnung zu bringen und Frieden in ihrer eigenen Mitte zu machen.

Heute aber können wir nicht mehr der Schlußfolgerung ausweichen, daß wir, sofern wir nicht wirklich jenen Geist der «gemeinsamen Sorge um die Einheit» entwickeln, von der Paulus im 2. Kapitel des Philipperbriefes spricht, und sofern wir ihn nicht auf allen Ebenen entwickeln, wir an unserer Aufgabe scheitern werden, Zeugen des großen Schalom zu sein, der den tiefsten Seinsgrund und die Existenzberechtigung der Kirche ausmacht. Mir will scheinen, daß wir uns die folgenden *drei biblischen Einsichten* besonders zu Herzen nehmen müßten, wenn wir derartigen Polarisierungen, wie sie heute unsere Kirchen paralysieren, entgehen wollen:

Vor allem anderen müssen wir jenes Proportionsbewußtsein wiederentdecken, welches die

Zeugen des Ursprungs kennzeichnet. Einheit ist für sie eine Einheit im Horchen auf Jesus Christus und in seiner Nachfolge. Und das Gewicht des gemeinsamen Glaubens ist für sie so groß, daß diejenigen, welche sich daran halten, zusammengehören, auch wenn sie hinsichtlich einiger Folgerungen, die aus der zentralen Aussage zu ziehen wären, nicht restlos übereinstimmen. Die ökumenische Bewegung verdankt der Tatsache, daß es so etwas gibt wie die «Hierarchie der Wahrheiten», von der das Zweite Vatikanische Konzil spricht, nicht mehr und nicht weniger als ihr Dasein. Die Polarisierung verliert ihre Schärfe und hört auf gefährlich zu sein, wenn wir uns nur klar bewußt bleiben, daß keine Unstimmigkeit über die weniger gewichtigen Fragen des Glaubens uns trennen kann, so lange wir nur miteinander an der zentralen Wahrheit festhalten.

In einer Zeit äußerster Polarisierung in der Reformierten Kirche, während der Synode von Dordrecht im Jahre 1618, wurde die Delegation der Kirche von England gebeten, vor der Synode zu predigen. Der Leiter dieser Delegation, der Bischof von Landaff, hatte das Empfinden, daß dies zu gewagt sei und lehnte deshalb ab. Der Dekan von Worcester aber hatte den Mut, den Auftrag anzunehmen. Als Predigttext wählte er die Stelle: «Sei nicht zu sehr gerecht, und gehabe dich nicht allzu weise! Warum willst du dich zugrunde richten?» (Prediger 7,16). Dann führte er aus, daß vergangene Jahrhunderte an zu großer Unwissenheit gelitten hätten, das derzeitige Jahrhundert dagegen leide daran, zu viel zu wissen. Die alten Kirchenväter hätten sich nicht geschämt, sich zu einer gewissen «docta ignorantia» zu bekennen, und zwar im Blick auf besonders schwierige theologische Probleme. Der Apostel Paulus habe erklärt, er wolle nichts anderes zu erkennen suchen als Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten. Dies sei die gemeinsame Grenzlinie, die von allen theologischen Schulen respektiert werden müsse. Dies war ein gutes seelsorgerliches Wort, denn es suchte die Polarisierer auf beiden Seiten zu einem tieferen Proportionsempfinden zurückzurufen.

An zweiter Stelle müssen wir tiefer zu erfassen suchen, was die Verschiedenheit der Geistesgaben für das Leben der Kirche bedeutet. Gibt es auch nur eine einzige Kirche in der Welt, die dem von Paulus entworfenen Programm der rechten Verwaltung der Geistesgaben schon vollauf gerecht geworden wäre? Und verdanken wir unsere Polarisierungen nicht weithin der Tatsache, daß wir nicht entschieden genug damit ernst machen, daß es verschiedene Berufungen gibt? Wenn wir in der Auseinandersetzung zwischen Vertikalisten und Horizontalisten zu akzeptieren begännen, daß die Kirche ebenso sehr Menschen braucht, die von der prophetischen Tradition inspiriert sind, wie solche, die sich vornehmlich der Pflege des geistlichen Lebens widmen, dann wären wir weniger geneigt, einseitige und exklusivistische Theologien zu entwickeln. Und wenn wir uns daran erinnerten, daß das Neue Testament einen Stephanus mit seiner radikalen Kritik an religiösen Institutionen ebenso umschließt wie diejenigen, die die Gabe der Verwaltung besitzen (1 Kor 12,28), dann würden wir nicht so leicht einseitig Partei ergreifen als unkritische Verteidiger oder argwöhnische Gegner des Leitungsamtes in unseren Kirchen.

Drittens müßten wir lernen, die Pluralität der Kulturen und entsprechend auch die Notwendigkeit einer vielgestaltigen Ausdrucksweise für den christlichen Glauben ernst zu nehmen. Diese Vielgestaltigkeit hat die Kirche von ihren ersten Anfängen an gekennzeichnet. Die Botschaft, welche Paulus und Johannes der griechisch-römischen Welt brachten, war in Form und Sprache so verschieden von dem Evangelium, wie es in Palästina gepredigt worden war, daß dadurch eine wirkliche Gefahr der Polarisierung entstand. Aber die Polarisierung wurde dadurch vermieden, daß man im tiefsten und letzten erkannte, daß es sich im Grunde genommen um ein und dieselbe Botschaft handelte.

Wir leben in einer Welt, in der es eine solche Vielfalt von Kulturen gibt, und zwar nicht nur im geographischen Sinne, sondern auch im Sinne verschiedener «Generationskulturen» und soziologischer Gruppierungen, daß es dadurch unvermeidlich wird, das Evangelium in verschiedene kulturelle Idiome zu übersetzen. Als Ergebnis dieser wachsenden Vielgestaltigkeit sehen wir aber heute, wie sich Spannungen entwickeln, besonders zwischen der westlichen Welt und der «Dritten Welt» und zwischen den Generationen. All dies kann zu einem circulus vitiosus stets zunehmender Polarisierung führen. Wie können wir dieser Polarisierung entgegenwirken? Dadurch, daß wir von den ersten Zeugen lernen. Ich glaube, daß ihre große Wirkung das Ergebnis der Verbindung von drei Überzeugungen war: erstens, daß das Evangelium das Leben einer jeden Kultur durchdringen müsse und daß dies den phantasievollen und kühnen Gebrauch der charakteristischen Ausdrucksformen jeder Kultur verlange; zweitens, daß in diesem Übersetzungsvorgang die ursprüngliche Bot-

schaft getreu ihrem ursprünglichen Gehalt vermittelt werden müsse, damit es wirklich der Schatz des Evangeliums sei, was in den neuen irdenen Gefäßen enthalten ist; drittens, daß zwischen den verschiedenen christlichen Familien, von denen eine jede ihre besondere Tradition entwickelte, die Gemeinschaft in Christus bewahrt werden müsse.

Manche glauben, daß wir angesichts der akuten Polarisierung in den Kirchen die ökumenische Entwicklung verlangsamen müßten. Auf den ersten Blick scheinen sie recht zu haben. Denn wie könnten Kirchen, die in ihrem Inneren polarisiert sind, konstruktive Partner im ökumenischen Dialog sein? Und besteht nicht tatsächlich die Gefahr, daß intensive ökumenische Kontakte zu vermehrter Polarisierung in jeder Kirche führen werden? Ich glaube jedoch, daß solche Fragen jetzt sehr schnell inaktuell zu werden beginnen. Und zwar aus dem einfachen Grunde, weil wir in der ökumenischen Bewegung einen Punkt erreicht haben, von dem her es kein Zurück mehr gibt. Die Zeit ist vorbei, wo wir noch säuberlich unterscheiden konnten zwischen inneren und äußeren Angelegenheiten. Wir befinden uns alle zusammen in ein und demselben ökumenischen Boot und kämpfen mit demselben Unwetter. In einem solchen Augenblick können wir nur miteinander untergehen oder miteinander schwimmend überleben. Wir müssen miteinander erkennen, welches die falschen, unnötigen Polarisierungen sind, die nur den einen Erfolg haben, uns introvertiert zu machen, und welches andererseits die eine notwendige Polarisierung ist, nicht in der Kirche, sondern zwischen der Kirche und der Welt. In den ersten Jahren der ökumenischen Bewegung machte das Wort die Runde: «Die Welt ist zu mächtig als daß die Kirche gespalten sein dürfte.» Heute müssen wir sagen: «Die Welt ist zu mächtig als daß die Kirchen polarisiert sein dürften.» Der Sieg, der nach dem Evangelisten Johannes die Welt überwindet, ist nicht ein polarisierter Glaube, sondern der gemeinsame Glaube.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLEM VISSER 'T HOOFT

geboren am 20. September 1900 in Haarlem (Niederlande), Protestant, studierte an der Universität Leiden, promovierte 1928 in Theologie. 1924–1931 Sekretär beim Weltbund der Christlichen Vereine Junger Männer, 1931–1938 Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes, 1938–1966 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ehrendoktor der Theologie verschiedener amerikanischer, asiatischer und europäischer Universitäten. Er veröffentlichte u.a.: Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus? (Basel 1965), Friede zwischen Christen (Mit Kardinal Bea, Freiburg i. Br. 1967), Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie (München 1972).

Philip Potter

Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden?

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist «eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß den Heiligen Schriften als Gott und Heiland bekennen und deswegen ihre gemeinsame Berufung zu erfüllen suchen zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes». Mehr als 260 Kirchen in etwa 90 Ländern haben diese Basisformel unterschrieben und sich zur Teilnahme an dieser Gemeinschaft verpflichtet. Diese Gemeinschaft umfaßt sowohl die alten orthodoxen Ostkirchen wie die nichtchalzedonensischen orthodoxen Kirchen, des weiteren die anglikanischen, protestantischen und pfingstlerischen Kirchen, die ihren Ursprung aus der Reformation der westlichen Kirche ableiten. Von ihrer Entstehung her gesehen umspannen sie die Geschichte der Kirche vom ersten bis zum gegenwärtigen Jahrhundert. In ihrem Leben und Denken repräsentieren sie die meisten bekannten Kulturen und ideologischen und politischen Systeme der Welt. Innerhalb dieses weitgespannten Horizontes möchte ich versuchen, mich der hier vorgelegten Frage zu stellen, wie in der Kirche unnötige Polarisierungen zu überwinden seien.

Zunächst sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß dieses Problem sich heute in einer ganz anderen Atmosphäre darstellt als etwa in der Zeit unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Erstens: Die Zeit der Christenheit als geschlossener gesellschaftlicher Größe ist vorbei. Die Kirche ist praktisch überall

eine Minderheit, sowohl in der gesamten Welt wie in den einzelnen Ländern. Ihr Anspruch auf das bestimmende Wort in der Gesellschaft und auf eine unumstrittene Herrschaft über ihre Mitglieder sind heute nicht mehr unangefochten, wenngleich diese Ansprüche hier und da noch aufrechterhalten werden.

Zweitens: Die Vorherrschaft Europas und Nordamerikas wird von der übrigen Welt nicht mehr demütig hingenommen. Diese Vorherrschaft äußerte sich unter anderem darin, daß man anderen Völkern bestimmte theologische und kirchliche Strukturen des Denkens und Lebens auferlegte, und zwar mit dem Anspruch, daß es sich dabei um ewig unabänderliche Dogmen handle. Diese Vorherrschaft wurde verspielt durch die Unfähigkeit der Kirchen Europas und Nordamerikas, sich mit den Ideologien und politischen Strukturen auseinanderzusetzen, welche durch die Ereignisse der letzten sechzig Jahre, die uns an den Rand des Atomkrieges gebracht haben, diskreditiert wurden. Überdies hat das Zusammenspiel der Kirchen mit diesen ideologischen und politischen Systemen sie in ihrer Rolle beeinträchtigt, eher glaubwürdige Repräsentanten des Leibes Christi zu sein als Exponenten des politischen Systems.

Drittens: Mehr und mehr wächst die Überzeugung, daß die Trennung von Kirche und Staat, zu der es vielerorts bei uns gekommen ist, sowie unsere Religionskriege und ideologisch bedingten gewaltsamen Auseinandersetzungen ausgelöst worden sind durch einen Mangel an geistiger Elastizität und dialogischer Existenz, durch die Unfähigkeit, ausreichende Vielgestaltigkeit in Denken, Entscheidungsfindung und Handeln gelten zu lassen, wie es zum Wesen des Menschen gehört, vor allem was die tiefsten Wirklichkeiten unserer Existenz betrifft.

Viertens: Das Anwachsen der ökumenischen Bewegung hat gezeigt, daß das Streben nach Einheit der Kirche und nach der Einheit der gesamten Menschheit durch die mutige Öffnung der Christen zueinander – quer durch die konfessionellen und kirchlichen Spaltungen – nicht behindert, sondern gefördert worden ist.

Die Erfahrungen mit dieser bemerkenswerten Entwicklung der ökumenischen Bewegung bieten eine gute Ausgangsbasis für den Versuch, die hier gestellte Frage zu beantworten, wie unnötige Polarisierungen in der Kirche überwunden werden können. Was haben wir aus der Erfahrung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den letzten fünfundzwanzig Jahren gelernt? Diese Frage zu stellen, ist deswegen von größtem Belang, weil es viele gibt, die Polarisierungen innerhalb der Gemeinschaft des Rates fürchten und durch diese Polarisierungen Gefahren für die ökumenische Bewegung kommen sehen. Dieses Problem kam zu einer kritischen Zuspitzung während der letzten Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates bei der Diskussion des Hauptthemas: «Verpflichtet zur Gemeinschaft.» Der Brief des Zentralausschusses an die Kirchen und vor allem die vier letzten Abschnitte des Aufrufs[1] sollen den Rahmen bilden, innerhalb dessen ich die folgenden Bemerkungen verstanden wissen möchte, wobei diese einleitenden Vorbemerkungen immer im Gedächtnis behalten werden sollten.

a) Wir werden lernen müssen, offener über die beherrschende Mitte unseres Engagements miteinander zu reden.

Diese Mitte ist zweifellos «unser Herr Jesus Christus als Gott und Heiland», eine Bekenntnisformel, die sowohl christologisch als trinitarisch ist. Allzulange war es die Tragödie der Kirche in ihrer turbulenten Geschichte, daß in ihr die Neigung herrschte, sich diesem Offen-zueinander-Reden zu entziehen oder andere daran zu hindern.

Aus der biblischen Forschung der letzten vierzig Jahre haben wir gelernt, daß es selbst im neutestamentlichen Kanon eine Vielzahl verschiedener Ausdrucksformen für den einen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus gibt, eine verschiedenartige Vielfalt, die selbst bei ein und demselben Apostel, bei Paulus, zu erkennen ist, wie jeder Leser seiner Briefe feststellen kann. Wenn Paulus von den Philippern Einheit des Geistes fordert, so wendet er sich damit nicht gegen eine vielfältige Verschiedenheit, sondern gegen Selbstsucht und Eigendünkel. Dem stellt er die Gesinnung Christi entgegen, wie sie zum Ausdruck kommt in seiner Kenosis, seiner Selbstentäußerung, durch die er offen gegenüber den Menschen wurde in demütiger, sich selbst hingebender Liebe (Phil 2, 1–11). Polarisierung ist demnach ein Ausdruck jenes Eigendünkels und jener eigennützigen Rücksichtslosigkeit gegenüber anderen. Das hat sich im Leben der Kirche verderblich ausgewirkt, und wir stehen heute erst am Anfang eines mühevollen Lernprozesses auf die nötige Offenheit hin.

Es gibt jenes bekannte Wort, wonach «in dubiis libertas, in necessariis *unitas*» herrschen soll. Es wäre aber wahrhaftiger zu sagen, daß die Kirche «in necessariis *uniformitas*» gefordert hat, eine Einförmigkeit, die jeden wirklichen Dialog unmöglich

macht. Libertas und *unitas* aber schließen einander nicht aus.

Da wir uns der Begegnung mit Menschen lebendiger Glaubensbekenntnisse und Ideologien ausgesetzt haben, waren wir gezwungen zu begreifen, wie sehr unsere kirchlichen Bekenntnisse und Theologien von unseren eigenen kulturellen und ideologischen Voraussetzungen her beeinflußt sind. Einzig und allein durch einen offenen und furchtlosen Dialog, durch den «dynamischen Kontakt von Leben zu Leben»[2] werden unsere unduldsamen Fixierungen demaskiert werden, und nur so werden wir neue und reichere Weisen, unseren Glauben zu bekennen, finden. Die Autoren des Neuen Testamentes waren missionarisch in ihren eigenen Intentionen und blieben mit ihren Aussagen nicht im geschützten Innenraum einer in sich geschlossenen «Christenheit», und so trauten sie sich die Kühnheit zu, die unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen ihrer Hörer und Leser anzusprechen. Was gefordert ist, ist einerseits ein wechselseitiges Vertrauen zwischen denjenigen, die den gleichen Glauben an Jesus Christus festhalten, andererseits aber eine pastorale Zuwendung zu denen, welche Schwierigkeiten haben, sich an den gleichen Glauben zu halten, aber im Dialog mit uns bleiben möchten.

b) Wir werden lernen müssen, besser und demütiger aufeinander zu hören.

Dies ist eine unmittelbare Ergänzung dazu, daß wir offen miteinander über die Mitte unseres Glaubens reden. Martin Buber schreibt in seinem von tiefer Einsicht geprägten Buch «Ich und Du»[3]: «Gott... ist das uns unmittelbar und zunächst und dauernd gegenüber Wesende: das rechtmäßig nur angesprochen, nicht ausgesagt werden kann.» Von der Erkenntnis eben dieses Unterschiedes zwischen anreden und aussagen hängt auch unsere Fähigkeit ab, demütige Zuhörer zu sein; denn Anrede schließt als Konsequenz Antwort und daher auch Verantwortung ein, während bloße Aussagen oder Erklärungen oft den Dialog ausschließen und daher einem Reden ohne Verantwortung Vorschub leisten. Hier droht dann die Gefahr, der Polarisierung zu erliegen. Die Anrede des Menschen an Gott und Gottes Anrede an den Menschen eröffnen die tiefsten Dimensionen von beider Existenz. Ebenso muß es bei der Anrede des Menschen an den anderen Menschen sein. Und eben dies ereignet sich heute tatsächlich. Unsere Welt wird zu einer umfassenden Wohngemeinde, in welcher wir alle Nachbarn sind, die einander Fragen stellen, in dem Bestreben, alles aufzudecken, was uns als menschliche Wesen voneinander trennt und was jene Geistes- und Lebensgemeinschaft verhindert, nach der wir alle uns sehnen. Dies wäre die Aufhebung der gefürchteten Polarisierung in unserer Zeit. Wir können uns der geforderten Haltung der Bereitschaft zu Anrede und Antwort nicht enziehen, vor allem weil die uns geschenkte Gemeinschaft die Gemeinschaft des Heiligen Geistes ist, dessen größte Gabe die Liebe ist.

c) Wir werden lernen müssen zu begreifen, was unser Vorsitzender M.M. Thomas aus Indien, «das priesterliche Amt der befreienden Versöhnung und das prophetische Amt des befreienden Konflikts» genannt hat.

Wir wollen hier nicht in eine Erörterung über diese scheinbar widersprüchliche Aussage eintreten. Ich glaube, daß die Versöhnung, von der das Neue Testament spricht, nur möglich ist, wenn wir durch das enthüllende und befreiende Evangelium befähigt werden, in aller Freiheit miteinander den Konflikten ins Auge zu sehen, die uns als Kirchen und als Völker trennen, und wenn wir uns in aller Demut der reinigenden Erneuerung durch das Kreuz Christi aussetzen. Dies ist vor allem heute dringend notwendig, weil die Polarisierungen, von denen so oft die Rede ist, etwas zu tun haben mit den Problemen, welche die Menschheit spalten: mit wirtschaftlicher, politischer und rassischer Unterdrückung, die oftmals legitimiert werden durch geheiligte Gesellschaftsstrukturen, in welche die Kirchen sich allzuoft haben einfangen lassen. Es ist bezeichnend, daß der erwähnte Brief an die Kirchen feststellt: «Wir haben noch nicht den Weg gefunden, unseren Glauben und unser Handeln zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufügen.» Das ist der Nerv dieser Sache. Die Versöhnung, von welcher der Apostel spricht, ist derart, daß wir durch sie «zur Gerechtigkeit Gottes werden können» (2 Kor 5,17–21), welche alle Dimensionen des menschlichen Lebens umfaßt.

d) Wir werden lernen müssen, in allen Ebenen des kirchlichen Lebens einen schärferen Blick zu bekommen für Wesen und Ziel des konziliaren Prozesses, durch den die Kirche Jahrhunderte lang lebendig geblieben ist und in den wir heute wieder einzutreten suchen.

Das bisher wirksamste Mittel, um in den Kirchen unnötige Polarisierungen zu vermeiden, ist unser aktives Engagement in der ökumenischen Bewe-

gung, wie sie das Dekret über den Ökumenismus («Unitatis redintegratio») beschreibt als diejenigen «Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind.»[4] Wie aber das Dekret zu Beginn selbst feststellt, ist das Ziel der Offenbarung Gottes in Jesus Christus die Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes. Unsere Erfahrungen im Ökumenischen Rat der Kirchen während der letzten fünfundzwanzig Jahre haben es uns über allen Zweifel gewiß gemacht, daß wir durch unsere Verpflichtung auf die Gemeinschaft dazu getrieben worden sind, der Tatsache unserer Spaltungen und Polarisierungen in einem Geist der Offenheit und des Freimutes ins Angesicht zu blicken – in dem Maße, wie wir versuchen gehorsam gegen Gottes Willen zu sein.

Es ist ein Zeichen der Gnade Gottes, daß wir in den derzeitigen Polarisierungen, die quer durch jede einzelne unserer Kirchen gehen, noch im Gespräch miteinander sind. Für uns als einzelne Christen wie als Kirchen gibt es in diesem konziliaren Prozeß kein Zurück mehr. Wir können nur «den Herrn der Kirche bitten, er möge uns in Pflicht nehmen für eine dynamische Gemeinschaft mit Ihm und mit allen Menschen – in Richtung auf die endgültige Gemeinschaft in Seinem Reich».[5]

[1] Ecumenical Review 24 (1972) 476–478.
[2] International Review of Mission 59 (1970) 384.
[3] Martin Buber, Ich und Du: Das dialogische Prinzip (Heidelberg 1962), 7–136. Hier: 82.
[4] Konzilsdekret über den Ökumenismus, Nr. 4.
[5] Ecumenical Review 24 (1972) 478.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PHILIP POTTER

geboren am 19. August 1921 in Roseau (Dominica, Britisch Westindien). Arbeitete 1938–1943 bei einem Rechtsanwalt und dann beim Kronanwalt und studierte Rechtswissenschaften, 1943–1944 amtierte er als Pastor, 1944–1948 studierte er Theologie am Caenwood Theological College (Jamaica) und am Richmond College (London University), B.D. 1948–1950 Überseesekretär der Britischen Christlichen Studentenbewegung, 1950–1954 Pastor der Methodistischen Kirche zu Cap Haitien Circuit (Haiti), 1954 M. Th. Universität London, 1954–1960 Sekretär und Exekutivsekretär der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1961–1966 Sekretär für Westafrika und Westindien der Methodist Missionary Society, 1966 beigeordneter Sekretär des Ökumenischen Rates und Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation. Zahlreiche andere ökumenische Aktivitäten, und nahm in verschiedenen Funktionen an allen Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen teil.

Theodore Hesburgh

Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden?

Uneinige Christen werden wir, wie die Armen, immer unter uns haben. Der Hauptgrund liegt darin, daß die Kirche ein lebendiger Leib ist, der sich nicht mit Abstraktionen wie Mathematik befaßt, sondern mit lebendigen, brennenden Fragen wie Erlösung, Glauben, Werte und Ewigkeit. Wie Ronald Knox in seinem bemerkenswerten Buch «Enthusiasm» feststellte, gab es immer Menschen in der Kirche, die meinten, sie allein hätten die reine Botschaft des Evangeliums. Es waren dies die Spiritualen oder Gnostiker. Alle anderen, die mit ihnen nicht übereinstimmten, hatten zu allen Zeiten die Tendenz zur Polarisierung gegen sie.

Heute benützen wir für die gleiche Wirklichkeit andere Aufschriften, «liberals» und «conservatives» in der englichen Sprache und ähnliche Ausdrücke in den anderen Sprachen. Es kann gar nicht anders sein, als daß es Spannung zwischen den einen und den anderen gibt, die von Wachstum, Fortschritt oder sogar von Erfolg innerhalb der Kirche und ihrer wichtigsten Mission verschiedene Ansichten haben. Es wird immer solche geben, die über die Strategie der Kirche, ihre Organisation und ihre Prioritäten zu verschiedenen Zeiten verschiedener Ansicht sind. Einige werden auf der Tradition beharren, während andere die Wichtigkeit neuer Probleme einer neuen Zeit zu erkennen suchen. Die «Zeichen der Zeit» mögen je nach dem Standpunkt des Betrachters auf verschiedene Weise gedeutet werden. Selbst die zentralsten Wahrheiten erfahren zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Sprachen und Kulturen, verschiedenen Ausdruck.

All dies kann Spannungen nähren und Grund für Polarisation sein. Auf diesem Hintergrund ist es schon leichter zu sagen, was getan werden soll, um unnötige Spannung zu vermeiden. Ich unterstreiche «unnötig», denn einige Spannung ist gut und notwendig für eine vitale, lebendige Körperschaft engagierter Christen. Das Leben wäre langweilig ohne die Freiheit gegenüber dem möglichen Guten und Bösen, Wahrheit und Falschheit. Selbst wenn man dies einräumt, so scheint es jedoch Zeiten zu geben – ich rechne die unsere dazu –, die von zuviel Spannung und Polarisierung charakterisiert sind. Das kommt zum Teil daher, daß wir innerhalb eines Jahrzehnts Veränderungen erleben, die sich normalerweise in Jahrhunderten abspielen. Strukturen ändern sich rasch, und alle, deren Leben von der Sicherheit und Unwandelbarkeit bestehender Strukturen abhing, sind erschüttert und sogar ärgerlich, sie stemmen sich gegen jede neue Veränderung. Eine neue Freiheit zum Formulieren und zum theologischen und philosophischen Theoretisieren sowie auf eine rasch sich verändernde Welt zu reagieren hat neue Zentren hervorgebracht, um die herum sich rasch Polarisierung vollzieht.

Meine Lösung ist so einfach, daß sie simpel erscheinen könnte:

1. Wir sollten uns vor Augen führen, daß mehr als alles andere der Heilige Geist im Herzen des kirchlichen Lebens, Fortschritts und Wandels wirkt. Niemand ist für jeden, für überall, für alle Zeiten verantwortlich, außer Gott, und Er ist für uns alle in diesen schwierigen Zeiten der Heilige Geist, den uns unser Herr gesandt hat, damit er uns erleuchte, leite, stärke und tröste.

2. Offenheit gegenüber dem Geist ist das Gebot der Stunde. Da wir uns nicht besonders darauf verstehen, den rechten Geist, wo immer er weht, zu erkennen, und da er uns dies zugegebenermaßen zuzeiten auch etwas schwierig macht, sollten wir täglich darum beten, daß wir für seine Eingebungen offen sind und bereit für seine Führung, so gut wir als einzelne und auch gemeinsam diese Führung erkennen können.

3. Wir sollten einander besser zu verstehen suchen, wenn wir verschiedener Meinung sind, miteinander in Liebe verbunden, bescheiden hinsichtlich unserer eigenen besonderen Weisheit, rasch im Eingeständnis unserer zerbrechlichen Fehlbarkeit, bereit, das Gute und Wahre überall, wo wir es finden, anzuerkennen.

4. Wir sollten das Prinzip Gamaliels öfter anwenden. Besonders, wenn wir auf neue und noch nicht vertraute Wege christlicher Einstellung oder Aktion treffen: «Wenn dieses Unternehmen, diese Bewegung menschlichen Ursprungs ist, so wird es zu seiner Zeit ohnedies zusammenbrechen. Aber wenn es tatsächlich von Gott kommt, so wirst du nicht nur nicht imstande sein, es zu zerstören, sondern du begibst dich in einen Kampf gegen Gott selbst.»

5. Schließlich sollten wir den Frieden Christi in unseren Herzen üben, vertrauend auf die Liebe unseres Herrn zu uns und – so möchten wir hoffen – auf unsere eigene Liebe zu ihm, und dann sollten wir diesen Frieden auf alle anderen ausstrahlen. Noch einmal, er hat es uns so einfach gesagt: «Frieden hinterlasse ich Euch, meinen eigenen Frieden gebe ich euch, einen Frieden, den die Welt nicht kennt, gebe ich euch. Laßt euch daher nicht ängstigen oder erschrecken.» (Joh 14,27).

Die Anwendung dieser fünf Prinzipien wird die Polarisierung in der Kirche zwar nicht ausmerzen, aber sie kann dazu beitragen, daß unnötige und unproduktive Polarisierung überwunden wird, die – unnötig zu sagen – auch unchristlich ist.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

THEODORE HESBURGH

geboren am 25. Mai 1917, CSC, 1943 zum Priester geweiht- studierte an der Notre Dame Universität, erhielt akademi, sche Grade von der Päpstlichen Universität Gregoriana, vom Holy Cross College und von der Katholischen Universität von Amerika zu Washington. Er ist seit 1952 Präsident der Notre Dame Universität und arbeitete in zahlreichen nationalen und internationalen Gremien mit. Gegenwärtig ist er Präsident des wissenschaftlichen Beirates des Ökumenischen Institutes in Jerusalem, des Overseas Development Council, Mitglied der Carnegie Kommission für höhere Bildung, des Kuratoriums der Rockefeller Stiftung sowie anderer Stiftungen und Institute. Er war 1957–1972 Mitglied der US-Kommission für Bürgerrechte und 1969–1972 deren Präsident. Er veröffentlichte mehrere Bücher, u.a.: Thoughts for Our Times (51969).

Synthese

Hans Küng

Parteien in der Kirche?

Zusammenfassende Thesen zur Diskussion

Die Frage wird verschieden beantwortet: je nach Epoche (Neues Testament, alte Kirche, Mittelalter, Reformation, Gegenwart), wissenschaftlicher Methode (politologisch-soziologischer, exegetisch-historischer, theologisch-systematischer, pastoral-praktischer Betrachtungsweise), konfessioneller Bindung (orthodoxer, lutherischer, reformierter, anglikanischer, freikirchlicher, katholischer Konfession), individueller Akzentsetzungen verschiedenster Art.

Eine synthetische Beantwortung, die allgemein überzeugen könnte, scheint schwierig zu sein. Doch die gegenwärtige Not der Kirchen im allgemeinen und der katholischen Kirche im besonderen verlangt gebieterisch eine Anstrengung, die verschiedenen Ergebnisse der Politologen, Exegeten und Historiker, Theologen und Praktiker verschiedener Richtung zu sichten und zu vergleichen, um darin den entweder bereits bestehenden oder zumindest erreichbaren Konsens zu entdecken.[1]

A. EINGRENZUNGEN DER PROBLEMSTELLUNG

1. Parteien in der Kirche sind ein echtes Problem:

Es wäre denkbar gewesen, daß einzelne Autoren bereits das Problem verneinten: etwa mit der Begründung, zumindest in dieser oder jener Kirche sei die Frage nicht akut, in der Kirche des Neuen Testaments oder in der alten und mittelalterlichen Kirche seien Parteien kein Problem gewesen oder gar diese Frage sei theologisch unzulässig (Parteien in der Kirche seien prinzipiell Sünde gegen die Einheit der Kirche) usw.

Doch *alle* Autoren, wie immer sie die Lösung sehen, bejahen das Problem: Parteien in der Kirche *sind* eine echte Frage. Ja, gerade die Praktiker (Suenens, Visser 't Hooft, Potter, Hesburgh) weisen darauf hin oder setzten selbstverständlich voraus, daß wir vor neuen Polarisierungen in den Kirchen stehen: Anstelle mancher alter Spannungen *zwischen* den Kirchen sind jetzt neue Spannungen *in* den Kirchen getreten, die eine Belastung, vielleicht allerdings auch eine neue Möglichkeit für die Ökumene darstellen (Visser 't Hooft, Skydsgaard, Nissiotis, Potter, O'Hanlon, Modras mit Hinweis auf soziologische Untersuchungen). Zu notieren ist insbesondere, daß auch in der katholischen Kirche, die in der Zeit der Gegenreformation bis zum Vatikanum II als monolithischer Block erschien, heute starke Polarisierungen und Parteien in dieser oder jener Form zumindest möglich sind. Wir gebrauchen hier das Wort «Partei» zunächst in einem *weiteren* Sinn (Strömung, Richtung, Bewegung, Gruppe, Gruppierung, Flügel), um dann in Teil D das Problem auf die Partei im *engeren* Sinn (analog der politischen Partei) zu konzentrieren.

2. Die Fragestellung spitzt sich zu im Schnittpunkt der theologischen und soziologischen Problematik:

Theologisch gesehen ist die Kirche in besonderer Weise auf Einheit verpflichtet, wie von allen Autoren betont wird. Aufgrund ihres ursprünglichen christlichen Programms läßt die christliche Glaubensgemeinschaft keine Klassen-, Rassen-, Kultur- und Bildungsbarrieren zu, sondern will vielmehr die Spannungen und Widersprüchlichkeiten politisch-sozialer («Herr-Knecht»), kultureller («Hellenen-Barbaren») und geschlechtlicher Art («Mann-Frau») umgreifen (Skydsgaard). Diese umgreifende Einheit manifestierte und realisierte sich schon immer grundlegend in der eucharistischen Gemeinschaft (Nissiotis). Doch soziologisch gesehen ist auch die Kirche eine menschliche Organisation, die den sozialen Gesetzlichkeiten aller menschlichen Organisationen nicht enthoben ist (Eschenburg, Chadwick, Nissiotis, Modras, O'Hanlon); die Möglichkeit von Parteien auch in der Kirche kann deshalb nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

Scharf zugespitzt stellt sich somit die Frage wie folgt: Kann eine Gemeinschaft, welche die Parteien in der Gesellschaft, auch die politischen Parteien heute, umgreifen und übersteigen will, in sich selber Parteien, also kirchliche Parteien zulassen?

3. Ein theologischer, liturgischer, disziplinärer Pluralismus in den Kirchen ist legitim:

Es gibt auch eine falsche Einheit (Skydsgaard). Der Pluralismus kann eine Quelle der Freiheit und Kreativität in der Kirche sein. Der Diamant der christlichen Wahrheit ist reich durch die vielen Facetten: nicht die Verschiedenheit ist schlecht, sondern eine in Exklusivität erstarrte Verschiedenheit (Suenens). Seit dem Vatikanum II wird auch in der katholischen Kirche die Notwendigkeit und Nützlichkeit eines vielschichtigen Pluralismus nicht mehr bestritten, sondern mit Nachdruck bejaht: Verschiedenheit in der Lehre, im Gottesdienst, in der Organisation, die in der Verschiedenheit der Sprache, Kultur und Mentalität, der philosophischen und kulturellen Kategorien, der verschiedenen religiösen Erfahrungen und der verschiedenen Auswahl aus dem Neuen Testament begründet sind (Modras, Hesburgh, Potter). Von allen Seiten und besonders deutlich von den östlichen Kirchen (Nissiotis, Kéramé) und von der anglikanischen Kirche (Chadwick) wünscht man nicht eine uniforme, sondern eine pluriforme Kirche.

Von daher bestehen denn auch von keiner Seite Hemmungen, in der Kirche zumindest verschiedene «Bewegungen» und «Gruppierungen», «Strömungen» und «Richtungen», «Tendenzen» und «Flügel» gelten zu lassen. Eindeutig *akzeptabel* (und zum Teil sogar wünschenswert) sind Parteien (im weiteren Sinn) in der Kirche, wenn man unter diesem Namen Gruppen versteht, die voneinander differieren, aber nicht im Konflikt, sondern in Gemeinschaft miteinander stehen: also verschiedene Bewegungen (missionarische, biblische, liturgische, katechetische), Bewegungen für Friede und Gerechtigkeit, nationale, ethnische, rassische, soziale Gruppierungen, verschiedene religiöse Orden, Gemeinschaften, Vereine, Organisationen aller Art. In der Kirche der Zukunft darf es also «Parteien» geben, die eine Vielzahl von Gruppen in fruchtbare Interaktion bringen und doch die Gemeinschaft unter ihnen aufrechterhalten (O'Hanlon, Nissiotis, Chadwick).

4. Pluralismus in den Kirchen hat Grenzen:

Der Pluralismus kann eine Gefahr für die Einheit und den Bestand der Kirche sein. Auch von protestantischer Seite wird heute die Notwendigkeit der Einheit der Kirche gegenüber Partikularismen aller Art mehr als früher betont (Skydsgaard, Visser 't Hooft). Für die Orthodoxen darf es Gruppierungen verschiedener Art in der Kirche geben unter der Bedingung, daß sie sich nicht von der Mutter-Kirche loslösen, um sich selber zu Kirchen zu machen (Nissiotis). Auch die anglikanische Kirche, die Parteien offen akzeptiert, verzichtet nicht auf Grenzen: eine Kirche, in der alle möglichen Meinungen gelehrt werden können, wäre nicht die Kirche Christi (Chadwick). Ein beliebiger Pluralismus würde die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens aufheben. Wird Pluralität akzeptiert, so doch Promiskuität abgelehnt. Eine Gemeinschaft, die überleben will, braucht ein Minimum an Konsens (Modras, Suenens). Wie die Demokratie nicht im Namen der Demokratie aufgehoben werden darf, so nicht die plurale Kirche im Namen des kirchlichen Pluralismus.

So sehr also die Kirche verschiedene Bewegungen, Gruppierungen, Strömungen, Richtungen, Tendenzen und Flügel verträgt, so wenig verträgt sie nach übereinstimmender Auffassung Sekten, die sich von ihr absondern. Eindeutig *inakzeptabel* (und jedenfalls schädlich, wenn auch nicht einfach ausrottbar) sind somit in der Kirche Parteien, die sich abkapseln und trennen von der Gemeinschaft, ihrem Glauben und Leben: also alle theologisch, rassisch, kulturell oder wie immer begründeten Sekten. In der Kirche der Zukunft darf es also keine «Parteien» geben, die Entfremdung und Spaltung in die kirchliche Gemeinschaft bringen (O'Hanlon).

5. Letztes Kriterium für Einheit und Pluralität in der Kirche ist Jesus Christus selbst:

Gerade weil zahlreiche Parteien weder eindeutig akzeptabel noch eindeutig inakzeptabel, sondern vielmehr fraglich sind, gerade weil es nämlich «Parteien» in der Kirche geben kann, die zwar in Gemeinschaft miteinander bleiben, aber doch in Konflikt miteinander stehen, ist weitere Klärung notwendig (O'Hanlon). Doch kann bei aller politischen Verpflichtung der Kirchen und ihrer Glieder keinesfalls eine politische Ideologie (weder eine marxistische noch eine kapitalistische, weder eine kommunistische noch eine faschistische, weder eine diktatorische noch eine demokratische) das entscheidende Kriterium für die kirchliche Gemeinschaft sein (Nissiotis). Das entscheidende Kriterium für die kirchliche Gemeinschaft, die notwendige Einheit und die mögliche Pluralität kann für die Kirche Jesu Christi nur Jesus Christus selbst sein, so wie er im Neuen Testament

ursprünglich bezeugt ist. Darauf wird heute von Katholiken (Suenens, Modras, O'Hanlon) und Orthodoxen (Nissiotis) nicht weniger Gewicht gelegt als von Protestanten (Visser 't Hooft, Skydsgaard, Potter), mag dabei mehr von «Person und Sache Jesu» oder vom «Evangelium Jesu Christi» oder von ihm als dem «Herrn der Kirche» (als «Leib Christi») die Rede sein. Wenn so für die Kirche als der Gemeinschaft der an Christus Glaubenden dieser Christus selber Norm ist, so haben schon von daher alle Dogmen, Riten und Organisationsformen, aber auch alle Theologien und Strukturen für Reform und Korrektur offen zu sein: «Ecclesia semper reformanda», unter Voraussetzung freilich des «Ecclesia semper eadem» (Modras, Chadwick). Also Reform in Identität.

B. GRUNDLAGEN FÜR EINE LÖSUNG

1. Im Neuen Testament gibt es Gruppierungen, die Parteien genannt werden können:

Schon das Judentum zur Zeit Jesu kennt religiöse Parteien, nämlich die «haireseis» oder «Parteien» der Sadduzäer, Pharisäer, Nazoräer: Gruppen, die in bestimmten gewichtigen religiösen Fragen einen eigenen Standpunkt einnehmen, ohne sich gegenseitig – wie etwa der im negativen Sinne häretischen «Sekte» der Samaritaner – die Zugehörigkeit zum Judentum abzuerkennen (Pesch).

Doch auch die Kirche, die sich auf Jesus Christus bezieht, existiert von Anfang an in verschiedenen Gruppen, die nach zeitgenössischer Terminologie durchaus als «Parteien» («haireseis») zu unterscheiden sind, weil sie sich auf verschiedene «Dogmata» beziehen: so die «Hebräer» und die «Hellenisten» der Jerusalemer Urgemeinde, später verschärft die rein judenchristliche Jerusalemer Gruppe, welche die Beobachtung des jüdischen Gesetzes für alle urgiert, und die Antiochener Gruppe, die das jüdische Gesetz als in Christus überholt ansieht und gesetzesfreie Heidenmission treibt, samt den weiteren Differenzierungen zwischen den strengeren (Jakobus) und den liberaleren (Petrus) Judenchristen, zwischen kompromißbereiten Gemeinden (Jakobusklausel in Antiochien) und dem kompromißlosen Apostel Paulus, in dessen Gemeinden sich alte und vielleicht auch neue Parteien (in Korinth wohl weniger theologische Parteien als individualistisch auf bestimmte Personen sich beziehende Parteiungen) zu Worte melden (Pesch, Modras).

2. Diese Parteien sind Resultate weniger der menschlichen Schuld, als vielmehr der Verkündigung des Evangeliums selbst in verschiedenem gesellschaftlich-kulturellem Kontext:

Die Verkündigung des Evangeliums bei allen Völkern und allen Menschen mußte andere Konsequenzen haben – besonders in bezug auf die Gestalt der Verkündigung und die Beobachtung des jüdischen Gesetzes – auf dem Boden des traditionellen jüdischen Denkens oder auf dem in der Diaspora geweiteten hellenistisch-jüdischen Denkens. Diese Gruppierungen führten zu Einseitigkeiten, Gegensätzen und Spannungen in Theorie und Praxis, die vermutlich nicht geringer waren als die unsrigen heute (Pesch, Modras, Visser't Hooft, Potter).

3. Doch bleiben die einzelnen Gemeinden und Parteien verbunden in einer Einheit, die keine Spaltung der Kirche zuläßt:

Diese Einheit gründet im Bekenntnis zum einen Gott und zum einen Herrn Jesus Christus und somit im einen Glauben, der einen Taufe und dem einen Herrenmahl. Gerade der kompromißlose Paulus warnt vor Spaltungen (Schismata), beschwört die Einmütigkeit und ist in Wort und Tat ein Vorkämpfer für die Einheit seiner Gemeinden untereinander und mit Jerusalem. Christus darf nach ihm nicht zerteilt werden. Doch besteht diese Einheit von Anfang an nicht in Uniformität, sondern in der Kommunikation christlicher Gruppen, der Vermittlung verschiedener theologischer Traditionen, der Angleichung von Verfassungen und des Ringens um Jesus Christus als dem Maßstab des Glaubens, der nicht im festen Besitz dieser oder jener Gruppe ist, sondern immer wieder neu im Hinblick auf die konkrete Situation gefunden werden muß (Pesch, Modras, Potter).

4. Neben den verschiedenen Parteien innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gab es Gruppen, die das Evangelium nicht nur verschieden interpretierten, sondern ein anderes Evangelium predigten:

Von den Parteien innerhalb der Kirche unterscheiden sich die eigentlichen Sekten, die man im eindeutig negativen Sinne «haireseis» nannte: Gruppen, die sich in ihrer eigenen Tradition und Sprache verschließen und sich der Kommunikation in der kirchlichen Gemeinschaft verweigern. Nicht nur Paulus, auch andere Schriftsteller innerhalb des

Neuen Testaments und unter den Apostolischen Vätern setzen sich mit solchen sich abspaltenden Gruppen kritisch auseinander (Pesch).

5. Parteilichkeit in der Kirche ist nach dem Neuen Testament gestattet nicht zur Spaltung, sondern nur zum größeren Engagement für den Herrn und seine Kirche:

Gruppenbildung ist gestattet und erwünscht im Dienst an der Einheit und der Kommunikation, für den Aufbau der Gemeinde und die Mission und überhaupt für den Dienst an den Menschen. Solche Parteilichkeit im besonderen Engagement profiliert die Gruppen, zerstört aber nicht die Einheit. Sie fördert die innerkirchliche Toleranz, aber verharmlost auch nicht die Exkommunikation derer, die sich der kirchlichen Kommunikation versagen (Pesch).

C. DIE ERFAHRUNGEN DER GESCHICHTE

1. Auch in der gesamten Geschichte der Kirche gab es unterschiedliche Strömungen und Richtungen, Bewegungen und Gruppierungen, Tendenzen und Flügel:

Sie können mehr theologisch oder sozial, mehr kirchenpolitisch oder mehr spirituell bestimmt sein. Zugleich gab es von Anfang an Gruppen, die durch Verfestigung eines bestimmten Standpunktes allmählich aus der Kirche hinausgerieten oder hinausgedrängt wurden (Vogt).

2. Insbesondere seit dem 4. Jahrhundert gibt es in der alten Kirche eigentliche und vor allem theologisch bestimmte Parteien:

Das sind nicht nur wie früher die durch eine bestimmte Theologie ausgezeichneten Gruppen, die sich vom Gesamt der Kirche abheben. Vielmehr ist der ganze Episkopat in teilweise wechselnde Gruppen gespalten, die um ihre Positionen kämpfen durch Propagandaliteratur, Aufbau von Interessenvertretungen, gegenseitige Abwerbung und wechselnde Koalitionen. Der Kampf konzentriert sich auf die Besetzung der Bischofsstühle. Trotzdem wurde im 4. Jahrhundert eine bleibende Abspaltung nennenswerter Gruppen vermieden (Vogt).

3. Hinter den verschiedenen gegensätzlichen theologischen Formulierungen ist die gemeinsame Sache zu sehen:

Wichtig für die Bewahrung der Kircheneinheit trotz aller Parteikämpfe war die Versöhnungspolitik verschiedener Bischöfe und insbesondere des Athanasios, der blinde Parteilichkeit vermied und die hinter und über den umstrittenen Formulierungen stehende Sache im Auge behielt. So konnten verschiedene Parteien den verschiedenen Sprachgebrauch der anderen Partei als möglich und legitim anerkennen, wobei man sich mit der Anerkennung des Nizänums und der Verurteilung der alten Häresien begnügte. Doch hatten diese Parteien nicht nur negative Auswirkungen, sondern trugen bei zu einer umfassenden Erkenntnis der Wahrheit. Nicht nur häretische Abkapselung, sondern auch überorthodoxer Eifer haben die Klärung vielfach aufgehalten und der kirchlichen Gemeinschaft fruchtlose Parteikämpfe beschert (Vogt, Modras).

4. In der konkreten geschichtlichen Situation ist die Grenze zwischen wahrem Glauben und Häresie, zwischen innerkirchlicher Partei und Sekte schwierig zu erkennen:

Sowohl in der Lehre wie in der kirchlichen Praxis gibt es in der konkreten geschichtlichen Situation zahllose Tendenzen und Divergenzen, Affinitäten und Spannungen, Überschneidungen und Unterscheidungen, gibt es versteckte Integralismen und zurückgekehrte Häresien, Ansteckungen und Aggressivitäten und subtile Kontrapunkte, die jegliches Urteil erschweren. Die Zweideutigkeit des Wortes «Häresie» ist Ausdruck der Zweideutigkeit der Situationen (Chenu).

5. Besonders seit dem Hochmittelalter sind die überall mitspielenden sozial-ökonomischen Bedingungen vieler kirchlicher Bewegungen, Parteien und auch Spaltungen unübersehbar:

Kirche und Gesellschaft, Theologie und Politik lassen sich nicht adäquat trennen. Kirchen wie Sekten, Glaube wie Häresien können ohne ihre soziologische Verwurzelung nicht ausreichend analysiert werden. Es gibt so etwas wie eine soziologische Rechtfertigung der Häresien. Der Aufschwung der Wirtschaft, die Entwicklung der freien Städte und der autonomen Universitäten, das neue Standesdenken und die größere Mobilität hatten ebenso Einfluß auf kirchliche und theologische Parteiungen wie umgekehrt der religiöse Ap-

pell an das Volk, das Evangelium für die Armen, die Idee der Brüderlichkeit, das neue Arbeitsethos und die apokalyptischen Erwartungen Einfluß auf die allgemein gesellschaftlichen Entwicklungen und Parteiungen. Evangelische und politische Bewegungen verliefen vielfach parallel, und die Interdependenzen, Interaktionen, aber auch Vermischungen zwischen den beiden Sphären sind zahlreich (Chenu).

6. Eine autoritäre Kirche ruft die innerkirchliche Kontestation:

Seit dem Hochmittelalter zeigt sich eine wachsende vielförmige, faktische wie programmatische Kontestation Einzelner und einzelner Gruppen. Sie hat einen ebenso sozial-ökonomischen wie geistig-theologischen Charakter und richtet sich gegen eine Hierarchie, die sich mit dem feudalen System identifizierte und dabei reich und autoritär geworden war (Chenu). Wie gefährlich diese vielfach ambivalente Berufung auf das Evangelium und die neuen sozialen Gegebenheiten werden sollte, stellt sich erst im Spätmittelalter und in der Eruption der lutherischen Reformation heraus.

7. Die Spaltung zwischen Ost- und Westkirche gründet wesentlich in der Absage an die von alters her geübte Pluralität innerhalb der einen Kirche:

Die immer mehr als Uniformität verstandene Einheit der Westkirche führte nicht nur zu einer Versteifung nach innen, sondern auch zu einer Abkapselung nach außen: eine langsam wachsende Distanzierung von den östlichen Kirchen, die schließlich zu einem definitiven und bis heute nicht überwundenen Bruch führte. Die Existenz in sich pluriformer östlicher Kirchen, die sich gegenüber Rom auf ihren unmittelbaren apostolischen Ursprung berufen können, bedeutet eine Herausforderung an die westliche Kirche und das Papsttum insbesondere, die Pluralität in kirchlicher Lehre, Liturgie und Verfassung neu zu überdenken und durch echt kollegiale Strukturen zu ermöglichen (Kéramé).

8. Luther verstand sich als innerkirchlicher Reformator, der aber um des Evangeliums willen eine Spaltung der Kirche in Kauf nehmen mußte:

Es kann geschichtliche Augenblicke geben, in denen in schärfster Weise Kritik geäußert und Protest angemeldet werden muß. Luther wollte nicht den Bruch der Kirchengemeinschaft, aber er wollte den Gehorsam gegenüber dem Evangelium. Weil hier offensichtlich zentrale Inhalte der christlichen Verkündigung zur Debatte standen, kam es nicht nur zur Abspaltung einer kirchlichen Randgruppe, sondern zu einem Riß nun auch mitten durch die Kirche des Westens. Aus innerkirchlichen Parteien wurden geradezu zwei verschiedenartige kirchliche Verwirklichungen des Christentums. Insofern kann von einer «Hierarchie der Parteien», von Parteien, die im oberflächlichen, und solchen, die im Allerwesentlichsten ihren Grund haben, die Rede sein (Skydsgaard).

9. Die Existenz von Parteien innerhalb der einen Kirche (wie insbesondere der anglikanischen) wird auch innerhalb dieser Kirche verschieden bewertet:

Die anglikanische Kirche differenzierte sich allmählich in drei verschiedene Parteien: high, low, broad Church. Was im 17. Jahrhundert noch als notwendiges Übel oder gar Sünde angesehen wurde, betrachtete man seit dem 19. Jahrhundert vielfach als Vorteil und Fortschritt, wogegen freilich von anglo-katholischer Seite Protest erhoben wurde. In unserem Jahrhundert stellten manche die anglikanische Kirche als Vorbild für die ökumenischen Bestrebungen hin, als «bridge Church» zwischen verschiedenen Tendenzen. Doch konnte dieses Argument weder innerhalb noch außerhalb der anglikanischen Kirche völlig überzeugen (Chadwick).

D. SYSTEMATISCHE LÖSUNG HEUTE

1. Der heutige Sprachgebrauch ist am Begriff der politischen Partei (= Partei im strengen Sinn) orientiert:

Partei im strengen Sinn meint heute nicht eine sich abspaltende Sekte, aber auch nicht nur irgendeine Strömung, Richtung, Bewegung, Gruppierung (= Partei im weiteren Sinne). Charakteristisch für die Partei im strengen Sinn ist: das Streben nach Übernahme und Ausübung der politischen Macht, die Realisierung bestimmter Ziele im Rahmen des Gemeinwohl und die Verhinderung anderer, das Angebot von Programmen und Kandidaten für die Wahlen sowie die ständige Organisation (Eschenburg).

2. Die Bildung solcher Parteien in der Kirche ist nicht eine dogmatische, sondern eine primär politische Frage:

Die Geschichte der Entstehung politischer Parteien hängt eng mit der Entwicklung des Wahlrechts und seiner Ausdehnung auf breitere Bevölkerungsteile zusammen. Wo Wahlen möglich waren, kam es im Normalfall auch zur Bildung von Parteien, für welche denn auch der anhaltende Wille, Kandidaten für parlamentarische Gremien aufzustellen und in der Wahl durchzusetzen charakteristisch geblieben ist. In der Regel gibt es kein Parlament ohne Fraktionen (zum geordneten Vollzug der Beratungen und Abstimmungen) und Parteien (zumindest als Wahlorganisationen). Die Einrichtung kollegial-synodaler Organe auch in der katholischen Kirche in Gemeinden und Diözesen, auf nationaler und (ansatzweise) auf universaler Ebene mit wenigstens zum Teil gewählten Vertretern ermöglicht deshalb auch die Bildung von Fraktionen in diesen Organen und von Parteien für die Wahl in diese Organe (Eschenburg, O'Hanlon).

Die Bejahung oder Verneinung von Parteien im strengen Sinn hat zwar theologische Implikationen: zum Beispiel die Verwirklichung des Priestertums aller Glaubenden auf der einen, Bewahrung der Kircheneinheit auf der anderen Seite. Aber die Frage, ob diese theologischen Desiderate durch kirchliche Parteien oder ohne sie erreicht werden sollen, ist eine Frage der praktischen Zweckmäßigkeit (O'Hanlon, Eschenburg). Dabei wird man jedoch sowohl der politischen Implikationen solcher Parteien (die Notwendigkeit einer funktionierenden Parteiorganisation und einer zumindest rudimentären Parteibürokratie, der Parteipropaganda und Mitgliederwerbung und die Finanzierung der gesamten Parteiarbeit) wie ihrer politischen Eigendynamik (die von der Gesamtorganisation, also in diesem Fall der Kirche nur begrenzt reguliert werden kann) Rechnung tragen müssen (Eschenburg).

3. Es gibt Gründe für Parteien in der Kirche:

Organisierte Parteien in der Kirche ermöglichten
a. mitverantwortliche Beteiligung der Laien ohne die bisherige Machtlosigkeit und Frustration;
b. die geregelte und transparente Lösung von Konflikten, die in keiner gesunden Gemeinschaft vermieden werden können, auf der Grundlage der gemeinsamen Überzeugungen und Ideale;
c. die geistige Formung der kirchlichen Glieder durch die mit Parteien gegebene Information und Diskussion, die in der Zeit eines ungeheuren raschen sozialen Wandelns für die Kirche und ihre Anpassung an neue Gegebenheiten besonders wichtig ist (O'Hanlon).

4. Es gibt Gründe gegen Parteien in der Kirche:

Organisierte Parteien in der Kirche ermöglichten
a. die Institutionalisierung, Verabsolutierung, Perpetuisierung bestimmter religiöser Differenzen;
b. die bleibende Verfeindung zwischen Personen und Gruppen, die Verhinderung und sogar den Zusammenbruch der Kommunikation zwischen den Parteien und die Gefahr neuer Spaltungen der Kirche;
c. die Vermischung der kirchlichen Parteien mit den politischen Parteien und den in den verschiedenen Ländern so verschiedenen politischen Systemen (O'Hanlon).

5. In bestimmten Situationen kann Partei- oder zumindest Fraktionsbildung unvermeidlich sein:

Da die Situation in verschiedenen Ländern, politischen Systemen und Entwicklungsstufen außerordentlich verschieden ist, läßt sich kaum eine generelle Lösung angeben (O'Hanlon). Wie schon in früheren Zeiten (Kéramé, Chenu) so kann auch heute ein autoritäres, undemokratisches Kirchensystem scharfe Polarisierung, eigentliche Parteien und unter Umständen auch Spaltungen geradezu provozieren. Insbesondere kann die Verbindung der kirchlichen Autoritäten mit der etablierten politischen Macht und ihr Versagen im politisch-sozialen Engagement zur Bildung von Protestgruppen führen (Nissiotis). Eine Ein-Parteien-Kirche, in welcher aufgrund bestimmter Traditionen und Konstellationen eine bestimmte Gruppe die geistliche (und zugleich die juristisch-finanzielle) Macht subtil und manchmal auch brutal zur Bewahrung des für sie günstigen Status quo und zur Verhinderung ernsthafter Reformen in Kirche und Gesellschaft gebraucht, wird kaum überzeugend und effektiv für Einheit und Ordnung in der Kirche plädieren und wirken können.

So kann denn in einer bestimmten geschichtlichen Situation die Bildung einer Fraktion oder eventuell auch einer organisierten Partei innerhalb der Kirche unvermeidlich sein: Wo zum Beispiel die Bischöfe in einer Synode einen Block bilden, ist ein Gegenblock nicht zu vermeiden, was auf längere Sicht auch auf die kirchliche Situation

außerhalb der Synode Auswirkungen haben wird. Wo eine zentrale römische Verwaltung in einem demokratischen Zeitalter seine feudalistisch-absolutistische Macht über die Kirche in Lehre und Praxis zu restaurieren versucht, muß mit starken Polarisierungen, mit der inneren Abwendung weiterer Bevölkerungsschichten von Rom und auch mit offenen Konflikten gerechnet werden.

6. Trotzdem sollten Fraktionen und Parteien in der Kirche möglichst vermieden werden:

Politisch gesehen ist nicht sicher, ob die Vorteile der Fraktions- und Parteibildung für die Kirche und die Menschen die Nachteile aufwiegen (O' Hanlon). Jedenfalls dürften die harten Kampfmethoden, die Art der Propaganda und der Wahlkampagnen der politischen Parteien kaum ein Vorbild für die Kirche darstellen (Eschenburg).

Theologisch gesehen ist es einer Gemeinschaft, welche programmatisch die gesellschaftlichen Antagonismen und auch die politischen Parteien umgreifen und übersteigen will, angemessen, daß sie nicht noch durch eigene Antagonismen (zwischenkirchlicher und innerkirchlicher Art) die Antagonismen der Gesellschaft vermehrt (unter Umständen sogar durch kalte oder heiße Religionskriege), sondern daß sie als Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und des Gebetes ihrer geistigen Einheit in freier Einmütigkeit und gegenseitiger Offenheit Ausdruck verleiht (Potter).

Vielleicht lassen sich angesichts der notorischen Mängel und Mißstände des politischen Parteienwesens in der Kirche andere und nicht weniger effektive Modelle für einen Entscheidungsprozeß in der Kirche entwickeln, der ihrem Wesen besser angepaßt ist (O'Hanlon). In Glaubensfragen läßt sich durch rein quantitative Mehrheiten von vornherein kaum eine Lösung erreichen. Jedenfalls hat man normalerweise in den kirchlichen Synoden den Entscheid auf dem Weg des Konsensus – der nicht mathematischen, aber moralischen Einmütigkeit – gesucht, wobei die umstrittenen Fragen offenblieben. Noch auf dem Vatikanum II hat man bei allen notwendigen Abstimmungen auf eine solche Einmütigkeit hin gearbeitet und ist denn auch bei allen verschiedenen Richtungen und Tendenzen ohne eigentliche Parteien und fest organisierte Fraktionen ausgekommen. Praktisch-juristisch dürfte es zur Vermeidung der Auswüchse des Parteiwesens empfehlenswert sein, statt der Verhältnis- und Listenwahl die Mehrheits- und Persönlichkeitswahl zu ermöglichen und dabei die Urwahl auf die Ebene der Ortsgemeinde oder der kleinen Region zu beschränken, um aus den lokalen und regionalen Gremien die Vertreter für die Synoden zu wählen.

7. Der zwischenkirchliche Pluralismus könnte zum innerkirchlichen Pluralismus werden:

Wenn auch Fraktions- und Parteibildungen in den Kirchen faktisch oft unvermeidlich sein dürften, so müßten doch aufgrund der bisherigen grausamen geschichtlichen Erfahrungen eigentliche Kirchenspaltungen – auch «um des Evangeliums willen» – unbedingt vermieden werden. Die von beiden Seiten wenig glückliche «Behandlung» der lutherischen Reformation sollte weder auf der einen noch auf der anderen Seite zum Vorbild für künftige Fälle genommen werden.

Die alte Zeit darf nicht zurückkehren: Gemeinsames Suchen und zugleich die Konzentration auf die Mitte des Evangeliums ist heute von den verschiedenen Kirchen gefordert, um gerade so die Mannigfaltigkeit im Verständnis des einen Evangeliums gelten zu lassen (Skydsgaard, Potter). Der Ökumenismus ist unteilbar; er gilt ad intra und ad extra; er muß in der eigenen Kirche beginnen, wenn er in der Ökumene leuchten soll (Visser't Hooft). So wäre darauf hinzuarbeiten, daß aus den Unterschieden zwischen Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten verschiedener Richtung innerkirchliche Parteien oder Richtungen werden: Gruppen, die zwar verschieden sind, aber nicht mehr länger voneinander entfremdet, vielmehr in voller Gemeinschaft miteinander (Modras, O'Hanlon). Schon jetzt sollte die gemeinsame Abendmahlfeier von den verschiedenen Kirchen in Erwägung gezogen werden (Skydsgaard). Im Hinblick aber auf eine fernere Zukunft und die großen Weltreligionen müßte auch die Möglichkeit von Hindu-Christen und Buddhisten-Christen mit ihren (kritisch gesichteten) reichen Traditionen innerhalb der einen christlichen Kirche in Erwägung gezogen werden (O'Hanlon).

Wichtig für die Überwindung der Polarisierungen in den Kirchen und zwischen den Kirchen ist:

Sich lebendig von Christus und seinem Evangelium befragen lassen und sich üben im gemeinsamen Blick auf Gott und den Menschen mit allen Konsequenzen (Suenens);

Offenheit für den Geist und Verständnis füreinander, gerade wenn wir differieren (Hesburgh): lernen, offener miteinander zu reden und aufein-

ander zu hören, wenn es um das Zentrum des Glaubens geht (Potter);

den Sinn für Proportionen, der die ursprünglichen Zeugen charakterisiert, pflegen, ein tieferes Verständnis der verschiedenen geistlichen Gaben in ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche gegenüber allen einseitigen und exklusiven Theologien ebenso üben wie das Ernstnehmen der Pluralität der Kulturen und der ihr entsprechenden Pluriformität im Ausdruck des christlichen Glaubens (Visser't Hooft);

jenen konziliaren Prozeß tiefer zu erfassen versuchen, durch den die Kirche lebte und wieder neu leben sollte (Potter);

zugleich mit dem priesterlichen Dienst der befreienden Versöhnung den prophetischen Dienst des befreienden Konflikts üben: alle Kirche und Völker trennende Konflikte im letzten vom Kreuz Christi her zu bewältigen lernen (Potter).

[1] Mitgelesen und diskutiert haben mit mir die einzelnen Artikel dieser Nummer von «Concilium» meine Mitarbeiter im Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen Dr. Hermann Häring und mein Doktorand Karl-Josef Kuschel. Schon früher wurde das Thema diskutiert in unserem Doktorandenkolloquium unter Mitwirkung unter anderem von Professor Dr. Theodor Eschenburg.

HANS KÜNG

geboren am 19. März 1928 in Sursee (Schweiz), ist Professor für dogmatische und ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u.a.: Die Kirche (Freiburg 1967), Wahrhaftigkeit (Freiburg 1968), Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970), Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970), Wozu Priester? Eine Hilfe (Zürich 1971), Fehlbar? (Zürich 1973).

Der zweite* Légaut-Band:

„Légauts Erfahrungen sind mehr als ein aus Frankreich importierter religiöser Bestseller. Seine Gedanken über die Zukunft des Christentums gründen tiefer als alle oberflächlichen Anpassungsrezepte und vorschnellen Überlebensprognosen und erreichen dabei eine Tiefe der Meditation, wie man sie kaum mehr gewohnt ist."
Bibel und Kirche, 2/1973



Légauts neues Buch ist Zeugnis eines geduldigen, intensiv reflektierten Erfahrungsweges menschlicher Selbstfindung und Reifung. Eine eindrucksvolle Meditation über unser Leben. Ein Buch, das sich nicht nur an den Verstand des Lesers wendet, sondern auch an seine Erfahrung und Intuition und das ihn zu tieferen Erkenntnissen für seinen weiteren Lebensweg führt.
Übersetzt von Elisabeth Darlap.
Ca. 308 Seiten, kart. laminiert,
ca. 26.– DM. Bestell-Nr. 16771
Der Band erscheint im Oktober '73

Eine Meditation über unser Leben

* Der erste Band:
Marcel Légaut,
Meine Erfahrung mit dem Glauben
26.– DM. Bestell-Nr. 16494
liegt bereits in 6. Auflage vor!
Beide Bände sind thematisch als ein Werk konzipiert.

Herder

Vorwort

Eine Reihe Zeichen in den Kirchen und selbst außerhalb ihres unmittelbaren Einflußbereiches läßt den Gedanken aufkommen, daß sich die Voraussagen der Säkularisationstheologen noch nicht bewahrheitet haben. Diese oft schwer zu bewertenden Anzeichen haben uns bewogen, ein Heft den geistlichen Erweckungsbewegungen zu widmen. Dieser Ausdruck bezeichnet Bewegungen, die, innerhalb oder am Rande der Kirchen, von der Notwendigkeit eines fast mystischen Eifers Zeugnis geben, damit die Frohe Botschaft des Evangeliums gehört werde. Wir haben zunächst eine Soziologin, D. Hervieu-Léger, gebeten, die Symptome einer religiösen Erweckung zu bewerten. Ihre reichlich strenge Diagnose wird nicht die Zustimmung von allen finden. Sie wird jenen zu denken geben, die glauben, die Krise, die durch die Kirchen geht, sei bald überwunden.

Es genügt nicht, Soziologen um Rat zu fragen, um die Arbeit des Geistes zu unterscheiden. Das ist nicht ihre Aufgabe. Es ist gut, als Richtschnur die Schrift selber zu nehmen: R. Murphy lädt uns ein, das Deuteronomium als Dokument einer Erweckung zu lesen. Die Zeiten der Schrift entgingen der Monotonie nicht. Als das alte Epos Israels in die Vergangenheit rückte, vergegenwärtigten es Eiferer. Das war das Werk des Geistes Jahwes. Die Richtung dieses Geistes muß man heute erkennen: sind die Erweckungsbewegungen Anzeichen seiner Gegenwart? Dieser Frage geht J. Urbina nach, während M. Velasco die gleiche Frage an Äußerungen der nichtchristlichen Religionen stellt und G. Remmert die neue Notwendigkeit betrachtet, die geistlichen Erweckungsbewegungen selbst durch ihre politische Praxis zu beurteilen.

Man konnte es nicht mit einigen Beiträgen bewenden lassen, auch wenn sie sich auf historische und soziologische Vorkenntnisse stützen. Man mußte einige ausgewählte Beispiele zeitgenössischer geistlicher Erweckungsbewegungen vorstellen: deshalb sind kleine Berichte der nordamerikanischen Pfingstbewegung gewidmet, dem Symposium des Schweigens (USA), den Zusammenhängen zwischen den lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen und Erscheinungen geistlicher Erweckungsbewegungen, den Wandlungen, die das Religiosenleben durchmacht. Die hier berichteten Tatsachen, oder die bei dieser Gelegenheit entworfenen sozio-historischen Versuche, versehen die Beiträge mit allem Nötigen, um über die Richtigkeit der Diagnose der Verfasser urteilen zu können.

Manche Leser hätten es ohne Zweifel begrüßt, wenn die Direktoren angesichts der Verschiedenheit der in diesem Heft ausgesprochenen Urteile auch ihre Meinung dargelegt hätten. Diese könnte nur eine Wahl sein, die die Option des einen Beitrages gegenüber einem anderen bevorzugte. In der gegenwärtigen Situation besteht die Weisheit darin, die Leser über die verschiedenen Interpretationen dieses zeitgenössischen Phänomens zu informieren. Die Meinung der Direktoren kommt genügend in der Auswahl zum Ausdruck, wie sie dieses Phänomen angingen. Wenn sie Anhänger der «Säkularisation» wären, hätten sie es nicht für notwendig gehalten, ein Heft den geistlichen Erweckungsbewegungen zu widmen; wenn sie ohne Einschränkung für die «charismatische Erneuerung» wären, hätten sie es vermieden, die Erwekkungsbewegungen kritisch zu bewerten. Sie denken, daß diese Bewegungen, wie immer das Urteil über ihre innere Gültigkeit lautet, den gegenwärtigen Ausfall des mystischen Elementes in den Kirchen offenkundig machen. Das vorliegende Heft setzt sich ebenso zum Ziel, die Aufmerksamkeit auf dieses Fehlen zu lenken wie über die Erwekkungsbewegungen zu informieren. Es konnte es allerdings nur über das Studium der Erweckungsbewegungen erreichen, die Symptome dafür sind, und darin stimmen die verschiedenen Beiträge überein, daß sich die Kirchen nicht mehr länger damit zufriedengeben können, «die laufenden Geschäfte zu erledigen», wie es die Regierungen in Krisenzeiten machen.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

CHRISTIAN DUQUOC

Beiträge

Danièle Hervieu-Léger

Gibt es Anzeichen einer religiösen Erweckung in unserer Zeit?

1. Ein Widerspruch zur «nachchristlichen Epoche»

«Jesus kommt wieder!» – als dieser Ruf durch die Universitäten und Hippiekommunen der Westküste der Vereinigten Staaten von Amerika ging, war damit ein genauer Kontrapunkt voll explosiver Kraft gesetzt gegen die nicht minder berühmte These «Gott ist tot!», die von der – ebenfalls jenseits des Atlantiks entstandenen – Theologie der Säkularisierung aufgenommen worden war und deren weiteren Weg mitbestimmte. Der hier zum Austrag kommende Gegensatz ist packend: Einerseits das Bestreben der Kirchen, eine theologische Legitimation zu bieten für die Disqualifizierung ihrer Botschaft in einem gesellschaftlichen Universum, in welchem der Sieg des naturwissenschaftlichen und technischen Positivismus die Behauptung jeder Art von Transzendenz ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. Auf der anderen Seite ein Wiedererstarken der Religion voll leidenschaftlicher Kraft, das ganze Gruppen in Bewegung setzt. Die kritische und hermeneutische Arbeit, die seit einigen Jahrzehnten in den Kirchen geleistet worden war, scheint weggespült zu werden von dem rigorosen Fundamentalismus dieser «neuen Christen». Die religiöse Erregung, die die Halseisen der Orthodoxie sprengte, forderte ihre Rechte zurück gegen die exegetischen und theologischen Spitzfindigkeiten. Das Verlangen nach der Wiedergewinnung der Glut des echten Urchristentums, das übrigens ziemlich idealisiert wird, dient zur Rechtfertigung für die Distanz, die man gegenüber den religiösen Institutionen einnimmt, deren Kapitulation vor der Weltlichkeit der Welt als eine neue Form ihrer historischen Kompromittierung gegenüber der profanen Gesellschaft empfunden wird. Die neue Gemeinschaft der Gläubigen reicht quer durch offizielle Gruppierungen und über die Konfessionsgrenzen hinweg. Die Hoffnung auf eine neue Welt wendet sich ebenso von den politischen Bemühungen um eine Veränderung der Gesellschaft wie von den Fluchtmöglichkeiten ab, welche sich den Anhängern der Droge und der «sexploration» bieten; statt dessen nimmt sie Gestalt an in der Erwartung und Verkündigung des Gottesreiches. Die Frage «Jesus kommt wieder – bist du bereit?», auf Hunderten von Plakaten an den Mauern der Fakultät von Vincennes angeschlagen, ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, daß diese Bewegung über den nordamerikanischen Raum hinaus zu wirken beginnt.

Die Spannweite des Phänomens dieser «Jesus-Revolution» in den Vereinigten Staaten, der oft spektakuläre Charakter ihrer Äußerungen (wie etwa die berühmte Massentaufe im Pazifik oder die Osternacht von Boston im Jahre 1971) sowie ihre Orchestrierung durch die Massenmedien waren wohl geeignet, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf eine widersprüchliche Erscheinung zu ziehen, die sich in etwas verdünnterer und unbestimmterer Weise in den meisten westlichen Ländern zeigt. Überall, wenn auch in verschiedenen Stärkegraden, ist der politische, wirtschaftliche und geistige Einfluß der etablierten Kirchen angeschlagen. Die Zeiten sind vorbei, in denen die religiösen Autoritäten durch eine Gesetzgebung auf dem Gebiet der Ethik, der Geschlechtlichkeit, der Politik usw. im Namen ihrer geistlichen Sendung nicht nur im unmittelbaren Umkreis der gläubigen Gemeinde, sondern in der gesamten Gesellschaft das individuelle und kollektive Verhalten steuerten. Ohne Zweifel muß man sich davor hüten, den ideologischen Einfluß der religiösen Organisationen in der Geschichte zu überschätzen oder das Bild einer Christenheit zu konstruieren, in der nichts und niemand der Macht der Kirche entfliehen konnte. Es bleibt aber wahr, daß die Kirche heute mehr und mehr die ideologisch beherrschende Rolle (wenn nicht gar die Monopolstellung) verliert, welche schon die Renaissance, das Jahrhundert der Aufklärung und dann der Beginn des Industriekapitalismus erschüttert hatten, ohne sie aber schon ganz zunichte zu machen.

Wenn die Zählung der Praktizierenden auch eine noch so unzulängliche Methode zur Feststellung des Entwicklungsstandes religiösen Lebens sein mag, so zeigt die Schrumpfung der Zahl ihrer Gläubigen doch an, wie wenig mobilisierende Kraft das Zeugnis der Kirchen heute hat. Zumindest im allgemeinen sind die religiösen Glaubensüberzeugungen heute nicht mehr das entscheidende Bindeelement bei der Verwirklichung einer ge-

sellschaftlichen Übereinstimmung. Und es ist immer seltener – wenn nicht gar schon die Ausnahme – geworden, daß die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft den ersten Platz einnimmt im sozialen Integrationsprozeß des Einzelnen. Die Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis ist so in zunehmendem Maße zurückverwiesen worden in die Sphäre des «Privatlebens», wo die dem Individuum gelassene «Freiheit» sich proportional zur gesellschaftlichen Harmlosigkeit des in Frage stehenden Wertes verhält.

Nun erleben wir aber in eben dem Augenblick, da der gesellschaftliche Rückzug der Religion – der ineinsgesetzt wird mit dem Prozeß der gesellschaftlichen Marginalisierung der traditionellen religiösen Organisationen – überall feststellbar erscheint, die gegenläufige Entfaltung einer überaus vitalen religiösen Bewegung, die aus den institutionellen Kanälen ausbricht. Intensive Erfahrungen mit einem Leben in Gemeinschaft, mehr oder weniger informelle religiöse Beziehungsgefüge, interkonfessionelle und selbst interreligiöse Bruder- und Schwesternschaften entwickeln sich in einer Überfülle, welche die Verantwortlichen und die einfachen Gläubigen in den offiziellen Kirchen aus der Fassung bringt, die ja vollauf damit beschäftigt sind, ihre seelsorgerischen und apostolischen Strategien «anzupassen» an eine kulturelle und soziale Situation, von der sie – mit gutem Recht – den Eindruck haben, daß in ihr die bisherigen religiösen Selbstverständlichkeiten aufs allerschärfste in Frage gestellt werden.

Der Frage, die von der «Jesus-Revolution» gestellt wird, weicht man in Europa weithin aus. Man beruft sich auf die folkloristischen Aspekte dieser Erscheinung oder auf ihre «spezifisch amerikanische Eigenart» oder wohl auch auf die Tatsache, daß die Bewegung kommerziell ausgebeutet wird, um mit all diesen Argumenten ihre Bedeutung zu verkleinern. Ein wenig besser kommt die Jesus-Revolution noch davon, wenn man sie als Symptom an einer kranken Gesellschaft behandelt, und das Auftreten von «Jesus-Käuzen» (Jesus-freaks) in den europäischen Ländern wird gern einem allgemeinen Nachahmungstrieb zugeschrieben, so daß dieses Phänomen in sich selbst keine weitere Bedeutung zu haben braucht.

Was ist dagegen zu sagen von all diesen informellen Gruppen, Spontangruppen und Basisgemeinden, die in immer größerer Zahl am Rande der Institutionen und oft gegen sie auftreten? Man spricht je nachdem entweder von einer Grundwelle, die eine neue Chance für das Christentum darstelle, oder aber von einer schweren Bedrohung für die Einheit der Kirche. Gelegentlich zweifelt man auch die tatsächliche Existenz des Phänomens an, indem man es als einen Mythos behandelt, der das kollektive Bewußtsein der durch die Krise ihrer Kirchen verunsicherten Gläubigen befallen habe. Selbst ambivalente und widersprüchliche Wertungen kann man antreffen hinsichtlich solcher religiöser Beziehungsgefüge, die sich in wachsendem Maße der Kontrolle der entsprechenden religiösen Organisationen und selbst der Kontrolle ihrer Initiatoren entziehen. Was führt denn in der Abtei Boquen Hunderte von «suchenden Christen» zusammen, die einen neuen Stil der «communio in der Kirche» fordern? Was bewegt denn die Gruppen von jungen Menschen, die mit Taizé verbunden sind, wenn sie ihr «Konzil der Jugend» vorbereiten oder wenn sie sich – wie in der letzten Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in Paris – zu mehr als 3000 zu einer Nacht des Gebets versammeln? Erklärungen, die auf die Rolle eines charismatischen Führers inmitten dieser Beziehungsgefüge hinweisen oder auch auf die Neugier, die von solchen «heißen Orten» – wie Boquen, Taizé, la Sainte-Baume in der Provence, St. Michel de Cuxa usw. – angesprochen wird, sind wohl unzureichend, um dem sozialen Phänomen gerecht zu werden, wie es die religiöse Völkerwanderung, die sich hier entfaltet, darstellt. Und ganz gleich, welchem Erklärungsversuch man den Vorzug geben wollte, blieben immer noch viel weitläufigere Phänomene zu deuten, die aber alle darin übereinkommen, daß sich in ihnen jene unerwartete und vielfältige Reaktivierung des Religiösen verrät: Beweis dafür ist das Entstehen von Gebetsgruppen unter Christen, die vor noch gar nicht langer Zeit einer mehr fragenden Suche nach ihrer religiösen Identität den Vorzug gaben, wobei sie so weit gingen, jede gottesdienstliche Feier untereinander zunächst einmal auf einen späteren Zeitpunkt zurückzustellen.

Nachdem der künstliche Charakter der offiziellen Zusammenschlüsse, welche eine «Übereinstimmung im Religiösen» forderten, auf deren Grundlage es möglich sein müsse, die soziale Verschiedenheit der Gläubigen und ihre eventuellen Interessenkonflikte einfach zu übergehen, erst einmal bewußt geworden war, entstand aus diesem neuen Bewußtsein die Tendenz, den gemeinsamen Ausdruck des Glaubens an das Vorhandensein einer ausdrücklichen und wirksamen Solidarität zwischen den Beteiligten zu binden, vor allem im sozialen und politischen Bereich. Diese Tendenz

ist durch die derzeit herrschende Strömung keineswegs außer Kraft gesetzt. Aber sie besteht nun zusammen mit einer neueren Tendenz, der es darum geht, in begrenzten Gemeinschaften oder auch in größeren Gefügen die festliche, lyrische und poetische Dimension der eigentlich religiösen Feier wieder zur Geltung zu bringen. In solchen Feiern wird Spontaneität des Ausdrucks zur Regel. Den verbalen und musikalischen Ausdruck des Glaubens aus dem Schraubstock der von den religiösen Autoritäten mit ihrem Amtsstempel versehenen liturgischen Schemata zu befreien, leibliche Ausdrucksmöglichkeiten in die Feier einzubringen und so an der Überwindung der individuellen und kollektiven Hemmungen zu arbeiten – dies sind gemeinsame Anliegen bei Gruppen, deren Bindung an die Kirchen sehr unterschiedlich ist, genauso verschieden wie ihre theologische Prägung oder ihre Vorstellungen davon, welcherart soziales Engagement der religiösen Körperschaften wünschenswert wäre. Solche gemeinsamen Anliegen schaffen daher trotz allem eine gewisse Verwandtschaft zwischen so verschiedenen Gemeinschaften wie den christlichen Hippiekommunen in den Vereinigten Staaten, den kritischen Gruppen junger Ordensleute in Belgien oder in Deutschland oder den studentischen Basisgemeinden in Frankreich und in Italien: Unter sehr verschiedenen Formen soll «das Fest» dazu helfen, hier und jetzt den Teilnehmern die Möglichkeit einer Versöhnung und einer Gemeinschaft, die auf die gesamte Menschheit herabgerufen werden, handgreiflich nahezubringen.

2. Die Doppeldeutigkeit dieses Aufbruchs

Versöhnung, die im Gebet erfleht wird und die sich zeichenhaft ankündigt in der Euphorie «heißer Augenblicke», in denen sich die religiöse Begeisterung dieser neuen Christen kristallisiert und lebendig erhält, viel mehr, als dies durch das Engagement in sozialen Kämpfen zu erreichen wäre; der Vorrang, welcher der Gemeinschaft im Glauben gegenüber der gesellschaftlichen Verbundenheit der Gruppenmitglieder wieder zuerkannt wird; «Schlichtheit des Glaubens», die gegen die verfeinerte Problematik politisierter christlicher Intellektueller wieder zur Geltung gebracht wird: Es ist kein Wunder, daß die Kirchen dazu neigen, diesen offensichtlichen Umschwung der Kontestationsbewegung sehr positiv zu vermerken. Die Erklärungen von Kardinal Daniélou, die voller Freude sind über die Wiedergeburt der Religion, wie sie sich in der «Jesus-Revolution» abzeichnen, sind besonders bezeichnend für die wiedererwachende Hoffnung in den Kreisen der religiösen Autoritäten, die vom Anprall des Säkularismus mehr als andere erschüttert worden waren. Offensichtlich sind die Gruppen dieser «glühend Begeisterten» anders als die «Politischen» weniger empfindlich gegen die ungleiche Verteilung der Macht in den Kirchen und gegen deren häufige Weigerung, sich jeder Art von Kontestation gegen die Apparate anzuschließen – zur großen Freude derer, die schon beunruhigt waren über das Ausmaß einer antiinstitutionellen Entwicklung, die ausdrücklich gegen sie gerichtet war. Und oft bedeutet der Gebrauch des Wortes «religiöse Erneuerung» durch die Verantwortlichen in den Kirchen wohl ganz einfach so viel wie «Abebben der Kontestationsbewegung in den Kirchen».

Die unmittelbar Beteiligten jedoch verwenden den Begriff «Erneuerung» in einem völlig anderen Sinne, wenn sie von der sie beseelenden Leidenschaft sprechen. In ihrer Sicht zeigen die verschiedenen Äußerungen eines wiedererwachenden religiösen Enthusiasmus das Ende eines Betäubungszustandes an, den sie den Kirchen selbst zur Last legen. Gewisse Gruppen beschränken sich darauf, die herrschende Trägheit, die Bürokratisierung und die Verstopfung der Kommunikationsnetze in den Kirchen anzuprangern. Andere sehen in dem Einverständnis der Kirchen mit der herrschenden Gesellschaftsordnung und mit den Wertmaßstäben, auf welche diese sich stützt, die Ursache ihrer eigenen Ohnmacht, mit evangeliumsgemäßer Radikalität Zeugnis abzulegen. Alle fordern die Wiederbelebung eines «prophetischen Christentums», dessen früher einmal vorhandene gesellschaftliche Dynamik mittlerweile von den Apparaten erstickt worden sei.

Im Unterschied zu einer mehr «politischen» Strömung, welche die Kritik an der für ihre gesellschaftliche Ohnmacht verantwortlichen ideologischen Verfilzung in die Kirchen selbst einzubringen suchte, sprechen immer zahlreicher werdende Gruppen enthusiastischer Christen ausdrücklich oder wenigstens praktisch den Institutionen als solchen jede Möglichkeit ab, «sich zu bekehren», und so knüpfen sie die Hoffnung auf eine Wiederbelebung des Christentums an die persönliche Bekehrung jedes einzelnen Gläubigen: Die Kirche könne nicht heilig sein, wenn nicht jeder einzelne Christ persönlich nach Heiligkeit strebt. Diese Sehweise ebenso wie der Nachdruck, der mehr auf

die persönliche Erfahrung der Gläubigen als auf die Unterordnung unter eine religiöse Orthodoxie und Orthopraxie gelegt wird, läßt diese Gruppen eindeutig einem Typ von Sekte im Sinne Troeltschs zugehörig erscheinen.

Sind diese mit einer eigenen Organisation am Rande der Kirchen angesiedelten «Parallelchristen» weniger auf Protest gegenüber den kirchlichen Institutionen gestimmt als diejenigen, welche das klerikale Autoritätsmonopol stürzen oder das gesellschaftliche Engagement der Kirchen neu orientieren wollen? Nichts ist weniger sicher als dies. Ist der in gewissen Fällen vorhandene Fundamentalismus der einen besser in das ideologische Regulierungssystem der Kirchen einzuordnen als der theologische Progressismus der anderen? Man kann daran zweifeln. Denn die Konfrontation zu suchen, bedeutet noch, daß man den Gegner anerkennt. Eben die Toleranz mancher dieser enthusiastischen Gruppen gegenüber den religiösen Institutionen läßt in gewisser Weise erkennen, wie wenig Gewicht sie diesen noch zuerkennen. Indifferenz ist in mancherlei Hinsicht die radikalste Form der Kontestation, und gewisse Gruppen der «neuen Christen» ordnen sich damit in eine ständig wirksame Strömung der Geschichte des Christentums ein, die darin besteht, durch die Formulierung «kein Kontakt mit...» eine radikale Ablehnung der so verneinten Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen.

Die Ablehnung der Kirche und der religiösen Autoritäten ist aber an sich nicht ohne weiteres schon mit einer Kontestation gegenüber der Gesellschaftsordnung verbunden. Das Problem besteht darin, zu erkennen, ob die Nichtkirchlichkeit dieser Gruppen vielleicht nur der Anzeiger einer Haltung der «Nichtweltlichkeit» ist, in welche sich dann auch eine umfassende Kontestation gegenüber der Gesellschaft einfügen würde. In diesem Falle bliebe dann noch zu klären, welche gesellschaftlichen und ideologischen Prozesse diese soziale Umkehrung der politischen Kontestation bewirken und was dies über die Macht des herrschenden Systems offenbart, das hier seine Fähigkeit beweist, an seinem Rande noch die gesellschaftlichen Auswirkungen der von ihm selbst erzeugten Widersprüche mit einzuschließen und zusammenzuhalten. Die Tatsache der kleinen Mitgliederzahl von autarken Gemeinschaften mit religiösem Bezug, ihre «paramonastische» Konstitution, muß neu aufgegriffen werden in einem größeren Zusammenhang von Phänomenen, die nicht spezifisch religiöser Art sind, wobei eine Haltung des verallgemeinernden «Alles-über-einen-Kamm-Scherens» sichtbar wird, die selbst die politischen Formen des Kampfes gegen das abgelehnte System miteinschließt.

Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß in bestimmten Fällen die religiöse Ablehnung der Kirchen der einzige konkrete Punkt einer Kritik an den Institutionen bleibt. Demzufolge handelte es sich dann nicht mehr um eine gesellschaftliche, sondern nur noch um eine rein geistliche Reaktion. In diesem Falle wäre eine «religiöse Erneuerung» wohl nur noch die letzte Mystifikation des herrschenden Systems, das mit Rücksicht auf die ideologischen Bedürfnisse des fortgeschrittenen Kapitalismus den Protest der jungen Leute auf dem harmlosen Feld der Religion ansiedelte und damit seinen eigenen Einfluß auf alle anderen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens nur noch fester absichern würde.

Die Übernahme des Impulses der Hippiebewegung durch die «Jesus-Revolution» könnte in diesem Sinne so gedeutet werden, daß damit das amerikanische System einen Schritt vorwärts getan hat bei seinem Versuch, den Protest der Jugend wieder in die Hand zu bekommen. Die geographische und gesellschaftliche Ansiedelung der Kontestation im Inneren von Gruppen, welche am Rande des Lebens der Gesellschaft ein Gegenmodell der Gesellschaft zu experimentieren versuchen, entschärft schließlich die Logik des Gesellschaftssystems in der Ebene der Widersprüchlichkeiten, die es selbst entwickelt (Armut, Problem der schwarzen Bevölkerung, Umweltverschmutzung usw.). Die ideologische Ansiedelung des Protestes nimmt den Formen des gesellschaftlichen Abseitsstehens, die dazu angetan wären, Anstoß zu erregen, alles, was sie an Subversivem an sich tragen (insofern sie als «Aufschrei», als Ruf nach einer anderen Gesellschaft verstanden werden könnten). Die religiöse Erweckung erzeugt bei den jungen Amerikanern seltener einen Boykott der herrschenden Gesellschaft als daß sie vielmehr zur Legitimation für eine neue Gelehrigkeit gegenüber den ethischen Normen dieser Gesellschaft dienen muß, vor allem unter dem Aspekt eines geordneten Sexualverhaltens, für welches diese die Regeln aufstellt.

Die besonders zugespitzte Form des amerikanischen Beispiels darf nicht dazu verleiten, die Verbreitung dieses Phänomens in allen westlichen Ländern zu übersehen: Es erhebt sich die Frage, ob die «religiöse Erneuerung» nicht unter gewissen Aspekten der Ausbeutung von ideologischen Kräften durch das herrschende System gleichkommt,

von Kräften, die sich im Verlauf eines Prozesses der Säkularisierung, den dieses System selbst hervorbringt und kontrolliert, geöffnet haben. In dem Maße, wie der fortgeschrittene Kapitalismus sich selbst hält ohne die Hilfe der Religion, erleben wir gleichzeitig eine Marginalisierung der religiösen Körperschaften, die zu unnützen oder unverläßlichen Stützen der Gesellschaftsordnung geworden sind; ebenso erleben wir, wie eine soziale Protestbewegung zur religiösen Schaustellung umfunktioniert und damit in ihrer eigenen Wirkung abgestumpft wird, da sie ja einzig und allein auf den Bereich des Ideologischen eingegrenzt wird.

Sicherlich verläuft die Entwicklung nicht immer eindeutig in dieselbe Richtung: Es unterliegt keinem Zweifel, daß der evangelische Radikalismus, wie er zumindest von einigen Strömungen der «religiösen Erneuerung» entwickelt wird, in umgekehrter Sinnrichtung die Sprache und die grundlegenden kollektiven Ausdrucksmittel für einen – wenn oft auch nur anfanghaften – sozialen Protest liefern kann. Eine solche Bewegung ist an sich weder radikal noch reaktionär. Weil sie zutiefst ambivalent ist, ist sie auch in der Lage, durchaus widersprüchliche Wirkungen zu entwickeln. Die Tatsache jedoch, daß sie in bevorzugtem Maße dort Gestalt annimmt, wo der Säkularisierungsprozeß am meisten zugespitzt ist, wirft ein Problem auf: Neigt die derzeitige «religiöse Erneuerung» – wie schon so manche «Erneuerungsbewegungen» in der Geschichte – statt einen Ort des Wachstums und der wechselseitigen Dynamisierung eines religiösen und eines sozialen Protestes zu bilden, nicht im Gegenteil dazu, sie voneinander zu trennen, um den einen wie den anderen besser in Schranken halten zu können? Es gibt religiöse Aufbrüche, die sehr wohl das Ende des Christentums markieren könnten, ganz gleich, aus welcher theologischen Ecke sie kommen mögen... Der Soziologe, der die Grenzen seines Faches respektiert (um die soziale Anerkennung, die an die «Wissenschaftlichkeit» seiner Methode gebunden ist, nicht aufs Spiel zu setzen), wird nicht das Risiko eingehen, sich zu diesem letzten Punkt zu äußern. Dennoch ist die Frage immer schon gegenwärtig, so zum Beispiel, wenn man auf einen besonderen Fall dieser vielgestaltigen und widersprüchlichen «religiösen Erneuerungsbewegung» zu sprechen kommt, nämlich auf die Bewegung der christlichen Studenten in Frankreich. Auf diesen Fall wollen wir hier nochmals eingehen, um so ein wenig von der Oberflächlichkeit allgemeiner Erwägungen wegzukommen.

3. Rückgewinnung des «Religiösen» auf dem Wege über das «Politische»?

Es ist noch keine zwei Jahre her, daß sich unter den in den «Centres Catholiques Universitaires en France» zusammengeschlossenen christlichen Studenten eine Tendenz abzeichnete, solchen Formen des Gruppenlebens den Vorzug zu geben, die dem gemeinsamen Gebet, der schweigenden Meditation über die Heilige Schrift und dem Austausch persönlicher Erfahrung in Gestalt des sogenannten «Anteilgebens am Evangelium» («partage d'Evangile») einen großen Platz einräumen. Auf die politische Aufwallung der Jahre 1968–1970, als die jungen Christen in hellen Scharen von der Entdeckung der politischen Implikationen der evangelischen Forderung der Bruderliebe übergingen zur praktischen Erfahrung in der konkreten politischen Aktion, die derart beschaffen war, daß jeder religiöse Bezug für die Motivierung, Dynamisierung und Orientierung einer gesellschaftsverändernden Aktion überflüssig war, scheint nun eine neue Phase religiösen Eifers zu folgen.

Der christliche Student, der im Mai 1968 für ein politisches Handeln gewonnen wurde, investierte seine Hoffnung auf das Reich Gottes gern in die durch gemeinsames Leben und Handeln vollzogene Mikrorealisierung einer Sozialutopie. Die religiöse Kritik an einer ungerechten Gesellschaftsordnung (als Hindernis für das Kommen des Reiches Gottes) wirkte sich auch aus auf die politische Kritik an dem herrschenden System. Diese wiederum führte zu einer politischen Kritik an der Kirche als integrierendem und im Einverständnis handelndem Teil dieses verabscheuten Systems: Die «politischen» Basisgemeinden sind oft (mit verschiedenen Schärfegraden der Radikalität) aus dem Willen entstanden, ein anderes Gesellschaftsmodell vorwegzunehmen, dessen umfassende Verwirklichung aber mangels einer Massenbewegung, die fähig wäre, es durchzusetzen, vorläufig auf eine ferne Zukunft zurückgestellt wurde. In den Fällen, in denen der religiöse Bezug der Gruppe ausdrücklich aufrechterhalten wurde, war die Durchsetzung eines kirchlichen Gegenmodells (und namentlich eines anderen Typs der Beziehung zwischen Klerikern und Laien) eines der Elemente dieser Erprobung eines gesellschaftlichen Gegenmodells: Dabei wurde der Sturz der herrschenden Ordnung, bewirkt durch den revolutionären Prozeß, von den Beteiligten oft als Voraussetzung einer «Gemeinschaft der Kirche» betrachtet, die wirklichen Anspruch auf Treue gegen die Inspiration des Evangeliums er-

heben könnte, wie sie das Leben der urchristlichen Gemeinde inspirierte. Es ist bei diesen neuen Christen keine seltene Erscheinung, daß das Streben nach der eschatologischen Verwirklichung einer versöhnten Menschheit sich auf die Erinnerung an das Traumbild der idealen und idealisierten Gemeinde der Apostelgeschichte und gleichzeitig auf eine politische Analyse der Möglichkeiten der revolutionären Bewegung stützt. Was das politische Engagement selbst betrifft, wenn es ausdrücklich den Aufbau des Sozialismus anzielt, so fährt es oft fort, bei den Themen der religiösen Hoffnung Anleihen zu machen, so etwa wenn von der Heraufkunft des «neuen Menschen» gesprochen wird. Die Heraufkunft der Herrschaft Gottes vollzieht sich durch die Befreiung der Ausgebeuteten. Aber der Aufbau des Sozialismus ruft nach dem Entstehen eines neuen Menschen, der schließlich zugänglich wird für die universale Liebe.

«Das Reich Gottes ist die Menschheit, die lernt, sich aus ihren vielfältigen Versklavungen zu befreien, um so zur wahren Liebe fähig zu werden, das heißt Gemeinschaft im gleichen Geist zu haben, und zwar so sehr, daß alle Menschen miteinander zu einem einzigen werden.» Diese Bemerkung von Bernard Besret (Clés pour une Nouvelle Eglise, Seghers, Paris 1971, 73) läßt gut die Ebene erkennen, in der Weltgeschichte und Heilsgeschichte einander treffen. Ihre wechselseitige Durchdringung kann in Erscheinung treten in der ausdrücklichen Koexistenz, im Gespräch der Beteiligten über die religiösen Themen der Erwartung und über die politischen Themen der Kontestation. Aber selbst in dem Falle, wo der religiöse Bezug auf eine andere Welt völlig resorbiert wird von der politischen Forderung nach einer veränderten Gesellschaft, kann es häufig geschehen, daß das politische Denken und Reden dieser Christen und die Art ihrer Parteinahme in den sozialen Kämpfen weiterhin die Spuren der religiösen Voraussetzungen und Vorläufer der Utopie trägt, von der sie sich leiten lassen.

Dieser Vorgang hat nichts Verwunderliches an sich, wenn man sich mit Henri Desroche (Sociologie de l'Espérance, Casterman 1973, 37) daran erinnert, daß die Utopie und die Hoffnung «Zwillingsschwestern» sind. «In der Utopie: die Hoffnung auf eine andere Gesellschaft. In der Hoffnung: die Utopie einer anderen Welt. In der einen wie der anderen: die Strategie der Veränderung. Von der einen zur anderen nur eine dünne Demarkationslinie: die utopische Gesellschaft hat ihre religiösen Ängste; die Welt der Hoffnung hat ihre irdischen Implikationen (‹wie im Himmel, so auf Erden›).»

Diese Bemerkungen können einen Leitfaden bieten, um daran gewisse aktuelle ideologische Verschiebungen des «Religiösen» in Richtung auf das «Politische» zu verfolgen. Sie haben aber ihre Gültigkeit auch, wenn es darum geht, *die noch jüngere Tendenz zu einer religiösen Neubelebung* zu verstehen. Es sei übrigens nebenher bemerkt, daß dies keineswegs den Prozeß der politischen Radikalisierung der christlichen Gruppen außer Kraft setzt. Dieser Prozeß entwickelt weiterhin seine Auswirkungen in den Kirchen, in ihren Randzonen und häufig gegen sie. Und wenn auch für gewisse Einzelne oder gewisse Kommunitäten die «Rückkehr zur Religion» eine Entwicklungsphase sein kann, die einfach eine vorausgehende Phase des ausschließlichen politischen Engagements ablöst, so läßt sich aufs Ganze gesehen doch ein paralleles Weiterlaufen beider Bewegungen feststellen. Der Fall der christlichen Studenten in Frankreich (den wir als besonderes Beispiel festhalten, weil wir beim Leser Informationen aus erster Hand darüber voraussetzen können) ist in dieser Hinsicht besonders bezeichnend.

Bei manchen Gruppen, die im Mai 1968 oder unmittelbar danach entstanden sind, konnte man einen religiösen Wiederaufschwung erleben, der unvermittelt auf ein politisches Feuerwerk folgte, das für eine Zeit lang jeden Bezug auf eine christliche Zielsetzung hatte wegfegen können. Alles ist so verlaufen, als ob das Verblassen der politischen Aussichten auf eine umfassende Veränderung der Gesellschaft – verbunden mit der Tatsache, daß das herrschende System die Dinge auf weite Strecken «wieder in die Hand bekommen» hat – den Interessierten wieder den Zugang zu einem Raum religiöser Hoffnung eröffnet hätte.

Ohne Zweifel ist aber das Scheitern der Revolution nicht im eigentlichen Sinne die Ursache für das Entstehen einer Erwartung eines messianischen Eingreifens in die Geschichte. In diesem Sinne haben die kämpferischen Christen vom Mai 1968, die zum großen Teil durch die Katholische Aktion gegangen waren und die sich für die Radikalität eines revolutionären Vorhabens aufgrund ihrer religiösen Schulung geöffnet hatten, einer religiösen Schulung, die sie als junge Laien für das Heil ihrer Brüder verantwortlich machte und die sie darum zum Aufbau des Reiches Gottes drängte, sich keineswegs einfach wieder auf frühere religiöse Positionen zurückgezogen, nachdem der kämpferische politische Einsatz in Alltagsroutine

umschlug und in der jetzigen Phase des Zurückfallens der sozialen Bewegung diese ihnen als eine reichlich armselige Stütze für ihre Utopie von einer völlig anderen Welt erscheinen mußte.

Es geschieht aber nicht selten, daß nach einer Zeit religiöser Latenz von verschiedener Dauer «politische» Gemeinschaften christlichen Ursprungs (und zwar wohl auch außerhalb des studentischen Milieus) wieder eine – mehr oder weniger formelle – gemeinsame Reflexion über die Beziehungen zwischen Glaube und Politik, über ein mögliches politisches Verständnis des Evangeliums oder über die Frage, was der gesellschaftliche Beitrag einer neugestalteten kirchlichen Gemeinschaft sein könnte, aufnehmen. Ein solcher Vorgang habe keinerlei Originalität, könnte man sagen. Dies stimmt in der Tat, mit der einen Ausnahme, daß eine Umkehrung der gewöhnlichen Problematik entsprechender kirchlicher Gruppierungen stattgefunden hat: Die Möglichkeit einer gemeinsamen Reflexion und eines gemeinsamen religiösen Ausdrucks fordert nun als Voraussetzung das Vorhandensein einer politischen Übereinstimmung unter den Mitgliedern der Gemeinschaft. Die Gruppe sammelt sich nicht mehr aufgrund der Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis, um erst dann miteinander die konkreten Modalitäten einer christlichen Sozialpraxis zu bestimmen. Es handelt sich vielmehr von vornherein um eine Gemeinschaft von politischem Interesse und mit politischer Aktivität, die aus diesen Voraussetzungen ihr Recht ableitet, nach der möglichen Rolle des christlichen Glaubens als «kritischer Instanz» gegenüber einer weltlichen Praxis zu fragen. Die politische Ausrichtung der theologischen und kirchlichen Reflexion hat die Oberhand über die religiöse Ausrichtung der gesellschaftlichen Verhaltensweisen gewonnen. Das bedeutet aber zugleich, daß sich die Bewegung auf weiteste Strecken der direkten Kontrolle der kirchlichen Institutionen entzieht, wenn auch nicht ganz und gar ihrem ideologischen Einfluß: ein Beweis für diesen Einfluß sind die weitverbreiteten Schwierigkeiten, die diese Gruppen bei der von ihnen so genannten «Neufindung einer religiösen Sprache» haben oder bei der neuen Definition der «für das Leben der Gruppe notwendigen Dienste», ohne dabei die ungleiche Beziehung zwischen Klerikern und Laien zu bestätigen oder einfach die hierarchische Struktur zu reproduzieren – beides Beziehungen bzw. Strukturen, wie sie dem herrschenden religiösen System eigentümlich sind.

Die Frage, in welchem Umfang die von den Kirchen betonte Orthodoxie und Orthopraxie bewahrt und weitervermittelt werden, ist aber nicht der einzige Maßstab, um deutlich zu machen, wie groß die Bresche ist, die in das System der von den Kirchen regulierten Normen gelegt worden ist. Die Tatsache, daß die spontan gebildete und nicht vom kirchlichen Apparat angeregte Gruppe selbst die gesellschaftlichen Bedingungen für eine Beteiligung an ihrer eigentlichen religiösen Aktivität definiert und daß sie die politische Erfahrung ihrer Mitglieder in ihre gemeinsamen religiösen Ausdrucksformen mit einbringt (und wäre es auch nur in sehr bescheidenem Ausmaße, um dadurch Intentionen für das Gebet der Gruppe beizusteuern oder um Anregungen zu dem «Austausch» zu geben, der an die Stelle der Predigt tritt), entzieht diese Aktivität der äußeren Reglementierung durch die Hierarchie. «Der Platz der Autorität», so bemerkt Jean Ségure in einer Studie über die innere Dynamik der informellen Gruppen, «hat sich vom Amtsträger weg in die versammelte Gemeinde verlagert, welcherart auch immer die ausdrücklich vertretene Konzeption von den theoretischen Beziehungen zwischen der einen und der anderen Größe und vom Wesen des Sakraments sein mag. Wenigstens einschlußweise sind damit auch die Grenzen der Kirche in Frage gestellt, denn die Teilnahme an der politischen Aktion wird von vielen dieser informellen Gruppen für konstitutiv für das christliche Bekenntnis gehalten. In diesen Gruppen können also nur diejenigen an der Eucharistie teilnehmen, die ihren gesellschaftlich-religiösen Idealen entsprechen. Ob bewußt oder nicht – jede dieser Gruppen will Kirche sein und beansprucht daher das Recht, ihre Grenzen und die Normen eines christlichen Lebens festzulegen: Die Autorität liegt innerhalb der konkreten Gemeinde.» (Les Groupes Informels dans l'Eglise, CERDIC Publications, Straßburg 1971).

Die Analyse dieser Verlagerung des Ortes der Autorität innerhalb der formellen Gruppen müßte diejenigen in den Kirchen nachdenklich machen, die in der geistlichen Erneuerung dieser Gruppen ein Anzeichen dafür sehen, daß nach einer Zeit vorläufigen politischen Engagements die Beteiligten wieder «die eigentlichen Anliegen des Glaubens» entdecken und gleichzeitig (so wird es jedenfalls gedeutet, wenn auch nicht immer ausdrücklich gesagt) eine Hinwendung in Richtung auf die von ihnen für den einzig legitimen gesellschaftlichen Lebensraum der Religion gehaltenen kirchlichen Institutionen vollziehen. Die religiöse Reaktivie-

rung setzt nämlich diese Verlagerung der Autorität keineswegs außer Kraft, sondern bekräftigt sie im Gegenteil.

Ohne Zweifel kann man oft feststellen, daß der Prozeß der «Rückkehr zur Religion» begleitet wird vom Erreichen eines Tiefpunktes in der allgemeinen Bereitschaft, die Widersprüchlichkeiten in den religiösen Institutionen, die nun als «repressive und reaktionäre Kräfte» betrachtet werden, zu ertragen. Diese Tatsache bestärkt oft diejenigen in ihrer Bewertung der Situation, für die die Aggressivität der neuerdings politisierten militanten Christen nur ein erster vorläufiger Fieberanfall und die bloße Umsetzung einer allgemeinen und typisch jugendlichen Infragestellung jeder Art von Autorität in die religiöse Ebene ist.

Es ist wohl nutzlos, den verengten Charakter dieser Deutung der antiinstitutionellen Welle in der Kirche und außerhalb der Kirche zu betonen oder auch auf ihre ideologischen Grundlagen hinzuweisen. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß sich in der politischen Infragestellung der Funktionsweisen der religiösen Institutionen ein Kampf für eine Umverteilung der Macht in den Kirchen abspielt, welcher zugleich von ihrer Existenz und von ihrem gesellschaftlichen Gewicht Zeugnis ablegt.

In vielen Fällen hat die politische Reifung und Radikalisierung gewisser Gruppen diese dazu geführt, eine völlige Indifferenz gegenüber den amtlichen religiösen Körperschaften zu entwickeln: Die Kirche erscheint ihnen als eine zweitrangige Front, und andere entscheidendere Auseinandersetzungen sind es, die in erster Linie die kämpferischen Energien der Beteiligten zu mobilisieren vermögen. Aber die «religiöse Erneuerung» der Basisgemeinden bringt oft dieselben Wirkungen hervor. Diese Erneuerung setzt den Großteil ihrer Zeit und Kraft tatsächlich für die Entwicklung eines evangelischen Radikalismus ein, mit dem die beteiligten Gruppen dann ihre Wahl eines Lebensstils rechtfertigen, der mit den Normen der herrschenden Gesellschaft gebrochen hat: Einschränkung der Konsumbedürfnisse, freiwillige Senkung des Lebensstandards, gegebenenfalls auch Bildung von autarken Wirtschaftseinheiten ohne Verbindungen zum allgemeinen Produktionsapparat (oder wenigstens mit nur minimalen Verbindungen) usw... Im Inneren der auf dieser Basis gebildeten Kommunitäten (die übrigens wenig zahlreich sind) wird der Akzent auf die Qualität der persönlichen Beziehungen und auf die Intensität der Kommunikation zwischen den Beteiligten gesetzt. In der Ebene der eigentlich religiösen Beziehungen verschärft sich die Forderung der Bereitschaft zum «Anteilgeben und Anteilnehmen», wodurch die Frage der Beziehungen, die man mit den Kirchen zu unterhalten bereit ist oder nicht bereit ist, auf den zweiten Platz rückt. Wenn zum Beispiel religiöse Funktionen, die in den offiziellen Gruppierungen grundsätzlich als Monopol der Kleriker gelten, bei den «neuen Christen» vollständig oder zum Teil der Gruppe als ganzer übertragen werden, so rechtfertigen die Beteiligten ihr Vorgehen häufiger von den Erfordernissen ihrer gemeinsamen religiösen Erfahrungen her als durch die Berufung auf die Notwendigkeit einer Demonstration kirchlicher Demokratie gegenüber den Institutionen.

Es bleibt noch festzuhalten, daß – auch abgesehen von der ausdrücklichen Argumentation der Beteiligten – diese Gruppen in ihrer Indifferenz gegenüber den Kirchen tatsächlich eine Art von Kraftzentren der Subversion der herrschenden religiösen Ordnung bilden, deren soziologische Bedeutung den in anderen Geschichtsepochen entstandenen Sekten nahekommt. Diese soziologische Funktion haben sie in dem Maße, wie sie – mit oder ohne theologische Argumentation – den Vorrang des Geistes vor der Orthodoxie, des Charismas vor der Institution, der persönlichen Erleuchtung vor der kontrollierbaren Zustimmung zu einem Lehrgefüge zur Geltung zu bringen vermögen. Damit ist auch schon gesagt, in welcher Beziehung sie kaum für die Kirchen Vorposten für eine religiöse Wiedereroberung der säkularisierten Gesellschaft darstellen, deren Kundschafterrolle unmittelbar oder in der Form von kirchlich initiierten oder kontrollierten Reformen von diesen übernommen werden könnte.

Wenn man sich aber an die von Ernst Troeltsch gegebene Charakterisierung des Phänomens Sekte halten will, ist es dann möglich zu behaupten, die von dieser «religiösen Erneuerung» ergriffenen Gruppen zeigten jene typische Indifferenz gegenüber der Kultur und dem politischen Leben ihrer Zeit, wie sie für Sekten eigentümlich ist? Der politische Radikalismus löst bisweilen den sozialen Radikalismus ab, zu dessen Entstehen er doch selbst in einer vorhergehenden Etappe beigetragen hatte. Ebenso häufig aber verbindet er sich auch mit ihm, um so in den Vorstellungen der Allgemeinheit die Utopie einer neugestalteten Welt zu erhalten, diesen spezifischen Ort, an dem – nach Cœurderoy – «der Aufstand der Sehnsucht und der Aufstand der Massen sich verbinden».

Nicht selten geschieht es, daß die religiöse Reak-

tivierung Hand in Hand geht mit einem Rückzug aus jeder Form von kämpferischer Aktion auf dem eigentlich politischen Gebiet. Daß diese religiöse Reaktivierung leicht zum Alibi für diejenigen werden kann, deren revolutionäres Engagement nie etwas anderes war als eine Projektion ihrer religiösen Traumbilder und nicht der Ausdruck einer Klassensolidarität, ist im übrigen nicht verwunderlich, wenn man in Rechnung stellt, in welchen Gesellschaftsschichten sich diese Bewegung vornehmlich entwickelte: unter Studenten, Hochschullehrern, Intellektuellen, Kleinbürgern mehr allgemeiner Art, deren politische Radikalisierung – vor allem wenn man die vermehrte Unsicherheit ihres gesellschaftlichen Status mithinzunimmt – nur mit größter Mühe über die Ebene ideologischer Optionen hinausgelangt. Der Sachverhalt ist hier ohne Zweifel weniger eindeutig als im Falle der «Jesus-Revolution», welche die persönliche Bekehrung als höchsten Wert qualifiziert und sie gegen jede Form von Massenaktion, die sich gegen die Gesellschaftsordnung richtet, absolutsetzt und sogar den Kirchen ihr beginnendes Interesse für das gesellschaftliche Leben und die Politik übelnimmt, weil dies sie von ihrer geistlichen Sendung ablenke. Aber diese Tendenz besteht tatsächlich.

«Subversion zweiten Grades», könnten diejenigen sagen, die mehr Vertrauen in die soziale Tragweite dieser Bewegung setzen; denn die Wandlung des Herzens erzeugt notwendigerweise eine neue gesellschaftliche Praxis. Das evangelische Ideal, dem diese neuen Christen folgen, die die Herrschaft des Geldes verdammen, bedeutet einschlußweise eine Anklage gegen die Heuchelei des liberalen westlichen Humanismus und wird zum Angriff auf die ideologischen Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft. Es bleibt aber der Einwand bestehen, daß der Protest, wenn es ihn tatsächlich gibt, vornehmlich ideologischer Art ist und das sozio-ökonomische System nicht unter Anklage stellt, welches sowohl solche Gemeinschaftsideale erzeugt, die nicht im mindesten in Frage gestellt werden, wie auch solche völlig entgegengesetzter Art. Die Toleranz des herrschenden Systems gegenüber der «Jesus-Revolution» in den Vereinigten Staaten ist bezeichnend in dieser Hinsicht.

Jede religiöse Erneuerung ist unter dem Gesichtspunkt ihrer gesellschaftlichen Tragweite im tiefsten Grunde ambivalent: Wenn auch die Religion – nach Gramsci – eine «verallgemeinerte Utopie» sein mag, die als solche «politischen Wert» hat, so ist doch jede Reaktivierung eines religiösen Eifers, in der die Hoffnung auf eine völlig andere Welt zum Ausdruck kommt, an sich noch nicht dazu geeignet, Energien zur Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung zu entbinden. Die Geschichte der «Erweckungen» bietet genügend Beweise für diesen doppelwertigen Charakter der religiösen Hoffnung, welchen Henri Desroche in seiner «Sociologie de l'Esperance» durch den Gegensatz zwischen «hemmender Hoffnung» und «begeisternder Hoffnung» umschreibt. Unter welchen Bedingungen kann – je nach dem gesellschaftlichen Standpunkt der Trägergruppe und je nach der sozialen Dynamik der Gesellschaft, in den diese sich einfügt, eine solche religiöse Erwartung hemmend oder aber im Gegenteil motivierend und mobilisierend für einen sozialen Kampf sein? Oder – um noch weiter zu fragen – über welche Umwege ist eine solche «hemmende Hoffnung» noch fähig, sich umzukehren und zu einer «mobilisierenden Hoffnung» zu werden? Diese Fragen gehen über die Zielsetzung unseres Beitrags hinaus.

Es ist jedoch klar, daß die den Phänomenen eines religiösen Aufbruchs eigene Ambivalenz sich im Falle der derzeitigen Bewegung in all ihren verschiedenen Formen noch verdoppelt durch die Doppeldeutigkeit, die mit den Voraussetzungen verbunden sind, wie sie dem sozialen und kulturellen Gesamtgefüge eigentümlich sind, inmitten dessen diese religiöse Bewegung sich entwickelt. Sie entfaltet sich nämlich nicht in einer Phase der Ausdehnung des gesellschaftlichen Einflusses der religiösen Institutionen, sondern im Gegenteil in einer Zeit der Schrumpfung ihrer ideologischen, politischen und ökonomischen Wirksamkeit. Demzufolge ist der Protest gegen die «Toleranz» der Kirchen gegenüber der «Welt» an sich nicht mehr Vehikel eines Protestes gegen die herrschende Gesellschaftsordnung, der sich – ob ausdrücklich oder nicht – entweder als «Bruch mit der Welt» oder aber als Anmeldung von Ansprüchen oder gar als soziale Revolte äußern könnte.

Es stellt sich sogar die Frage, ob diese religiöse Reaktivierung einer Utopie in einem säkularisierten Universum Kreativität schafft oder ob sie nicht vielmehr ein Beweis ist für das Scheitern der Sozialutopie und die Erschöpfung jedes politischen Willens zur gesellschaftlichen Veränderung angesichts der schrecklichen Fähigkeit des herrschenden Systems, jede Kontestation zu kanalisieren – bis die Verschärfung der Widersprüche, die es entwickelt, dazu führt, daß der Klassenkampf nach einer Zeit ohne rechte Betätigungsmöglichkeit

wieder die Stoßkraft einer revolutionären Massenbewegung zurückgewinnt...

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

geboren am 3. Februar 1947 in Paris. Sie ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und Doktor der Soziologie, hat das Diplom des Institut politique zu Paris, ist Lehrbeauftragte am Collège Coopératif (Ecole pratique des Hautes Etudes) und am Institut d'Etudes sociales zu Paris. Führte Forschungsarbeiten im Bereich der Religionssoziologie über politische und religiöse Vorstellungen bei katholischen Studenten in Frankreich sowie über die Entwicklung von Basisgemeinschaften im katholischen Kontext durch. Studiert gegenwärtig die jüngste antiinstitutionelle Bewegung in den westlichen Ländern. Sie veröffentlichte u.a.: De la mission à la protestation: L'évolution des étudiants chrétiens en France. 1965–1970 (Paris 1973), Die politisch-religiöse Ideologie der studentischen Spontangruppen. Ein Interpretationsversuch: R. Metz, J. Schlick (Hrsg.), Die Spontangruppen in der Kirche (Aschaffenburg 1971) sowie Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften.

Roland Murphy

Das Deuteronomium als Dokument einer Erweckung

Die Geschichte Israels spiegelt die Treue und die Untreue des Volkes Gottes wider. Es ist nicht schwierig, die Untreue darin herauszustreichen. Die Propheten waren damit besonders vertraut, und Israel war großzügig genug, diesen unglücklichen Rekord zu halten. Aber wir wissen, daß es bei manchen Propheten auch eine Art von Wiederbelebung der Religion gab. So konnte Jesaja von seinen Schülern sprechen (8,16), und eine jesajanische Schule scheint letztlich auch für die Wunder, die ihm zugeschrieben werden, verantwortlich zu sein. Bei den meisten Propheten sind wir zur Annahme gezwungen, daß sie eine Gruppe von gläubigen Anhängern hatten, die ihnen zuhörten und die Botschaft bewahrten. Wir lassen jetzt jedoch die prophetische Bewegung beiseite, die sowohl Erneuerung wie Wiederbelebung in verschiedenen Bereichen hervorbrachte, um uns auf ein Dokument zu konzentrieren, das in Hinblick auf seine verschiedenen Ausgaben eine farbige Geschichte hat, das aber immer ein Dokument der Reform und der Erneuerung war: das Buch Deuteronomium.

I. Die Intentionen des Buches Deuteronomium

Ein literarischer Text ist auf den ersten Blick kein vielversprechender Anfang für einen Einblick in das Entstehen einer geistlichen Erweckung. Aber das Buch Deuteronomium ist eine außerordentliche Schöpfung, die verschiedene kritische Perioden im Leben des Volkes reflektiert. Es war ursprünglich in der Zeit der Könige im nördlichen Königreich Israels konzipiert worden, tauchte als «Buch des Gesetzes» (2 Kg 22,8) 621 in Juda auf und wurde schließlich in der schwierigen Zeit des Exils (587–539) endgültig redigiert. Wir möchten Reform und Erneuerung in Israel auf der Basis der deuteronomischen Tradition illustrieren, die sich weigerte unterzugehen und die eine Säule des Judentums und des Neuen Testamentes selbst wurde. Die Entstehung des Buches selbst legt drei Ebenen der Interpretation nahe, und auf jeder Ebene werden wir mit der Erneuerung konfrontiert. (Vgl. N. Lohfink, Höre, Israel! Düsseldorf 1965.)

1. Der Großteil der Arbeit gedieh in der vorexilischen Periode und in der Atmosphäre der kultischen Erneuerung des Bundes. Es gibt darin viele Passagen, die den Stempel ihres liturgischen Ursprungs aufweisen, eine Erneuerung ist im Gang. Auf dieser Ebene wird jeder Leser vom mahnenden Stil, der die Kapitel 5–30 charakterisiert, gefangengenommen:

«Höre, o Israel! Der Herr ist dein Gott, der Herr allein. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit allen deinen Kräften. Und diese Worte, welche ich dir heute anbefehle, sollen in deinem Herzen bleiben! Auch deinen Kindern sollst du sie einschärfen und von ihnen reden, wenn du zu Hause weilst und wenn du auf Reisen bist, wenn du dich hinlegst und wenn du aufstehst. Ja, du sollst sie als Zeichen auf deine Hand binden, sie sollen als Marken auf deiner Stirne sein und du sollst sie an die Türpfosten deines Hauses und an deine Tore schreiben!» (Deut 6, 4–9)

Zum größten Teil wird die trockene Sprache des Gesetzes umgewandelt, selbst im berühmten Gesetzeskodex des Buches Deuteronomium (Kap. 12,26). Nun wird das Gesetz gepredigt:

«Kinder Jahwes, eures Gottes, seid ihr! Nicht dürft ihr euch wegen eines Toten (die Haut) ritzen noch vorn am Kopfe kahl scheren. Denn ein Volk bist du, Jahwe, deinem Gotte, heilig; dich erwählte Jahwe unter allen Völkern auf Erden, daß du ihm als Eigentum angehörest.» (Deut 14, 1–2)

So schmeichelt und überredet die deuteronomische Erneuerung. Die erste Aufforderung richtet sich darauf, Gott zu lieben, das war das große Gebot (vgl. Mk 12,29), und es wurde auf verschiedene Weise wiedergegeben (vgl. Deut 10,12). Israel soll Gottes Gebote hören, soll ihn fürchten, soll auf seinen Wegen gehen, ihm dienen, ihm anhängen, auf seinen Namen schwören, seine Gebote befolgen. Die rettenden Taten Gottes wurden als Gründe für die Treue Israels hervorgehoben: die Erwählung der Patriarchen (10,15), die Befreiung aus Ägypten (11, 2–4), die Landnahme (11,10–12).

Aber die Bedingungen des Bundes mit Jahwe wurden auch unter Drohungen eingeschärft. Die Segen-Verfluchung-Formel, die die hethitischen Vasallenverträge des alten Orients charakterisiert, steckt in den scharfen Formulierungen, die ein seßhaftes Bauernvolk verstehen konnte:

«Und wenn ihr gegen meine Gebote, die ich euch heute anempfehle, gehorsam seid, indem ihr Jahwe, euren Gott, liebet und ihm von ganzem Herzen und von ganzer Seele dient, werde ich eurem Lande zur rechten Zeit Regen spenden, Frühregen wie Spätregen, so daß du dein Getreide, deinen Most und dein Öl einheimsen kannst... Nehmt euch aber in acht, daß sich euer Herz nicht betören lasse und ihr abfallet, anderen Göttern dienet und euch vor ihnen niederwerfet! Sonst wird Jahwes Zorn wider euch entbrennen, er wird den Himmel verschließen, so daß kein Regen mehr fällt und der Boden seinen Ertrag nicht mehr gibt, und ihr werdet schnellstens aus dem schönen Lande verschwinden, das Jahwe euch geben will.» (Deut 11, 13–17, vgl. Kap. 27–28). Gerhard von Rad hat als erster auf die zentrale Bedeutung des Bekenntnisses in Deut 26,1–11 hingewiesen. (Vgl. J. Schreiner, «Die Entwicklung des israelitischen ‹Credo›», Concilium 1966, 757–762.) Wie in diesem Artikel beschrieben wird, verbindet Israel mittels der Liturgie die Gegenwart mit der Vergangenheit. Die ersten Früchte des Landes müssen dem Herrn zurückgegeben werden, der für sein Volk solch wunderbare Dinge getan hat. Der «Rückruf» der Vergangenheit wird durch die permanente Aufforderung zur Erinnerung bewirkt: «Bleibe des ganzen Weges eingedenk, den dich Jahwe, dein Gott, nun vierzig Jahre lang in der Wüste geleitet hat...» (8,2). «Gedenke vielmehr Jahwes, deines Gottes, daß er es ist, der dir Kraft verleiht, Wohlstand zu erwerben...» (8,18). Dieser Ruf zur Erinnerung wechselt mit der Warnung «nicht zu vergessen» ab: «Nimm dich in acht, daß du Jahwes, deines Gottes, nicht vergissest...» (8,11, vgl. 8,19).

Diese Töne des Deuteronomiums vermitteln über die Jahre die hartnäckigen Forderungen aus dem Kern deuteronomischer Predigt, die Forderungen Gott zu lieben. Es war vermutet (G. v. Rad) und von vielen (z.B. R. de Vaux) übernommen worden, daß dies die Frucht der Predigt der Leviten war. Sei es wie es sei, jedenfalls kann man den liturgischen Rahmen nicht übersehen, innerhalb dessen diese Aufforderungen auftraten. Das beständige «Heute», das liturgische «Nun» drückt aus, daß Israel die Zeit hinwegwischt und sich mit den Vätern identifiziert, die am Horeb den Bund schlossen. Paradoxerweise waren es nicht die Väter, mit denen der Bund geschlossen worden war, «sondern mit uns, die wir heute hier alle am Leben sind» (Deut 5,3). So war tatsächlich ganz Israel in diesen Ereignissen am abgelegenen Horeb gegenwärtig: «An dem Tag, an dem du am Horeb vor Jahwe, deinem Gotte, standest... ihr tratet also heran und standet am Fuße des Berges und Jahwe redete zu euch...» (4,10–12). Jede nachfolgende Generation hörte diese Worte, und alle wurden durch die liturgische Wiederholung des Geschehens, das zu den Worten des biblischen Textes Anlaß gab, zurück in die mosaische Erfahrung des Bundesschlusses versetzt.

2. Das Deuteronomium kann auch unter einem anderen Gesichtspunkt gelesen werden, nämlich im Rahmen der sogenannten deuteronomischen Geschichte: Jos, Ri, 1–2 Sm, 1–2 Kg. Diese Geschichte hatte Deut 1,1–4, 43 als ursprüngliche Einleitung (so nach M. Noth) ehe Deut 4,44–30,20 eingeschoben wurde. Nach deuteronomischer Sicht wurden sieben Jahrhunderte israelischer Geschichte vereinigt: Treue gegenüber dem Herrn bedeutet Wohlstand, Untreue bringt Unglück (Deut 11,26–32, Ri 2,11–23). Auf diese Weise wurde die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems im Jahre 587 erklärt.

Wenn man auf die Predigten des Mose zurückblickt, die dem Buch seine Gliederung geben (1,1–4, 43; 4,44–28, 69; 29,1–30, 20), so tritt in

Erscheinung, was N. Lohfink eine «morgendliche Frische» über dem Werk genannt hat. Die Situation ist ruhig, nach dem Exodus und vor der Eroberung. Israel ist auf den Feldern von Moab und bereit, den Jordan zu überqueren. Nun war der Augenblick gekommen. Die Zukunft öffnete sich vor dem Volk Gottes, und die mosaischen Reden legten ein Programm der Hoffnung dar:

«So sollst du denn, daß du und deine Nachkommen am Leben bleiben, das Leben wählen, indem du Jahwe, deinen Gott liebst, seiner Stimme gehorchst und ihm anhangst! Denn das ist dein Leben und die Dauer deiner Tage, damit du in dem Lande wohnen bleibst, das Jahwe deinen Vätern, Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat, ihnen zu geben.» (Deut 30,19–20)

Vor der Schärfe dieser Worte gibt es auch für eine spätere Generation kein Entrinnen, kein «Was wäre, wenn» in Israels Geschichte. Aber es ist eben die Mächtigkeit dieses Buches, daß nachfolgende Generationen aus ihm Worte der Hoffnung, nicht der Verzweiflung heraushören, wie G. von Rad angemerkt hat («Ancient Word and Living Word», Interpretation Nr. 15,3–13, S. 8, 1961):

«Wäre irgend jemand überrascht, wenn Deuteronomium, nach einem derartigen religiösen Verfall, Israel als verloren betrachten und eine Rückkehr zu Gott für unmöglich halten würde? Das Gegenteil ist der Fall. Deuteronomium löscht sieben Jahrhunderte des Ungehorsams und der gedankenlosen Undankbarkeit einfach aus, stellt Israel wieder vor Gott in die Wüste und läßt Israel erneut hören, daß es gnädig zum Volk Gottes und zum Eigentum des Herrn erwählt ist. Dieses Israel erfährt ohne Abstrich auch nun, was es einst in der Wüste erlebt hat, und dies, obschon Israel keinesfalls das gleiche geblieben war. Das Israel, das Deuteronomium vorstellt, hat oberflächlich gesehen kaum noch irgendeine Ähnlichkeit mit dem Volk, das einst am Fuß des Berges Sinai stand. Es lebte kulturell, wirtschaftlich und politisch unter sehr verschiedenen Bedingungen. Aber gerade dieses halten wir an Deuteronomium für so wichtig, daß es die alten biblischen Worte der Erwählung durch Gott unverkürzt ausspricht in einer Situation, die so sehr von der des alten Israel verschieden war.»

3. Wenn man sieht, was aus dem Buch Deuteronomium geworden ist, taucht noch ein anderer Gesichtspunkt auf. Während des Exils wurde es den ersten vier Büchern, die die Torah oder das Gesetz bildeten, hinzugefügt. Der Prozeß der Kanonisierung der heiligen Schriften war nun im vollen Gang. Die Struktur des Gesetzes, der Propheten und Schriften (der «Tenach») begann sichtbar zu werden.

Aber die Stellung von Deuteronomium ist ungewöhnlich. Wie schon J. A. Sanders (Torah and Canon, Philadelphia 1972) aufwies, unterbricht die Torah den natürlichen Fluß der Erzählung, der vom Exodus und den Geschehnissen in der Wüste bis zur Eroberung reicht (Josua). Durch die Einschiebung von Deuteronomium als des abschließenden Buches des Pentateuch werden diese Bücher von der Geschichte von Josua und der Landnahme, die doch ihre natürliche Ergänzung bildet, abgetrennt. Was hat das zu bedeuten?

Einfach ausgedrückt war es der Triumph der mosaischen Theologie für Juda. Der Akzent verschob sich von David auf Moses. Erste Autorität hatte nun die Zeit vor der Landnahme (und nicht die davidische Linie in Jerusalem). Wie Sanders andeutete, ist Deuteronomium der Schlüssel bei der Entstehung des Gesetzes, das «ein für allemal alles, was zur jüdischen Volkskultur gehörte, als jüdischen Glauben definierte». Wir können die Kraft des Deuteronomium für das im Exil lebende Volk erkennen: «Nachdem 586 vor Chr. in Babylonien bekannt wurde, daß Jerusalem gefallen und der Tempel zerstört worden war, gingen einige Ältere zu dem Propheten Ezechiel und stellten ihm die herausfordernde Frage: Wie sollen wir leben? Was ist nun der Sinn unserer Existenz? Was ist nun unsere Identität? Die Antwort wurde in Form des Pentateuch gegeben und der Gesetze, die mit Jahwist, Elohist, Deuteronomium und Priesterschrift eingefügt worden waren. Und das geschah zu einer Zeit, da wir wußten, daß unsere wahre Identität, die Torah par excellence, weder die Eroberung von Kanaan (Josua) noch von Jerusalem (David) einschloß, sondern daß wir Sinai, das wir nie besaßen, niemals verlieren würden.» (Sanders, 53)

Daß die mosaische Tradition die Basis des Judentums wurde, wie es aus dem Exil hervorgeht, geht auf den Einfluß von Deuteronomium zurück. Die Struktur der drei mosaischen Reden gibt dem Buch die Aura einer Abschiedszeremonie. Der Mann, der das Instrument für die Befreiung Israels war, der Empfänger des Gesetzes, der Führer während der vierzig Jahre in der Wüste, ist im Begriff, sein Volk zu verlassen. Er darf das Gelobte Land nicht betreten. Er legt seinen letzten Willen und sein Testament vor, ehe er auf dem Berg Nebo stirbt. Wenn beim Lesen seiner endgültigen Anweisungen an sein Volk ein Akzent von Trauer, ja

von Tragik auftaucht, so gibt es auch die Hoffnung und die Vision, daß wenigstens sie das Gelobte Land betreten werden. Ezechiels Vision (Kap. 37) von den dürren Gebeinen, die sich aus dem Tal des Todes erheben, wird Wirklichkeit, dank der Erneuerung, die von der Torah und den Deuteronomisten vorweggenommen wird.

II. Die deuteronomische Reform des Josia

Bis hierher haben wir Deuteronomium als Erneuerungsliteratur betrachtet. Gibt es neben der Erneuerung der liturgischen Reformen, die den Text geprägt haben, eine spezifische Periode der Geschichte, die man als das Zeitalter der deuteronomischen Reformen bezeichnen könnte? Die Reform des Königs Josia (640–609) hatte in Deuteronomium ihre Grundlage.

Die Entdeckung des «Gesetzesbuches» im achtzehnten Jahr der Regierung Josias (621 A.C., vgl. 2 Kg 22) ist ein Wendepunkt in der Geschichte Judas. Das siebente Jahrhundert war für den Jahwismus eine ziemliche Katastrophe gewesen. Juda war praktisch ein Vasallenstaat von Syrien, und die politische Abhängigkeit zog die religiöse nach sich, wie die lange Regierungszeit von Manasse zeigt (687–642). Aber Syrien verfiel dem Abstieg, der in der Niederlage Ninives (612) gegenüber den neubabylonischen Kräften seinen Tiefpunkt erreichte. Das gab Josia politisch die Möglichkeit, seine Unabhängigkeit zu erlangen, sogar bis zu dem Ausmaß der Kontrolle über das Gebiet des früheren nördlichen Königreichs von Israel. Seine religiöse Reform war umfassend und basierte auf dem von Deuteronomium aufgestellten Programm. Alle würden zustimmen, daß das «Gesetzbuch», das im Tempel gefunden worden war, eine Form des Buches Deuteronomium war, jedenfalls die Kapitel 12–26. Der Verfasser von 2 Kg machte diese Entdeckung zur Speerspitze und zum Symbol für die Reform, die tatsächlich aber schon vor dieser Entdeckung selbst begonnen hatte (2 Chr 34,3). Die Reaktion König Josuas, als Hulda, die Prophetin, das Buch identifizierte, stimmt mit den Drohungen in Deut 28 überein. Er zerriß seine Kleider, als das Dokument laut verlesen wurde, und rief aus: «Groß ist der Grimm Jahwes, der deswegen gegen uns entbrannt ist, weil unsere Väter auf die Worte dieses Gesetzes nicht gehört haben, um nach alldem zu handeln, was in diesem Buch vorgeschrieben ist.» (2 Kg 22,13)

Den konkreten Reformen, wie sie in 2 Kg 22–23 beschrieben werden, entsprechen die Vorschriften von Deuteronomium. Die Mißbräuche, zu denen es in den letzten Jahren gekommen war, wurden für ungesetzlich erklärt: die Totenbeschwörung (vgl. Deut 18,11–12), der Sternenkult (vgl. Deut 17,3), die Prostitution in Verbindung mit den Fruchtbarkeitsriten (vgl. Deut 23,18), die Kinderopfer an Moloch (vgl. Deut 18,10).

Die typischste Reform war die Zentrierung des Gottesdienstes in Übereinstimmung mit einem ständig wiederkehrenden Refrain in Deuteronomium, Deut 12, 5–6: «Ihr sollt vielmehr nur die Stätte aufsuchen, welche Jahwe, euer Gott, aus allen Stämmen erwählen wird, um daselbst seinen Namen hinzulegen und ihn dort wohnen zu lassen... dorthin sollt ihr eure Brand- und Schlachtopfer bringen.» Die Zentrierung der Gottesverehrung bedeutete einen Bruch mit der alten Tradition, die verschiedene lokale Heiligtümer gestattete (Gilgal, Mizpah, Gibeon etc.) und die Arche als zentrales Heiligtum anerkannte. Aber es bedeutete in der Tradition Judas nichts völlig Neues. Hundert Jahre zuvor hatte König Ezechias die lokalen Heiligtümer zerstören lassen (2 Kg 18,4) und hatte diese Praxis auch auf das, was das nördliche Königreich genannt wurde, ausgedehnt (2 Chr 30–31). Tatsächlich wurde dies im Bericht der syrischen Botschaft außerhalb der Mauern Jerusalems (die Belagerung von Sennacherib 701) als Argument gegen Ezechias verwendet (2 Kg 18,22): Wie kann Israel sich auf Jahwe verlassen, nachdem Ezechias eben seine heiligen Plätze und Altäre zerstört hatte? Dennoch ist es keine Frage, daß diese drastische Aktion als Heilmittel gegen den Synkretismus (besonders die Fruchtbarkeitsriten) gedacht war, der Israels Gottesdienst «an den heiligen Plätzen» charakterisierte. Obwohl die Zentrierung nach dem Verständnis von Deuteronomium sich vielleicht ursprünglich auf das Heiligtum der Arche (in Sichem) bezog, war die Anwendung auf den Tempel von Jerusalem im Süden nur ein logischer Schritt. Man kann darin sogar einen Widerschein des israelischen Glaubens sehen, daß es nur einen Jahwe gibt, einen Herrn, ein Heiligtum.

Mit dieser Betonung der Zentrierung tauchte auch auf, was die «Namen»-Theologie genannt wurde. Sie stellt die Bemühung von Deuteronomium dar, das Geheimnis der göttlichen Gegenwart zu verstehen. Jahwe wohnte natürlich über dem Firmament in einem himmlischen Tempel. Wie aber war er dann unter seinem Volk gegenwärtig? Durch seinen Namen. Diese Auffassung ist vom Nominalismus, dem wir sie zuzurechnen versucht sind, weit entfernt. Die Person ist un-

trennbar mit ihrem Namen verbunden. Nach alttestamentlicher Auffassung ist sie ihr Name. Und der Tempel als die Wohnung von Jahwes Namen war eine Weise, dem Paradoxon der göttlichen Abwesenheit und Gegenwart zu begegnen, wie es das Gebet Salomons widerspiegelt: «Ja, aber wohnt Gott wirklich mit den Menschen auf Erden? Siehe, die Himmel und der Himmel der Himmel vermögen dich nicht zu fassen, geschweige denn dieser Tempel, den ich erbaut habe...» (1 Kg 8, 27). Im Deuteronomium gibt es einen wiederkehrenden Refrain über den Ort, an dem der Herr seinen Namen «niederlegt» oder seinen Namen «wohnen» läßt. Dies steht zur priesterlichen Tradition in Widerspruch, die von der göttlichen Herrlichkeit sprach, die im Tempel ihr Zelt aufgeschlagen hat. Beide Traditionen bemühen sich um das Unaussprechliche.

Wie soll man die deuteronomische Reform unter König Josua beurteilen? Josua selbst fand 609 ein katastrophales Ende, als er versuchte, sich den Streitkräften des Pharao Neco entgegenzustellen, die den weichenden Syrern zur Hilfe kamen. Dieses unglückliche Ende eines «guten» Königs war für die allgemeine Ansicht, daß den Guten Wohlstand beschieden ist, ein schwerer Schock. Überdies legten die Vorwürfe Jeremias' gegenüber Juda und Jerusalem nahe, daß die Reform Josuas nur oberflächlich war. Die Wissenschaftler diskutieren darüber, welche Rolle dieser Prophet in der Reform selbst gespielt haben mag. Klar ist, daß er als Prophet in den Anfängen der Regierungszeit Josuas aktiv war und daß er sie bis zu einem gewissen Grad unterstützte (H. H. Rowley). Aber während der letzten hektischen zwanzig Jahre der Existenz Judas sah er sich gezwungen, gegen Gewißheiten zu wettern, die sich auf die deuteronomische Theologie stützten, wie etwa die Sicherheit, die durch die Gegenwart Gottes im Tempel «garantiert» sei (Jer 7,3–15; 26, 1–9). Aus seiner Sicht war die deuteronomische Reform unter Josua eine kurzlebige. Aber das Buch Deuteronomium überdauerte jeden Fehlschlag, wie wir bereits angedeutet haben. Es ist Erneuerungsliteratur und wirkt darum über die zeitbedingte Art einer teilweisen Erneuerung hinaus. Die Reform des Josua, die tatsächlich kurzlebig war, war nur ein Teil einer totalen Reform, die das Buch Deuteronomium (in seinen verschiedenen Ausgaben) widerspiegelt. Wenn Deuteronomium zum Ende des siebten Jahrhunderts auch keine Bekehrung erreicht hat (und welches Buch könnte dies in irgendeinem Jahrhundert?), so hatte es jedenfalls eine Botschaft hörbar gemacht, die schon von mehr als einer Generation zuvor gehört worden war, und es lebte in der israelischen Tradition weiter und spielte darin seine belebende Rolle.

III. Die spätere Geschichte von Deuteronomium

Das Nachleben von Deuteronomium verdient besondere Beachtung. Wie schon R. E. Brown (Deuteronomy, Collegeville, 1965, S. 11) bemerkte, «ist es tatsächlich nicht zuviel gesagt, daß der religiöse Geist der Nachfolge, den Deuteronomium und die deuteronomische Geschichte einschärfen, den Jahwismus befähigte, das Exil zu überleben». Wie wir gesehen haben, ist es möglich, daß das Buch seine endgültige Gestalt in der kritischen Zeit des Exils erhielt. Und als das Buch in der nach-exilischen Zeit dann gelesen und bedacht wurde, erhielt es einen eschatologischen Charakter und setzte so sein Werk der Erneuerung Israels fort. Ein gläubiges Israel, so glaubte man, würde auch immer vom «Gott der Väter» erlöst werden. Es würde einen neuen Propheten wie Moses geben (Deut 18,15), nicht nur eine neue Linie prophetischer Interpreten wie Isaias oder Jeremias, sondern einen endzeitlichen Propheten, einen der letzten Zeit, der wie Moses sein Volk zurück in die Loyalität, den Frieden und die Freude führen würde.

Das interessanteste Beispiel für dieses Nachleben des Buches Deuteronomium findet sich in der Haltung der sogenannten Essener an der Wende der christlichen Zeit. Diese Gruppe von Juden zog sich im zweiten Jahrhundert v. Chr. in die Wüste von Juda zurück, und eine ihrer ersten Gründungen ist das «Kloster», das in den letzten zwanzig Jahren entdeckt und ausgegraben wurde. Viele biblische und nicht-biblische Manuskripte aus den Höhlen von Qumran an der nordwestlichen Küste des Toten Meeres stellen diese Gruppe von Erneuerern dar. Die Betonung des Bundes, die auch typisch für Deuteronomium ist, charakterisiert diese Leute, die sich selbst «die Gemeinschaft vom immerwährenden Bund» nannte. In ihrem «Handbuch der Disziplin» (1QS 1,16) wird dargelegt, daß «alle, die die Gemeinschaftsregel annehmen, in die Bundesgemeinschaft mit Gott eintreten». Jedes Jahr gab es eine Zeremonie der Bundeserneuerung mit den charakteristischen Flüchen und Segenssprüchen aus Deuteronomium (1 QS 1,18ff). Die Aufteilung der Stämme Israels in Tausendschaften, Hundertschaften, Fünfzigschaften und Zehnerschaften (Deut 1,15) bildete die Grundlage für die Organisation der Gemein-

schaft von Qumran, die die Wüstengeneration als ihr Ideal betrachtete. Der schließliche «Heilige Krieg» der Gemeinschaft wurde nach dem Vorbild des Schicksalskrieges, den Deuteronomium beschreibt, organisiert. Der Priester, der die Kämpfenden von Qumran in der letzten Schlacht anspricht, zitiert Deuteronomium: «Höre, Israel, ihr rückt heute zum Kampf gegen eure Feinde an. Euer Herz verzage nicht, fürchtet euch nicht, seid nicht bestürzt, erschreckt nicht vor ihnen! Denn Jahwe, euer Gott, zieht mit euch, um für euch gegen eure Feinde zu kämpfen, euch zum Siege zu verhelfen» (Deut 20,3–4, 1 QM 10,3). Unter den biblischen Texten, die in den elf Höhlen in der Nähe von Khirbet Qumran ausgegraben wurden, fanden sich über vierzehn Manuskripte (Fragmente) von Deuteronomium.

Der gleiche eindrucksvolle Einfluß Deuteronomiums ist auf das Neue Testament festzustellen, wo es mehr als achtzigmal zitiert wird. Das große Gebot (Deut 6,5) bildet die Grundlage für die johanneische Betonung der Liebe (Jo 13–15), die das «neue Gebot» Jesu ist (Joh 13–14). Von besonderer Bedeutung ist, daß Jesus dem Teufel bei der Versuchung in der Wüste (Lk 4,1–13) mit Zitaten aus dem Deuteronomium antwortet (8,3; 6,13; 6,16).

IV. Schlußfolgerungen

1. In den Begriffen unseres Modells, des Buches Deuteronomium, bedeutet Erneuerung, daß Elemente der alten Tradition wiederbelebt werden und zum Volk Gottes sprechen. Ein Neues Lied (Ps 96,1; 98,1, Is 42,10) folgt auf die Vergangenheit. Darum auch die Betonung der Erinnerung im Deuteronomium und das Bemühen, die Schlüsselereignisse der Vergangenheit neu gegenwärtig zu machen (Deut 5,3; 29,12; vgl. das eucharistische Gedächtnis in 1 Kor 11,25–27).

2. Obwohl die Kontinuität mit der Vergangenheit als roter Faden die ganze geistliche Erneuerung durchläuft, bedeutet dies kein bloßes Wiederkäuen. Das Paradoxon von Jes 43,18–19 ist hier anwendbar. Nachdem der Prophet die rettenden Ereignisse des Exodus als Vorbild für die neue Befreiung aus dem babylonischen Exil in Erinnerung gerufen hat, ruft er aus: «Doch denkt nicht mehr an das, was früher geschah, schaut nicht mehr auf das, was längst vergangen ist. Seht, ich schaffe Neues, schon sproßt es auf! Merkt ihr es nicht?»

Die Erneuerung reflektiert die Vergangenheit, geht jedoch darüber hinaus.

3. Schließlich stellen wir fest, daß unser biblisches Modell der Erneuerung nach der Art von Deuteronomium keineswegs so eng oder papieren ist, wie es nach dem ersten Anschein aussehen mag. Dieses spezielle Buch reflektiert die mündliche (liturgische, homiletische usw.) Tradition, die in es einging. Darüber hinaus ereignete sich die ständige Neugestaltung und Neubearbeitung des Werkes selbst in verschiedenen Abschnitten der Erneuerung in der Geschichte eines Volkes.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROLAND MURPHY

geboren am 19. Juli 1917 in Chicago, Karmelit. Er ist Professor für Altes Testament an der Duke University Divinity School zu Durham, Mitglied des Direktionskomitees dieser Zeitschrift. Er veröffentlichte Aufsätze und Bücher im Fachbereich Altes Testament.

Claude Gérest

Geistliche Bewegungen und kirchliche Institution

I. Die geistliche Bewegung, Epiphanie der Institution oder Kontestation gegen sie?

Die Geschichte der christlichen Kirchen ist durchlaufend gezeichnet vom Auftreten geistlicher Bewegungen. Diese Bewegungen sind an sich nicht kontestatorisch. Es gibt unter ihnen sogar solche, die sich die Aufgabe stellen, zugunsten der Gemeinschaft, aus der sie hervorgegangen sind, etwas von der evangelischen Dynamik fruchtbar zu machen, welche sie nach ihrer eigenen Aussage aus der ihr eigenen Tradition empfangen haben. So möchten sie sich eher als Epiphanie, also als Darstellung dessen, was im tiefsten Grunde der Institution vorhanden ist, verstehen.

Andere Bewegungen haben kritischere Positionen eingenommen. In jedem Falle aber zeigt schon die bloße Existenz solcher Bewegungen – jenseits aller ausdrücklich behaupteten Ziele – an, daß im Spannungsgefüge der christlichen Existenz der Kirchen Mangelerscheinungen bestehen. Diese Bewegungen zeigen zumindest an, daß die Kirchen selbst nicht in jeder Beziehung der Ort geistlicher Begegnung sind, eben weil es notwendig erscheint, diesen Ort in oder neben den Kirchen erst zu schaffen. Und wenn die geistlichen Bewegungen den Namen «Erweckung» oder – im Englischen – «revival» erhalten haben, wie es in den letzten Jahrhunderten oft der Fall war, so deutet dies doch wohl eine Erschlaffung und wenn schon nicht gerade den Tod, so doch zumindest ein schläfriges Dahindämmern der Institution an.

Die geistlichen Bewegungen sind etwas völlig anderes als eine einfache Reform der Kirche. Eine solche Reform läßt sich bewerkstelligen durch die Abstellung von Mißbräuchen, durch das Geltendmachen der «kanonischen Regeln» des Denkens, des Rechtes oder der Praxis. Die Bewegung dagegen befaßt sich nicht in erster Linie damit, Prinzipien oder Regeln wieder zur Geltung zu bringen, sondern vielmehr einen neuen Elan zu vermitteln. Ihre oft vermerkte Gegensatzhaltung zur «Orthodoxie» ist nicht bloßer Zufall. Das Wachen über die Korrektheit des theologischen Denkens und Redens, eine auf die Genauigkeit der Formeln fixierte Aufmerksamkeit sind tatsächlich Aufgaben, die leicht die Gefahr mit sich bringen, daß über ihnen das Verlangen nach ständiger Erneuerung im Geiste austrocknet. So stieß sich – um nur ein Beispiel zu nennen – im 18. Jahrhundert der pietistische Eifer Zinzendorfs und der «mährischen Brüder» viel mehr an dem konservativen Dogmatismus der lutherischen «Rechten» als an dem Säkularismus und den Freiheiten, welche sich die von der Aufklärung infizierten Theologen herausnahmen.

a. Charakteristische Merkmale der geistlichen Bewegung

Die «Geistlichen» sind in den einzelnen Kirchen unter den verschiedensten Formen aufgetreten: als Mönche, Starzen, «Pfingstler», Inspiratoren einer großen Entscheidung, revolutionäre Propheten, weise alte Männer, die aber alle je auf ihre Weise dafür Zeugnis abgelegt haben, daß das Christentum nicht in erster Linie ein Organisationsrahmen, eine soziologische Größe oder eine Ideologie ist, sondern eine Inspiration und eine Gemeinschaft.

Gemeinsamer Nenner all dieser so verschiedenen Bewegungen in so unterschiedlichen Epochen ist die Suche nach Unmittelbarkeit und das Verlangen nach Erkenntnis aufgrund von lebendiger Erfahrung. Denjenigen Christen, die sich begnügen mit einem soziologisch bestimmten Glauben und einem Gehorsam gegenüber den Traditionen, halten die «Geistlichen» eine Rückkehr zu den Quellen vor Augen. Man kann hier zunächst an die Quellen denken, wie sie uns in den Heiligen Schriften vorgegeben sind. Die Erweckungsbewegungen haben zu allen Zeiten dem Lesen und der Hochschätzung der Bibel größten Wert beigemessen, und zwar schon vor der Erfindung des Buchdrucks. So haben die «pauperes Christi» des 12. Jahrhunderts sehr viel getan für die Verbreitung des Textes der Bibel, für ihre Einteilung in Perikopen und ihre Übersetzung. Das Buch aber ist selbst nur eine Vermittlungsinstanz. Der «Geistliche» sucht hinter dem Buch denjenigen, der im Buche spricht. Im Grenzfalle (aber hier handelt es sich wirklich nur um einen Randfall!) verehrt er den «heiligen» Text nicht so sehr, als daß er nicht danach strebte, aus ihm einen neuen Text zu machen, so wie Schleiermacher in seinen

berühmten Reden aus dem Jahre 1799 im Blick auf den «Virtuosen der Religion» sagt. Mehr allgemein gesprochen: einem Wort *über* Gott zieht er ein Wort vor, das von Gott selber herkommt. Er ist mehr interessiert an einem von Gott inspirierten Handeln als an sittlichen Folgerungen, die aus einem Lehrsystem zu ziehen wären. Gott gegenüber ist er Mystiker (selbst wenn dieses Wort nicht mehr beliebt ist, weil es zu Unrecht den Gedanken an eine gewisse Technik des innerlichen Lebens wachruft), den Menschen gegenüber ist er Prophet. Durch sein Handeln wie durch sein «Erleiden» möchte er eine solche Einwohnung, eine solche Transparenz des Heiligen Geistes im Wesen des Menschen sichtbar machen, daß manche dabei geradezu an eine Identifikation denken. Viele Kirchen haben in Stunden, in denen sie sich vom Mißtrauen bestimmen ließen, die «Geistlichen» des Pantheismus angeklagt, so etwa Rom im Blick auf die «Brüder vom freien Geist», die rheinischen Mystiker, die andalusischen Illuminaten und andere, die später als Heilige anerkannt worden sind, und ebenfalls Luther verfuhr so gegenüber den Wiedertäufern. Unter den so Angeschuldigten zeigte sich mehr als einer empfänglich für diesen Vorwurf, aber es war ihnen nicht unmöglich, sich dagegen zu verteidigen, denn es fehlt nicht an Schrifttexten über eine quasi «Verschmelzungseinheit» zwischen dem Gläubigen und dem ihm einwohnenden Gott.

Der Gott des «Geistlichen» macht sich nicht bloß gegenwärtig in der Unmittelbarkeit der Erfahrung. Er ist vielmehr ein Gott, der kommt und der eine Zukunft entstehen läßt. Für diese Zukunft ist der «Geistliche» Zeuge. So hat sein Verhalten etwas an sich, das Überraschung, ja Verwirrung auslöst. Die Normen eines bloß allgemeinen Menschenverstandes oder einer allzusehr durchorganisierten Ethik läßt er hinter sich. Das allgemein erwartete Erscheinungsbild der Heiligkeit ist bei ihm außer Kurs gesetzt. Wenn der «Geistliche» ein Kontemplativer ist, so wird er am ehesten interessiert sein an der Ekstase, durch die er aus sich selbst ausgeht dem entgegen, der der Kommende ist. Diese Ekstase wird er eher erreichen durch persönliche Sammlung oder gemeinschaftliche Begeisterung als durch stille Andacht und liturgische Riten. Wenn er aber Aktiver ist, so wird sein Ziel darin liegen, eine neue Welt und eine neue Freiheit erscheinen zu lassen. Da er auf die Zukunft ausgerichtet ist, ist er den anderen voraus. Viele verstehen ihn nicht oder versuchen vielleicht, ihn als Nachzügler aus einer vergangenen Epoche abzutun. Die florentinische Revolution Savonarolas kann als Rückkehr zu einer anachronistischen Theokratie gedeutet werden, und Bernanos kann für einen Reaktionär gehalten werden. Aber was an diesen Modellen der Vergangenheit verhaftet ist, stellt nicht mehr dar als die bloße Materialität dieser Werke. Die eigentliche Inspiration aber ist gegeben in dem Aufruf zur Erneuerung der Zeitverhältnisse.

Daß der Gott, welcher kommt und sich in seiner Unmittelbarkeit darbietet, der Geist genannt wird, ist nicht ohne Bedeutung. Der Geist ist ja höchster Ausdruck der Dreifaltigkeit als des Geheimnisses der Wechselbeziehungen und der Ekstase. «In seinem Sohn löst Gott sich von sich selbst, und im Geist findet er seine Einheit wieder», schreibt Paul Tillich. «Sicherlich handelt es sich hier um eine symbolische Redeweise, aber sie erinnert doch allzeit die Christen daran, daß Gott nicht eine tote Identität ist, sondern lebendiger Grund von allem, was lebt.»[1] Wer «Geist» sagt, zielt damit auf die Gemeinschaft in Gott und sodann zwischen Gott und allem Lebenden. Überdies ist der Geist für jeden Christen, der nicht einem Modalismus verfallen ist, «ein anderer Helfer», der dem Sohne eng verbunden ist, der «sagt, was von ihm ist», ohne dabei mit ihm verwechselt werden zu können. Der Geist ist es auch, dem wir seit Ostern von Jesus anvertraut sind. Er ist es, der uns das Evangelium immer von neuem aktuell macht, der uns dazu anleitet, es neu zu entdecken, nicht bloß, es zu wiederholen. Seine Einheit und sein Anderssein in bezug zum Sohne gibt uns die Sicherheit, daß wir in einem Leben der Gemeinschaft mit Christus ohne Selbstentfremdung frei bleiben. Der Geist ist die Atmosphäre der Freiheit in der Öffnung auf Gott hin. «Wir alle», sagt Paulus, «die wir mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln, werden in das gleiche Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn aus geschieht, welcher Geist ist» (2Kor 3,17–18). Die Vertreter der historischen geistlichen Bewegungen haben von den innertrinitarischen Beziehungen nicht notwendigerweise einen genauen und wissenschaftlich ausgefeilten Begriff, aber sie haben sich immer auf den Geist berufen als auf einen Lehrmeister in der erfinderischen Treue gegenüber dem Evangelium, in der Fähigkeit zur Verinnerlichung des Lichtes und der Freiheit.

b. Komplexe Beziehungen zwischen geistlichen Bewegungen und kirchlichen Institutionen

In ihrem Streben nach Unmittelbarkeit, der Zukunft zugewandt und eifersüchtig auf Freiheit bedacht, haben die Anhänger der geistlichen Bewegungen natürlich große Mühe, Institutionen mit ihrer Eigenart vertraut zu machen und sich selbst für jene annehmbar zu machen. Der Gegensatz zwischen Kirchen und Propheten ist ein für unsere Zeit so geläufiges Thema, daß es nicht mehr nötig ist, es noch eigens näher zu beleuchten.

Unter «Institutionen» verstehen wir hier das Gesamtgefüge von verfaßten Sprachregelungen, von Riten, Sakramenten, Ämtern und Gesetzgebung, welches der Gemeinschaft beständige Dauer durch die Zeiten hin und sozialen Zusammenhalt sichert. Solche Organisationsrahmen begünstigen überhaupt nicht die Bewegung und die freie Inspiration. Und es kommt noch hinzu, daß in der Kirche der Rückbezug auf die Vergangenheit, in welcher die kirchengründenden Ereignisse zu finden sind, ohne Unterlaß als Rechtfertigung für den gesamten institutionellen Aufbau in den Vordergrund gestellt worden ist. Gleichzeitig erschien der Glaube von allen Seiten her von einem System von Vermittlungen umgeben: Man glaubt auf das Wort von Zeugen hin, welche von der Kirche legitimiert sind, und zwar wieder nach Formeln, welche die Kirche aufbewahrt und verpflichtend auferlegt. Dieses Netzwerk von vermittelnden Instanzen scheint dazu angetan, jeden geistlichen Aufschwung für immer gerinnen zu lassen. Andererseits unterhält die institutionelle Kirche notwendigerweise politische Verbindungen mit den anderen Institutionen dieser Welt. Dies bildet eine unversiegliche Quelle für Konflikte mit den glühenden Vertretern prophetischer Spontaneität und Kontestation. Die Angriffe gegen die «nachkonstantinische» Kirche stammen nicht erst von gestern, sondern finden sich schon bei Arnold von Brescia und bei den antiklerikalen Christen des 12. Jahrhunderts.

Undurchlässig gegen den Geist – so erscheint die Institution immer wieder in der Sicht der Polemik, und zwar nicht ohne Grund. Man kann sich aber nicht einfach an diese Sicht halten und dabei zum Beispiel übergehen, was die Institution über sich selbst und über ihre Beziehungen zu den geistlichen Wirklichkeiten sagt. Wenn es aber nun schwierig ist für die Kirche, sich schlicht und einfach den Leib des Heiligen Geistes zu nennen (wie etwa Moehler sie in einer Schrift des Jahres 1820 sah), so beruft sie sich doch auf eine Darstellung und eine Funktionsbeschreibung des Geistes, die nur ihr selber eigen sind und die in ihre eigene Definition eingegangen sind. Die Kirche ist – wie wir bereits gesagt haben – der Vergangenheit zugewandt, da der Rückbezug auf die kirchengründenden Ereignisse ihr wesentlich ist. Wie aber kann man vergessen, daß diese Ereignisse gerade Einbruchstellen des Geistes sind und daß sie darauf ausgerichtet sind, in unablässigen Pfingstgeschehnissen von neuem erfahrbar zu werden? Die in den Symbola enthaltenen Glaubensformeln sollen nicht an die Stelle eines geistlichen Strebens treten, sondern ihm die Richtung weisen. Die Sakramente sind nichts ohne den vollzogenen Zugang zu den Mysterien, welche sie enthüllen. Die Dienstämter, durch welche die Gemeinschaft vor allem anderen Gestalt als gesellschaftliche Körperschaft annimmt, sind «eingesetzt für die Auferbauung» im Geiste (vgl. 1 Kor 12,27 und Eph 4,11). Freigeschenkte Gnadengaben sind Erkennungszeichen und Hilfe ebenso für diejenigen, «welche vorstehen» und «welche leiten», wie für diejenigen, «welche als Propheten tätig sind». Die Autorität hat – nach Paulus – weder die ausdrückliche Aufgabe noch die hervorstechende Neigung, «den Geist auszulöschen». Ihre Berufung ist es vielmehr, zu seinem Sichtbarwerden beizutragen. Der hierarchische Aufbau einer Kirche kann sogar die Bedeutung der Ankündigung einer neuen Epoche erhalten, wenn nämlich in ihrem eigenen Gefüge «die Ersten zu Letzten werden und die Herrschenden zu Dienern». Man könnte mir jedoch entgegenhalten, daß diese evangelische Umkehrung der gesellschaftlichen Rangordnung sich nur selten verwirklicht findet – abgesehen von frommen Mahnreden. Das ist wohl richtig. Aber es genügt in unserem Zusammenhang, daß die kirchliche Autorität den vollkommenen Anspruch ihrer Berufung in dieser oder jener Episode ihrer eigenen Geschichte, in der Prophetie und Institution in eins zusammenfielen, wiedererkennen kann.

Nun fehlt es aber nicht völlig an solchen Episoden. Denken wir nur an den Widerstand gewisser Kirchenmänner gegenüber tyrannischen Herrschern: die Märtyrer der ersten Jahrhunderte, Basilius und Ambrosius, Papst Martin, Pius VII., die Bischöfe in den Konzentrationslagern unter dem Naziregime usw.; im Blick auf solche Gestalten kann man dann Sätze hören wie diesen: «Zu der Zeit, da gab es noch Bischöfe!» Solche Redewen-

dungen lassen unsere Enttäuschung gegenüber der üblichen Wirklichkeit und zugleich unseren geheimen Glauben an die evangelische Berufung des Bischofsamtes erkennen. Wir könnten hier auch an Synoden des 10. Jahrhunderts erinnern, die in einer außergewöhnlichen Atmosphäre des Enthusiasmus und allgemeinen Jubels den «Gottesfrieden» ausriefen.[2]

Häufiger aber haben die hierarchischen Instanzen auf eine bloß indirekte Weise einen Beitrag zum Entstehen oder zur wertenden Unterscheidung geistlicher Phänomene geleistet. Beispiele ließen sich hier finden bei der Gründung von Orden oder bei missionarischen Bemühungen. Kurzum: die Institution erscheint kraft ihres Ursprungs und ihrer Geschichte durch die geistliche Aktivität, die doch eigentlich ihre Rechtfertigung und oft auch ihr tatsächliches Anliegen ist, polarisiert. Sie kann freilich auch in sich selbst verfangen dahinleben, um ihre Selbsterhaltung und ihr «fleischliches» Wohlergehen besorgt. Hineingestellt zwischen ihre Berufung «von oben» und das Schwerefeld ihrer gesellschaftlichen Existenz hat die Kirche eine Geschichte, die von Dramatik und Spannung bestimmt ist. Viele können dies nicht realistisch wahrnehmen, so etwa die bedingungslosen Apologeten, die in der Kirche nur die Trägerin geistlicher Vollmacht sehen, und (auf andere Weise) die Kontestatoren gegen das System, die es aufgegeben haben, die Institution noch als einen Ort für das Empfangen des Geistes zu betrachten.

Die kirchliche Institution findet den vollen Ausdruck ihres Auftrags in der geistlichen Bewegung. Umgekehrt neigt die geistliche Bewegung immer dazu, sich zu institutionalisieren. Manchmal mag man das geistliche Abenteuer erleben, daß es in einem gesegneten Augenblick, in einem «kairos», zu einem außergewöhnlichen Zusammentreffen beider Aspekte kommt. Dann bedarf es keiner weiteren Maßnahme, als daß man sich auf eine Kommunikation in der Quasi-Unmittelbarkeit verläßt. Eine Bewegung läßt sich aber nicht auf dieses geistliche Abenteuer reduzieren, selbst wenn dieses Abenteuer einer solchen Bewegung ihren Sinn gibt. Eine Bewegung ist ein gesellschaftlicher Tatbestand, welcher, um zustande zu kommen und Gestalt anzunehmen, der Kontinuität, der Kohärenz, der Kommunikationsmittel, der einenden Zeichen und Riten bedarf. Aus jedem einzelnen dieser Bedürfnisse entsteht aber rasch die Institution. Der Traum von einem «Christsein ohne Kirchen» ist mehr als einmal im Verlauf der Jahrhunderte zutage getreten. Er hat auch einige Einzelexistenzen aufrechterhalten, aber er ist nur mit Mühe in die gesellschaftliche und historische Wirklichkeit einzubringen, wenigstens nicht ohne sich dabei selbst zu verraten, indem er die Grundlinien einer «Gegenkirche» hervorbrachte. Andererseits bestand das konkrete Problem der meisten geistlichen Bewegungen nicht darin, jede Art von Institution entweder anzuerkennen oder zu verwerfen, sondern in der Frage, welche Haltung sie gegenüber der kirchlichen Institution einnehmen sollten, aus der sie hervorgegangen waren: Sollten sie sie unterstützen? Oder sie reformieren? Oder aber ihr gegenüber zu «Randerscheinungen» werden und eine neue Gemeinschaft – ob Kirche oder Sekte – gründen? Und wie auch immer die gewählte Lösung aussehen mochte, so wurde doch immer deutlich, daß die institutionelle Organisation von einiger Bedeutung war, insofern sie den Rahmen und das sichtbare Zeichen für den aufzubringenden geistlichen Elan darstellte.

Zur Klärung der Beziehungen zwischen Institutionen und geistlichen Bewegungen muß man auch die Frage nach der Wirkweise des Geistes stellen – eine sehr ehrgeizige Frage. Immerhin sagt uns die Schrift doch einiges zu diesem Thema: Der Geist ist schöpferische Kraft und Freund der Freiheit, zugleich aber auch Treue, Treue zu dem, was Jesus gesagt hat nach Johannes, Treue gegen die Predigt vom Kreuz nach Paulus (1 Kor 2). Diese Treue des Geistes zum Evangelium als einer lebenschaffenden Kraft erstreckt sich auch auf die Verheißungen Christi für die Institution (vgl. Joh 20,22–23). Diese Verheißungen – das muß hier wiederholt werden – zielen nicht auf eine totale und beständige Durchgeistigung der Kirche als Körperschaft, sondern auf den Beistand des Geistes für diejenigen Akte, durch welche die Kirche dem Evangelium dient und ihm handgreiflichen Ausdruck verleiht, gemäß ihrer eigentlichen Berufung: zur Verkündigung des Wortes, zum Dienst an der Versöhnung, zur Feier der Eucharistie. An dem engen Band zwischen dem Geist und diesen Akten zu zweifeln, hieße aus dem Geist ein vages und gespenstisches Etwas machen.

Die Epiklesegebete, die heute in den meisten Kirchen der Feier der Sakramente vorausgehen, bringen gut zum Ausdruck, daß man die Treue des Geistes zu diesen Gaben Gottes erwartet und daß man weiß, daß menschliche Handlungen und Ritus allein nicht ausreichen, um das Wirken des Geistes hervorzubringen. Damit relativiert die Institution sich selbst und verleiht zugleich der Macht des Geistes noch stärkeren Ausdruck.

Wenn sich andererseits das Wirken des Geistes im Leben einer christlichen Gemeinschaft manifestiert, so kann er in diesem Gemeinschaftsleben nicht einzig und allein unter dem Zeichen der Treue in Erscheinung treten, sondern er muß sich wohl in alldem erweisen, was seines Wesens ist: als schöpferische Kraft, als Anreger der Spontaneität, als Widerspruch gegen pseudogeistliches Gehabe. Das Thema der Gegenwart des Geistes in den Kirchen dürfte nicht ausschließlich in konservativem Sinne oder zugunsten von Appellen zu passivem Gehorsam ausgebeutet werden.

Diese Gegenwart ist ja nicht dazu gegeben, daß die Gemeinschaft in ihr Sicherheit und Genügen finde, sondern damit sie sich daraus löse. Mit anderen Worten: Wenn es ein «Schon-Dasein» des Geistes in den Kirchen gibt, so nur zu dem Zweck, um sie daran zu erinnern, daß sie «noch nicht» wirklich geistlich sind.

Gerade weil die kirchlichen Institutionen selbst noch nicht wirklich geistlich sind, während sie doch dem Geist verpflichtet sind, entstehen in ihrer Mitte Bewegungen, deren Anliegen es ist, «die Zeit zu beschleunigen». Entsprechend den jeweiligen Verhältnissen sind diese Bewegungen sich mehr oder weniger entweder dessen bewußt, was sie von der Kirche empfangen haben, oder aber dessen, was der Kirche mangelt. Daher rührt die Vielschichtigkeit der Beziehungen zwischen ihnen und der Institution.

Die Geschichte bietet mannigfaltige Beispiele zur Illustration dieser Vielschichtigkeit. Eines der interessantesten Beispiele scheint uns das 12. Jahrhundert und der Beginn des 13. Jahrhunderts zu bieten. Diese Zeitspanne war besonders reich an geistlichen Bewegungen, und in weniger als einem Jahrhundert kann man an ihnen beobachten, wie sie in buntem Wechsel die Kirche bekämpfen, sie unterstützen, sie verlassen oder in einen Redintegrationsprozeß mit ihr eintreten. Ist aber damit nicht eine erschöpfende Typenbeschreibung für die Beziehung zwischen den «Geistlichen» und den Institutionen gegeben?

II. Vier Beziehungstypen zwischen «Geistlichen» und Institutionen anhand der Geschichte des 12. Jahrhunderts

Im 12. Jahrhundert erlebt Westeuropa eine gewaltige Ausdehnung seiner bisherigen inneren und äußeren Dimensionen: zunächst aufgrund der demographischen Entwicklung, sodann in Gestalt des Neuerwachens des städtischen Lebens, des Geldumlaufs, der literarischen Kultur und der Künste. Die geschwächten Feudalkräfte verschwinden zwar nicht, aber sie werden gleichzeitig von oben und von unten angegriffen: durch die Zentralisierung in den Monarchien Frankreichs und Englands und durch die städtischen «Freiheiten». In dieser Welt, die viel weniger stabil ist als die agrarische Gesellschaft des Hohen Mittelalters, ist es für alle nicht leicht, sich dem viel unbestimmteren Rahmen der neuen Lebensverhältnisse und der wachsenden Macht des Geldes anzupassen.

Die Kirche hatte gerade eine gewaltige Kraftanstrengung unternommen, um sich aus den goldenen Ketten zu befreien, die sie sich von der Feudalgesellschaft hatte anlegen lassen. Seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts hatte die Gregorianische Reform die Besserung des Lebensstils und der Rekrutierungsordnung des Klerus ins Auge gefaßt. Bekanntlich kam es dadurch zum ersten großen Kampf zwischen «Sacerdotium und Imperium», als dessen zentrale Figuren traditionellerweise Gregor VII. und Heinrich IV. gelten. Das «Wormser Konkordat», welches diesen Kampf 1122 beendete, sicherte den «Triumph der Kirche». Die weltlichen Standesherren mußten nun darauf verzichten, sich die Prälaten durch die Investitur mit Stab und Ring zu Vasallen zu machen. Nun hatte sich aber das Papsttum, um diese Lösung erzwingen zu können, eine bis dahin unvergleichliche weltliche Macht geschmiedet, es setzte Kaiser und Könige ab und dehnte seine Lehnsherrlichkeit aus auf die Normannenstaaten Italiens, die Toskana, Spanien, Ungarn und das Heilige Land, es führte die Kreuzzüge an und tat viele ähnliche Dinge. Auch außerhalb Roms vermehrte die Kirche – womit wir hier den Klerus meinen – ihre Macht und ihren Reichtum. Eine paradoxe Situation: Man hatte sich die Reinigung der Institution und ihre Loslösung aus kompromittierenden politischen Bindungen zum Ziel gesetzt und gelangte schließlich und endlich dahin, ihr einen noch beherrschenderen Platz in dieser Welt zu verschaffen.

Diese Herrscherrolle der Kirche wurde aber schon zur damaligen Zeit in Frage gestellt, und so war das 12. Jahrhundert aufs neue erfüllt von Kämpfen gegen die Macht der Kirche. Unter Friedrich Barbarossa (1152–1190) lebt der Konflikt mit dem Reich wieder auf. Die neuen politischen Kräfte können sich nicht mehr dazu verstehen, sich von der kirchlichen Autorität Grenzen setzen zu lassen: die königliche Verwaltung stößt mit den Bischöfen zusammen (man denke z. B. an die

Ermordung Thomas Beckets, des Erzbischofs von Canterbury, im Jahre 1170); die bürgerlichen Kommunen erheben sich gegen feudale Prälaten, in Rom wird sogar die Republik (aus der Erinnerung an Vorbilder aus der Antike) ausgerufen – entgegen dem Willen der Päpste (von 1144 bis 1155).

Diese Kämpfe waren von aufsehenerregender Dramatik, aber im Endeffekt bestärkten sie gegen Ausgang des Jahrhunderts doch nur wieder die «päpstliche Theokratie» und die Macht des Klerus. Schwerwiegender war es für die Kirche in einem gewissen Sinne, daß sie die Bestrebungen eines erheblichen Teils des gläubigen Volkes nach «Armut» und Reinheit enttäuscht hatte. Diese Bestrebungen waren dem Anschein nach eine Zeitlang von der Kirche ermutigt worden: Solange die offiziellen Reformatoren des 11. Jahrhunderts gegen die schlechten Priester und ihre feudalen Helfer kämpften, hatten sie die Bundesgenossenschaft von Laienbewegungen gesucht, die im Volksmilieu beheimatet und ziemlich ungestüm waren, wie etwa die Mailänder «Pataria» (zwischen 1050 und 1075). Man hätte glauben können, daß die Erneuerung der Kirche im Sinne einer Förderung der Rechte der kleinen Leute und der Armen verlaufen wäre. Die Wirklichkeit aber entsprach keineswegs dieser Erwartung. Kein Wunder also, daß man im 12. Jahrhundert wieder Volksbewegungen antrifft, die jetzt nicht mehr nur die simonistischen Kleriker, sondern die Institution als ganze im Namen der evangelischen Armut anprangern.[3]

1. Die radikale Opposition gegen die Institution in den Volksbewegungen zu Beginn des 13. Jahrhunderts

Kirchenschriftsteller wie Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis wurden außer Fassung gebracht durch das Ungestüm antiklerikaler Reaktionen, wie sie zu ihrer Zeit durch mehr oder weniger erleuchtete und von Volkshaufen umschwärmte Prediger provoziert wurden. Sie hatten Petrus von Bruys und seinen Schüler Heinrich von Lausanne vor Augen. Gegen 1130 wirkten diese Agitatoren im Süden der Provence, dem späteren Languedoc; sie verbrannten Kreuze, geißelten die Priester (und dies nicht nur mittels des Wortes!), nötigten sie zur Eheschließung und warfen sich gegen jegliche Autorität auf. Vorläufer auf diesem Wege der Auflehnung gegen die «etablierte» Kirche hatten sie schon in den ersten Jahrzehnten ihres Jahrhunderts gehabt in Tanchelm von Antwerpen und in dem Bretonen Eude (oder Eon) de l'Etoile.[4] Andere waren diesen gefolgt, wie zum Beispiel Arnold von Brescia, welcher sich dem Aufstand der Römer gegen die weltliche Macht der Päpste anschloß, und Speroni. Obwohl diese Gestalten ein schlimmes Ende nahmen, hingerichtet durch die Autoritäten oder von der Volksmenge umgebracht (wie es der Fall war bei Petrus von Bruyis gegen 1140 in Saint-Gilles-du-Gard), so konnten sie doch jahrelang ihre Botschaft verbreiten und Jünger um sich sammeln.

Die von diesen Männern ausgelösten Bewegungen waren eher Vehikel eines emotionellen Protestes als einer Lehre. Man hat irrtümlicherweise versucht, sie mit manichäischen Tendenzen oder mit der Häresie der Katharer in Verbindung zu bringen.[5] Man findet aber bei ihnen keinerlei metaphysische Spekulation, keinerlei Ansatz eines Versuches, den Geist von der Materie zu trennen. Sie verkünden das bevorstehende «Gottesgericht», das Reich der «Heiligen» und die Wiederkunft Christi. Vor allem wenden sie sich gegen jede Form einer kirchlichen Einsetzung. Bezeichnend in dieser Beziehung sind die Lehrpunkte der «Petrobrusianer» (der Schüler des Petrus von Bruys), wie sie Petrus Venerabilis in dem Traktat, den er gegen sie geschrieben hat, als wichtig festgehalten hat. Sie lehnen die Kindertaufe ab, welche dem «Glauben der Kirche» eine andere Bedeutung zu geben versuche als die persönliche Überzeugung eines jeden einzelnen Gläubigen; sie fordern die Zerstörung der Kirchenbauten und der Altäre und die Abschaffung des Kirchengesangs; sie wenden sich gegen die Fürbittgebete für die Verstorbenen, aber offensichtlich nicht aus mangelnder Pietät gegenüber den Toten, sondern um so dem Klerus seinen Einfluß auf das Volk zu schmälern; die Ablehnung jeder Realpräsenz in der Eucharistie erscheint dem cluniazensischen Autor durch Berengar von Tours inspiriert, dennoch aber hat sie – trotz ihrer Heftigkeit – keine große theologische Tragweite und ist auch weitab von den Spitzfindigkeiten des theologischen Schulstreites angesiedelt: Petrus von Bruys bestritt einfach, daß der Leib Christi nach seiner Auferstehung in die Verfügung einer apostolischen Gemeinde gegeben sei.[6] Mit kurzen Worten gesagt: Die Botschaft der Petrobrusianer läßt sich beschreiben als ein Angriff auf jede Form von kirchlichem Eigentum und gegen jede Machtposition des Klerus, vielleicht auch noch als ein Verlangen nach Gemeinschaft mit den einzig und allein «Heiligen», mit den Armen, ohne jeden Kompromiß mit den Institutionen dieser Welt.

Gleichzeitig mit ihrem Aufbegehren gegen die sichtbare Kirche klagten diese Protestbewegungen auch die Gesellschaft an. Die neueren Historiker haben sich mit besonderem Interesse mit der unleugbaren politischen Tragweite dieser Bewegungen befaßt. Dennoch ist hier eine allzu vereinfachende Deutung zurückzuweisen: Sie bestünde darin, aus dem hier zur Debatte stehenden Phänomen eine bloße Episode in der Geschichte des Klassenkampfes zu machen. Wir können aber nicht feststellen, daß die Werbekampagnen dieser Wanderprediger einen Erfolg in den derart umschriebenen Milieus und Volksschichten gehabt hätten: Ihre Bewegungen gruppierten sich weder einzig und allein noch hauptsächlich aus den wandernden Landarbeitern («vagi»); noch weniger können sie als die Vertretung des städtischen Bürgertums als der aufsteigenden, aber noch von den adligen Feudalherren verachteten und von der Kirche vernachlässigten Klasse gelten. Ritter und zahlreiche Kleriker trafen sich hier mit Leuten aus den unteren Volksschichten.[7] Was sich hier Ausdruck zu schaffen sucht, ist weniger eine Klasse als vielmehr eine ganze Gesellschaft, die so ihre Kritikfähigkeit entwickeln kann und zugleich ihre Angst vor der eigenen Labilität abreagiert. Aus diesem Blickwinkel erweist sich die offensichtliche Anarchie, der wir bei Tanchelm oder Petrus von Bruys begegnen, als Symptom für die Unfähigkeit, sich mit dem Leben in den allzu engen Bindungen der Feudalordnung abzufinden, und überdies für die Furcht vor neuen Sozialisierungsformen. Eindeutiger war die Reaktion dieser Bewegungen gegenüber dem Reichtum und der mit ihm verbundenen Macht.

Größere Schwierigkeiten könnte man vielleicht haben, wenn es darum geht, nicht die politische Bedeutung, sondern die geistliche Tragweite dieser Bewegungen anzuerkennen. Zunächst ist man frappiert von dem Hang zur Vereinfachung, von den Leidenschaften, der Gewalttätigkeit und bisweilen auch dem Wahnsinn der führenden Verfechter dieser religiösen Erhebung: Tanchelm und Eon erklärten sich selbst zum «Sohn Gottes». Authentische Heilige haben in Petrus von Bruys, Heinrich von Lausanne oder Arnold von Brescia nichts anderes gesehen als vulgäre Agitatoren oder Kriminelle. Wie könnten wir sie rehabilitieren, wenn wir dabei zu ihren Gunsten eine «Unterscheidung der Geister» vornehmen müßten, wie wir sie gegenüber einem unserer Zeitgenossen nicht leisten könnten? Aber wenn wir auch darauf verzichten müssen, ein Urteil über den religiösen Wert dieser oder jener Persönlichkeit zu fällen, so können wir doch in dem von ihnen aufgewühlten Kielwasser das Nachschwingen von echt geistlichen Bestrebungen erkennen, die von Bedeutung sind für die Tiefendimension des Christentums.

In den tiefsten Grundschichten dieser Volksbewegung ist ein Verlangen nach Rückkehr zum Evangelium wirksam. Petrus Venerabilis, ein an sich wenig wohlwollender Gewährsmann, bezeugt dies doch dadurch, daß er in seinen Streitschriften eine Menge von Bibelzitaten zusammenträgt. Er war sich wohl dessen bewußt, daß er diese Art von «Häretikern» einzig und allein mit dieser Art von Waffen treffen konnte.

Das Evangelium, wie es hier gelesen wird, steht ohne jeden Kommentar. Man sucht mit ihm in einen unmittelbaren Kontakt zu kommen. Daher rührt auch das ausgemachte Mißtrauen gegenüber dem Gelehrten, der mit dem Buchstaben des Buches zugleich seine eigene Bildung aufdrängen möchte. Die Führer der neuen Bewegungen geben sich gern als «ungebildet» («sine litteris») aus, und wenn sie doch ein wenig gebildet sind, so vertuschen sie es. Außer dem Mißtrauen gegen die in der Wissenschaft verkörperte Macht ist in diesem Bestreben, die Tradition zu ignorieren, etwas anderes wirksam: der Versuch, die Zeitspanne, welche uns vom Evangelium trennt, auszulöschen, jene Zeitspanne, welche zwischen dem Ereignis und unserem Glauben die Institution hat entstehen lassen. Petrus von Bruys bewahrte von der gesamten Schrift nichts anderes als die vier Evangelien – wohl um dadurch die Geschichte zu eliminieren, das heißt aber zugleich, um damit den progressiven und sozialen Charakter des Christentums auszuscheiden. Wir haben es hier gleichsam mit dem Exzeß des Verlangens aller «Geistlichen» zu tun: daß nämlich das Evangelium ihnen unmittelbar transparent werden möchte.

Für unsere Kontestatoren ist das Evangelium nicht bloß ein Buch, sondern eine Kraft, die unser Leben und die Welt umstürzen müßte. Die eigentümlichen Zeichen dieser Kraft, aus denen die neuen Zeiten entspringen, könnten dann nicht die Fortdauer des Sakraments in der Institution sein, sondern vielmehr das Heraufkommen des Unerwarteten, die Herrschaft der Armen, der Sturz der Mächtigen, die Freude inmitten von Verfolgungen. Diese Zeichen sind es wohl, welche die Volkshaufen um Tanchelm und Petrus von Bruys erwarteten und welche sie der Welt darbieten wollten – wenn auch zugegebenermaßen nicht ohne Ungeschicklichkeiten und widersinniges Verhalten.

Dies ist der Grund, warum ihre Ausbrüche für die Erforschung der Spiritualität nicht ohne Bedeutung sind – selbst wenn sie nicht heiliggesprochen worden sind.[8]

2. Geistliche Bewegungen als Stützen der Institution

Auf die Angriffe der Antiklerikalen antwortete die katholische Kirche mit Unterdrückung, mit der Festigkeit ihres inkarnatorischen Gefüges, mit ihrem sozialen und kulturellen Prestige, aber auch mit ihrer geistlichen Vitalität. Neue monastische Orden wurden gegründet, die enger mit der Institution verbunden waren als das ursprüngliche Zönobitentum, Orden von Priestermönchen, die bereit waren, wenn es nötig wäre, die «Muße der Kontemplation» aufzugeben, um ein Bischofsamt oder eine Gesandtschaft zu übernehmen. Cîteaux, 1098 gegründet, ist das Modell für diesen neuen Ordenstyp. Die Reform der Kanoniker, die bei den Klerikern an den Kathedralen, den Kollegiatstiften und Hospitälern das gemeinsame Leben, die Gütergemeinschaft und die Regel St. Augustins zu Ehren bringt, verläuft zum allergrößten Wohl der Institution. Die Historiker, die über das 12. Jahrhundert gearbeitet haben, haben des langen und breiten darüber geschrieben. Mehr im Dunkeln gelassen haben sie dagegen das Entstehen von Gemeinschaften, die von Laien mit dem Ziel eines konkreten Lebens im Geist des Evangeliums gegründet wurden. Glücklicherweise geben uns neuere Studien Aufschluß über dieses Phänomen: So praktizieren zum Beispiel in der Gegend von Vicenza ländliche Siedler die Gemeinsamkeit des Landbesitzes, der Arbeit und des Gebetslebens. Sie sind verheiratet und werden von den Kanonikern der Diözese mit Ländereien ausgestattet. Ihre Beziehungen zum Klerus sind freundschaftlich. Aber die Autonomie ihrer Gruppe bleibt gewahrt. Ohne Zweifel bestehen bei ihnen Verbindungen zu der größeren Strömung der «Büßenden Laien», aus der auch Franz von Assisi hervorgehen sollte.[9]

Die Originalität und die Vielfalt dieser neuen Formen von Gemeinschaftsleben legen ein beredtes Zeugnis ab für die geistliche Lebendigkeit einer Kirche, die ansonsten allzu administrativ und allzu sehr an die politische Ordnung gebunden ist. Man kann leicht erklärlicherweise nicht erwarten, bei diesen orthodoxen Gruppen die kontestatorische Heftigkeit und die Anarchie anzutreffen, die das Kennzeichen der «häretischen» geistlichen Bewegungen ist. Dennoch konvergieren die Grundlinien des Programms der einen und der anderen mehr, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Das Ideal evangelischer Praxis, das brennende Verlangen nach einer «Rückkehr zur Lebensweise der Urkirche» ist der Lebensnerv der neuen Reformen innerhalb der Institution. Ihr Biblizismus ist bisweilen naiv, aber immer aufrichtig. Das Cîteaux der Gründungszeit siedelte sich in einer wirklichen Wüste an, «inmitten von wilden Tieren», aus dem Verlangen, den allzu reichen und freigebigen Stiftern zu entkommen (vgl. das «Exodium» des Stefan Harding). Im Verlauf des folgenden Jahrhunderts wurde freilich auch der Zisterzienserorden immer reicher. Aber die Praxis der Entäußerung verbindet sich nun mit der Predigttätigkeit und der «cura animarum» der Regularkanoniker, vor allem der Prämonstratenser; in der Lebensbeschreibung ihres Gründers, des heiligen Norbert, lesen wir die Formulierung, die man für franziskanisch halten könnte: «Nackt folgte er dem nackten Christus nach.»

Was dieses Thema der Armut betrifft, so leitet die geistlichen Bewegungen des 12. Jahrhunderts weniger das Interesse an einer Praxis der Askese als vielmehr die Freude, sich mittels einer Erfahrung das Evangelium zu eigen zu machen. Dieses Suchen nach einem von lebendiger Frische erfüllten Kontakt mit den christlichen Quellen findet sich auch in ihrer Frömmigkeit wieder. Man muß hier die Werke Bernhards von Clairvaux und anderer zisterziensischer Meister wie Wilhelm von Saint Thierry und Aelred von Rieval in Erinnerung rufen, ebenso die Schriften der Kanoniker Hugo und Richard von St. Victor und anderer. Wir sind heute frappiert von dem affektiven Reichtum und dem «Psychologismus» ihrer Frömmigkeit. Wie schon sie sind auch wir heute ebenso weit entfernt von der gekünstelten und objektivierenden Spekulation wie von den Praktiken der Volksfrömmigkeit des Hohen Mittelalters mit ihren übertriebenen Materialisierungen. Die neue Spiritualität zielt auf einen tiefempfundenen Herzenskontakt mit den Wirklichkeiten des Glaubens. So ist Bernhard von Clairvaux nur zu verstehen als einer, der aus seiner Erfahrung zu solchen spricht, die ebenfalls ihre Erfahrungen machen wollen mit der Wonne oder den Leiden des Menschen Jesus, mit der Freundschaft der Gottesmutter, mit dem Kommen des Wortes in die Seele und vor allem damit, wie man dazu gelangt, Gott zu lieben. Seine Mystik ist wohl auch im Zusammenhang mit jenem Verlangen nach Unmittelbarkeit und Transparenz

zu sehen, welches kennzeichnend ist für die geistliche Bewegung seiner Zeit.

Bernhard von Clairvaux (1090–1153) ist eine in hohem Maße charismatische Persönlichkeit. Das zeigt auch seine berühmte «Versuchung», von der Wilhelm von Saint Thierry sagt, daß die bösen Geister, die gegen ihn angetreten waren, sich angeschickt hätten, ihn zu lieben, nachdem sie ihn erblickt hatten. In Bernhard wird die Möglichkeit offenbar, Inspiration und Unterwerfung unter die Institution zu vereinen. Ein konservativer Prophet, würden wir sagen. Sicherlich war er ein Konservativer, dieser Feudale, der dem Feudalismus verhaftet bleibt bis in den Regierungsstil und die Ausstrahlung seiner Abtei Clairvaux hinein; dieser Verteidiger der Päpste und ihrer weltlichen Herrschaft; dieser Agitator des zweiten Kreuzzuges; dieser Polemiker, der sich die verwegenen Theologen seines Jahrhunderts, Gilbert Porretanus und Abälard, vornimmt. Übrigens hat Bernhard von Clairvaux Abälard nicht begriffen! Aber wie hätte er auch den methodischen Zweifel des Dialektikers begreifen können, wo er selbst doch ohne Umschweife die geistlichen Geheimnisse verkostete. Noch mehr aber war Bernhard Charismatiker, dieser Verteidiger einer Christenheit in Waffen, der aber seinen Zeitgenossen ihre antisemitischen Pogrome als Schande vorhielt, dieser Freund der Mönche, der im Blick auf die Verhältnisse in den Klöstern so frei und voller Humor sein konnte (man denke nur an seine Beschreibung der Wasserspeier von Cluny), dieser mit unvergleichlichem Freimut redende Ratgeber von Prälaten, dieser Friedensvermittler zwischen verfeindeten Städten, dieser Asket, der so zartfühlend zu trösten verstand. Man kann verstehen, daß Luther hochentzückt war von dem Traktat «De consideratione», den Bernhard seinem ehemaligen Novizen Papst Eugen III. gewidmet hatte. Hier wird der Papst aufgefordert, nicht seine ehrwürdigen Vorgänger nachzuahmen, seine Zeit dazu zu nützen, sich zu demütigen, seine Schmeichler für seine schlimmsten Feinde zu halten.

3. Eine geistliche Kraft, welche von der Institution nicht verstanden werden konnte

Die «Armen von Lyon» oder auch «Waldenser» boten in ihren Anfangszeiten das Bild einer Unterart der Bewegung «büßender Laien», denen vor allem an der Armut und an der freien Predigttätigkeit gelegen war. Ihr Gründer Waldes (bekannter unter dem Namen Petrus Valdo), ein reicher Lyoner Kaufmann, hatte sich durch den Gesang eines fahrenden Spielmanns anregen lassen, sich zu bekehren. Er verkaufte seinen Besitz, verließ seine Familie, gab eine Übersetzung der Heiligen Schrift in Auftrag und widmete sich dann einem Leben als Wanderprediger (1173 oder ein wenig später). Männer und Frauen scharten sich um ihn und folgten seinem Beispiel. Ihr Ziel war nicht, die kirchliche Institution zu bekämpfen, sondern ihr das Modell einer von weltlichen Verpflichtungen freien Gemeinschaft vorzuleben, die keinen anderen «Vorsteher» kannte als Christus selbst und von einem evangelischen Lebensstil von herausfordernder Schroffheit geprägt war. Sie trugen sich mit der Absicht, den Häretikern – wie etwa den Katharern – mit der bloßen Waffe des Wortes und des guten Beispiels entgegenzutreten.

Das gute Einverständnis zwischen den Waldensern und der Institution hatte aber keinen Bestand, ungeachtet der Bemühungen von Petrus Waldes, die Anerkennung durch den Erzbischof von Lyon und Papst Alexander III. zu erhalten. Im Jahre 1183 wurde die gesamte Gruppe exkommuniziert, aus Lyon vertrieben und im folgenden Jahr auch von Papst Lucius III. verurteilt. Vermutlich hatte sie Anstoß erregt durch die Heftigkeit ihrer Anwürfe gegen die Reichen und gegen die schlechten Kleriker – was an sich für diese Zeit nichts so Ungewöhnliches war, oder vielleicht auch dadurch, daß sie den Frauen einen Platz in der Predigttätigkeit eingeräumt hatte? Der unmittelbare Grund ihrer Verurteilung jedoch war die Freiheit zum Predigen, die sie für sich in Anspruch nahmen, und zwar nötigenfalls auch ohne die Erlaubnis des Klerus. Die Institution verhärtete sich gegen diese freien Prediger, die das Evangelium aktualisieren und lebendig machen wollten, weil sie ihre fachliche Unzuständigkeit fürchtete, aber wohl auch, weil diese Konkurrenz, die hier den Bischöfen und Priestern gemacht wurde, eine beredte Anklage gegen deren Unzulänglichkeiten und geistliche Erstarrung war. Die Reflexionen eines englischen Klerikers, der im Jahre 1179 in Rom die ersten Waldenser sah, sind wohl der Nachhall eines Gefühls der Frustration gegenüber diesen «Armen», die sich mit ihrer Armut bewaffnen, um so die Funktionen eines neuen «Ordens» zu usurpieren.

Waldes seinerseits konnte es nicht ertragen, nicht mehr predigen zu sollen. Da er sich mit einer Vollmacht von oben ausgestattet fühlte, erklärte er, man müsse «Gott mehr gehorchen als den Menschen». Welches Urteil auch immer man über sein Verhalten fällen mag, so kann man doch den Man-

gel an Offenheit gegenüber den Charismen der Prophetie und der Mahnrede in der Kirche des 12. Jahrhunderts nur bedauern. Einer der Gründe für diese Verschlossenheit ist ohne Zweifel das zu ausschließliche und zu selbstgenügsame Vertrauen in die Verbindung zwischen dem Geist und der hierarchischen Institution.

4. Eine wieder in die Institution integrierte geistliche Bewegung

Nachdem die Waldenser exkommuniziert worden waren, verbreiteten sie sich im Languedoc, in den Rheinlanden und in der Lombardei (wo sie sich mit den Humiliaten verschmolzen, deren Geschichte der ihrigen verwandt war). Sie lebten vom Bettel (oder in Italien von der Wollweberei). Sie verboten sich selbst den Eid, der damals eine gewichtige Rolle als gesellschaftliches Band spielte. Sie proklamierten die absolute Gewaltlosigkeit. Sie hielten es für ein Zeichen des Segens, von der Kirche verfolgt zu werden. Trotzdem wiesen sie die von «schlechten Priestern» gespendeten Sakramente (wenigstens anfänglich) nicht zurück. Dann gaben sie sich neue Riten wie das «Brotbrechen».

Dominikus und die antialbigensischen Prediger der katholischen Kirche im Languedoc verfehlten nicht, den Eifer der Waldenser in diesem Lande und ihre Erfolge bei einer Bevölkerung, die mehr nach Beispielen als nach Worten verlangte, zu verzeichnen. Sie unternahmen es, sie in ihre Reihen zu überführen und hatten zum Teil auch Erfolg dabei.

Eine Gruppe von Waldensern, an ihrer Spitze der Schriftsteller Durandus von Osca (oder von Huesca), fand sich bereit, sich unter gewissen Bedingungen der römischen Kirche zu unterwerfen und erhielt daraufhin die Erlaubnis, das Volk zu ermahnen und «à la vaudoise» (nach waldensischer Art) zu leben, das heißt in der Armut des Bettelns und der Wanderschaft (1209). Dies waren die sogenannten «katholischen Armen». Im Jahre 1201 war eine andere Gruppe von Waldensern in Italien unter der Führung von Bernhard Prim auf gleiche Weise wieder in die römische Kirche integriert worden.

Diese Redintegrationen, die unter dem Pontifikat Innozenz' III. stattfanden, stellen einen interessanten Kompromiß zwischen der Institution und den charismatischen Bewegungen dar. Diese finden sich hier bereit, ihren Antiklerikalismus zu mäßigen und sich in der Ausübung ihres Predigtdienstes von den amtlichen Stellen kontrollieren zu lassen. Die Institution anerkennt die wohlbegründete Berechtigung einer Laienpredigt, die freilich scharf unterschieden wird von der andersgearteten «Lehrpredigt», die allein den Klerikern zukomme. Über dieses praktische Zugeständnis hinaus anerkennt sie damit die Relativität ihrer Verbindung mit Dem, der die Gnadengaben austeilt, wo es ihm gut scheint. Um sich derart harmonisch aufeinander abstimmen zu können, muß man aber stets diese seine wechselseitigen Relativitäten erkennen und anerkennen.

Schlußbemerkungen

In der Auseinandersetzung zwischen Bewegungen und Institutionen neigt unser Herz natürlicherweise dazu, sich zugunsten der «Geistlichen» auszusprechen: Sie repräsentieren das Leben, den Enthusiasmus, den Widerwillen gegen Kompromisse, die Fähigkeit zu überraschen, die Gemeinschaft. Der Institution dagegen erkennt man die Weisheit, die klare und allgemeingültige Sprache, die Fähigkeit zur Übermittlung von Riten und pädagogischen Leitbildern zu. Diese ungleiche Verteilung der Verdienste führt aber nicht unweigerlich zu einer dramatischen Gegnerschaft; sie kann vielmehr geradezu das Entstehen eines Bewußtseins der gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit und Ergänzungsfähigkeit bewirken. Die Geschichte bietet, wie wir gesehen haben, Beispiele dafür. So stellt sich also die Frage: Unter welchen Bedingungen können Institution und Bewegung einander anerkennen und sich eine in der anderen integrieren? Wir sollten uns hier vor allzu sauberen Schlußfolgerungen hüten: Aus der Geschichte bezieht man keine gesetzlichen Verhaltensregeln, allenfalls das Material für die Besinnung auf einige Klugheitsregeln. Die Ergebnisse unserer Überlegungen wollen wir hier vorlegen:

a) Um die Unzugänglichkeit der Kirchen gegenüber geistlichen Strömungen zu erklären, führt man vor allem das soziologische Gewicht der Institution als Ursache an: ihre Verbindung mit der politischen Gewalt oder den Wirtschaftsmächten, ihre Furcht vor dem Durcheinandergeraten ihrer Traditionen und ihrer hierarchischen Ordnung. Dieser Gesichtspunkt, dessen Wohlbegründetheit wir einsehen, ist in der letzten Zeit so oft ausgesprochen worden, daß man wohl auch von uns erwartet, daß wir noch darauf eingehen.

Die Institution, welche die «Geistlichen» so oft verwirft, will damit den Geist weder mißachten

noch vergißt sie ihn einfach. Der Konflikt rührt vielmehr daher, daß die Kirchen sich zu krampfhaft nur an ihre eigene Verbindung zum Geist klammern. In dem Bestreben, seine Gegenwart in ihrem amtlichen Gefüge zu betonen, vergessen sie leicht, daß «der Geist weht, wo er will». Die lassen den Anspruch auf Gelehrigkeit gegenüber dem Geist völlig absorbiert werden von der Gehorsamspflicht gegen ihre eigenen Weisungen. Sie überschätzen sich in ihrer Rolle als Werkzeuge des Geistes. Daher rührt oft jenes Mißtrauen gegen den, der den Anspruch erhebt, ein prophetisches Wort zu verkünden, wenn er nicht von ihr die Konsekration dazu erhalten hat, oder auch das Mißtrauen gegen jeden, der neue Modelle für das Gemeinschaftsleben schaffen will, die außerhalb der von ihr approbierten Muster liegen. Die historischen Zusammenstöße zwischen der traditionellen Kirche und den charismatischen Bewegungen drehten sich im Wesentlichen immer um das Recht der freien Predigt oder um die konkreten Ausdrucksformen, die dem evangelischen Armutsideal zu geben seien; nur nebenher ging es um die Prinzipien einer politischen Ethik, welche die «Geistlichen» aus ihrer grundlegenden Inspiration abzuleiten beanspruchten. Die Mystiker, die den Anschein erweckten, daß sie für ihr Leben mit Gott auf kirchliche Vermittlungen verzichteten, sind fast in dem gleichen Maße gefürchtet worden wie die charismatischen Revolutionäre. In dieser «Abstoßung» eines «Geistlichen», der gleichsam als «Fremdgewebe» empfunden wird, kann man wohl einen soziologischen Reflex des Kirchenkörpers sehen, einen Reflex der Selbstverteidigung. Dagegen scheint mir die Verteidigung der Gesamtgesellschaft eine geringere Rolle zu spielen, als gewisse Kreise meinen.

Dieser Reflex der Selbstverteidigung läßt sich aber unter Kontrolle bringen; und die Kirchen meistern dieses Problem auch zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger gut. Danach bemißt sich auch ihre mehr oder weniger große Öffnung gegenüber geistlichen Strömungen. Innozenz III. zum Beispiel erlaubt – im Unterschied zu seinen Vorgängern – den «katholischen Armen» und dann auch Franz von Assisi nicht nur ein Leben innerhalb der Institution, sondern auch, daß sie dieser ihren Mangel an Spiritualität aufweisen. Er erhoffte einen überströmenden Einfluß des Geistes auf eine Kirche, welche die Relativität ihres Geistbesitzes zugäbe. Er brachte damit zum Ausdruck, daß die Gemeinschaft der Gläubigen in einer Spannung lebt zwischen den Strukturen, welche den Geist erwarten, und der Ankunft dessen, welcher der Erwartete ist.

b) Nicht immer war es das Bestreben der geistlichen Bewegungen, sich in die Institution zu integrieren. Manche haben es aber dennoch für gut erachtet, mit ihr in Verbindung zu bleiben. Wenn sie auch eine totalere Verleiblichung der Kraft des Evangeliums anzielten, so glaubten sie doch nicht, daß ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche mit diesem Vorhaben unvereinbar sei. So suchen die Charismatiker wohl in der Unmittelbarkeit des Augenblicks mit dem Wort Gottes zu kommunizieren; aber es gibt unter ihnen solche, die wissen, daß dieses Wort auch «Gedächtnis» ist in einer von Erfahrung reichen Institution. Dieses «Gedächtnis» aber ergänzt und relativiert aufs glücklichste die Entdeckung, welche dem Augenblick verdankt wird. Der Prophet kann es hinnehmen, sich von den Hütern der Tradition kontrollieren zu lassen, denn er hat Vertrauen in die Kontinuität zwischen dem Geist Jesu und dem Jesus der apostolischen Gemeinde.

Überdies zeigt sich bei den «Geistlichen» oft die Versuchung, ein vom Geist gewirktes Zeichen für den Geist selber zu halten. Sie verabsolutieren dann ihr Charisma, fast so, wie die Institution leicht ihre Dogmen oder ihre Hierarchie verabsolutiert. Die Spiritualität der «Geistlichen» hat es also nötig, daß eine Kontrolle über sie ausgeübt wird, oder – wenn man so will – daß sie sich einer Konfrontation mit dem Evangelium aussetzt. Und diesen Dienst erwartet man meistens von den Kirchen. Dies ist ein sehr schwieriger Punkt, da einerseits alle «Geistlichen» es nicht hinnehmen, derart in Frage gestellt zu werden, und da andererseits die Kirchen nicht immer das Klima des Vertrauens zu schaffen wissen, das für die Hinnahme eines solchen Dienstes der Unterscheidung der Geister unerläßlich ist.

Der «Geistliche» ist außerdem immer der Versuchung eines elitären Hochmutes ausgesetzt. Manchmal stößt er die Massen ab durch seine Esoterik oder seine hochgespannten Forderungen und tröstet sich allzuleicht darüber hinweg. Die Kirchen haben im allgemeinen eine größere Besorgtheit um die breite Masse. Man klagt sie wohl manchmal der Demagogie an, und nicht immer zu Unrecht. Aber diese Sorge um einen Universalismus und um eine Anpassung an alle, die man bei ihnen antrifft, ist auch der Reflex eines typisch evangelischen Anliegens. Wenn in früheren Zeiten gewisse «Geistliche» gegenüber der Kirche eine Haltung der Geduld und der Nachgiebigkeit ein-

genommen haben, so taten sie dies oft, um sich nicht unter dem Vorwand höherer Ansprüche von der größeren Gesamtheit des christgläubigen Volkes abzusondern. Wie könnte man sich absondern von der Herzensfröhlichkeit dieser Masse, um die der Herr selbst so besorgt war? Eine gewisse Mittelmäßigkeit der Kirchen ist vielleicht nur die Kehrseite dieser Sorge um die Massen, die ein von Jesus ererbter Auftrag ist. Und noch immer ist es notwendig, daß die Kirchen diese Massen nicht im Stich lassen, von denen sie doch selbst sagen, daß sie um sie besorgt sind. Mehr als eine der berühmten Protestbewegungen gegen die Institution ist aus der Überzeugung entstanden, daß die kirchliche Hierarchie das Volk im Stich gelassen habe. Man denke nur an Johannes Hus und Savonarola. Wer möchte heute noch solche Männer verdammen? Und wie sollte man andererseits den evangelischen Ursprung einer Verantwortung für die Masse erkennen, wenn diese Verantwortung im denkbar unevangelischsten Stil ausgeübt wird?

Nicht zu jeder Zeit ist jede Art von Versöhnung möglich. Dennoch möchten wir hier zum Schluß die Erinnerung an jene geistlichen Bewegungen beschwören, welche ihre Freiheit eifersüchtig gewahrt haben und es dabei verstanden haben, in einer Kirche zu leben, deren soziologische Inkarnation naturgemäß belastend ist. Prophetische Erleuchtung kann zu harmonischem Einklang finden mit dem «Gedächtnis» des Glaubens, ebenso wie die neuen Möglichkeiten eines Lebens im Geist vereinbar sind mit der Sorge, «keines dieser Kleinen zu verlieren», dieser Kleinen, um deretwillen Christus gekommen ist.

[1] Paul Tillich, Amour, pouvoir et justice. Übersetzung von Junker. PUF 1964, 67.

[2] Die charismatische Seite dieser Versammlungen schimmert z. B. durch, wenn man den Bericht des Chronisten Raoul Glaber über die Versammlung von Puy-en-Velay im Jahre 990 liest. Auszüge aus seinem Text und von anderen zeitgenössischen Berichten finden sich in Latreille, Delaruelle und Palanque, «Histoire du catholicisme en France», Bd. I, 236. Ed. «Spes», 1957.

[3] Man möge entschuldigen, wenn wir hier die verwickelte Frage des Ursprungs der «häretischen Volksbewegungen» des Mittelalters vereinfachend behandeln. Die Enttäuschung über die Entwicklungswende, welche die Gregorianische Reform genommen hatte, ist offensichtlich nicht ausreichend, um alles zu erklären. Daß auch dies ein gewichtiger Faktor war, wird offenkundig in dem Bedeutungswandel, den das Wort «pataria» (oder auch «patarini») vom 11. zum 12. Jahrhundert durchmachte: Es beginnt nun soviel wie «häretisch» zu bedeuten.

[4] Diese hatten ihrerseits wieder Vorläufer im 11. Jahrhundert, aber es läßt sich nicht feststellen, daß sie Bewegungen gegründet hätten, welche die Spannweite derer hätten, welche wir im 12. Jahrhundert antreffen.

[5] Die katholischen Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts sind oft Ursache für Verwirrungen und Verwechslungen unter neueren Historikern geworden, indem sie aufgrund oberflächlicher Ähnlichkeiten Häretiker jeder Art einfach «Manichäer» nannten. Vgl. zu dieser Frage: R. Morghen, «Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della chiesa»: «Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche» III, 333–356 (Florenz 1955).

[6] Vgl. Petrus Venerabilis, «Contra Petrobrusianos». Ed. Fearnss, Corpus Christianorum, p. 87, 150, 8–11.

[7] Von den Anführern dieser Bewegungen war Eon ein Ritter, Heinrich von Lausanne ein Mönch, Arnold von Brescia ein Kanoniker, später dann Waldes ein reicher Kaufmann. Dem 12. Jahrhundert fehlte es – wie auch vielen anderen Zeiten – nicht an Menschen, die gegen ihre eigene Klasse protestierten. Vgl. zu diesem Thema: «Héresies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle»: «Communications et débats du colloque de Royaumont, présentés par Le Goff. Mouton et Cie (1968) 484 pp.

[8] Vgl. zu diesem Thema außer den in den vorausgehenden Anmerkungen zitierten Werken: Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter... (Hildesheim 1961); Werner, Pauperes Christi (Leipzig 1956); Borst, Die Katharer, 1. Kapitel, MGH (Stuttgart 1953) usw.

[9] Vgl. Meerseman und Assa, «Pénitents ruraux... au XII^e siècle»: RHE XLIX, 1954, 343–390; Mandonnet-Vicaire, «Les origines de l'ordo de Penitentia»: «Saint Dominique», II, 295–308 (Paris 1937): M. D. Chenu, «Moines clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique»: RHE XLIX, 74 ff.

[10] Vgl. Gonnet, Il Valdismo medievale (Torre Pellice 1942); Solge, Die ersten Waldenser (Berlin 1967); Dondaine, Aux origines du Valdéisme: Archivum Fratrum Praedicatorum (1949); Thouzelier, Catharisme et Valdéisme... (Paris 1966); «Cahiers de Fanjeaux» 2 (Toulouse 1967).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GÉREST

geboren im Februar 1921 in Saint-Etienne, Dominikaner. Er studierte Geschichte in Lyon und Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in St. Alban-Leysse, arbeitete am Institut für europäische Geschichte in Mainz, unterrichtet in den Seminaren zu Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem ökumenischen Zentrum St. Irenée verbunden, schreibt für «Lumière et Vie».

Fernando Urbina

Religiöse Erweckungsbewegungen und christliche Unterscheidung der Geister

Um das Jahr 1968 beginnt in der westlichen Welt eine Reihe religiöser Bewegungen, die sich immer weiter ausbreiten. Wie es für gewöhnlich der Fall ist, geht das Geschehen der Reflexion, die es anregt, voraus. Da aber diese Bewegungen sich verstärken und immer zahlreichere Gruppen – vor allem von Jugendlichen – erfassen, beginnen die Kirchen, sich nach deren Bedeutung zu fragen.

Sich nach dem Sinn eines Geschehens fragen heißt in erster Linie ein Wort ausfindig machen, das es bezeichnet. Die Kirchen haben ähnliche frühere Fälle eines religiösen Erwachens im Gedächtnis und so beginnt man in einigen Kreisen, sie Erweckungsbewegungen zu nennen (das Wort «erwecken» hat in der spirituellen Terminologie keinen technischen Sinn; deshalb bezeichnen wir das Phänomen mit einem zusammengesetzten Ausdruck, der so allgemein gehalten ist, daß er dessen verschiedene Formen zu benennen vermag).

Die Wellen der religiösen und geistlichen Erneuerung haben an die Kirche zahlreiche Probleme herangespült; sie haben die institutionellen Gleichgewichte gestört und altherkömmliche Schemata durcheinandergebracht. Im Lauf des Geschehens ist es notwendig geworden, sich nach seinem Sinn zu fragen, um in der geistlichen und pastoralen Praxis auf sie Bedacht zu nehmen. Um auf derartige Fragen und Verunsicherungen zu antworten, hat man einst zu einigen Kriterien zur «Unterscheidung der Geister» gegriffen.

Welches sind diese Kriterien? Welchen Wert haben sie für unsere Zeit? Wir werden über diese Fragen nachdenken, indem wir an einige der wichtigsten christlichen Kriterien zur Unterscheidung der Geister erinnern, die von der Glaubensüberlieferung bezeugt werden, und sodann sie anzuwenden suchen, um einige konkrete Probleme, die von den neuen religiösen Erweckungsbewegungen gestellt werden, unterscheidend zu klären.

I. Einige herkömmliche Kriterien zur christlichen Unterscheidung der Geister

«Unterscheidung der Geister» ist ein Wort des altgewohnten Glaubensvokabulars; es kommt schon im Neuen Testament (1 Kor 12, 10) vor und besitzt einen auf die Praxis bezogenen, genauen Sinn, der die vorhin gestellten Fragen betrifft. Es besagt die Befähigung, den Wert der Geistesregungen, die im individuellen oder kollektiven Bewußtsein auftauchen, vom Glauben her zu beurteilen, damit sich der Gläubige und die Gemeinde in ihrem Leben und praktischen Verhalten darnach richten können.

Um in den Sinn dieses Wortes einzudringen, kommen wir zunächst auf eine konkrete geistliche Überlieferung zu sprechen: auf die der abendländischen Kirchen und innerhalb ihrer auf die katholische Barockspiritualität, wobei wir zwei Zeugen (der spanischen Schule) beiziehen, die in diesem Punkt von außerordentlichem Gewicht sind: den hl. Ignatius von Loyola und den hl. Johannes vom Kreuz. Beide wurzeln in einer früheren Situation: in den religiösen Erweckungsbewegungen zu Beginn des 16. Jahrhunderts; diese intensive Spiritualität bildet den gemeinsamen geschichtlichen Hintergrund für weitere abendländische Traditionen, die zu dieser Zeit entstehen (Lutheraner, Reformierte, verschiedene evangelische, spiritualistische, illuminationistische usw. Bewegungen).[1] Sodann werden wir nach den geistlichen Kriterien des vom Neuen Testament bezeugten gemeinsamen Erbgutes fragen, das allen christlichen Kirchen gemeinsam ist.

1. Die geistliche Kriteriologie des hl. Ignatius

Rahner hat aufgezeigt, wie ergiebig eine «theologische Neuentzifferung» des ignatianischen Schrifttums ist, die sich nicht an ein formalistisches Schema hält und uns dessen mächtigen Sinngehalt erschließt.[2]

a) Das Kriterium des Heiligen Geistes. Die Mitte der «Geistlichen Übungen» bilden die Abschnitte über die «Wahl»,[3] die vom Verlauf des radikalen Bekehrungsbeschlusses sprechen. Für Ignatius ist das wichtigste in diesem Prozeß nicht der dritte «Zeitpunkt» der Wahl (der in einer von allgemeinen Grundsätzen und Normen ausgehenden rationalen Analyse besteht), sondern der «erste und zweite Zeitpunkt». Diese Form der Option besteht darin, daß man sich dem Heiligen Geist öffnet, und da sie sich nicht aus allgemeinen Normen

oder früheren Situationen ableiten läßt, kann sie je neu sein wie die jeweilige Zeit selbst.

Die von der ignatianischen Kriteriologie gegebene Dimension der «Öffnung auf den Geist Gottes hin» erhellt uns in unserer jetzigen geschichtlichen Situation. Die spirituelle und pastorale Praxis muß sich offenhalten für das Walten des Geistes in seiner radikalen Neuheit, die ein Zeichen des eschatologischen «Novum» ist.

b) Das Kriterium des Evangeliums. In den «Geistlichen Übungen» verweist der «Imperativ» des Geistes auf die «Grundsätze des Evangeliums». Wenn das auf das Unendliche des Geistes hin offene gläubige Bewußtsein die dem Willen Gottes entsprechende richtige Wahl trifft (Röm 12,2), so darum, weil es durch die Meditation und Kontemplation der Worte und Taten des Meisters dem Geiste Jesu gleichförmig geworden ist.

Ignatius gibt uns in der «Betrachtung über die beiden Banner» einen der vom Evangelium gebotenen Schlüssel zur Unterscheidung der Geister in die Hand: die Versuchungen in der Wüste versinnbilden den grundlegenden Gegensatz zwischen den «zwei Geistern», dem Geist Jesu und dem des «Fürsten dieser Welt». Nur nahm die Kirche des Barockzeitalters diese Unterscheidung nicht in ihre institutionelle und pastorale Praxis auf; ihr mächtiger Triumphalismus und ihre Identifikation mit der vorherrschenden Macht lagen mehr in der Linie der «Macht und Herrlichkeit» dieser Welt (Lk 4,6) als in der vom Geist des Evangeliums gewiesenen Richtung.

c) Aktion und Kontemplation. Der «Ruf des weltlichen Königs» bietet uns, wenn man ihm sein barockes Gewand nimmt, einen weitern evangelischen Schlüssel: den Ruf Jesu an seine Jünger (Mk 1,16ff), der nicht Ruf zu einer Mystik der Weltflucht, sondern zu einem prophetischen Welteinsatz ist. In der ignatianischen Tradition besagt «contemplativi in actione» nicht nur einen zeitlichen Rhythmus («Zeit der Aktion und Zeit der Kontemplation»), sondern eine transzendentale Dialektik: das «menschliche Tun» ist schon «Geschenk Gottes».

2. Die geistliche Kriteriologie des hl. Johannes vom Kreuz

Auf diesen Zeugen der christlichen Überlieferung zu verweisen, ist derzeit von besonderer Bedeutung, da die heutigen religiösen Erweckungsbewegungen wiederum Interesse für die mystische Erfahrung und die Kontemplation zeigen. Der kastilische Mystiker ist auch für den ökumenischen Dialog zwischen den verschiedenen Spiritualitäten von Bedeutung. Zumindest in einigen Erfahrungs- und Sprachelementen (die man, um sie zu kennen, gründlicher analysieren müßte) steht er deutlich Strömungen nahe, die aus der indischen Geisteswelt stammen. Doch innerhalb des Feldes der christlichen Spiritualität stoßen wir in seiner radikalen Glaubenstheologie auf eine (noch nicht näher erforschte) Nähe zu der eigentümlichen Erfahrung Luthers.

In Johannes vom Kreuz birgt sich ein noch nicht völlig entziffertes Geheimnis, das ihn für die moderne Geisteshaltung doppelt interessant macht: das Rätsel seiner Schriften, seiner Sprechweisen und der geschichtlichen Ursprünge seiner kontemplativen Tradition. Die Texte, die uns nicht in der Urschrift enthalten sind (wenigstens was die Hauptwerke betrifft), sind arg verstümmelt auf uns gekommen. Erst 1912 konnte man dank des von P. Gerardo de S. Juan de la Cruz verfaßten Werkes daran gehen, sie irgendwie integral zu lesen.[4] Zwar blieben noch größere Texptrobleme bestehen, die sich nicht völlig lösen lassen. Auch der Sinn seiner Schriften läßt sich nicht mehr in seiner ganzen semantischen Dichte erheben, wie wir auch nicht den innern Schaffensvorgang enthüllen und ein weiteres Rätsel lösen können: die Frage, woher seine Quellen stammen.

Diese Quellen hüllen sich in Schweigen. In welchem Zusammenhang steht Johannes vom Kreuz mit den spanischen und europäischen religiösen Erweckungsbewegungen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und mit den früheren mystischen Strömungen?[5] Da zeitgenössische Zitate fehlen, wissen wir nichts Bestimmtes über die Übermittlung der Quellen, und bei der schriftlichen Ausarbeitung ist die Sprache härter, trockener, ärmer geworden; im Gang der Redaktion der älteren Manuskripte bis zu der begrifflichen, scholastischen Überladenheit der neueren Textgestalt ging die ursprüngliche poetische Frische verloren. Die Ursache von alldem liegt im Klima der inquisitorischen Repression, das damals in Spanien herrschte.

Nach diesem Hinweis auf die objektiven Schwierigkeiten, die einer authentischen, tiefgründigen Lesung dieser Werke entgegenstehen, besehen wir einige geistliche Grundkriterien, die für unsere Zeit Geltung haben können.

a) Phantasie und Realität. Eine charakteristische Eigenschaft der religiösen Bewegungen, die im Westen um das Jahr 1968 als Reaktion auf eine er-

stickend utilitäre technokratische und positivistische Kulturhaltung aufbrechen, ist die Wiederentdeckung des Wertes der Einbildungskraft und des Wunschlebens und der dichterischen Symbolsprache, in der sie sich ausdrücken.

Bei Johannes vom Kreuz liegt eine Dialektik der Imagination vor, die sich in ihren großen Symbolen kristallisiert: im Sinnbild des «Auszugs», der «Nacht», des «Berges», der «Hochzeit» und der «Flamme», sowie eine bis anhin noch nicht gründlich erforschte Dynamik des Verlangens, die den tiefsten und bezeichnendsten Einschlag des poetischen Textes bildet; dieser verliert, sobald er in den Prosakommentar übergeht, jegliche semantische Kraft, vor allem in der zweiten Redaktion des Gesanges, der mit scholastischen Präzisierungen überladen ist.

Ohne in seiner Energie des Suchens das radikale Auslangen nach dem Unendlichen aufzugeben, zügelt jedoch der kastilische Karmelit die Imagination und das Verlangen durch eine innere Zucht, die der Willkür des Triebes, der Frivolität des Gefühls und der Evasion aus dem Leben Einhalt gebietet. Der Auszug des Johannes vom Kreuz ist nicht ein Verlassen der Wirklichkeit, sondern eine Entdeckung ihres letzten Sinnes, welche die Dichte des Konkreten nicht verflüchtigt, sondern transparent werden läßt, so daß das Herz der Wirklichkeit: die schlechthinnige Liebe freigelegt wird.

b) Nüchternheit und Glanz. Etwelche Äußerungen (von pentekostalem Charakter) der heutigen Erweckungsbewegungen haben ein enthusiastisches Gepräge, während andere Formen der jetzigen religiösen Erneuerung mehr der Linie einer kontemplativen Nüchternheit folgen.

Wenn wir auch den schwärmerischen Bewegungen ihre möglichen Werte (Gesamtausdruck des Leibes, «Herrlichkeit des Festes», Reaktion gegenüber einer repressiven Kultur, die zu ausschließlich um die technische Arbeit kreist...) nicht absprechen möchten, so müssen wir doch sagen, daß das geistliche Kriterium des hl. Johannes vom Kreuz mehr den zweiten Typus, den der kontemplativen Gelassenheit befürwortet.

Seine Texte lassen die Dialektik der «Nüchternheit, die einen Glanz in sich birgt», entdecken: die Sinnbilder des Hochzeitsgesanges und der Flamme bezeichnen ein wirkliches Erleben (sie sind keine bloßen «Metaphern», die einen Gedanken andeuten, sondern «Symbole», die an eine Erfahrung anspielen). Sie kleiden sich jedoch in ein nüchternes gesellschaftliches Verhalten, in einen an sich haltenden Stil und entsprechen nicht der Forderung nach «Unmittelbarkeit», auf welche die kleine enthusiastische Gemeinde soviel Wert legt, weil sie nicht um die besondere Zeitstruktur der «Zeit des Glaubens» weiß.

c) Die «mystische Zeit» des Johannes vom Kreuz und die «Zeit des Glaubens». Das Erleben des Kontemplativen von Avila erheischt einen langsamen Rhythmus, der sich in einer weit ausholenden Abfolge von «Lichtern und Schatten», «Abwesenheiten» und «Anwesenheiten» abspielt; er wird durch die Sinnbilder des «Auszugs» und der «Nacht» aufgeschlüsselt, die auf wesentliche Strukturen der «Zeit des Glaubens» hindeuten. Obwohl die kontemplativen Elemente noch der dionysischen Tradition der Negativität entsprechend formuliert werden, sind sie bei Johannes vom Kreuz im Grunde auf eine Glaubenserfahrung bezogen, die unter dem Licht des Gotteswortes vor sich geht. Deswegen besteht sein tiefstes geistliches Kriterium eben darin, daß die mystische Überlieferung in die prophetische Tradition übernommen wird.

d) Die Lobpreisung des Zwecklosen. Der uruguayische Theologe Juan Luis Segundo hat in der neuen «Gott ist tot-Theologie» der Jahre 1963–70 eine Frucht des geschlossenen Universums des westlichen Kapitalismus gesehen,[6] der den Menschen zu einem Bestandteil einer Maschine verkürzt und keine Öffnung auf die Transzendenz hin mehr beläßt. Im utilitaristischen repressiven Universum der Technokraten und Polizisten ist kein Raum mehr für das zwecklose Fest oder für die Kritik der Propheten. Seit 1968 entdeckt ein Teil der Jugend der Welt wieder die prophetische Kritik, das zwecklose Tun, das Absolute der Wonne, die festliche Feier und die mystische Kontemplation, die auf dem semantischen Feld des Systems nicht vorkommen.

Die «Flamme der lebendigen Liebe» des hl. Johannes vom Kreuz hat diesen zwecklosen Charakter der reinen Feier der absoluten Liebeswonne als intimes Fest des totalen Dialogs. Dieses geistliche Kriterium der Gratuität ist es, das den letzten Sinn der Glaubenspraxis bestimmt. Es ist die paulinische doxologische Spannung, die von Sr. Elisabeth von der Dreifaltigkeit zum Wurzelgrund ihres Lebens gemacht wurde: «Wir sind geschaffen zum Lobpreis seiner Herrlichkeit.» Im sanjuanistischen Erleben ist diese Feier (noch) intim und geheim. Das mystische Geheimnis ist dem geschlechtlichen Mysterium verwandt. Der Glanz der ganzheitlichen Begegnung zwischen Mann und Frau als eines absoluten Vollzugs des Dialogs

wird zum Sakrament der totalen Begegnung des Menschen mit Gott. Erst in der Parusie werden der verborgene Glanz und die gesellschaftliche Festfeier in der reinen Transparenz der Herrlichkeit miteinander verschmelzen. Doch schon in der Nacht des Glaubens schimmert dieses strahlende Geheimnis der Kontemplation und die Festfeier durch als Zeichen für die eschatologische Hoffnung.

3. Die Kriteriologie des Neuen Testaments

Der hl. Ignatius von Loyola und der hl. Johannes vom Kreuz verweisen uns als qualifizierte Zeugen der westlichen Überlieferung auf das grundlegende Zeugnis jeder christlichen geistlichen Tradition: auf das Neue Testament.

a) Eine klassische Stelle: 1 Kor 12–14. Hier haben wir den Text vor uns, der den Begriff in seiner ursprünglichsten Bedeutung geprägt hat: *diakrisis pneumaton* (1 Kor 12,10). Dadurch, daß man diesen Text aus seinem ganzen neutestamentlichen Kontext herausgelöst hat, ist es zu einer verkürzenden Deutung der Unterscheidung der Geister gekommen, als ob diese lediglich eine sehr fachmännische Funktion der «Spirituale» wäre zur «Seelenführung» (oder zur Lösung des besonderen Problems, ob man zum Priester- oder Ordensstand berufen sei). Man sah nicht mehr, daß für Paulus die «Unterscheidung» im christlichen Leben eine radikale, totale Funktion hat: sie ist die Glaubensdynamik selbst, die auf den Heiligen Geist hin offen ist und nicht von Normen und Regeln abhängt, so daß sie an eine vergangene, verronnene Zeit gebunden bliebe (2 Kor 13,5; 1 Kor 11,28; 1 Thess 5,1–9–22; Gal 6,4; Röm 12,3; Phil 1,9–10; Eph 5,8–10). Diese Glaubenspraxis ist, wie wir dies in bezug auf die ignatianische «Wahl» gesehen haben, imstande, vom Evangelium her je neu zu werden wie die jeweilige Zeit.

b) Die paulinische Nüchternheit und ihre Grundlage: wir sind in der Zeit des Kreuzes. Paulus mißbilligt die Schwarmgeister nicht ganz und gar – er selbst hat die Sprachengabe und Ekstasen erlebt. Er hält jedoch in seinem ersten Brief an die Christen von Korinth diese zu geistlicher Nüchternheit und zu christlichem Realismus an.

Der Enthusiasmus der Gemeinde von Korinth bezieht sich versehentlich auf eine Weltsituation, in der die Parusie durchschimmert. Die noch nahe Vergangenheit der Auferstehung und die für unmittelbar bevorstehend gehaltene Zukunft der Wiederkehr Christi hat der Zwischenzeit der Geschichte und der Lebensaufgabe ihr Gewicht und ihre Bedeutung genommen. Damit beginnt die christliche Erfahrung sich auf eine reine «Mystik der Weltflucht» zu verkürzen, nicht in dem Sinn, daß die Christen von Korinth (oder von Thessalonich) sich aus der Welt zurückgezogen hätten, sondern in dem Sinn, daß diese für sie gar nicht mehr existierte, sondern ihrem Ende zuging.

Zweitausend Jahre später stellen wir fest, daß Paulus recht hatte, wenn er angesichts der aufgeblasenen Schwarmgeister zu Korinth diese daran erinnerte, daß wir in der Zeit des Kreuzes stehen (1 Kor 1,17–31). Zu den Christen Roms wird er sagen, daß diese Zeit des Glaubens die Zeit der Hoffnung und Geduld ist (Röm 8,25), in der wir die «Geburtswehen der Welt» (Röm 8,22) auf uns zu nehmen haben.

c) Vielzahl der Sprachen und Geister. In 1 Kor 12,4 kommt das Prinzip der Pluralität in der Glaubensgemeinde zum Vorschein und sein Zusammenhang mit einem höheren Einheitsprinzip: «Es gibt verschiedene Geistesgaben, der Geist aber ist derselbe.»

Das Neue Testament weist darauf hin, daß das Evangelium imstande ist, die Vielzahl von Sprachen und Geistesschulen zu integrieren (dieser grundlegende Sachverhalt wird durch die «vielen Zungen» versinnbildet, in denen die Apostel an Pfingsten das Evangelium verkündeten). Schon vor Jahren hat R. Bultmann (in Zusammenhang früherer Studien) betont, daß in den paulinischen Sprechweisen einige mysteriöse mystische Strukturen bestehen: Es liegt «eine weitgehende Verwandtschaft zwischen Paulus und der hellenistischen Mystik» vor. Bultmann relativiert jedoch in der Folge diese Behauptung, indem er die spezifischen Züge der paulinischen Glaubenslehre hervorhebt: die mystische Erfahrung wird zu etwas Sekundärem, dieser Grundlinie Untergeordnetem: «Wohl kennt Paulus die Ekstase, aber sie ist für ihn ein besonderes Charisma, nicht die spezifisch christliche Lebensform.»[7] Und C. H. Dodd, der doch auch zugibt, daß die Sprechweise des hl. Johannes (und des Neuen Testaments im allgemeinen) mit gewissen platonischen und hermetischen usw. Denküberlieferungen zusammenhängt, behauptet ebenfalls, die christliche Spiritualität sei im Grunde etwas Arteigenes:

«Im Neuen Testament sind diese (hellenistischen) Einflüsse stets sekundär. Das maßgebende Motiv wird durch den eigenartigen Impuls des Christentums selbst bestimmt.»[8]

Es geht dabei nicht um eine bloß linguistische

Frage, die unter den Fachleuten zu erörtern ist, sondern um etwas viel Entscheidenderes, das für das christliche geistliche Leben von großem Belang ist. Das Neue Testament übernimmt den Reichtum anderer geistlicher Überlieferungen, ordnet sie aber der arteigenen Einheit des Evangeliums unter.

d) Die arteigene Einheit des Evangeliums. Das in 1 Kor 12,4 ausgesprochene Prinzip der Einheit des Geistes hängt mit der objektiven (transzendentalen) Einheit des Evangeliums zusammen: der Geist bekennt sich zu Jesus (1 Kor 12,3). Kann man von einer «Spiritualität des Evangeliums» sprechen? Innerhalb der Vielzahl «geistlicher Überlieferungen» hat es verschiedene Typen gegeben. Zur Zeit des Neuen Testaments bestanden hauptsächlich deren zwei (in diesem Schema liegt eine gewisse Vereinfachung, doch halten wir dafür, daß es im Grunde für die Praxis Geltung besitzt): 1. die «*mystischen* Heilsüberlieferungen» (im Okzident die «Mysterienreligionen», die gnostischen Tendenzen, die hermetischen Strömungen, der mittlere und der Neu-Platonismus, der Stoizismus... Im Orient die buddhistischen Traditionen, der klassische Hinduismus usw.). Sie stellen einen Spiritualitätstypus dar, der das Heil auf dem Weg der Flucht aus der Welt und der Geschichte anstrebt. 2. Die *prophetischen* Überlieferungen, die das Heil (als Gottesgeschenk) im Engagement in der Geschichte verwirklichen. In welcher Linie läge wohl die Spiritualität Jesu?

Wir glauben, die Antwort liegt auf der Hand: Die Heilsbotschaft, die Jesus verkündigt, liegt im Grunde in der Weiterführung (und für die gläubigen Christen in der Erfüllung) der prophetischen Linie. Jesus verkündet, das von den Propheten verheißene Gottesreich breche an (Mk 1,15) und diese Verheißung werde in der eschatologischen Stunde seines Evangeliums verwirklicht (Lk 4, 16–21).

e) Eingliederung der mystischen Spiritualität in die prophetische. Wie sind diese beiden Prinzipien der «Pluralität» und der «arteigenen Einheit des Evangeliums» miteinander zu verbinden? Wie wir sahen, sind im Neuen Testament einige Elemente der mystischen Sprechweisen des Hellenismus vorhanden. Dieser mystische Strom wird im Lauf der Geschichte in der christlichen spirituellen Überlieferung noch stärker anschwellen. (Auch der christliche Osten ist von ihm durchströmt.) Johannes vom Kreuz ist ein hervorragender Zeuge der Integration beider religiöser Traditionen, der Prophetik und der Mystik, und der Unterordnung beider unter die Grundlinie des Glaubens.

Im Kriterium der christlichen Unterscheidung der Geister ist nämlich der «kontemplative und ekstatische Geist» dem «prophetischen» untergeordnet, und nicht umgekehrt. Das im Evangelium grundgelegte Glaubenskriterium wird die religiösen Werte des kontemplativen Lebens gelten lassen, sie aber von ihren weltflüchtigen Tendenzen läutern.

Die Mystik hat in der kirchlichen Gemeinschaft eine Hilfsfunktion der Tröstung zu erfüllen. Der Kontemplative hat ein auf die Gemeinschaft bezogenes Charisma, Gelassenheit und Freude auszustrahlen, um seine Brüder im harten, notwendigen Lebenskampf zu stärken und zu animieren. Darum wird seine besondere Erfahrung stets ein besonderes Charisma sein, das gegenüber der Grundlinie des Glaubens sekundär ist.

f) Der Prophet als «Mann Gottes» und «Mann des Volkes». Es gibt einen Erklärungsgrund dafür, daß die kontemplative Spiritualität sich so leicht in die prophetische Tradition integrieren ließ. Trotz ihrer formalen Unterschiede treffen sie sich in einem gemeinsamen Horizont: sie beide hängen mit einer transzendenten, göttlichen, heiligen Erfahrung zusammen, doch verbleibt beim Propheten diese Erfahrung nicht im Innern, sondern beruft ihn zu einer Proklamation innerhalb der Gesellschaft.

Da er aus dieser heiligen Wirklichkeit kommt, ist der Prophet ein «Gottesmann», doch treibt ihn dies nicht zur Weltflucht an, sondern zum Einsatz in der Gesellschaft, und deswegen ist er auch «Mann des Volkes».

Das ersehen wir an den großen Vorbildern des kontemplativen Lebens, die in der Folge von der christlichen geistlichen Überlieferung übernommen wurden: Mose ist der Mann, mit dem «Gott wie mit einem Freunde von Antlitz zu Antlitz spricht» (Ex 33,11); er ist aber auch der, der das Volk aus der Unterdrückung befreit (Ex 3,7–10). Elija vernahm auf dem Berg die Stimme Gottes (1 Kg 9–13), trat aber dem König Ahab entgegen wegen dessen ungerechten Verhaltens gegenüber dem armen Nabot (1 Kg 21,1–23). Nach der erhabenen heiligen Erfahrung, die ihr bei der Verkündigung zuteil geworden war (Lk 1,26–38), flüchtete sich Maria nicht in eine Ekstase, sondern beeilte sich, einer armen Verwandten, die ihrer bedurfte, zu helfen (Lk 1,39–45). Jesus zog sich nicht in das Kloster Qumram zurück, sondern setzte sich für die Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe ein, bis er in den Händen der Mächtigen dieser Welt starb. Besehen wir den besonderen Charakter des Welteinsatzes Jesu etwas genauer, weil er uns

das oberste Kriterium der christlichen Spiritualität zeigt.

g) Das Kriterium der Inkarnation. Es ist das Kriterium des «Wassers und Blutes» im Johannesevangelium und das des «Geistes, der Jesus Christus als den im Fleisch Gekommenen bekennt», wie der erste Johannesbrief sagt. In den christologischen Auseinandersetzungen des dritten bis sechsten Jahrhunderts fand dieses Heilskriterium eine klassische Formulierung: «Was nicht angenommen wird, wird nicht erlöst.»

In seinem Heilshandeln nimmt Christus das Konkrete der Geschichte wirklich an; seine Heilsmacht dringt bis zum Herzen der Welt und der Massen durch. Der zentrale Erlösungsakt (das Opfer Christi) ist ein Stück Menschenleben in seiner untersten, randläufigsten, dichtesten und verachtetsten Dimension: der Tod eines Sklaven. Diese grundlegende Bedeutung ist zum Verschwinden gebracht worden von der konstantinischen Theologie, die das Kreuzessymbol zu einem Zepter der Könige dieser Welt gemacht hat. Begreiflicherweise stieß dieser Dreh im Lauf der Jahrhunderte auf die Beihilfe der kirchlichen Institutionen, die sich mit den Mächtigen und Reichen identifizierten. Auch die weltflüchtigen Mystiken verdecken die vom Evangelium erhobenen realistischen Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe. So wird das Gewissen der Mächtigen in Politik, Militär oder Kirche eingeschläfert.

Nur wenn die spirituellen Kräfte die harte Wirklichkeit dieser Welt annehmen, wird diese gerettet werden können, denn «was nicht angenommen wird, wird nicht erlöst». Und dies ist doppelt dringlich vonnöten angesichts des gewaltigen Anwachsens des Weltkörpers und angesichts der Entfesselung der Kräfte des Todes: Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, Lug und Trug der Gesellschaft, die über diese Tatsache hinwegtäuscht, Gewalttätigkeit als ihre Folge...

h) Priesterliche Spiritualität. Ein Charakterzug der neuen religiösen Erweckungsbewegungen ist die Wiederentdeckung der sakralen Werte und der Kultgesten. Das ist eines der vielen Anzeichen dafür, daß der geschlossene Horizont des Säkularismus aufgesprengt wird.

Die geistliche Überlieferung Israels hat eine priesterliche, kultische, sakrale Achse, die Israel zu einem betenden Volk macht, damit es in seinen Festen und in seinem Leben die «Herrlichkeit Gottes» feiere. Die Beziehung zwischen «prophetischer» und «priesterlicher» Spiritualität hat polare Züge aufgewiesen, doch zerbrechen diese ihre im Grunde bestehende innere Einheit nicht, die nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes in Jesus Christus voll und ganz konvergiert.

Die christliche geistliche Überlieferung, die auf dem Zeugnis der Apostel aufruht, hält den Primat der Verherrlichung Gottes aufrecht, doch will das wiederum nicht heißen, daß man sich aus der Welt und von den Aufgaben, die das Leben stellt, wegzuflüchten brauche. Seitdem Jesus Christus, wie der Hebräerbrief (Hebr 9,1–14; 10,19–22) sagt, durch den Vorhang ins Allerheiligste eingedrungen ist, ist dieser Vorhang bezeichnenderweise zerrissen (Mt 27,51), weil nun der Zugang zu Gott offensteht und der heilige Raum das gesamte Universum ist, worin man «den Vater in Geist und Wahrheit anbetet» (Joh 4,23). Darum wird das Opfer, das Gott verherrlicht, von den Gläubigen nicht zwischen den Mauern eines aus Steinen erbauten Tempels verborgen gefeiert, sondern es bezieht das ganze Leben mit ein (Röm 12,1). Die Herrlichkeit Gottes, die von der eschatologischen, eucharistischen Gemeinde gefeiert wird, enthält und erheischt als wesentliches, inneres Moment ihrer Verwirklichung die Umgestaltung der Welt zum Gottesreich, zum Reich der Gerechtigkeit, des Friedens, der Wahrheit, der Liebe unter den Menschen (Is 11,1–9; 61,1–3).

II. Anwendung dieser Kriterien zur Unterscheidung der Geister auf einige konkrete Probleme

1. Die neue religiöse Erweckungsbewegung begünstigt den ökumenischen Dialog zwischen den unterschiedlichen Spiritualitäten, die auf den Überlieferungen verschiedener christlicher Konfessionen und verschiedener Religionen beruhen. Diese Begegnung bietet große Möglichkeiten zu einer neuen geistlichen Fülle. Sie ist ein fruchtbarer Zuschuß an religiösen und kontemplativen Werten in einer Welt, die von Veräußerlichung, vom Positivismus, von Angst und Gewalt bedroht ist. Sie kann zu einer umfassenderen Eingliederung des unendlichen, vielgestaltigen Reichtums des Geistes dienen in einer Stunde, in der wir «in den Geist hineinwachsen» müssen, um das Anwachsen des Weltleibes ins Unermeßliche bewältigen zu können.

2. Jedoch bedarf es einer Unterscheidung der Geister, die uns behilflich ist, das Echte vom Unechten zu unterscheiden und zwar vom Glauben her, d.h. im Hinblick auf das integrale Heil des Menschen und aller Menschen. Wie wir sahen, lie-

gen einige dieser Kriterien zur Unterscheidung der Geister in unserer christlichen Überlieferung vor.

Von diesen Kriterien her kann man über einige konkrete Fragen nachdenken. In den Ländern, wo sich das Drama der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen besonders intensiv abspielt – wofür letztlich die in den reichen, mächtigen Ländern zusammengeballten «Mächte dieser Welt» verantwortlich sind –, tritt besonders deutlich zutage, wie fraglich einzelne Aspekte dieser neuen religiösen Erweckungsbewegungen sind, die nach 1968 entstanden.

«Säkularmissionare» (eine Ordensgruppe mit einem tiefen, christozentrischen geistlichen Leben, die sich aber mit der konkreten Lebenswirklichkeit auseinandersetzt) stellten anläßlich einer Zusammenkunft in Madrid fest, daß in den Arbeitermilieus einige dieser neuen spirituellen Gruppen auftauchen, daß aber die Burschen und Mädchen, die von diesen Bewegungen beeinflußt scheinen, sich der harten gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber passiv und gleichgültig verhalten, im Gegensatz zu andern, vielleicht weniger religiösen jungen Arbeitern und Arbeiterinnen, die es aber fertigbringen, sich für ihre Brüder einzusetzen und für sie Verfolgung auf sich zu nehmen... In Bolivien ist letzthin von Kalifornien her ein «Prediger Jesu» aufgetaucht, der viele junge Menschen um sich schart und sie in eine rein spiritualistische, weltflüchtige Richtung bringt.[9]

Selbstverständlich sind dies Sonderfälle, die nicht die reiche Vielfalt einer ganzen Reihe geistlicher Bewegungen übersehen lassen dürfen, die in ihren Formen und Gestalten unterschiedlich sind. Doch diese Fälle häufen sich und verpflichten uns zu einer kritischen Haltung gegenüber gewissen Aspekten zumindest einiger dieser Bewegungen. Und dies nicht lediglich von politischen Kriterien her, sondern aufgrund strikt evangelischer Unterscheidungskriterien.

3. Der entscheidende theologische Ort, der den radikalen Sinn der Unterscheidung der Geister *(diakrisis pneumaton)* bestimmt, ist die «Krisis»: die eschatologische Stunde des Gottesgerichts *(krisis tou kosmou toutou*, Joh 12,31). Sinn und Form dieses Gerichts werden uns in der Gerichtsparabel gegeben: «Ich litt Hunger, und ihr gabt mir zu essen, ich litt Durst, und ihr gabt mir zu trinken..., ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet..., ich war krank, und ihr habt nach mir geschaut, ich war im Kerker, und ihr habt mich besucht, ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen... Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,31–46).

4. Eine weitere reale Gefahr schließlich, die unterscheidend wahrzunehmen ist und die seit 1968, besonders in Kreisen der Jugend, oft vorliegt, und zwar in Richtung sowohl des «Spiritualismus» als auch des Einsatzes in der Gesellschaft, ist die Ungeduld, die auf unmittelbare Ergebnisse erpicht ist. Sie treibt die «Spiritualisten» auf die hastige Suche nach der Ekstase (die in ihren Randformen in Halluzinationsparadiese versetzt), die «Engagierten» aber verleitet sie zum utopischen Vorhaben, unmittelbar eine totale Revolution zustande zu bringen. Das ist eine Versuchung, in der sich die Formen zu wiederholen scheinen, die die millenaristische Ungeduld in andern Epochen angenommen hat.[10]

Ein objektiver Grund begünstigt diese Art der Versuchung: das Erstickende einer entmenschlichenden Gesellschaftssituation und der Mauer einer gesellschaftlich verlogenen, repressiven geballten Gewalt, die das Volk mit Drogen einschläfert und betört und so diese Situation aufrechterhält. Es besteht gleichsam eine Betonwand, an der allzuoft die besten jugendlichen Energien zerschellen; sie verpuffen nutzlos und endigen in den Aschen der Verbürgerlichung oder im Feuer einer gewalttätigen Radikalisierung, die politisch nichts ausrichtet und die Persönlichkeit verstümmelt.

Eben um über die Gefahr der nutzlosen Verbrennung vitaler geistlicher Energien hinwegzukommen, ist es eine große Hilfe, wenn Glaubensgemeinschaften und religiöse Erweckungsbewegungen vorhanden sind, die mit ihren festlichen, sakralen und kontemplativen Räumen und ihren Kultfeiern – ohne in Weltflucht zu machen – das dynamische Gleichgewicht des Lebens, die frische Hoffnungsspannung aufrechterhalten und uns die für uns dringend notwendige Lektion erteilen, mitten im Kampf vergnügt zu sein, denn die eschatologische Zeit, die Heilszeit hat schon begonnen.

[1] L. Febvre, Au cœur religieux du XVI[e] siècle (Paris 1957); M. Bataillon, Erasme et l'Espagne (Paris 1937).

[2] K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche = Quaestiones disputatae 5 (Freiburg i. Br. 1958) 74–148.

[3] Obras completas de S. Ignacio de Loyola. Biblioteca de autores cristianos (Madrid 1952) 194.

[4] Gerardo de S. Juan de la Cruz, Edición crítica de las obras de S. Juan de la Cruz (Toledo 1912). Die neuere Literatur findet sich in: Lucinio del SS. Sacramento. Vida y obras de S. Juan de la Cruz (Madrid 1972) 985–1011.

[5] J. Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique (Paris 1924); Dom Ph. Chevallier, Le cantique spirituel de St. Jean de la Croix (Paris 1930); Silverio de Santa Teresa, Obras de S. Juan de la Cruz, doctor

de la Iglesia = Biblioteca mística carmelitana 10–13 (Burgos 1929); J. Orcibal, Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands (Bruges 1966); Eulogio de la Virgen del Carmen, San Juan de la Cruz y sus escritos (Madrid 1969).

[6] Trabajos de la Asamblea de Teología Latinoamericana sobre «Fé y cambio social en América Latina», El Escorial, 8.–15. August 1972.

[7] R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus: Zeitschr. für neutest. W. 23 (1924) 133.135; Neudruck in: R. Bultmann, Exegetica (Tübingen 1967) 49–59.

[8] C. H. Dodd, The bible and the Greeks (London 1964) 247–248; Ders., The fourth Gospel (Cambridge 1965) 1–130.

[9] La Prensa, Lima 24 Febrero 1973.

[10] N. Cohn, The pursuit of the millennium (London 1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

FERNANDO URBINA

geboren 1923 in Murcia, Priester der Diözese Madrid, studierte am Seminar zu Madrid und an der Theologischen Fakultät Granada. Arbeitete in der Seelsorge und als Superior des hispano-amerikanischen Seminars und des Seminars zu Madrid, ist Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Gesellschaft Jesu zu Granada und an der Theologischen Fakultät Comillas.

Juan Martín Velasco

Die religiösen Erweckungsbewegungen in der Religionsgeschichte

Die religiösen Erweckungsbewegungen stellen innerhalb der Reformbewegungen, zu denen es im Leben aller Religionen kommt, einen Sonderfall dar. Sämtliche Religionen folgen in ihrem geschichtlichen Ablauf einem ähnlichen Schema. Nach ihrer Entstehung durch das Wirken ihres Gründers, der mehr oder weniger gewaltsam mit einer früheren religiösen Überlieferung bricht, und nach einer ersten charismatischen Periode rascher Ausbreitung stabilisieren sich alle Religionen, indem sie den religiösen Impuls, aus dem heraus sie ins Leben getreten sind, in eine mehr oder weniger starre Institution organisieren. Die religiöse Institution regelt und bestimmt die verschiedenen gesellschaftlichen, kultischen, rationalen und ethischen Ausdrucksformen, worin das betreffende religiöse Ideal seinen Niederschlag gefunden hat. Doch die unumgängliche Institutionalisierung des religiösen Ideals bringt eine Reihe von Konsequenzen für dessen Weiterleben mit sich. Das Bestehen auf den verschiedenen institutionellen Aspekten des religiösen Lebens hat oft zur Folge, daß das religiöse Leben zur bloßen Form- und Routinesache wird. Für gewöhnlich erfolgt das in Gestalt einer Verkürzung des religiösen Lebens: in einer Verkürzung auf eine Glaubensanschauung im Sinn der Annahme der festgelegten Wahrheiten, worin sich der Glaube (im mehr oder weniger strengen Sinn) zum Ausdruck gebracht hat; in einer Verkürzung auf das «Praktizieren» der Kultvorschriften und Sittengebote, die aus dem Glauben erwachsen sind; in einer Verkürzung auf eine äußerliche Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der die Bejahung des ursprünglichen Ideals Gestalt angenommen hat.

Gegen diese Verknöcherung des religiösen Lebens erheben in der Geschichte sämtlicher großer Religionen oft religiöse Reformer vereinzelt oder gemeinsam ihre Stimme. Hier liegt somit eine erste, mit der Religion selbst gegebene Ursache der Erneuerungs- oder Wiederbelebungsprozesse, zu denen die religiösen Erweckungsbewegungen gehören.

Die institutionalisierte Fortdauer der Religion bringt jedoch noch eine zweite Reihe von Konsequenzen mit sich. Allein schon das Fortbestehen einer Religion und vor allem ihre Institutionalisierung machen sie zu einer geschichtlichen Größe, die dem Einfluß konkreter Umstände aller Art unterliegt, unter denen die Menschheitsgeschichte verläuft. Der Veränderungsprozeß dieser Umstände wirkt sich zwangsläufig auf das religiöse Leben aus, da dieses in einer institutionellen Körperschaft inkarniert ist, die notwendigerweise einer bestimmten Epoche angehört. Das Fortbestehen der Religion wird somit jedesmal zu einer Überprüfung dieser Institutionen verpflichten, sobald die tiefgreifenden Änderungen der geschichtlichen Umstände es verunmöglichen, in der neuen Situation das ursprüngliche religiöse Ideal in seinen veralteten institutionellen Formen zu verwirklichen. Die notwendige Umgestaltung der institutionellen Körperschaft wird eine Neufassung des in ihr inkarnierten religiösen Ideals erheischen. Und so führt eine Ursache, die irgendwie außer-

halb des religiösen Lebens selbst liegt, zum Aufkommen von Bewegungen zur Umgestaltung der religiösen Institution und der Formen, wie man das Ideal, von dem diese beseelt wird, versteht und lebt.

1. Religiöse Erweckung und Neubelebung

Eine dieser Bewegungen ist die religiöse Erwekkungsbewegung. Obwohl bei sämtlichen Religionen dieses Phänomen in verschiedenen Epochen ihrer Geschichte auftritt, lassen sich die Züge, worin es sich von einer Reihe anderer Vorgänge, die mehr oder weniger mit ihm verwandt sind, unterscheidet, nicht leicht auf den ersten Blick wahrnehmen. Unseres Erachtens gehört es zur Klasse der Neubelebungsbewegungen, die wir mit A.F.C.Wallace definieren könnten als «bewußtes, entschiedenes und organisiertes Bemühen der Mitglieder einer Gesellschaft, eine Kultur zu schaffen, die den Erwartungen besser entspricht».[1] In unserem Fall würde es sich um Bemühungen handeln, dem religiösen Ausdruck und Leben eine zufriedenstellendere Form zu geben. In den Neubelebungsbewegungen tritt deutlich ein Element des Protestes gegen die religiöse Institutionalisierung zutage, weil eine neue religiöse Erfahrung aufkommt, die intensiver ist als die in der Institution verkörperte, und weil die Institution an neue geschichtliche Situationen anstößt, die ihre Glaubwürdigkeit geschwächt haben. Derartige Bewegungen setzen als Ausgangspunkt eine Situation des Unbehagens voraus. Sie alle entstehen in Epochen einer Krise der religiösen Institution und der Kultur, in der diese lebt. Sie alle möchten eine neue Lebensform oder zumindest eine neue Organisation zustande bringen, die es ermöglicht, das alte religiöse Ideal zu verwirklichen. Wenigstens dann, wenn der Erfolg dem Bemühen, aus dem sie hervorgingen, entspricht, führen alle diese Bewegungen zur Errichtung einer mehr oder weniger weit sich erstreckenden und mehr oder weniger lange dauernden neuen Gesellschaft.

Im Lauf der Geschichte hat es viele religiöse Phänomene gegeben, die diese charakteristischen Züge der Neubelebungsbewegungen aufweisen. Unter anderen lassen sich die verschiedenen Formen religiöser Erweckung und Reform, die Millenarismen, Messianismen, Nativismen anführen. Diese Bewegungen unterscheiden sich voneinander dadurch, daß in jeder von ihnen bestimmte charakteristische Züge vorhanden sind, die zu den bereits genannten allgemeinen Merkmalen hinzukommen, oder dadurch, daß sie diese auf besondere Art verwirklichen. Solche charakteristischen Eigenschaften hängen zuweilen mit dem besonderen religiösen Umraum zusammen, worin sie entstehen. Auf alle Fälle gelangen wir zu einem Bild der religiösen Erweckungsbewegungen unseres Erachtens am besten auf dem Weg, daß wir ihre charakteristischen Züge von denen der Neubelebungsbewegungen abheben, die ihnen am nächsten stehen.

2. Religiöse Erweckung, Reform und Nativismen

Das kulturelle und religiöse Unbehagen ist der allen diesen Bewegungen gemeinsame Mutterboden. In den religiösen Erweckungsbewegungen ist dieses Unbehagen im Grunde religiöser Natur; seine Ursache liegt darin, daß die Institution die religiösen Bedürfnisse ihrer Mitglieder, vor allem derer, die zu den Volksmassen gehören, nicht zu befriedigen vermag. Ausgangspunkt ist somit die Situation einer Gruppe, deren religiöse Erfahrung sich im zu formalen, zu engen oder zu sehr mit der Kulturlage verquickten Rahmen einer religiösen Institution nicht zum Ausdruck bringen läßt.[2]

Bei den Reformbewegungen hingegen entsteht das Unbehagen vorwiegend deshalb, weil die institutionalisierten Formen einer Religion in einer geschichtlichen Situation, worin diese Formen offensichtlich veraltet sind, sich als ungeeignete Träger des religiösen Lebens und Erlebens erweisen. In den Nativismen, d.h. «in den auf die Freiheit und Rettung der unterdrückten Völker ausgerichteten religiösen Bewegungen»[3] wird das Unbehagen vor allem dadurch hervorgerufen, daß kulturelle oder religiöse Verhaltensmuster, die – je nachdem – durch Kolonisatoren oder Invasoren mehr oder weniger gewaltsam aufgezwungen werden, die religiöse Selbstidentität unterdrücken.

Dieser erste Unterschied bezüglich des Ausgangspunktes führt bei den Erweckungsbewegungen zu einer anderen Vorstellung über die zu erstrebende neue Lebensform als das Bild, das die verschiedenen Neubelebungsbewegungen, die ebenfalls eine solche anstreben, sich von ihr machen. Die religiöse Erweckung will die alte, ursprüngliche religiöse Form wieder aufleben lassen. Diese soll befreit werden von der Verquickung mit den aufeinanderfolgenden Kulturen, von der die Institutionalisierung des ursprünglichen religiösen Ideals geprägt worden ist. Deswegen achtet sie nur wenig – oder überhaupt nicht – auf die geschichtlichen Umstände des Zeitpunktes, in dem sie ent-

steht. Man verwechselt die ursprüngliche Form mit dem *unum necessarium*, das alle Vorteile des Fortschritts disqualifiziert.[4] Neubelebungsbewegungen betonen darum die Wichtigkeit der Frömmigkeit, treten für gewöhnlich als Puritanismen auf und lehnen jegliche Anpassung an die Welt kompromißlos ab, ja sind gelegentlich entschieden antinomistisch.[5] Die religiöse Erweckungsbewegung hält im allgemeinen den Blick auf die Vergangenheit gerichtet, flüchtet aus der gegebenen Situation und möchte das Rad der Geschichte wieder zum Nullpunkt zurückdrehen, zu dem Punkt, der mit der Epoche des Entstehens der betreffenden Religion identisch wäre.

Auch die religiöse Reform ist irgendwie eine Restaurationsbewegung, doch achtet man bei ihr gleichzeitig auf den ursprünglichen Kern und auf die notwendige Umgestaltung der Institution, um diesen Kern in der Reformepoche selbst ins Leben umsetzen zu können. Die Nativismen zeigen eine ausgeprägte Neigung zum Millenarismus in dem Sinn, daß sie sich die neue Situation, die sie herbeiführen wollen, in Form einer Rückkehr ins Goldene Zeitalter vorstellen, das der Situation der Unterdrückung, von der aus sie starten, voranging.

Alle Neubelebungsbewegungen haben das gemeinsam, daß sie eine charismatische Person zur Triebkraft haben. Doch auch in diesem Punkt gibt es in jeder von ihnen unterschiedliche Modelle. Die religiösen Erwecker scheinen oft durch Visionen, Partikularoffenbarungen oder höhere Kräfte mit der übernatürlichen Welt in direkter Verbindung zu stehen. Doch obwohl stets ein religiöser Führer vorhanden ist, wird die religiöse Erwekkung mehr von einer Gemeinschaft, einer Gruppe von Personen als von einer Einzelperson getragen. Der übernatürliche Charakter des Führers überträgt sich auf die wieder auflebende Gemeinde, und häufig sind sich in dieser alle bewußt, in einer Art gemeinsamen Priestertums an den Charismen teilzuhaben, die sich in der institutionellen Etappe die hierarchischen, priesterlichen Instanzen vorbehalten hatten. Die religiöse Erweckung, sagt in diesem Sinn van der Leeuw, «ist eine Reform, die von der Erfahrung der Massen ausgeht, von der Gotteserfahrung, die in der Gemeinschaft Leben annimmt».[6] Träger solcher Bewegungen ist somit eine im allgemeinen nicht sehr große Gemeinschaft, die mehr auf die unvermittelt erfahrene Führung des Geistes achtet und sich deshalb wie getrennt vorkommt von der Institution, aus der sie entstanden ist und der sie den Vorwurf macht, verweltlicht zu sein.[7] Im Gegensatz zu diesem Vorwiegen der Gemeinschaft geht bei der Reform die Initiative von einer Einzelperson aus, die sich bewußt wird, daß eine religiöse Form nicht richtig ist, und die verkündet, man müsse sie einer Reform unterziehen, damit die Religion weiterhin von allen gelebt werden könne. In den Nativismen wird die Person, welche die Gründung vollzieht, oft mythifiziert, mit den Zügen eines Messias umgeben, der aus der andern Welt kommt und den Anbruch einer neuen Ära herbeiführt.

Die vermerkten Unterschiedlichkeiten zwischen den verschiedenen Neubelebungsbewegungen widerspiegeln sich in den Mitteln, die jede von ihnen anwendet, um ihre Ziele zu erreichen. Der vorwiegend gemeinschaftliche Charakter der religiösen Erweckungsbewegung läßt sie den gemüthaften, sinnenfälligen Ausdruck als Verlebendigungsmittel betonen. Die wieder auflebenden Gemeinden erleben in der gemeinsamen, ansteckenden Begeisterung die Gegenwart des Geistes, mit dem sie sich in unmittelbarem Kontakt fühlen. Das Wissen um diesen unmittelbaren Kontakt läßt sie häufig in ekstatische Haltungen fallen, in denen sie diese unmittelbare Verbindung mit dem Übernatürlichen auszudrücken suchen. Die religiöse Erfahrung wird auf spontane Art zum Ausdruck gebracht, man gibt die geheiligten Formeln auf und legt mehr Wert auf die Regungen der kultischen Begeisterung als auf so nüchterne Dinge wie das sittlich gute Tun oder die rationale Verbegrifflichung. Der diesen Bewegungen eigene Enthusiasmus und das Gefühl, mit dem Übernatürlichen in unmittelbarer Verbindung zu stehen, gibt den Neubelebungsbewegungen im allgemeinen einen betont missionarischen Geist, der sie in ihren Anfängen zu einer raschen Ausbreitung bringt.

Die Nativismen – vor allem, wenn sie aus einer innern Ursache hervorgehen, d.h. aus dem Ungleichgewicht zwischen den «von oben» auferlegten institutionellen Gewalten und den religiösen Forderungen und Bedürfnissen des Volkes, denen die Institution nicht entspricht – übernehmen im allgemeinen dieselbe sakrale und kultische Ausdrucksform, welche die Neubelebungsbewegungen charakterisiert, und unterstreichen womöglich noch mehr den äußern, leibhaften Charakter – beispielsweise Gesang und Tanz – dieser kultischen Manifestationen.[8] Die Reformbewegungen hingegen betonen für gewöhnlich die Notwendigkeit, die religiösen Ausdrucksformen mit ethischem Gehalt zu füllen und zu verinnerlichen, und in vielen Fällen wirken sie darauf hin, die sakrale Ausdrucksgestalt der Religion einzuschränken, um sie

den neuen geschichtlichen Situationen besser anzupassen. Darum erhalten im reformierten Gottesdienst die Predigt und das Wort großes Gewicht als Mittel, die Person zur Verinnerlichung ihrer religiösen Gesten zu bringen.

Selbstverständlich sind die verschiedenen Arten von Neubelebungsbewegungen, die wir angeführt haben, ebenfalls in ihren Ergebnissen unterschiedlich. Die religiöse Erweckungsbewegung scheint vor allem bestrebt zu sein, durch die Intensivierung des religiösen Erlebens die Einzelperson zu ändern, ihr Inneres zu erneuern, und führt im allgemeinen zur Entstehung einer Gemeinde, die von der institutionellen Gemeinschaft getrennt ist, auch wenn sie nicht immer offiziell mit ihr bricht; sie weist die charakteristischen Züge einer Sekte auf: Bruch mit der Institution und der Gesellschaft, Betonung des Religiösen, das als einziges Ordnungsprinzip des Lebens gilt, starkes Identitätsgefühl und eine betonte Tendenz zur Ausschließlichkeit. Die Reform hingegen, die ja vor allem auf die Änderung der Strukturen ausgeht, pflegt in eine neue Institution zu münden, die den geschichtlichen Umständen besser angepaßt ist, und es kommt nur unter besonderen Umständen zum Bruch mit der Institution. Die reformierte Gemeinschaft hat deshalb größere Chancen, fortzubestehen, als die Neubelebungsgruppe, und der exklusive Charakter, den das Gefühl, mit dem Göttlichen unmittelbar in Kontakt zu sein, in diesen Gruppen hervorbringt, scheint bei ihr nicht so ausgeprägt zu sein. Die nativistischen Bewegungen führen in vielen Fällen zur Schaffung von «Kirchen», welche die unmittelbaren kulturellen Erfordernisse, die sich infolge der Kolonisation mit Nachdruck stellen, zum Ausdruck bringen und auf sie eine Antwort geben wollen mit Motiven, die synkretistisch den eigenen religiösen Überlieferungen und der religiösen Tradition der Kolonialherren entnommen werden. Derartige Kirchen weisen häufig Züge von millenaristischen und messianischen Gemeinschaften auf, die nach einem neuen Zeitalter Ausschau halten, worin die verwickelte Elendssituation, aus der sie entstanden sind, verschwinden wird.

Die bis jetzt aufgezählten Charakterzüge erlauben uns, die religiösen Erweckungsbewegungen als einen Sonderfall einer Neubelebungsbewegung zu bestimmen. Doch ist es zweifellos so, daß keine der bekannten geschichtlichen Bewegungen diese Züge in ihrer Gesamtheit ausbildet oder daß zumindest keine sie alle in gleichem Grade aufweist. Der eigene religiöse Umraum dieser Bewegungen und die konkreten geschichtlichen Umstände bringen andererseits wichtige Besonderheiten mit sich. Darum muß der von uns vorgenommene Versuch, sie phänomenologisch zu beschreiben, dadurch ergänzt werden, daß man einige wichtige religiöse Erweckungsbewegungen, die uns die Religionsgeschichte bietet, schildert.

3. Religiöse Erweckungsbewegungen innerhalb des Judentums: der Chassidismus

Der Chassidismus, den man von der Wortbedeutung her – *chassid* besagt «fromm» – als ein dem christlichen Pietismus analoges Phänomen ansieht, wird heute als eine Bewegung der «mystischen Neubelebung» und der religiösen Erweckung innerhalb des Judentums aufgefaßt.[9] Der moderne Chassidismus entsteht im 18. Jahrhundert unter den Judengemeinden Osteuropas, namentlich Polens.[10] Sämtliche Autoren führen als seine Entstehungsfaktoren eine Reihe von Gegebenheiten an, wonach diese Gemeinden sich in einer besonderen kulturellen, wirtschaftlich-sozialen und religiösen Notlage befanden. Zur politischen Unbeständigkeit des Landes und zur Armut der jüdischen Gemeinden, vor allem in Südpolen, kamen als innere Ursachen der Bewegung einerseits die Enttäuschung, die auf das Scheitern des sabbatianistischen Messianismus und weiterer Baptistenbewegungen der damaligen Zeit folgte, und andererseits die Unfähigkeit des führenden jüdischen Rabbinismus, den geistigen und religiösen Hunger der untern Bevölkerungsschichten zu stillen. Der Anführer der Bewegung war Baal Schem Tov (1700–1760), eine stark charismatische Persönlichkeit, der man wunderbare heilende und prophetische Kräfte zuschrieb und der es sehr leicht fiel, die Nöte der Massen zu erfassen und mit ihnen zu fühlen. Man hat von seiner Bewegung sagen können: «Er suchte von Anfang an die Wege zum Volk und sprach die Sprache des Volkes.»[11] Gegenüber dem damaligen rabbinischen Legalismus und Formalismus mit seinem Bestehen auf der Lehre betonte er die Notwendigkeit, den Glauben der Gläubigen wieder zu verlebendigen, wobei dieser Glaube als enge Verbindung mit Gott verstanden wurde, dessen Gegenwart in allem Seienden wahrzunehmen ist. Diese Betonung der Glaubenshaltung – wie man einmal gesagt hat, sucht der Chassidismus «nicht den Glauben, sondern den Gläubigen zu reformieren» – und der Nähe Gottes zum Gläubigen übersetzt sich in ein religiöses Leben, das von den Grundhaltungen der Frömmigkeit,

des Eifers, der Begeisterung und der Freude geprägt ist. Ein weiterer Charakterzug dieses jüdischen Pietismus ist die Bildung kleiner Gemeinschaften, die von der gegenseitigen Liebe ihrer Mitglieder beseelt sind und sich um die *zaddikim* scharen. «Die Gemeinde der Chassidim, die von einem Zaddik abhängen, vor allem der enge Kreis derjenigen, die beständig um ihn herum waren oder sich regelmäßig an ihn wandten, erscheinen als eine mächtige dynamische Einheit.»[12] Die Gegenwart des Zaddik und seine Funktion in den Gemeinden erhält ein außerordentliches Gewicht; man legt ihm jegliche Macht bei, widmet ihm jegliche Aufmerksamkeit, von der Beisteuer zu seinem Lebensunterhalt angefangen, und umgibt ihn mit einem Heiligenschein, indem man über sein Leben und seine Wunder eine Menge wundersamer Dinge erzählt. Der ursprüngliche Chassidismus, d. h. derjenige, der im Süden Polens heimisch war und mit Baal Schem Tov seinen Anfang nahm, sticht mehr durch seine mystische Tendenz hervor, die das Gepräge einer «geistlichen Introversion» trägt und von einem deutlichen Zug zu «einem passiven Verhalten gegenüber den äußern Geschichtsereignissen» begleitet ist.[13] Dies läßt den Chassidismus modern interpretieren als eine Abweichung von der charakteristischen Ausschau des Judentums nach einer geschichtlichen Erlösung und als eine Tendenz zur «Verinnerlichung der geistlichen Erneuerung».

Der radikale Bruch mit dem rabbinischen Judentum, den der Chassidismus vorgenommen hatte, trug ihm den entschiedenen Widerstand der offiziellen jüdischen Instanzen ein. Er wurde als «atheistische Sekte» taxiert, seine Mitglieder wurden exkommuniziert, die Ehe mit ihnen wurde untersagt und seinen Verstorbenen wurden die letzten Ehren verweigert. Der missionarische Eifer der Gemeinden brachte es dennoch zustande, daß er sich, vor allem unter den Volksmassen, stark ausbreitete. Während des 19. Jahrhunderts hatte sich der Chassidismus mit den Strömungen des aufklärerischen Judentums auseinanderzusetzen, die ihn als hinterwäldlerische, reaktionäre Bewegung abtaten. Trotz dieser Widerstände hat die chassidische Bewegung ihre Lebenskraft bis in unser Jahrhundert hinein bewahrt und wird als eines der wichtigsten Phänomene der Neubelebung des Glaubens angesehen, die das Judentum hervorgebracht hat.[14] Zudem ist es die einzige Bewegung, die trotz des dauernden Widerstandes des offiziellen Judentums sich nicht von diesem losgesagt hat, sondern in ihm verblieben ist.[15]

Religiöse Erweckungs- und Reformbewegungen im modernen Islam

Die Entwicklung des Islams in den letzten Jahrhunderten wird von einer zweifachen reformistischen Reaktion bestimmt. Die erste erhebt sich gegen die innere Dekadenz seiner religiösen Institutionen, die unter den allzu üppigen Ausführungen der mittelalterlichen Exegese, unter der spätern Degeneration und Indifferenz unter der Wucherung abergläubischer Praktiken des Volkes gelitten haben. Die zweite bestrebt sich vor allem, dem Einfluß zu entsprechen, den die Konfrontation mit der modernen Welt vermittels der westlichen Kolonialisierung auf das Leben des Islams ausgeübt hat. Die vom Religiösen her gegebene Antwort auf diese Notlage erfolgt vorwiegend in Richtung einer Rückkehr zum ursprünglichen Islam, ohne den geringsten Kompromiß mit der jetzigen Situation, oder einer Anpassung der ursprünglichen Grundsätze des Islams auf die durch die moderne Welt gegebenen neuen Umstände. Die erste Tendenz hat deutlich das Gepräge einer «Neubelebung» – wenn auch mit den Nuancen des besonderen religiösen Kontextes des Islams – und wird in der Neuzeit durch den «Wahhabismus» repräsentiert. Die zweite weist sämtliche Charakterzüge der religiösen Reform auf; ihre hauptsächlichen Vertreter sind die verschiedenen Zweige der sogenannten *salafiyya*-Bewegung. Ein Vergleich zwischen diesen beiden Tendenzen des modernen Islamismus verschafft uns wichtige Grundlagen zu einer besseren Kenntnis des Phänomens der religiösen Erweckung.

Der Wahhabismus bildet eine Protestbewegung gegen die innere Krise, die der Islam im 18. Jahrhundert durchmachte.[16] Sein Promotor Mohammed Ibn ʿAbdal-Wahhab (1703–1787), der in Mittelarabien lebte, nahm sich vor, den Islam zu erneuern durch die Befreiung von allem nachträglich hinzugekommenen Ballast: vom intellektuellen Beiwerk der Philosophen, von der emotional-introvertierten Ausrichtung der Mystiker, von abergläubischen Praktiken der Volksfrömmigkeit. Gegenüber allen diesen Neuerungen predigt der Wahhabismus die Rückkehr zu den Quellen des ursprünglichen Islams in seiner ganzen dogmatischen, rechtlichen und moralischen Lauterkeit. In dieser Rückkehr zum ursprünglichen Islam knüpft der Wahhabismus an die im Mittelalter von Ibn Taymiyya angestrebte Reform an. Er hängt von der Traditionslehre ab, die Ibn Hanbal vertrat, von der reinen Lehre des «Goldenen Zeitalters» des

Islams, wie Mohammed sie praktiziert und seine Gefährten sie ins Leben umgesetzt hatten. Sein Glaubensbekenntnis *('aqida)* hält es für verwerfliche Vielgötterei, die Verehrung, die man bloß Allah schuldet, auf andere Wesen auszudehnen, wobei man es als Verehrung auffaßt, wenn man diese zu Fürbittern nimmt; es erklärt diejenigen, die die Vorherbestimmtheit der menschlichen Taten leugnen oder sich in der Auslegung des Korans der allegorischen Erklärung bedienen, für ungläubig. Zusammen mit diesem Lehrpuritanismus macht der Wahhabismus eine ähnliche Läuterung der religiösen Praktiken zur Pflicht und kämpft gegen die Verehrung von Gräbern und Reliquien, die Errichtung von Minaretten bei den Moscheen und gegen all das, was der Schlichtheit der Ursprungszeit nicht mehr entspricht. Die Rückkehr zu den Anfängen äußert sich überdies in einer rigorosen Haltung, welche die Einführung von Neuheiten, beispielsweise des Genusses von Kaffee und Tabak, verurteilt und dafür eintritt, daß das Gesetz gegenüber solchen, die gegen seine Vorschriften verstoßen, mit aller Strenge gehandhabt wird. Der Wahhabismus hält sich streng an das Gesetz, reinigt es von allen Zutaten, die die Überlieferung in es hineingebracht hat; er macht den neuen Lebensbedingungen nicht die geringste Konzession und schenkt den Änderungen der modernen Welt keinerlei Beachtung. Bezeichnend dafür ist folgende Äußerung seines Glaubensbekenntnisses: «Ich bekenne, daß jegliche Neuerung auf jedem Gebiet Modernismus ist.»[17] Diese Zurückweisung jedweder Neuerung erstreckt sich auch auf nicht wenige Punkte, die nach übereinstimmender Meinung der Lehrer der Gemeinde (igma') gestattet sind, und man nimmt das Recht in Anspruch, die Quellen des Islams mit dem eigenen Verstand frei zu prüfen. Der Wahhabismus hält sich vorbehaltlos und ausschließlich an das vollständige ursprüngliche Gesetz und baut eine Gesellschaft auf, in der dieses Gesetz anerkannt wird. Das ist für den Wahhabismus der Islam, und alles übrige ist überflüssig und falsch.[18] Kein Wunder, daß man diese Bewegung den «islamischen Puritanismus» genannt hat.[19]

Doch dieses «Wiederaufleben» der Ursprünge hat nichts von romantischer Haltung an sich. Ibn 'Abdal-Wahhab griff nach allen Mitteln, um die islamische Gesellschaft wieder von neuem zu instaurieren, und seine Pläne fanden ihre Erfüllung, als er den Emir Mohammed Ibn Sa'ud für seine Sache gewinnen konnte, der sie mit den Waffen ausbreitete und dem es nach zahlreichen Wechselfällen gelang, die ausgedehnten Territorien des heutigen Saudiarabiens zu besetzen. Die Bewegung rief natürlich bewaffneten Widerstand hervor, und ihre Lehren wurden infolge des von ihnen vorausgesetzten Bruches mit der offiziellen Gemeinde des Islams für häretisch erklärt. Doch das entschiedene Anstreben eines reinen religiösen Ideals hatte nachhaltigen Einfluß auf die späteren Reformbewegungen, die sich um den Begriff *salafiyya* gruppieren. In diesem Sinn wirkt der Wahhabismus bis auf den heutigen Tag weiter.

Wie schon der Name andeutet, will die *salafiyya*-Bewegung[20] ebenfalls eine Rückkehr zum Islam der *salaf*, der «Alten», und zu dem vom toten Ballast der Interpretationen der späteren Schulen befreiten Koran. Doch diese Rückkehr ist nicht allein die Antwort auf die innere Dekadenz des Islams, sondern geht mehr aus der Notwendigkeit und dem Willen hervor, diesen den neuen Verhältnissen der modernen Welt anzupassen. Darum handelt es sich bei diesen Bewegungen nicht um eine bleibende Rückkehr zu einer unverrückbaren Vergangenheit, sondern um die Anpassung des religiösen Wesenskerns des Islamismus an die neue geschichtliche Situation. Die Vertreter der *salafiyya*-Bewegung erstreben also mehr die Umgestaltung der Institution als die Restauration einer einstigen Form des Islams. In diesem Sinn bilden sie eher eigentliche Reformbewegungen als bloß religiöse «Neubelebungs»- oder Erweckungsbewegungen. Die *salafiyya*-Bewegung, vor allem wie Mohammed 'Abduh († 1905) sie vertreten hat, nimmt die Gesetzesvorschriften, die das Leben des Muslim regeln, nicht passiv als unveränderliche Normen für alle Zeiten an, sondern anerkennt die Bedingtheiten ihrer Formulierungen und setzt sich zum Ziel, die im Koran enthaltenen Grundsätze zu aktualisieren. Sie spricht sich gegen die fatalistische Deutung der Unterwerfung unter den Willen Allahs aus und betont ihr gegenüber, dieser Wille verlange, daß sich die Muslime als aktiv, fortschrittlich und beharrlich erzeigen, so wie es ihr Prophet war. Die Reformatoren halten die rein religiösen Vorschriften und die Regeln, die das Verhalten in der Welt betreffen, auseinander und öffnen so den Weg für die relative Autonomie der Wissenschaften, für die Philosophie und die politische Ordnung der Gemeinde. Aufgrund dieser Unterscheidung unterziehen sie die Anordnungen über das Verhalten in der Welt wichtigen Änderungen, die der neuen Situation entsprechen, aber den Sinn der Vorschriften nicht aufgeben. Zu dieser Änderung berufen sie sich für gewöhnlich auf

den Grundsatz der «vernünftigen Prüfung» der Texte und Überlieferungen *(igtihad)*, der im Islam schon von jeher in Geltung war. Alle diese Erneuerungsprinzipien haben die Modernisierung des Islams ermöglicht. Doch bei den Vertretern der *salafiyya*-Bewegung und namentlich bei Mohammed ʿAbduh sind sie von einem strengen Festhalten an den religiösen Grundsätzen des Islams und einer entsprechenden modernen Neuinterpretation dieser Prinzipien begleitet. Das unterscheidet diese Reformbewegung von andern Strömungen, die mit dem traditionellen Islam brechen und bloße nationalistische Bewegungen sind.

Schlußfolgerungen

Die religiösen Erweckungsbewegungen treten in der Geschichte der Religionen jeweils zu einer Zeit auf, in der der ursprüngliche religiöse Impuls übermäßig institutionalisiert ist und in der die Religionen oder die Kulturen, in denen diese Bewegungen entstehen, sich in einer Krise befinden. Da derartige Bedingungen dauernd bestehen, werden solche Bewegungen voraussichtlich keineswegs ein «abgeschlossenes Kapitel der Geschichte der Religionen», sondern vielmehr eine dauernde Möglichkeit darstellen. Die heutigen Umstände eines immer rascheren Strukturwandels, die herrschende Situation eines religiösen Pluralismus und die wachsenden Kontakte zwischen den verschiedenen Kulturen lassen vielmehr voraussehen, daß solche Bewegungen noch häufiger entstehen werden.

Die religiöse Erweckung bietet Gelegenheit zur Neubelebung der Religion und, konkreter, zur Intensivierung des religiösen Erlebens. Da es dabei aber ausgesprochen um die Restauration früherer Haltungen geht und auf die konkreten Umstände, unter denen diese Erfahrung zu leben ist, wenig oder nicht geachtet wird, scheint diese Bewegung zu einem Dasein verurteilt zu sein, das neben der wirklichen Erfahrung herläuft, zu einer Randsituation wird und zu einer Flucht aus der Wirklichkeit neigt. Dadurch wird ihre Wirksamkeit beträchtlich vermindert und ihre Zukunft zwangsläufig in Frage gestellt, da sie als rein utopische Bewegung erscheint, die der effektiven Transzendenz entbehrt.

Trotz dieser tatsächlich vorhandenen Gefahren haben die religiösen Erweckungsbewegungen unleugbar zur Bereicherung und Erneuerung der Religionen, in denen sie sich abgespielt haben, beigetragen. Ihnen ist es zum großen Teil zu verdanken, daß trotz der Tendenz der Institutionen, das religiöse Leben zu einer Routine erstarren zu lassen, dieses immer wieder aus diesem «Prachtsgrab» der Institution auferstanden ist, in das man es manchmal begraben wollte. In nicht wenigen Fällen haben die Verlebendigungsbestrebungen den Reformbewegungen die notwendige Aufmerksamkeit auf die rein religiöse Erfahrung beigebracht, so daß die Gefahr gebannt wurde, die Religion in Ethik, Politik oder Philosophie aufzulösen. Und soweit sie selbst die institutionellen Aspekte der Religion und die geschichtlichen Umstände, in denen sie sich entfalten, beachten, d.h. soweit sie sich mit Reformelementen bereichern, werden diese Bewegungen wahrscheinlich dazu berechtigen, der Zukunft der Religion in unserer Zeit voller Hoffnung entgegenzublicken.

[1] Revitalization Movements: American Anthropologist N.S. 58 (1958) 265.

[2] R.A. Knox, Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte (Köln/Olten 1957) betont besonders diesen Aspekt und sagt, daß die schwärmerischen Bewegungen, die eine Neubelebungsbewegung darstellen, von der Befürchtung ausgehen, die Kirche habe sich mit der Welt verbündet und sich so entkirchlicht.

[3] Zum Bild dieser Bewegungen vgl. V. Lanternari, Movimenti religiosi di Libertà e di salvezza dei popoli oppressi (Milano 1960) und die daselbst angeführte Bibliographie.

[4] G. van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations (Paris 1955) 600.

[5] R.A. Knox aaO. 14.

[6] AaO. 599.

[7] R.A. Knox aaO. passim.

[8] Warren, Revival. An Enquiry (London 1954).

[9] Rivka Schatz-Uffenheimer, Self-redemption in Hasidic Thought: R. J. Zwy Werblowsky / C. Jouco Bleeker (Hrsg.), Types of Redemption (Leiden 1970) 207.

[10] Zum Bild des Chassidismus vgl. Art. Hasidim: The Jewish Encyclopedia VI, 251–256; Art. Chassidismus: Encyclopedia Judaica V, 359–386; M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (Zürich 1949) Einleitung 15–110.

[11] Chassidismus aaO. 383.

[12] M. Buber aaO. 26.

[13] R. Schatz-Uffenheimer aaO. 209.

[14] M. Buber aaO. 28; Chassidismus aaO. 383.

[15] Ebd.

[16] Zum Folgenden vgl. F. Pareja, Islamología, 2 Bände (Madrid 1952–1954) 608–611; Richard Hartmann, Die Wahhabiten: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 78 (1924) 176–213.

[17] R. Hartmann aaO. 183.

[18] W.C. Smith, Der Islam in der Gegenwart (1963) 48.

[19] Van der Leeuw aaO. 600, Anm. 1.

[20] F. Pareja aaO. 621ff. Zu der islamitischen Reformbewegung vgl. auch Elie Salem, Arab Reformers and the Reinterpretation of Islam: The Muslim World (1955) 311 bis 320.

[21] Auch im modernen Hinduismus lassen sich gegenüber der innern Dekadenz der eigenen Religion und der Wirkung des Zusammenpralls mit der westlichen Kultur ähnliche Reaktionen wie im Islamismus entdecken. H. Glasenapp, Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien (Leipzig

1928) beschreibt fünf solcher Reformbewegungen. Die sogenannte Arya-Samaj-Bewegung, die von Dayanand Sarasvati gefördert und von Glasenapp als «Neuerwachen der vedischen Religion» bezeichnet wird, steht unseres Erachtens dem, was wir religiöse Erweckungsbewegung genannt haben, am nächsten, auch wenn sie eine Reihe spezifischer Züge ihres hinduistischen Mutterbodens aufweist.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN MARTIN VELASCO

geboren am 8. März 1934 in Santa Cruz del Valle (Avila), in Madrid zum Priester geweiht. Er studierte an der Katholischen Universität Löwen Philosophie und promovierte 1960. 1962 bis 1970 war er Professor am Seminar zu Madrid, gegenwärtig ist er Professor für Phänomenologie und Philosophie der Religion an der Päpstlichen Universität zu Salamanca und Direktor des Höheren Instituts für Pastoral zu Madrid. Er veröffentlichte mehrere Bücher.

Günter Remmert

Geistliche Erweckungsbewegungen und politische Praxis

«Religion, befragt nach ihrer Funktion für individuelle Sozialisation wie für gesellschaftliche Konsolidation, erscheint entweder stabilisierend oder emanzipierend. Sie motiviert ... einmal regressiv, das andere Mal progressiv. Historisch-kritische Forschung läßt sehen: Religion bewirkte einmal den Fortschritt in der politischen Realisierung menschlicher Freiheit. Sie machte ihn in zahllosen anderen Fällen verheerend zunichte» *(H. E. Bahr)*.[1]

1. Im Konflikt der Interpretationen

Sobald in den letzten Jahrzehnten religiös-charismatische Bewegungen inner- und außerhalb der großen christlichen Konfessionen von sich reden machten, gerieten sie in das Kreuzfeuer der Kritik. Neben der theologischen und innerkirchlichen Kontroverse diskutierte man vor allem ihre soziale und politische Bedeutung. Dabei profilierten sich hauptsächlich zwei Bewertungstypen.

Das Urteil, charismatisch-enthusiastische Bewegungen aus religiöser Motivation seien sowohl in ihrer Absicht wie in ihrer tatsächlichen Wirksamkeit gänzlich unpolitisch, ist als der eine der beiden Bewertungstypen vielleicht am weitesten verbreitet. Es gehe ihnen, so sagt man zur Begründung, nur um eine geistliche Erfahrung in der eigenen Innerlichkeit, weitab vom Realismus politischer Fakten. Die Anhänger solcher Gruppen vertrauten mehr unklaren Emotionen und einer unsicheren Intuition als rationalen Einsichten und Argumenten. Wagten sie sich einmal in die Arena des Politischen, dann hätten ihre Initiativen kaum Einfluß. Ihr ethischer Rigorismus lasse keine Kompromisse zu und schlage bald in Resignation um.

Ausgangspunkt oder stillschweigende Voraussetzung dieser Bewertung ist oft eine Auffassung vom Primat des Politischen über andere Bereiche. Als Kriterium der Beurteilung fragt man vor allem nach direkter politischer Arbeit, öffentlichen Stellungnahmen, einzelnen Aktionen u. a. m. Stellvertretend für andere sei das Urteil des Links-Sozialisten *L. Pestalozza* über die italienische Pfingstbewegung zitiert:

«Die Pfingstler haben der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung keine konstruktive Alternative entgegenzusetzen, indem sie sich über die Mühen dieser Erde hinwegtrösten mit der Gewißheit einer jenseitigen Freude. Die mystische Teilnahme am religiösen Leben der Gemeinde, das Lesen des Evangeliums löst die menschlichen Probleme nicht, sondern entschärft sie höchstens durch ein bejahtes Erleiden.»[2]

Die gegensätzliche Ansicht wird oft von Mitgliedern charismatischer Gruppen selbst vertreten. Sie sind der Meinung, ihre Bewegung habe einen beträchtlichen politischen Einfluß und erfülle eine unersetzliche Funktion im gesellschaftlichen Leben. Was den sozialen und politischen Fortschritt vorantreibe, sei die Förderung zentraler sittlicher Werte aus klarer Distanz zu den Machtkämpfen der Tagespolitik. Nur die religiöse Motivation garantiere klare Einsichten, die sich dann auch auf die Praxis auswirkten. In einer Zeit, in der die Ethik aus der Politik vertrieben sei, müßten gerade charismatische Bewegungen ihr von neuem Geltung verschaffen.

Ausgangspunkt dieser Bewertung oder ihre stillschweigende Voraussetzung ist oft eine Auffassung vom Primat des Religiösen über andere

Bereiche. Vor dieser oder jener Aktivität stellt sich die Frage nach der sittlich-religiösen Überzeugung des Handelnden und mit ihr steht oder fällt der Wert des Unternehmens. So verfaßte der Pfingstprediger *R. Willenegger* 1958 für die Schweizer Nationalratswahlen ein Manifest, worin es heißt:

«Mit Liste 7 wählen Sie Männer, die beunruhigt sind über den sittlichen Stand unseres Volkes; Materialismus, Vergnügungssucht, Erziehungsnöte, Unsittlichkeit, Kriminalität, Veruntreuungen, Ehescheidungen, Raub- und Selbstmorde usw. haben einen Grad erreicht, der die sittliche Substanz unseres Volkes anzugreifen droht. ... Mit Liste 7 wählen Sie Männer, die sich im klaren sind, daß ohne Gottes schützende Hand unsere militärische Landesverteidigung auf tönernen Füßen stehen würde. Geistige Landesverteidigung ist fällig: Ehrfurcht vor Gottes Namen, Rückkehr zu den Forderungen der Bibel, Bitte um Schutz der Grenzen und Einsatz für die Erhaltung und Festigung des Friedens auf Erden.»[3]

Welches der beiden Urteile ist angemessen? Oder schließen beide einander gar nicht aus, wie es zunächst scheinen mag?

Enthusiastische Aufbrüche im Christentum gibt es nicht erst im 20. Jahrhundert. So ist es möglich, geschichtliche Entwicklungen aus einem zeitlichen Abstand zu beurteilen, der die Proportionen nicht allzusehr verzerrt. Bevor ich versuche, an historischen Daten die politische oder unpolitische Wirksamkeit solcher Gemeinschaften nachzuprüfen, will ich einen kurzen Blick auf die politisch-sozialen Verhältnisse werfen, in denen sie entstehen.

2. Entstehungsbedingungen

In einem Staat, in dem das kirchliche Leben floriert und die sozialen Verhältnisse jedermann befriedigen, sind Erweckungsbewegungen unwahrscheinlich. Das Gegenteil muß der Fall sein. Die traditionellen Kirchen erfüllen bestimmte religiöse Bedürfnisse nicht mehr oder scheinen sie nicht zu erfüllen. So distanziert sich eine Gruppe von Menschen mit gemeinsamer spiritueller Erfahrung, oft mit einem kollektiven emphatischen Bekehrungserlebnis, mehr oder weniger ausdrücklich von den Kirchen und bildet eine Gemeinschaft, die ein intensiveres religiöses Engagement fordert und eine eindrucksvollere erlebnismäßige Befriedigung verspricht.

Sowohl bei der Entstehung des Methodismus im England des 18. Jahrhunderts wie später während des Réveil in Frankreich und Holland setzen sich die Charismatiker von der mit dem Staat kooperierenden protestantischen Kirche ab, deren Riten steril und deren Institutionen zum Selbstzweck geworden sind. Auch die Anhängerschaft der Pfingstbewegung in unserem Jahrhundert wäre nicht so schnell gewachsen, wenn nicht die großen christlichen Kirchen sehr an Überzeugungs- und Ausstrahlungskraft verloren hätten.

Doch neben der kirchlichen Situation spielen soziale und politische Verhältnisse eine wichtige Rolle. Die Beteiligung bestimmter Bevölkerungsschichten bei der Erweckung und die rasche Ausbreitung solcher Bewegungen in Zeiten kulturellen Umbruchs weisen darauf hin. Untersuchungen belegen, daß im Anfangsstadium pfingstlicher Erweckungen z. B. Bevölkerungsteile mit niedrigem Einkommen besonders stark vertreten sind. In den USA fühlen sich sozial benachteiligte Negerschichten, in Chile mittellose Eingeborene besonders angesprochen.

Ein Großteil der Anhänger besteht also aus Menschen, die materiell schlecht gesichert und sozial wenig anerkannt sind, die unter wirtschaftlicher Ausbeutung, menschlicher Diskriminierung und dem Fehlen einer politischen Interessenvertretung zu leiden haben. Die Erweckung verheißt ihnen eine Befreiung auch aus dieser Not. In den Veranstaltungen der Gemeinde sind die sozialen Schranken gefallen, ist die zwischenmenschliche Isolierung aufgehoben, hilft und achtet einer den anderen. Ob sich diese Befreiung auch über die Grenzen der Gemeinschaft hinaus politisch ausmünzt, ist näher zu untersuchen.

3. Typen politischer Praxis

In jedem Fall ist die politische Stellungnahme einer charismatischen Gruppe abhängig von den kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sie entstand. Zu diesen beiden Faktoren treten Einflüsse aus anderen Bereichen des soziokulturellen Kontexts, die das gesellschaftspolitische Engagement unter Umständen sehr modifizieren können. Sie verbieten es, die politische Praxis einer Gruppe allein auf ihre religiösen Anschauungen zu beziehen.[4]

Bestätigen religiös-charismatische Gemeinschaften bestehende soziale und politische Verhältnisse oder stellen sie sie in Frage? Hat ihre Kritik, angenommen sie ist vorhanden, auch eine verändernde Wirkung? Drei Typen politischer Wirksamkeit scheinen grundsätzlich möglich:

1) Die politischen Kräfte in einem Staat und die religiös-charismatische Minderheit sind darauf bedacht, voneinander Abstand zu halten. Die charismatische Bewegung verzichtet auf jegliche politische Aktivität.

2) Die religiöse Minderheit bestätigt und stützt die herrschenden politischen Kräfte. Ihr Engagement kann so weit gehen, daß sie die vorhandenen politischen Verhältnisse gegenüber Kritikern verteidigt und sich gegen jede Veränderung sträubt.

3) Charismatisch-religiöse Gruppen bejahen und unterstützen soziale Veränderungen, wenn sie sie nicht sogar initiieren. In ihrer theoretischen und praktischen Arbeit helfen sie mit, diese durchzuführen und voranzutreiben.

Ich will versuchen, an geschichtlichen Beispielen aus der Erweckungsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts im protestantischen Raum[5] und aus der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts[6] diese Typen politischer Praxis zu konkretisieren.

4. Die neutrale Position

4.1 Der Réveil in Frankreich: für die Trennung von Kirche und Politik

Für die strikte Trennung der Einflußsphären im Sinne einer mehr oder weniger friedlichen Koexistenz der politischen Kräfte mit der religiösen Minderheit liefert der französische Réveil, eine protestantische Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, ein Beispiel. Entscheidenden Einfluß in ihm gewannen Adolphe Monod und sein Bruder Frédéric (1802–1856 bzw. 1794–1863). Sie wenden sich gegen die tote Kirchlichkeit und erstarrte Orthodoxie im offiziellen Protestantismus und drängen auf persönliche Bekehrung und das auch öffentliche Bekenntnis des Glaubens. Wie viele Erweckungsbewegungen ist auch der Réveil durch gesetzliche Ethik und strenge Bibelgläubigkeit gekennzeichnet.

Sich in soziale und politische Fragen einzumischen, wagten die Charismatiker nicht. Dies folgte für sie aus ihrer Überzeugung von der Unvereinbarkeit der Staatskirche mit dem Wesen der Religion. Ihre Evangelisationskapellen mit der Inschrift «Culte non salarié par l'État» – «Vom Staat nicht bezahlte Kirche» übten große Anziehungskraft aus.

Vor dem Hintergrund der drängenden Probleme der Arbeiterschaft in Frankreich ist es nur zu bedauern, daß Prediger und Anhänger des Réveil für die wirtschaftliche und soziale Not großer Volksschichten kaum Verständnis hatten. Eine Ausnahme war lediglich S. Vincent (1787–1837), der allerdings trotz seines Engagements dem Réveil wegen dessen dogmatischer Enge kritisch gegenüberstand: er setzte sich z. B. für die Hebung des Volksschulunterrichts und die Verbesserung des Ackerbaus tatkräftig ein und ließ sich nicht durch den Widerstand restaurativer Kreise entmutigen. Die übrigen Persönlichkeiten ließen Fragen der Sozialethik und der Mitgestaltung des öffentlichen Lebens außer acht.

4.2 Die Church of God (Cleveland, USA): psychische Entlastung in sozialen Kämpfen

Stammten die Anhänger des französischen Réveil vornehmlich aus dem Kleinbürgertum, so zeigen Beispiele aus der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts, daß ein soziales Engagement selbst dann nicht vorhanden zu sein braucht, wenn sich ein Großteil der Anhängerschaft aus sozial benachteiligten Schichten zusammensetzt.

L. Pope analysierte das Verhalten der Church of God, Cleveland, einer amerikanischen Pfingstkirche, beim Textilarbeiterstreik von Gastonia (New Haven, Conn.) in den 30er Jahren. Nach seinen Forschungen versagten die traditionellen Kirchen gänzlich. Die fehlende Solidarität mit den Textilarbeitern mußte verheerend wirken und kam der Pfingstbewegung zugute. Diese bot zwar kein gesellschaftspolitisches Engagement an, fühlte sich jedoch mit den Streikenden solidarisch. Das erklärt ihr sprunghaftes Wachstum auf Kosten der traditionellen Kirchen: 80 % der Mitglieder pfingstlicher Gruppen gehörten früher zu ihnen. Für das schnelle Wachstum stellt *L. Pope* folgende Diagnose:

«Frenetische Gottesdienste lassen die Teilnehmer Erleichterung vom psychologischen Druck erleben. Sie finden einen ihnen möglichen und für sie nötigen Ausdruck des Ichs und können sich mit einer großen, für sie einstehenden Macht identifizieren. ... Der ungewöhnlich hohe Prozentsatz von Frauen, die am aktivsten erscheinen in den semihysterischen religiösen Praktiken, ist ... bezeichnend. In der Church of God in Gastonia waren 75 % der Mitglieder Frauen.»[7]

Solche Beobachtungen werden durch eine soziologische Erhebung in den USA aus dem Jahr 1936 nur bestätigt. Aus ihr geht hervor, daß die Pfingstler am stärksten in den Südstaaten vertreten waren. Der Anteil der Frauen in der Gemeinde war größer als der der Männer und der der Schwarzen

höher als der der Weißen. Das Durchschnittseinkommen der Mitglieder von Pfingstgemeinden lag beträchtlich unter dem aller amerikanischen Kirchgemeinden, sogar unter demjenigen reiner Negergemeinden.[8]

Diese Charakteristik stimmt nur etwa bis zum 2. Weltkrieg. Inzwischen hat sich durch den gesellschaftlichen Aufstieg die soziologische Zusammensetzung der Church of God beträchtlich verändert. *W. J. Hollenweger*, der Historiker der Pfingstbewegung, kommt zu dem Urteil:

«Die Hoffnung..., daß die pfingstlichen Gemeinden den Schwarzen mehr als menschliche Wärme, fröhliche Gottesdienste und spontane menschliche Hilfeleistung geben, daß sie ihnen in ihrem Kampf um Anerkennung als vollberechtigte Menschen beistehen, hat sich zerschlagen. Man muß daher heute resigniert feststellen, daß die amerikanische Pfingstbewegung den wichtigen Platz, den sie im amerikanischen Kirchenkampf hätte einnehmen können, zugunsten der Aufnahme in die bürgerliche, politisch und theologisch konservative National Association of Evangelicals aufgegeben hat.»[9]

4.3 Pfingstler in Chile: die schützende Kleingesellschaft

Die Entscheidung, mit welcher politischen Richtung sich die Pfingstler verbünden, scheint in Afrika und Lateinamerika noch nicht gefallen zu sein. Einige der dortigen eingeborenen Pfingstkirchen beantragten die Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen, weil sie auf Unterstützung bei der Wahrnehmung ihrer sozialpolitischen Verantwortung hofften. Doch diese Aufgabe scheint erst von einer Minderheit gesehen zu werden, was sich am Beispiel Chile illustrieren läßt.

Die chilenische Pfingstbewegung spaltete sich 1910 von der methodistischen Mutterkirche und gründete die Iglesia Metodista Pentecostal. Von Anfang an wurden leitende Funktionen von natürlichen Führern einzelner Gruppen übernommen. So verwirklichte man eine hierarchisch geordnete, aber klassenlose Kleingesellschaft, in der jeder die gleichen Startchancen besitzt. Dem Anhänger bietet die Pfingstgemeinde den Schutz einer brüderlichen Gemeinschaft und einen anerkannten Status, der durch das Zusammenspiel bestimmter Rechte und Pflichten definiert ist, wobei die letzteren oft als Vorrechte verstanden werden. Gegenseitige Hilfe und Unterstützung der Kranken und Arbeitslosen bestimmen die menschlichen Beziehungen. Der Prediger, der väterliche und arbeitsherr-ähnliche Züge trägt, hat neben der leitenden eine initiatorische Funktion.

D'Epinay weist der chilenischen Pfingstbewegung eine grundsätzlich apolitische Haltung nach.[10] Nach seiner Meinung hebt sie die theologische Spannung zwischen dem schon gegenwärtigen und dem zukünftigen Reich Gottes auf und fixiert sich auf ein Reich jenseits dieser Welt. Dies führt sie dazu, sich als Ordnungsideologie zu gebärden, die weder soziale Veränderungen initiiert, noch sie unterstützt. Für den Verzicht auf eine gegenüber der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung kritische Sozialethik bezahlt man mit einer weithin unbewußten Aneignung von Wertungen und Verhaltensmustern aus der Gesellschaftsschicht direkt über der eigenen.

5. Eine stabilisierende Kraft

5.1 Pfingstler im Ostblock: Teilhaber am sozialistischen Aufbau

Im heutigen Ostblock gibt es eine ganze Reihe charismatisch-religiöser Gruppen, die sich bewußt von verändernder politischer Arbeit distanzieren. Sie befürchten nicht ohne Grund eine Verschlechterung des Verhältnisses zum sozialistischen Staat, der ihnen einen wenn auch kleinen Tätigkeitsspielraum gewährt. Um ihn offenzuhalten, bemüht sich die charismatische Minderheit, ihre Loyalität gegenüber staatlichen Stellen immer wieder zu bekräftigen.

Um diese Haltung richtig einordnen zu können, ist es notwendig, sich die geschichtliche Entwicklung solcher Gruppen zu vergegenwärtigen. In Rumänien z. B. hatte die 1922 entstandene Gemeinschaft bald unter Schikanen der Behörden zu leiden. Verschiedene Versuche, öffentlich anerkannt zu werden, mißlangen, und die Verfolgungen erreichten 1940–1944 unter der Regierung Antonescu ihren Höhepunkt. Der organisatorische Apparat wurde zerstört und die Gemeinden voneinander isoliert; die Bewegung selbst konnte jedoch nicht ausgerottet werden. Als mit der Befreiung vom Hitler-Regime der staatliche Terror aufhörte, betrug nach Schätzungen die Zahl der Pfingstler immer noch etwa 20000.

Seit dieser Zeit scheinen die Pfingstler in Rumänien mit der ihnen gewährten Religionsfreiheit zufrieden zu sein. Die größte Gruppe, die «Apostolische Pfingstkirche Gottes» mit Sitz in Arad, wur-

de 1950 voll von der Führung der rumänischen Volksrepublik anerkannt und den anderen Kulten gleichgestellt. Seit dieser Zeit weisen die Pfingstler immer wieder auf das harmonische Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Rumänien hin. So wird der Chefredaktor der einzigen pfingstlichen Zeitschrift im Lande nicht müde zu betonen:

«Loyalität gegenüber dem Staat wird von der Pfingstbewegung als ein heiliges Gesetz betrachtet, das in der Heiligen Schrift niedergelegt ist in den Worten des Apostels Paulus: ‹Erinnere sie daran, den Obrigkeiten und Gewalten untertan zu sein, Gehorsam zu leisten, zu jedem guten Werk bereit zu sein› (Tit. 3,1).»[11]

Ähnliche Stellungnahmen sind für Polen charakteristisch. Hier hatten die Pfingstler bis 1947 zwar eigene Gemeinden, betrachteten sich jedoch als Teil der lutherischen Kirche. Mit der Ausübung der Erwachsenentaufe und der Missionstätigkeit von polnischen Rückwanderern aus den USA entstanden neue, voneinander unabhängige Gemeinden, die sich nach dem 2. Weltkrieg vor allem in der «Vereinigten Evangelischen Kirche» zusammenschlossen. Sie wurde vom Staat anerkannt und ihre Rechte und Pflichten durch ein Statut geregelt.

Auch die Pfingstler in Polen legen auf Loyalität gegenüber staatlichen Behörden großen Wert. Mit dem Hinweis auf Röm 13 und 1 Tim 2 wird für sie die Unterstützung weltlicher Obrigkeit biblisch legitimiert. *E. Czajko*, beigeordneter Generalsekretär der «Vereinigten Evangelischen Kirche» z. B. schreibt:

«Unsere Kirche verhält sich zu den weltlichen Behörden loyal, da diese ihr bessere Entwicklungsmöglichkeiten geschaffen haben, als sie in der Zeit zwischen den beiden Kriegen bestanden hatten. Diese Loyalität ist einerseits die Folge eines gesunden Menschenverstandes, andererseits jedoch durch die Lehre der Heiligen Schrift begründet.»[12]

5.2 Erweckung in Holland: Kampf gegen Liberalismus und Revolution

Daß Erweckungsbewegungen die herrschenden gesellschaftspolitischen Verhältnisse stabilisieren, ist nicht erst im 20. Jahrhundert der Fall. Ein Beispiel aus dem Holland der Jahrzehnte nach der Französischen Revolution soll dies belegen. Hier ergriffen inmitten heftiger politischer Auseinandersetzungen die führenden Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung in der niederländisch-reformierten Kirche sehr klar Partei. In der Person des Initiators W. Bilderdijk (1756–1831) verband sich ein Konservativismus oranisch-monarchischer Prägung mit der calvinistischen Orthodoxie. Bilderdijk empfand sich als Prophet im alttestamentlichen Sinn. Für ihn war politischer und religiöser Konservativismus eins mit dem Prinzip des Guten oder des Reiches Gottes. Die teuflische Gegenkraft dazu wirkte unter dem Namen «Revolution».

1823 erschien Bilderdijks Pamphlet «Beschwerden wider den Geist des Jahrhunderts». Er kritisierte darin u. a. scharf den Verfall der calvinistischen Orthodoxie, neu aufgekommene Toleranz- und Humanitätsideen, die Abschaffung der Sklaverei (die Gen 9,25 geboten sei), die Konstitutionen, die Aufhebung der Adelsvorrechte, die Pressefreiheit, den Code Napoleon und den ganzen «Wohltätigkeitsschwindel».

6. Einsatz für soziale Reformen: Methodisten in England

Belege für ein sozial veränderndes Engagement von Erweckungsbewegungen finden sich nicht sehr oft, am ehesten aber in den angelsächsischen Ländern. Ein charakteristisches Profil zeigt z. B. die charismatische Bewegung, die im England des 18. Jahrhunderts unter der Führung der Brüder Wesley und Whitefield zum Methodismus führte. Vor dem Hintergrund eines spirituellen Tiefstands der anglikanischen Staatskirche bewirkten mitreißende Bußpredigten, öffentliche Bekehrungsszenen und Glaubenszeugnisse ihre rasche Ausbreitung.

Der von der Staatskirche verlangte «Test»-Eid machte die methodistischen non-conformists zu Anhängern politischer Reformparteien. In freien Vereinen entfaltete sich eine Bewegung für praktisches Christentum mit einer erstaunlichen Wirksamkeit im sozialen Leben des von der Manufaktur zur Maschinentechnik übergehenden Großbritannien. Gelang es schon den Wesleys, das Kohlengrubenproletariat in festen Gemeinschaftsformen zu vereinigen, so begründete J. Howard (1726–90) eine humanitäre Gefängnisreform, und E. Fry (1780–1845) trug, daran anknüpfend, viel zur Verbesserung des Lebens von weiblichen Sträflingen bei. R. Raikes (1735–1811) richtete Sonntagsschulen für die verwahrloste Jugend Londons ein.

W. Wilberforce schließlich (1759–1833) wurde zum Führer einer Bewegung für die Abschaffung der Sklaverei. Er wußte sich als «das Werkzeug in Gottes Hand, das gewürdigt war, eine der größten Umwälzungen in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft zuwege zu bringen».[13] 1807 erreichte

er das gesetzliche Verbot des Sklavenhandels für alle englischen Untertanen, 1834 wurde die Befreiung aller Sklaven Wirklichkeit.

Die Aktivierung vor allem der Laien und eine ausgedehnte soziale Tätigkeit im Sinne des social gospel verhinderten in England, daß sich wie auf dem Kontinent Sozialismus und Christentum in verhängnisvoller Weise bekämpften.

7. Charakteristika politischer Praxis?

Ich kehre zum Ausgangspunkt zurück. Kann man Erweckungsbewegungen generell den Vorwurf unpolitischen Handelns machen oder läßt sich ihnen ein gewisser politischer Einfluß nicht absprechen? Stabilisieren sie eher politische und soziale Verhältnisse oder beteiligen sie sich an ihrer Veränderung?

Anhand des benutzten historischen Materials müssen die beiden zu Anfang charakterisierten Bewertungstypen korrigiert werden. Zu dem Urteil, sie seien sowohl in ihrer Absicht wie in ihrer tatsächlichen Wirksamkeit gänzlich unpolitisch, läßt sich Folgendes bemerken:

1) Charismatisch-religiöse Bewegungen sind politisch zweideutige Phänomene. Man kann im Sinn des vorangestellten Mottos von H.-E. Bahr nicht voraussagen, wie sie politisch votieren werden. Ihr Votum scheint mehr von anderen Gegebenheiten als ihrer eigenen Spiritualität abzuhängen, wenn diese auch nicht bedeutungslos ist. Zu diesen anderen Faktoren gehören die soziale Schichtung der Anhängerschaft, die politische Einstellung anderer religiöser Organisationen, mit denen man zusammenarbeitet oder konkurriert, Erziehungseinflüsse, politische und ökonomische Interessen führender Mitglieder u.a.m.

2) In ihrer Gottesdienst- und Gemeindepraxis, in der soziale Unterschiede nivelliert werden, wie in chiliastischen und religiös-utopischen Vorstellungen, die eine gerechtere Gesellschaftsordnung antizipieren, enthalten Erweckungsbewegungen ein gegenüber den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen kritisches Potential.

3) Die soziale Arbeit z.B. der Methodisten in England zeigt, daß sich durchaus das charismatisch-religiöse Anliegen mit einer sozial verändernden Praxis verbinden kann, die über karitative Einzelhilfe hinausgeht. Neben der Arbeit für bestimmte sozial benachteiligte Gesellschaftsschichten verdiente z.B. auch das Engagement für den Frieden (Wehrdienstverweigerung, Vermittlungsdienste usw.) eine eigene Untersuchung.

Zu dem anderen der beiden Bewertungstypen, der Erweckungsbewegungen einen wichtigen politischen Einfluß zuschreibt, muß jedoch auch kritisch bemerkt werden:

1) Inwieweit sittliche Werte, die charismatisch-religiöse Gruppen sehr betonen, das politische Leben beeinflussen, läßt sich nur sehr schwer nachweisen. Vermutlich ist jedoch dieser Einfluß geringer, als viele Charismatiker annehmen.

2) Religiöse Vorstellungen können sowohl den sozialen Fortschritt vorantreiben wie ihn behindern. Sehr oft blieben Erweckungsbewegungen politisch abstinent. Der größte Teil ihrer Energien wurde auf den inneren Aufbau der Gemeinde und die Mission verwandt, während für soziale Maßnahmen keine Kraft übrigblieb.

3) Auch im Bereich der Theorie findet sich ein Hindernis: was an kritischen Ideen gegenüber den faktischen sozialen Verhältnissen vorhanden ist, findet sich in der Form religiös-utopischer Vorstellungen bis hin zu chiliastischen Erwartungen.[14] Die Übersetzung in eine reale Utopie, die Konsequenzen für die politische Praxis haben könnte, findet nicht statt. Wenn einerseits chiliastische und utopische Vorstellungen als Antizipation einer gerechten Lebensordnung, die unter den gegenwärtigen Umständen noch nicht verwirklicht werden kann, einen positiven Gehalt aufweisen, so geben sie doch andererseits keinen Aufschluß darüber, wie diese gerechte soziale Ordnung verwirklicht werden kann.

Von der Übersetzung religiös-charismatischer Ideen und Werte in eine Sozialethik und politische Programmatik, die nur auf rationalem Weg zu erarbeiten sind, wird es abhängen, ob auch in Zukunft charismatische Bewegungen politisch abstinent bleiben oder nicht. Muß eine im Ansatz echte spirituelle Erweckung immer mit dem Verzicht auf die Erneuerung einer wichtigen Dimension menschlichen Lebens erkauft werden? Es bleibt zu hoffen, daß gegenwärtige und zukünftige enthusiastische Aufbrüche im Christentum nicht in der Eindimensionalität ihrer Innerlichkeit steckenbleiben. Einige charismatische Gruppen scheinen das Problem erkannt zu haben.[15] Aber die Wahrnehmung eines Problems ist noch nicht seine Lösung.

[1] Vorwort zu: K.-W. Dahm, N. Luhmann, D. Stoodt, Religion – System und Sozialisation (Darmstadt-Neuwied 1972) 7.

[2] L. Pestalozza, Il diritto di non tremolare, La condizione delle minoranze religiose in Italia. L'Attualità 14 (Mailand-Rom 1956) zitiert bei: W. J. Hollenweger (Hrsg.), Die Pfingstkirchen (Stuttgart 1971) 329.

[3] Zitiert bei Hollenweger aaO. 356/357.

[4] Vgl. H. P. Dreitzel (Hrsg.), Sozialer Wandel (Neuwied-Berlin) 1967.

[5] E. Beyreuther, Die Erweckungsbewegung: Die Kirche in ihrer Geschichte (Hrsg. v. K. D. Schmidt & E. Wolf), (Göttingen 1963).

[6] W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum (Wuppertal–Zürich 1969); Ders., Die Pfingstkirchen (Stuttgart 1971).

[7] L. Pope, Millhands and Preachers (Yale University Press [4]1958) 135. Zitiert bei Hollenweger, Enthusiastisches Christentum 62.

[8] Hollenweger, Enthusiastisches Christentum 27.

[9] Hollenweger, Die Pfingstkirchen 20.

[10] C. L. D'Epinay, El Refugio de las Masas, (Santiago de Chile 1968).

[11] Zitiert bei: Hollenweger, Die Pfingstkirchen 89.

[12] Zitiert bei: aaO. 93/94.

[13] Zitiert bei: H. Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte I (Stuttgart–Tübingen 1951) 262.

[14] Vgl. A. Neusüss (Hrsg.), Utopie (Neuwied-Berlin 1968).

[15] Vgl. New Covenant: The Monthly Magazine of the Catholic Charismatic Renewal, Oct.-Nov. 1972.

GÜNTER REMMERT

geboren 1947 in Fulda, Eintritt in die Gesellschaft Jesu, studierte Philosophie in Pullach bei München und in Berlin, studiert Theologie in Frankfurt. Er veröffentlichte Zeitschriftenartikel zu charismatischen Bewegungen.

Berichte

Donald Gelpi

Die amerikanische Pfingstbewegung

Will man die amerikanische Pfingstbewegung genauer betrachten, so muß man zunächst einen klaren Unterschied zwischen dem konfessionellen Pfingstlertum und dem «Neupfingstlertum» machen. Das konfessionelle Pfingstlertum nahm seinen Anfang im Jahre 1900 im Bethel Healing Home in Topeka, Kansas. Es verband sich mit der Erweckungsbewegung zum Holiness Movement und brachte eine verwirrende Vielfalt von pfingstlerischen Denominationen hervor.[1]

Das konfessionelle Pfingstlertum tendiert theologisch zum Fundamentalismus. Es betont stark die Irrtumslosigkeit der Schrift, das Priestertum der Gläubigen und die Rechtfertigung durch den Glauben. Seine Frömmigkeit ist von der emotionalen Note und der Rhetorik der Erweckungstradition geprägt.

Das amerikanische Neupfingstlertum ist im Gegensatz dazu ein formloses und weithin sich frei entfaltendes Phänomen. Es läßt sich mit keiner Denomination und keinem Glaubensbekenntnis identifizieren. Es existiert innerhalb der traditionellen institutionellen Kirchen wie auch in informellen außerkirchlichen Gruppen. Ja es hat zur Bildung über die Glaubensbekenntnisse hinausgreifender Pfingstlerorganisationen geführt. In seiner Lehrposition ist es pluralistisch. Dabei zeigt es Tendenzen einer zunehmenden Selbstreflexion und theologischen Differenzierung.

Die charismatische Erneuerung im katholischen Raum kann als eine Bewegung innerhalb des komplexen Phänomens des amerikanischen Neupfingstlertums angesehen werden. Die katholische Bewegung ist historisch insofern besonders bezeichnend, als sie die erste volkstümliche religiöse Erweckung amerikanischen Stiles ist, an der die römisch katholische Gemeinde Amerikas teilgenommen hat. Und sie verspricht, einen bedeutenden Einfluß auf die religiösen Verhaltensweisen des Katholizismus in den Vereinigten Staaten zu gewinnen.[2]

In diesem Beitrag soll das amerikanische Neupfingstlertum als das interessantere und ökumenisch gesehen verheißungsvollere von den beiden Formen des amerikanischen Pfingstlertums näher betrachtet werden. Dabei soll die Aufmerksamkeit vor allem auf das neue Licht gelenkt werden, welches das Neupfingstlertum mit seinen Frömmigkeitsformen auf die katholische Sakramententheologie werfen könnte.

1. Die gemeinsamen Züge neupfingstlerischer Frömmigkeit

Der am deutlichsten greifbare Zug, den die Neupfingstler der verschiedenen amerikanischen Denominationen gemeinsam haben, sind ihre regelmäßigen Gebetsversammlungen. Wichtiger jedoch als der physische Vorgang des Sich-Versammelns sind die Haltung und die Erwartungen, die in diese Gebetsversammlung mitgebracht werden. Denn sie bedingen sowohl die Struktur der Versammlung als auch die Art und Weise der durch sie vermittelten Erfahrung.

Die Neupfingstler kommen zusammen, um «sich auf den Herrn einzustellen (focus on the Lord)». Natürlich ist alles Beten ein Sich-Einstellen auf Gott. Aber in der Frömmigkeit der Neupfingstler stellt man sich auf den Herrn ein in der Erwartung, daß Gott sich sichtbar in dem spontanen Tätigwerden derer kundtut, die sich versammeln zum Gebet.[3]

Gerade diese Erwartung aber erfordert, daß die Gebetsversammlungen ziemlich wenig strukturiert bleiben. Die Gruppen kommen zusammen, um auf den Herrn zu hören und im Gebet an den Eingebungen Anteil zu bekommen, die er ihnen zuteil werden läßt. So mag sich einer der Beter bewegt fühlen, eine Stelle aus der Schrift vorzulesen, die ihn persönlich besonders angesprochen hat. Ein anderer mag sich getrieben fühlen, Zeugnis von irgendeiner Gnade, Einsicht oder göttlichen Heilung zu geben. Ein Dritter ist bewegt, eine Ermahnung oder Aufmunterung an die Gruppe zu richten oder eine Unterweisung anzubieten. Doch eben diese mehr alltäglichen Formen der Teilgabe und Teilnahme werden als vom Herrn kommend gedeutet, da sie aus einer Offenheit für den Geist und seine Eingebungen erwachsen.

Daraus ergibt sich in diesen Gebetsversammlungen eine Atmosphäre, die in ungewöhnlichem Maße zu öffentlicher Mitteilung oft höchst intimer und tief persönlicher religiöser Erfahrungen führt und solche Mitteilungen aufnimmt.

Eine weitere Erwartung der neupfingstlerischen Gebetsversammlungen geht dahin, daß die charis-

matischen Gaben der Prophetie und des Zungenredens ebenfalls auf den Versammlungen präsent und wirksam werden.

Die Skepsis der Prophetie und dem Zungenreden gegenüber, wie man sie bisweilen unter amerikanischen Katholiken antrifft, hat mehrere Motive. Nicht selten ist sie Symptom der traditionellen Feindschaft der amerikanischen Einwandererkirche allem gegenüber, was an Protestantismus, namentlich an fundamentalistisch protestantische Frömmigkeit, erinnert. Noch öfter aber wurzelt diese Skepsis in der verbreiteten rationalistischen Skepsis ungewöhnlichen religiösen Erfahrungen gegenüber, wie sie seit den Tagen Benjamin Franklins traditionellermaßen charakteristisch für die profane Kultur Amerikas geworden ist.

Doch gibt es bei den amerikanischen Katholiken auch theologische Wurzeln für derart skeptische Einstellungen. Bei den relativ seltenen Gelegenheiten, bei denen amerikanische Katholiken überhaupt über Sinn und Bedeutung der Prophetie nachdenken, neigen sie dazu, dies in sehr traditionsgebundenen scholastischen Kategorien zu tun. Sie neigen dazu, die Gabe der Prophetie den höheren Gnaden des mystischen Gebetes gleichzustellen und folglich anzunehmen, daß solche Gaben allein Menschen von außergewöhnlicher Heiligkeit zuteil werden, nicht aber gewöhnlichen Christen. Sind solche Vorstellungen mit einem «wissenschaftlichen» Rationalismus in religiösen Dingen verknüpft, so können sie den durchschnittlichsten Katholiken eine bequeme rationale Motivierung für die Verwerfung «prophetischer» Ansprüche von Charismatikern als Symptomen – entweder von Psychosen oder von geistigem Stolz – liefern.

Tatsächlich aber zeigt die Erfahrung der Prophetie bei charismatischen Gebetsversammlungen wenig Ähnlichkeit mit den Phänomenen außergewöhnlicher mystischer Gnadengaben, wenngleich sie auch in einer Gebetserfahrung wurzelt. Für die amerikanischen Neupfingstler ist Prophet ganz einfach jemand, der sich getrieben fühlt, zu einer bestimmten Gemeinschaft oder einem Einzelmenschen zu sprechen. Dabei handelt es sich um Worte der Stärkung, der Ermahnung, der Warnung oder der Verheißung. Gesprochen wird es, weil der Prophet im Gebet spürt, daß der Herr wünscht, daß der Einzelmensch oder die betreffende Gemeinschaft ein solches Wort vernimmt. In gut geordneten Gebetsgruppen wird die Prophetie der Gemeinschaft und ihren Leitern vorgelegt, damit sie im Gebet ihre Echtheit prüfen. Häufig spricht während einer Gebetsversammlung das prophetische Wort unmittelbar zum Gewissen der Gruppe als ganzer. In solchen Fällen ruft sie in der Regel einen bestätigenden Ausruf des Lobes und der Danksagung hervor.

Auch die Erfahrung des Zungenredens wird häufig mißverstanden und falsch interpretiert im Gefolge sachlicher wie theologischer Fehlkonzeptionen. Unter katholischen wie protestantischen Neupfingstlern ist verschiedentlich behauptet worden, das Zungenreden der Charismatiker sei ein Reden fremder Sprachen mit eigenem Vokabular und eigener Syntax. Eine solche Auffassung dieser Gabe kann dazu veranlassen, daß man die «Deutung» dieser Rede als etwas der Gabe der Übersetzung Ähnliches versteht. Wäre die Erfahrung der Glossolalie und ihrer Deutung etwas Derartiges, so käme es zweifellos dem Wunder sehr nahe. Aber die besten linguistischen Untersuchungen der Phänomene der Glossolalie lassen erkennen, daß es sich beim Zungenreden der Neupfingstler nicht um Sprache im strengen Sinne des Wortes handelt. Es läßt sich nicht nachweisen, daß sie einen systematischen Vokabelschatz und eine systematische Syntax besitzen.

William Samarin sagt dazu: «Es ist kein Geheimnis um die Glossolalie. Man kann unschwer an Tonbandaufnahmen herankommen und sie analysieren. Sie erweist sich in allen Fällen als ein und dasselbe: Reihen von Silben, die ihrerseits aus Lauten bestehen, welche aus dem gesamten Lautschatz des Sprechers genommen sind; sie sind in mehr oder minder zufällige Reihenfolgen gebracht, die sich nichtsdestoweniger als wortähnlich und in satzähnlichen Einheiten zusammengefaßt darstellen, da sie einen realistischen, sprachähnlichen Rhythmus und eine ebensolche Melodie besitzen... Ungeachtet solch äußerlicher Ähnlichkeiten ist die Glossolalie im wesentlichen keine Sprache. Alle Proben von Glossolalie, die je untersucht worden sind, haben keine Anhaltspunkte für die Annahme ergeben, daß hinter ihnen irgendeine Art kommunikativen Systems steht.» Samarin gelangt zu dem Schluß, daß die Hauptbedeutung der Glossolalie in der Tatsache liegt, daß sie «ein sprachliches Symbol des Sacrum» sei.[4]

Das Zungenreden bei den amerikanischen Pfingstlern entspricht ganz Samarins Darstellung. Es tritt als individuelles wie auch als Gruppenphänomen auf. Die dabei gebildeten Silben werden entweder gesprochen oder gesungen. Das Singen in Zungen ist tatsächlich ein deutlicherer Ausdruck der grundlegenden neupfingstlerischen Erfahrung

von Glossolalie. Denn dabei handelt es sich offenbar um ein Lobgebet. Doch wenn Samarin recht hat, dann muß die Deutung des Zungenredens weniger sein als eine im strengen Sinne verstandene linguistische Übertragung. Glossolalie kann ein außernormales Verhalten sein, aber es ist keine außerordentliche Gnade (sondern etwas ganz Gemeinmenschliches); ebensowenig ist es irgendwie etwas Wunderbares.

Die Neupfingstler beten bei ihren Gebetsversammlungen auch oft für ganz konkrete Personen und Anliegen in dem erwartungsvollen Glauben, daß Gott in sichtbarer und konkreter Weise auf ihr Gebet reagiert. Ist derjenige, für den gebetet wird, anwesend, so versammelt sich häufig die Gruppe im Kreis um ihn als Zeichen der Betroffenheit und des Glaubens, und berührt ihn oder die ihm zunächst Stehenden.

Und schließlich gehört ganz wesentlich zu dem Gebet der amerikanischen Neupfingstler das organisierte wie das spontane Singen von Hymnen. Das heißt, das Singen selbst ist Gebet.

Aus dem oben Beschriebenen sollte klar werden, daß die Frömmigkeit der amerikanischen Neupfingstler von der großen Konkretheit ihrer Glaubenserwartung geprägt ist. Die informelle Struktur des gemeinsamen Gebetsaktes selbst ist bereits Ausdruck der Erwartung, daß wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, Jesus seine Anwesenheit dadurch bekundet, daß er konkrete Einzelmenschen zur Vornahme in spezifischer Weise religiös signifikanter Handlungen anregt. Die hohe Bedeutung, die dem Bittgebet und dem Lob Gottes für seine Anwesenheit beigemessen wird, ist Ausdruck derselben konkreten Glaubenserwartung.

Weiter ist das Gebetsleben der amerikanischen Neupfingstler dadurch gekennzeichnet, daß es der Mitteilung religiöser Erfahrungen und Gefühle eine große Wichtigkeit zuerkennt. Dahinter steht die Annahme, daß eine derartige Teilgabe und Teilnahme als Element des normalen spirituellen Wachstums- und Entwicklungsvorganges anzusehen ist, aber auch, daß der Ausdruck religiösen Fühlens integraler Bestandteil menschlicher Gottesverehrung ist.

Diese ungehemmte Mitteilung sowie die Konkretheit der charismatischen Glaubenserwartung lassen in ihrem Zusammenwirken die Gebetsgemeinschaft als eine Theophanie erleben, als eine quasi-sakramentale Offenbarung der heilbringenden Macht und Gegenwart des Geistes Jesu.

Die gleichen religiösen Grundhaltungen bewirken außerdem für gewöhnlich ein spontanes Verlangen nach gesunder Lehre, Führung und Klärung innerhalb der Gebetsgemeinschaft. Wo der Ausdruck des Glaubens leer ist von persönlichem Fühlen, da gibt es für den einzelnen wenig oder gar nichts zu klären, denn Klärung und Unterscheidung betätigen sich vorzugsweise an Gefühl und spontanen Regungen. Doch wird die Unterscheidung der Geister zur gebieterischen Notwendigkeit, sobald Einzelne oder Gruppen ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen beginnen, daß konkrete Gefühlsanmutungen, die sich beim Gebet einstellen, vom Heiligen Geist eingegeben sein können. Eine solche Haltung aber ist vom asketischen Standpunkt aus durchaus in Ordnung.

Doch werden charismatische Gebetsgemeinschaften größer, so ergibt sich für gewöhnlich das in gleichem Maße empfundene Bedürfnis, daß Einzelne oder eine Gruppe die führende Rolle beim Vorgang der Unterscheidung übernimmt. Vor allem in großen Gruppen ist es oft menschlich unmöglich, daß die gesamte Gruppe in jeder praktischen Frage, mit der sie konfrontiert wird, im Gebet den Weg der Einmütigkeit geht.

Besonders in charismatischen Gemeinschaften mit reicher theologischer Tradition wecken die lebendigen Erfahrungen im Gebet ein spontanes Verlangen nach einer gesunden Lehrgrundlage. Nicht selten sind derartige Erfahrungen so suggestiv, ja so überwältigend, daß sie einfach eine Art dem Intellekt zugänglicher Erklärung verlangen. Und wo die besagten Erfahrungen ein Gefühl der Macht und Präsenz Gottes vermitteln, kommt man dabei mit psychologischen Erklärungen nicht mehr aus.

Bei den amerikanischen Neupfingstlern variiert natürlich das Verlangen nach Lehrunterweisung mit den Mitgliedern. Bei den katholischen Charismatikern hat die nationale Führung einen besonderen Wert auf eine gesunde Lehrunterweisung gelegt. Und die amerikanischen Bischöfe haben Priester ermutigt, sich katholischen Gruppen anzuschließen, um die notwendige Leitung im doktrinalen und pastoralen Bereich zu geben. Bisher sind aber noch nicht genügend Priester diesem Ruf gefolgt.[5]

Doch im Herzen des amerikanischen Neupfingstlertums und seiner Frömmigkeit steht die Praxis des Betens um die Geisttaufe. Diese Praxis zusammen mit den daraus folgenden Erfahrungen bilden den haltungsmäßigen Kontext für reguläre charismatische Gebetsversammlungen. Beim Beten um die Geisttaufe betet die Versammlung, der

Geist Jesu möge sie umformen, wie er am ersten Pfingstfest die Apostel umgeformt habe. Voraussetzung für dieses Gebet ist eine personale Reue über die Sünden und die Anerkennung dessen, daß Erlösung und Heil freies Geschenk Gottes sind. Es wurzelt in der Überzeugung, daß die erlösende Liebe Christi nach dem personalen «Ich» greift. Dabei geht das Gebet von der Voraussetzung aus, daß der Geist Christi heute dieselbe souveräne Freiheit in der Austeilung seiner Gaben besitzt, die er auch beim ersten Pfingstfest besessen hat. Es setzt damit voraus, daß alle im Neuen Testament geschilderten Geistesgaben auch heute gegeben werden können, wenn Menschen dem Geist ihre Herzen öffnen.

In neupfingstlerischen Kreisen werden alle diese Überzeugungen und Haltungen häufig in der etwas mehrdeutigen Formel zusammengefaßt, daß «Pfingsten ein fortwährendes Ereignis im Leben der Kirche» sei. Mehrdeutig ist diese Formel, insofern sie nicht selten ernsthafte Diskrepanzen in der theologischen Interpretation der Bedeutung von Pfingsten verschleiert. Die offenkundigsten Diskrepanzen bestehen zwischen denjenigen, die enger mit dem als eigene Denomination auftretenden Pfingstlertum verbunden sind, und charismatischen Christen, die Kirchen mit einer stärker sakramentalen Tradition angehören.

Bei protestantischen Pfingstlern bedeutet die Behauptung, Pfingsten sei ein fortwährendes Ereignis im Leben der Kirche leicht, einschlußweise, daß die Gabe des Zungenredens der einzig wahre Erweis für das Eintreten des Pfingstgeistes in das Leben eines bestimmten Menschen sei. Es wird angenommen, daher sei jeder Mensch berufen, diese Gabe des Zungenredens zu empfangen und könne sich folglich erst dann als im Geist getauft betrachten, wenn er diese Gabe betätigt.

Solche Überzeugungen bewirken nicht selten eine Vermischung volkstümlicher kalvinistischer Frömmigkeit mit einem stark fundamentalistischen Verständnis von Apg 2. Aus der Erweckungsbewegung leitet das protestantische Pfingstlertum weithin eine überdurchschnittliche Betonung eines einleitenden Bekehrungserlebnisses her. Dann verallgemeinert man mit einer ziemlichen exegetischen Naivität die Notwendigkeit der Glossolalie auf alle Christen. Diese simplifizierende Betrachtung der Geisttaufe vermag jedoch nicht zu erklären, weshalb Lukas, wo er von den dreitausend Neugetauften des ersten Pfingstfestes spricht, das Zungenreden überhaupt nicht erwähnt, und weshalb Paulus in 1 Kor 12,30 den Standpunkt vertritt, daß keineswegs alle, die die Geisttaufe empfangen haben, in Zungen reden.

Die Neupfingstler stimmen keineswegs einheitlich einem solchen Verständnis der Geisttaufe zu. Die katholischen Charismatiker haben insgesamt die Bezeichnung «Pfingstler» aufgegeben und sprechen statt dessen lieber von der charismatischen Erneuerung der gesamten Kirche. Sie stellen die Geisttaufe dar als ein Gebet um die volle Aktualisierung der Gnaden der Initiationssakramente und verlangen überhaupt kein Zungenreden. Katholische Charismatiker betrachten die Glossolalie als eine echte Geistesgabe und neigen zu der Annahme, es gebe sie in einer normalen Gebetsgruppe. Doch betrachten sie diese Gabe keineswegs als unerläßlich für diejenigen, die die Geisttaufe empfangen haben.[6]

2. Sakramentale Implikationen der neupfingstlerischen Frömmigkeit

Die im ersten Teil unseres Aufsatzes geschilderte Gebetserfahrung ist gerade in den Punkten theologisch neutral, die in der Regel katholische Christen und evangelikale Protestanten trennen. Diese Fragen sind weitgehend grundlegender und sakramentaler Thematik.

Die grundlegende Frage betrifft die Schaffung einer adäquaten deskriptiven Interpretation der christlichen Glaubenserfahrung. Die Frömmigkeit der protestantischen Pfingstler sieht die christliche Erfahrung leicht nach dem Modell des «inneren Lichtes» oder ist zumindest von einer solchen Vorstellung gefärbt. Dieses Modell tendiert aber dahin, die Erleuchtung durch den Geist von einem sakramentalen und hierarchischen Kontext zu trennen. Als Folge davon neigt sie zu einem religiösen Subjektivismus und einem antinomistischen Verhältnis des Gläubigen kirchlicher Führung gegenüber.

Die amtliche katholische Haltung der charismatischen Dimension des Glaubens gegenüber ist formuliert in *Lumen Gentium 12*. Der katholische Standpunkt besagt, daß in der nachpfingstlichen Zeit Bekehrung und Geistesgaben dem Einzelmenschen durch die Präsenz der sakramentalen Gemeinschaft vermittelt werden. Und das sakramentale System begründet die hierarchische Struktur der Gemeinschaft.

Das durch das Neupfingstlertum aufgeworfene pastorale Problem liegt damit klar auf der Hand. Ist es möglich, eine Frömmigkeitsform, die aus einer Tradition mit individualistischen subjektivi-

stischen und antinomistischen Tendenzen entstanden ist, mit einem sakramentalen, hierarchischen Glaubensengagement zu versöhnen? Natürlich wird, wenn man eine individualistische antinomistische Interpretation an die Erfahrung des charismatischen Gebetes heranträgt, eine individualistische, antinomistische Richtung daraus erwachsen. Doch gibt es durchaus eine theologische Betrachtung der Charismen, die nicht nur das charismatische Gebet nicht in Widerspruch setzt zu der sakramentalen und hierarchischen Dimension der Kirche, sondern es als völlig darin integriert und verwirklicht sieht.

Charisma ist eine Gabe des Geistes. Gabe des Geistes ist ein Ruf, der den Menschen befähigt, ihm zu folgen. Der Ruf des Geistes ist zweifach: Ruf zur Heiligkeit und zum Dienen. Der Ruf zur Heiligkeit ist ein Ruf, die Gesinnung Christi anzunehmen (vgl. Phil 2,5), in das Verhältnis der Adoptivsohnschaft nach dem Bilde Jesu einzutreten. Sinn und Zweck der sakramentalen Taufe kann daher nicht adäquat verstanden werden, wenn man sie losgelöst von den Gaben der Heiligung betrachtet.

Ein Wachsen in den Gaben der Heiligung bringt Reifung zum Dienen. Christliches Dienen ist zweifach: Dienst der Anbetung und Dienst am Mitmenschen. Zwischen beidem besteht eine unlösliche gegenseitige Beziehung. Gabe des Dienens ist Ruf des Geistes zum Dienen. Das Sakrament der Firmung ist eine von der Kirche ergehende Aufforderung an den Empfänger des Sakramentes, seine Gabe des Dienens zu erkennen. Denn das Sakrament setzt voraus, daß jeder Gläubige geistig so weit wächst, daß sein Leben in sichtbarer Weise von den Gaben des Dienens umgeformt wird, wie dies bei den Aposteln am Pfingstfest geschehen ist.

Weiter hilft die charismatische Gliederung der Gemeinschaft durch die Gaben des Dienens die Berufungssakramente der Weihe und der Ehe fundieren. Denn diese beiden Sakramente geben zwei Arten des öffentlichen Dienstes innerhalb der Gemeinschaft ihren Ausdruck.

Die Sakramente der Sündenvergebung und der Krankensalbung sind sodann die sakramentale Ritualisierung des Dienstes der Glaubensheilung, den die frühe Kirche kannte. Da der Priesterberuf die Berufung zur Spendung beider Sakramente einschließt, ergibt sich der Schluß, daß zu den «ordentlichen» «hierarchischen» Gaben die Gabe der Heilung zu zählen ist. Einzelpersonen mögen die Gabe der Heilung in einem außerordentlichen Grad besitzen, auch wenn sie nicht Glieder der Hierarchie sind; und man kann natürlich auch außerhalb jeglichen sakramentalen Kontextes um geistige und physische Heilung beten.[7]

Und schließlich die Eucharistie: Sie ist das Opfer des Neuen Bundes, des Bundes, der sichtbar und charismatisch in den Herzen der an Pfingsten Glaubenden besiegelt ist. Da die Gaben aber die sichtbare Umwandlung der Gläubigen bewirken, gehören sie alle zur Ursakramentalität der Kirche. So ist es in katholischen Gebetsgruppen keineswegs ungewöhnlich, daß man als Höhepunkt der charismatischen Gebetsversammlung die Eucharistie feiert. Manche denken dabei an eine Zeit spontanen charismatischen Gebetes nach dem Empfang der Kommunion. Die Erfahrung hat gezeigt, daß der theophanische Charakter des charismatischen Gebetes, wie wir ihn oben beschrieben haben, die Sakramentalität des eucharistischen Gottesdienstes erhöht, während das Sakrament den ur-sakramentalen Charakter des charismatischen Gebetes erfüllt und vollendet.

3. Ökumenische Verheißung

Das amerikanische Neupfingstlertum birgt eine Fülle ökumenischer Verheißungen. Es vermittelt Christen verschiedener Kirchen und Gemeinschaften eine gemeinsame Glaubenserfahrung. Doch diese Verheißungen werden sich nicht erfüllen, wenn Kirchen mit reicher sakramentaler und hierarchischer Tradition nicht effektiv in der Lage sind, charismatische und sakramentale Formen des Gottesdienstes zu integrieren. Eine gesunde theologisch-rationale Fundierung für eine solche Integration ist vorhanden. Aber sie wird nur zusammen mit einer adäquaten theologischen und pastoralen Führung kommen. Im Augenblick ist die größte und ernsteste Gefahr für eine solche Integration ein verfrühter, ohne rechte Führung vor sich gehender ökumenischer Kontakt unter den Neupfingstlern der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften, verbunden mit fundamentalistischen Interpretationen der charismatischen Erfahrung. Je mehr die katholischen Gruppen charismatischer Erneuerung in Amerika ihrer Zahl nach zunehmen, desto unausweichlich kommt die Last, für eine intellektuelle und pastorale Führung Sorge zu tragen, auf den ordinierten Klerus zu. Ob der amerikanische Klerus fähig sein wird, seinen Rationalismus und Antiprotestantismus bei einer genügenden Anzahl seiner Glieder zu überwinden, um die erforderlichen Führungskräfte zu stellen, kann nur die Geschichte uns zeigen.

[1] J. Hardon, The Protestant Churches of America (New York 1969) 168–185; F. Bruner, A Theology of the Holy Spirit (Grand Rapids 1970); J. Nichol, Pentecostalism (New York 1966).

[2] E. O'Connor, The Pentecostal Movement in the Catholic Church (Notre Dame 1971); D. Gelpi, Pentecostalism: A Theological Viewpoint (New York 1971); Pentecostal Piety (New York 1972); J. Ford, The Spirit and the Human Person (Dayton 1969); The Pentecostal Experience (New York 1970).

[3] J. Cavnar, Prayer Meetings (Pecos, New Mexico 1969); J. Ford, Spontaneous Prayer Meetings = Sisters Today (1970) 342–347.

[4] W. Samarin, Tongues of Man and Angels (New York 1970) 227–229; M. Kelsey, Tongue Speaking: an Experiment in Spiritual Experience (New York 1964); F. Goodman, Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia (Chicago 1972).

[5] Der Text der Verlautbarung der amerikanischen Bischöfe findet sich in O'Connor, aaO. 291–293.

[6] K. McDonnell und A. Bittlinger, The Baptism in the Holy Spirit as an Ecumenical Problem (Notre Dame 1972); Catholic Pentecostalism Problems in Evolution: Dialog 9 (1970) 34–54; J. Ford, The Theology of Tongues in Relationship to the Individiual: Bible Today 48 (1970) 3314 bis 3320.

[7] D. Gelpi, Pentecostal Piety (New York 1972) 3–58.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DONALD GELPI

Jesuit, studierte Theologie am Collegium St. Albert zu Löwen, akademische Grade der St. Louis Universität, Doktorat in amerikanischer Philosophie 1970 an der Fordham Universität, war Assistenzprofessor für Philosophie und religiöse Studien an der Loyola Universität zu New Orleans, ist Professor für dogmatische und historische Theologie an der Theologischen Schule der Gesellschaft Jesu zu Berkeley sowie Kodirektor des Berkeley Instituts für Spiritualität und Gottesdienst. Er veröffentlichte mehrere Bücher, u.a. eine Einführung in die Theologie Karl Rahners.

Enzo Bianchi

Eine interkonfessionelle Kommunität in Italien: Bose

Bose war vor einigen Jahren ein verlassener Weiler der Gemeinde Magnano (Vercelli) auf den Hügeln der Serra. Heute lebt daselbst eine Kommunität von Christen verschiedener Konfessionen, Katholiken und Reformierte, Männer und Frauen, die sich vereint haben, um im Zölibat und im gemeinsamen Leben dem Evangelium nachzuleben. Bose ist weder eine Ordensgenossenschaft noch eine Pfarrei noch eine ökumenische Sekte und erst recht keine neue Kirche, sondern eine Gemeinschaft, die einen monastischen Dienst leistet und auf der Suche nach der Einheit der Christen ist.

Entstehung und Geschichte der Kommunität

Die Geschichte von Bose hat in den Jahren 1963 bis 1965 in Turin begonnen. Es waren die Jahre des vom Konzil entfachten Eifers und angeregten *aggiornamento*, die Jahre am Vorabend der von der Jugend ausgehenden Kontestation. Als Universitätsstudent brachte ich damals junge Katholiken, Waldenser und Baptisten zusammen zu gemeinsamer Arbeit, die von einer interkonfessionellen Vertiefung in die Schrift beseelt war, zu gemeinsamem Gebet und zur Betreuung eines Zentrums an der Via Piave 8.

Das Piemont ist eine der wenigen Regionen Italiens, wo Protestanten, namentlich Waldenser, in merklicher Anzahl ansässig sind. Die ökumenische Perspektive wurde uns somit von der konkreten Situation geboten, in der man sich aufhielt, mehr als von einem Bestreben, das in der Kirche sich geltend zu machen begann.

Die katholischen Mitglieder der Gruppe kamen jeden Abend zum Stundengebet zusammen und einmal in der Woche zur Feier der Eucharistie und zu brüderlichem Gedankenaustausch. Diese Gruppe war eine der ersten kirchlichen Spontangruppen Italiens und hat sicherlich andere Spontangruppen der Region inspiriert und in Gang gebracht. Als für manche der Abschluß der Studien heranrückte, reifte und zeichnete sich eine andere Berufung ab. Trotzdem entschloß ich mich, nach einem Ort der Begegnung, nach einem ärmlichen, abseits gelegenen Haus Ausschau zu halten, das als meine Wohnung und zugleich als geistiges Zentrum für uns alle dienen sollte, die nun durch das Leben und den Beruf räumlich voneinander getrennt würden. Man wählte dazu ein Haus in Magnano auf der großen Moräne zwischen Biella und Ivrea, in einem Weiler, der während des Krieges von den Bauern verlassen worden war. Neben dem Dörfchen stand eine halb eingestürzte romanische Kirche. Man begann sie im September 1966 notdürftig wieder herzurichten in einem Arbeits-

lager, wo wir zum letztenmal als Gruppe zusammenarbeiteten; man stellte eine gewisse Tagesordnung auf, die uns ermöglichte, das Stundengebet zu feiern. Man mietete einige Häuser und setzte sie instand, beließ sie aber ärmlich und einfach. Hier lebte ich allein und nahm schon damals Gäste auf, die nach einem Leben in Abgeschiedenheit und Gebet verlangten. Die Gemeinde nahm ihren Anfang im Sommer 1968, als ich Daniel Attinger, einen jungen reformierten Schweizer Pfarrer kennenlernte, der den Wunsch nach einem gemeinsamen ökumenischen Leben teilte, und zwei katholische Mädchen, die das zönobitische Experiment ebenfalls unternehmen wollten.

Da es notwendig war, die monastischen Erfahrungen mitsamt ihrer ganzen Geschichte durch das totale Mitleben mit einer Klostergemeinschaft gründlicher kennenzulernen, verteilten wir uns einige Zeitlang auf katholische Trappistenklöster, reformierte Kommunitäten und griechisch-orthodoxe Gemeinschaften.

Am 6. August 1968 machten sodann die ersten Mitglieder mit dem gemeinsamen Leben den Anfang. Einige Tage später bat Domenico Ciardi, ein Gast, der zu einer geistlichen Einkehr zu uns gekommen war, um die Erlaubnis, bei uns zu bleiben. Diese neue Berufung war für uns gleichsam eine Bestätigung des von uns eingeschlagenen Weges. Doch hatte es nicht an Schwierigkeiten gefehlt, als wir unser gemeinsames Vorhaben planten, und an Schwierigkeiten mangelte es auch weiterhin nicht. Da die kirchliche Autorität einem solchen interkonfessionellen Leben mißtraute und es nicht begriff, forderte sie die Kommunität wiederholt zum Verlassen der Diözese auf und verbot ihr, die Sakramente zu feiern. Eine Zeitlang bestanden zwischen unserer Gemeinschaft und der katholischen Hierarchie ernsthafte Schwierigkeiten, doch die Kommunität hat sie erduldet und auf sich genommen als Zeichen einer Reifung. Neue Berufungen, darunter ein katholischer Priester, bereicherten die Kommunität, die gegenwärtig zwölf Mitglieder, darunter drei Frauen, zählt. Die Beziehungen zu den Kirchen haben sich geändert. Viele Mißtrauensmotive sind hinfällig geworden. Gegenwärtig ist der Bischof von Turin Garant der Gemeinschaft zwischen der Ortskirche und der Kommunität.

Am Ostermorgen 1973 haben die ersten Brüder endgültig die Verpflichtung zum gemeinsamen Leben und zum Zölibat auf sich genommen, Gott gegenüber und auch den Brüdern gegenüber in Gegenwart der Vertreter der christlichen Kirchen, denen die Mitglieder der Kommunität entstammen und angehören.

Da zu Bose der Zölibat im gemeinsamen Leben gelebt wird, wie das dem zönobitischen Mönchstum entspricht, wird diese Lebensweise ausdrücklich als «monastisch» bezeichnet. Doch in Wirklichkeit kümmern wir uns nicht um diese Definitionen; wir betrachten uns als einfache Christen, die Gott suchen und Christus bezeugen, indem sie dem Evangelium nachleben, das für uns die absolute Lebensregel bleibt.

Gewiß haben wir der monastischen Überlieferung viel zu verdanken. Sie hat uns die Erfahrung zurückgelassen, die sie mit dem gemeinsamen Leben gemacht hat, und hat die Leitgedanken des Evangeliums, die unsere Lebensweise inspirieren, vertieft. Wir anerkennen ohne weiteres, daß wir in bezug auf die Gemeinschaftsstrukturen von Basilius inspiriert sind, in bezug auf unseren Gebetsdienst von Benedikt und in bezug auf das Verhalten und den Lebensstil von Franziskus. Und doch bleibt das Evangelium, wie es in der Konfrontation mit unserem Heute und unserem Leben verifiziert wird, die einzige Norm für jeden von uns und für die gesamte Kommunität.

Was die Geschichte der Gemeinschaft betrifft, so weist diese bis heute drei Phasen auf. Eine erste Phase ist dadurch charakterisiert, daß sich aufgrund einer gemeinsamen Berufung eine Gruppe bildet. Man macht mit dem Engagement und der Nächstenliebe radikal Ernst. Die Mitglieder geben ihre Güter, Häuser, Familien auf und finden sich in eine ungesicherte Berufung versetzt. In einer zweiten Phase wird die Gruppe zur Kommunität. Es kommt zu einem geistlichen Wachstum, zu einer Auseinandersetzung mit andern Erfahrungen, zu einer Überprüfung und Konkretisierung der anfänglichen Intuitionen anhand der Erfahrung.

Jetzt befinden wir uns in einer dritten Phase. Die Mitglieder sind nun dazu gelangt, diesen Typus des «monastischen Lebens» gemäß einigen geistlichen Richtlinien, der von allen bejahten und übernommenen Regel, endgültig zu wählen. Die Kommunität nimmt jedoch Abstand von jeder rechtlichen, offiziellen Anerkennung von seiten der kirchlichen Autoritäten, und sie gedenkt nicht, die Regel approbieren zu lassen. Sie stellt nichts weiteres dar als eine Gemeinschaft von Getauften, die sich zum Zölibat verpflichtet haben, und ist mit der Kirche durch das gleiche Band verbunden wie alle Getauften: durch das Band der kirchlichen Gemeinschaft.

Im Herbst 1972 hat die Kommunität die erste

Fraternität gegründet: Zwei Brüder, ein Katholik und ein Reformierter, wurden in eine von Katholiken und Protestanten bewohnte Gegend der Schweiz entsandt, in der viele eingewanderte Italiener ansässig sind. Außer ihrer Präsenz und dem Dienst, den sie den Kirchen mit ihrem Gebet und ihrer pastoralen Arbeit leistet, vollbringt diese Fraternität Sozialarbeit bei den zugezogenen Italienern.

Das gemeinsame Leben von Menschen verschiedener Geschlechter und Konfessionen

Suchen wir nun unser gemeinsames Leben durch einige Elemente zu charakterisieren. Unsere Kommunität weist vor allem dadurch ein Eigengepräge auf, daß sie sich aus Männern und Frauen zusammensetzt. Nach fünf Jahren des Zusammenlebens haben wir erfahren, daß es möglich ist, miteinander in einer Daseinsgemeinschaft zu leben. Wir haben die grundlegenden psychologischen Gegebenheiten nicht außerachtgelassen und es verstanden, den Gästen und der Außenwelt gegenüber glaubwürdig zu bleiben. Das Zeichen ist nicht zweideutig und verdächtig geworden, weil der gelobte Zölibat uns zu Brüdern und Schwestern in Christus gemacht hat. Gewiß besteht eine gewisse Distanz und Diskretion zwischen den beiden Geschlechtern, damit es nicht zu Zwielichtigkeiten und unüberwindlichen Schwierigkeiten kommt; dennoch besteht eine Bruderschaft im Vollsinn, und wir sind einander dankbar für die gegenseitige Ergänzung und Solidarität, die wir in diesen Jahren erlebt haben und die unseres Erachtens den Ehelosen vor Haltungen und Lebensweisen zu bewahren vermögen, die zuweilen pathologisch sind.

Ein weiteres Element ist unsere interkonfessionelle Zusammensetzung. Nach vier Jahrhunderten der Trennung versuchen Katholiken und Protestanten zusammenzuleben. Gewiß kam uns dies zu Beginn als ein wenig verrückte evangelische Kühnheit vor, doch heute erweist sich diese im innern Leben der Kommunität und im Zeugnisdienst als ein Erfordernis und ein unumgänglicher Weg, um zur Einheit zu gelangen. Das Zusammenleben, das gleiche Gotteswort, der gleiche Rhythmus des geistlichen Lebens, die Übernahme eines einzigen gemeinschaftlichen Bestrebens haben uns zu einem Glauben und einer Theologie gebracht, die uns vereinen statt trennen. Merken wir uns jedoch: die Kommunität ist weder katholisch noch protestantisch, sondern eine Kommunität von Katholiken und Protestanten, und jedes ihrer Mitglieder sucht mit der Kirche vereint zu bleiben, die ihm das Leben in Christus geschenkt hat.

Zu Beginn stießen wir mit der harten Wirklichkeit der Trennung zusammen, die trotz vieler einigender Motive zwischen uns besteht. Diese Trennung trat vor allem bei der sonntäglichen Eucharistiefeier zutage: die Katholiken feierten sie am Morgen, die Protestanten gegen Abend. Weshalb mußten wir uns bei der Eucharistiefeier trennen? Ist etwa Christus geteilt? Unsere Gäste fanden dieses unser Verhalten absurd und wir selbst begriffen es auch nicht mehr, wollten aber aus der Interkommunion nicht eine spontane, begeisterte oder sentimentale Geste und noch weniger eine Tat des Bruches mit unseren Kirchen machen. Nach zwei Jahren theologischer Reflexion über das Problem der Interkommunion beschlossen wir, diese nicht heimlich zu beginnen, sondern den zuständigen kirchlichen Autoritäten davon Kenntnis zu geben. Wir begannen mit dem Experiment der Interkommunion, das ungefähr ein Jahr lang dauerte und aus Gehorsam gegenüber den katholischen Autoritäten aufgegeben wurde. Wir hatten nämlich vorher miteinander vereinbart, daß es für uns wesentlich sei, mit den Kirchen in Gemeinschaft zu bleiben, und daß wir deshalb bereit sein müßten, wieder zu getrennten Eucharistiefeiern überzugehen, wenn uns die Interkommunion ausdrücklich verboten würde.

Unser interkonfessionelles Leben, das uns weiterhin gegenseitig bereichert und von uns eine immer radikalere Treue zum Evangelium erheischt, hat uns auf jeden Fall gelehrt, daß das Einswerden der Kirchen stets von einer wahren Reform einer jeden von ihnen und von einer Überwindung des konfessionellen Denkens begleitet sein muß.

Unsere Gemeinschaftsstrukturen

Vor allem gilt: Die Kommunität ist im Blick auf die Zukunft endgültig entschlossen, nicht zu einem neuen Orden zu werden; sie will nicht über die Zahl hinauswachsen, die ein brüderliches, zurückgezogenes Leben ermöglicht (die primäre soziale Einheit von fünfzehn bis zwanzig Personen), und keine spezifischen Funktionen ausüben. Ihre Mitglieder wollen einfach das Evangelium in einer für heute passenden Form radikal ins Leben umsetzen, und nur das kann der Grund sein, jemanden bei uns aufzunehmen. Der Bitte um die Aufnahme muß vom Rat der Brüder und Schwestern von

Bose entsprochen werden. Wer eintreten will, muß seine materiellen Güter aufgeben und nach einer Bewährungsfrist den liturgischen Eintritt vollziehen, der bereits ein endgültiges, totales Engagement in die Kommunität darstellt. Die monastische Profeß, die ein paar Jahre später erfolgt, hat bloß zu bedeuten, daß der Entschluß, der beim liturgischen Eintritt zum Ausdruck gebracht und von der Kommunität gebilligt worden war, den Kirchen deutlich gemacht wird.

Das gemeinsame Leben wickelt sich im Wechsel von Arbeit und Gebet ab. Jeder arbeitet, um von niemandem abzuhängen, und führt womöglich den Beruf oder die Arbeit weiter, die er im Moment seiner Berufung ausgeübt hat. Er arbeitet inmitten der andern Menschen, weil es in der Kommunität keine Arbeit zu verrichten gibt, die Einnahmen einbringt. Damit wird die autarke Lebensform einer Abtei vermieden. Die Kommunität kann sich so das Notwendige beschaffen, um in Armut leben zu können, ohne daß sie zu einem Zentrum wirtschaftlicher Macht wird. Jeder gibt den Lohn, den er erhält, dem zuständigen Bruder ab, so daß eine radikale Gütergemeinschaft besteht; er erhält eine Geldsumme, die für seine Bedürfnisse während eines Monats ausreicht. Alle verrichten die notwendigen Handarbeiten und versehen den Dienst an den Gästen. Abgesehen von der Berufsarbeit wird möglichst jedes Spezialistentum vermieden. Männer und Frauen verrichten deshalb abwechslungsweise die gleichen häuslichen Arbeiten, damit es nicht zu einer Unterordnung der Frau unter den Mann kommt, wie das in der Welt und auch im Ordensleben üblich ist.

Der Lebensstil der Kommunität ist nicht nur auf Gütergemeinschaft angelegt, sondern auch auf ein Leben in Armut und Einfachheit. Mit Ausnahme der ärmlichen Häuser, die ihnen zur Unterkunft und Wohnung dienen, besitzt die Kommunität kein Eigentum und sie übt auch keine Unternehmertätigkeiten aus. Die Löhne und Zuschüsse (einige üben eine Lehrtätigkeit aus, andere sind Arbeiter oder Angestellte) reichen heute kaum aus, um die Auslagen für die Kommunität und die Beherbergung der Gäste zu decken.

Innerhalb der Kommunität übt niemand eine Autorität aus: keiner ist Vater, Meister oder Direktor. Die Beschlüsse werden in der wöchentlichen Ratsversammlung gefaßt, und derjenige, der der Einheit vorsteht, wacht über den geistlichen Weg der Kommunität und die Ausführung der Beschlüsse, die im Rat getroffen und angenommen wurden. Er hat keinerlei Gewalt oder gesetzgebende Autorität. Doch leistet man dem Rat der Kommunität vollen Gehorsam im Licht der Regel, die der brüderlichen Gemeinschaft dient und an der man seine Treue zur Kommunität messen kann.

Das Gebetsleben

Der alten Gewohnheit entsprechend skandiert das gemeinsame Gebet drei Tageszeiten: den Morgen, den Mittag und den Abend. Dieses Offizium in italienischer Sprache will Gotteslob und Fürbitte für die Brüder sein.

Damit dieses Gebet von allen und nicht nur von Eingeweihten vollzogen werden kann, hat die Kommunität ein neues Stundengebet zusammengestellt, das vom römischen Offizium inspiriert ist, sich aber aus liturgischen Texten der verschiedenen christlichen Kirchen zusammensetzt, die der Spiritualität des Menschen von heute entsprechen. Man hat auch neue Gebete verfaßt, die der heutigen Problematik des Menschen in seinem Gespräch mit Gott Rechnung tragen sollen. Auch hat man das Psalterium aus den Originaltexten neu übersetzt und dabei in eine rhythmische, sangbare Form gebracht, die aber für den gewöhnlichen Menschen, den Arbeiter, Intellektuellen oder Bauern verständlich ist.

So ist das gemeinsame Gebet Lobpreis Gottes und Hören auf sein Wort, gleichzeitig aber nicht eine Flucht vor den Menschen, ein Alibi, sondern es greift tief ins Leben ein und ist mit dem Tun verwachsen.

Die Schaffung einer neuen Liturgie, die den Überlieferungen der Kirche Rechnung tragen will, ist eine der größten Leistungen der Kommunität gewesen.

Die Gastfreundschaft

Wir glauben, daß es sich hierbei um einen Dienst handelt, der sich bei einem zölibatären Leben besonders intensiv leisten läßt. Die Gastfreundschaft ist ein überaus notwendiger Dienst, welcher der Isolierung des modernen Menschen in den entpersönlichten Städten und dem Fehlen eines Dialogs und einer Konfrontierung zwischen verschiedenen Erfahrungen und Generationen entgegenwirkt. 1972 haben uns mehr als fünftausend Personen besucht. Was wollten sie?

Einige kommen, um eine Gemeinschaft zu finden, die betet und sie im Beten unterstützt; sie wollen in uns «Mönche» sehen, die dafür sorgen, daß in der Kirche beständig gebetet wird. Andere

kommen, um unser gemeinsames Leben kennenzulernen und zu schauen, wie die persönlichen Beziehungen in unserem Kreis sind. Andere sind von Interesse für den Ökumenismus getrieben und wollen sehen, wie es möglich ist, daß Katholiken und Protestanten nach vier Jahrhunderten der Trennung eng zusammenleben. Andere suchen das Schweigen, weil sie in einer Krise sind und den Mut verloren haben. Und einige kommen – unter uns gesagt –, um hier ihr christliches und sakramentales Leben zu leben, weil sie es in der Amtskirchlichkeit nicht mehr aushalten.

Allen diesen verschiedenen, doch nicht gegensätzlichen Bedürfnissen suchen wir zu entsprechen, und oft fühlen wir uns nicht auf der Höhe der Zeichenhaftigkeit, die unsere Kommunität in kurzer Zeit erhalten hat. Die rigorose materielle Armut der Häuser, der Räumlichkeiten ist uns behilflich, die Schlichtheit der Gesten, der Betätigungen, des Zeichens, der Institution beizubehalten.

Während der ganzen Phase der Kontestation haben wir den Kopf nicht aufgeworfen. Wir haben versucht, dem alltäglichen Leben treu zu bleiben, einem Leben, das sich aus geringfügigen Dingen zusammensetzt: aus Handarbeiten, wie das gewöhnliche Volk, das in einer Familie lebt, sie verrichtet; aus der Berufsarbeit in der Welt, dem täglichen Suchen nach einem glaubwürdigen Zeugnis für den christlichen Glauben. Unsere Kontestation geschieht stets in Geduld, in Flucht vor der Öffentlichkeit, in Zurückweisung der Intoleranz und des Fanatismus, aber auch in Radikalität, in Freiheit.

Das Engagement in Kirche und Welt

Die Kommunität entfaltet eine typisch kirchliche Arbeit in Predigten, Bibelkursen, Begegnungen von Protestanten und Katholiken, Veranstaltung von Zusammenkünften und Koordinierung kirchlicher Spontangruppen. Einen Dienst an den Kirchen leistet schließlich auch das sogenannte monastische gemeinsame Leben. Der Zölibat, der in der innern Gewißheit, von Gott dazu berufen zu sein, gelebt wird in Bereitschaft und Aufgeschlossenheit für die Brüder, ist ebenfalls Zeichen des Harrens auf die Wiederkunft Christi.

Kurz, die Kommunität will eine Antwort auf das heutige dringende Verlangen nach einer Erneuerung des Ordenslebens und eine Prophetie in der heutigen Welt sein. Das Engagement in der Welt ist für die Brüder von Bose nicht eine Liebhaberei und noch weniger etwas Erzwungenes: sie alle arbeiten wie die andern Menschen und setzen sich zusammen mit ihnen in der gleichen gesellschaftlichen Realität ein, in welche die Arbeit sie stellt. Sie fühlen sich mitverantwortlich und solidarisch mit den andern, kämpfen mit ihnen an den Spannungspunkten, wo man Gerechtigkeit erstrebt, und haben keine Angst, sich dabei die Hände zu beschmutzen. Jedes Glied der Kommunität hat die Pflicht, solidarisch zu sein und den Forderungen der Gerechtigkeit zu entsprechen. Es liegt an ihm, die politische Methode und die Gewerkschaft zu wählen und dem einen Inhalt und eine Zeichenhaftigkeit zu geben. Die Tatsache, daß man der monastischen Überlieferung angehört, darf nicht von der Pflicht entbinden, da, wo man dazu berufen, weil in diese Wirklichkeit inkarniert ist, für die Befreiung des Menschen zu kämpfen. Man wird dann seine Phantasie anstrengen müssen, um im Befreiungswerk, an dem man mit allen andern Menschen zusammenarbeitet, die authentische Identität des Gläubigen wieder an den Tag zu legen. Die *fuga mundi* darf nie ein Alibi sein, sie darf nie darin bestehen, daß man sich der Verantwortung entschlägt, sondern sie muß stets eine Kontestation der weltlichen Methoden sein, der Methoden also, die dem Gesetz der Macht, des Geldes, des Erfolgs gehorchen. In der Kommunität werden sodann die verschiedenen Erfahrungen miteinander konfrontiert und beurteilt, jedoch unter keinem andern Kriterium als dem des Gehorsams gegenüber dem Evangelium und den Forderungen der Gerechtigkeit.

Schluß

Wenn man eine Kommunität gründete, so suchte man bis anhin jeweils sicherzustellen, daß die Grundintuition im Lauf der Geschichte sich durchhalte. Wir möchten lieber, daß unsere Kommunität ein Zeichen für heute, d.h. für unsere Generation sei, ohne daß sie weiterzudauern braucht. Die Kontinuität hat oft zu einer massiven Institutionalisierung und damit zur Erstarrung geführt.

Folglich ist unsere Kommunität provisorisch in dem Sinn, daß sie endgültig nur uns selbst, die kleine Schar, die wir sind, in Pflicht nimmt. Unser Experiment wird so auch eine Möglichkeit für junge Menschen sein können, die sich in ein zeitweiliges monastisches Leben engagieren wollen zur Vorbereitung auf die Ehe oder auf das gemeinsame Leben.

Unsere Kommunität will ein normales Zeichen sein, das auf den innern Anruf Gottes hin, aufgrund unserer unverdienten evangelischen Berufung entstanden ist. Wir wollen nichts anderes als das Evangelium leben, und wir leben es so: im Zölibat und in einer Gemeinschaft.

Übersetzt von Dr. August Berz

ENZO BIANCHI

geboren am 3. März 1943 in Castel Boglione nel Monferrato (Italien). Schloß seine wirtschaftswissenschaftlichen Studien an der Universität Turin ab, begann 1966 im Dorf Bose mit der Gründung einer zönobitischen interkonfessionellen Gemeinschaft, steht der Gemeinschaft vor. Er veröffentlichte Bücher über das Gebet und das religiöse Leben sowie Zeitschriftenartikel in «Servitium» und «Il Gallo», bei dem er Mitglied der Redaktion ist.

John-David Robinson

Worte aus einem Symposion des Schweigens

Das Symposion über die Spiritualitäten in den Weltreligionen, das im August 1972 im Mount Saviour Kloster im lieblichen Hügelland des obern New York State stattfand, wäre vielleicht eine *Feier* einiger wichtiger Weltspiritualitäten zu nennen. Diese kontemplative Konferenz mit ihren Feierstunden und dialektischen Kolloquien verschaffte Einsichten in eine «einzige Weltspiritualität», die aus der Konvergenz vieler geschichtlicher Überlieferungen in unserer Zeit erwächst. Und die Konferenz selbst bildete ein Ereignis in dieser Entwicklung. Wir waren versammelt nicht bloß um die Vergangenheit zu feiern, sondern die Zukunft zu schaffen, wie Thomas Berry, Professor der Religionsgeschichte an der Fordham Universität, zu der Versammlung sagte.

Das Symposion im klassischen Sinn einer Zusammenkunft von Freunden, die eine freiströmende «sakramentale» und mythische Poesie und Prosa miteinander austauschen, ist zumeist zu einer akademischen Konferenz von Fachgelehrten geworden, die Thesen vorlegen und diskutieren. Unsere Versammlung von Pilgern der Spiritualität war zusammengekommen, um unsere Kontemplation des kosmischen und menschlichen Reigens der Welt miteinander auszutauschen. Mehr dem alten Sinn entsprechend, war unser Symposion eine Trinkrunde im Geiste. An dem eine Woche dauernden Bankett mit jüdischen, christlichen, sufitischen, hinduistischen und buddhistischen Liturgien, mit Meditationsübungen und Reden beteiligten sich hundertfünfzig sorgfältig ausgelesene Universitätsprofessoren, Oberinnen von Schwesterngemeinschaften, katholische und protestantische Hochschulpfarrer, Spirituale von Ordensgenossenschaften, Patres und Brüder verschiedener Kommunitäten und junge Leute der verschiedensten traditionellen und experimentellen Gruppen mit bekannten Geisteslehrern aus vielen Ländern der Welt. Diese Teilnehmer wurden eingeladen, innerhalb der pastoralen Szene des Klosters miteinander eine richtige arkadische Akademie zu bilden. Sie waren aus verschiedenen Verständnishorizonten und -ebenen genommen worden: Sokrates mit dem jungen Sklaven war unser Lernmodell. Christliche Gelehrte trafen sich mit gnostischen Magiern, gläubige katholische Lehrschwestern begegneten weisen Männern aus dem Osten, charismatischen Führern der amerikanischen Gegenkultur, und an keine Konfession gebundene junge Leute auf weitschweifenden meditativen inneren Pilgerschaften suchten zusammen mit Priestern, die für das Bekenntnis, die Reform und die Übermittlung der christlichen Überlieferung verantwortlich sind, nach Techniken zur Öffnung des dritten Herzensauges.

Bei der Vorbereitung dieser kontemplativen Konvokation in das Wort gedachte der Leiter zweier Worte des hl. Ignatius von Antiochien: «Es gibt *einen* Gott, der sich geoffenbart hat durch seinen Sohn Jesus Christus, der sein aus dem Schweigen hervorgegangenes Wort ist und in allem dem wohlgefiel, der ihn sandte» (Magn 8,2). Und: «Wenn einer ihn (Gott) in sich trägt, soll er verstehen, was ich will, und mit mir fühlen... Denn lebendiges und redendes Wasser ist in mir, das innerlich zu mir sagt: ‹Auf zum Vater!›» (Röm 6,3.7). Das lebendige Wasser, das zu der schlechthinnigen Quelle hin- und zurückfließt, hat an manchen dürren Stellen der technologischen Wüste unserer Zeit in unser gewöhnliches Menschsein hineingesprochen. Überdies ist der interkulturelle Kairos im Begriff, eine globale Spiritualität hervorzu-

bringen. Es war ganz einfach das lebendige Wasser des Geistes, das im Leiter und anderen, die in ihrem tiefsten Herzensverlangen sein Murmeln vernommen hatten, auf das Symposion drängte. Es war der durch die Geschichte hindurch fließende Strom des Geistes, der uns in Verschiedenheit und Einheit zugleich versammelte im Wort, das aus diesem vollen Schweigen, aus der Einfachheit des Absoluten hervorgeht, der unser Ursprung und unser Ziel zugleich ist. Wir kamen zusammen, um eine gemeinsame Welt nicht in Worten erfolgender Kommunikation zu erforschen und eine neue Kulturwelt gemeinsamer Aussprache zu schaffen, indem wir nach dem Geheimnis des Zentrums suchten, worin sich unsere getrennten Weltanschauungen treffen.

Das Symposion wurde als dynamisches Abbild dieser kontemplativen Mitte, der absoluten Fülle verstanden, die eher die Voraussetzung als das Ziel der zwischen den Religionen bestehenden Dialektik ist. Das Mysterium des Absoluten hat sich einst Einzelpersonen sowie Überlieferungen mitgeteilt; unser jetziges Vorhaben war, miteinander diese Quelle zu feiern und sodann Darstellungskategorien zu prüfen und zu suchen, eine gemeinsame Erlebnissprache zu prägen. Die Dialektik der Begegnung zwischen den Religionen ist für gewöhnlich das genaue Gegenteil unserer Überzeugung. Das allein macht unser Symposion bedeutsam.

Das persönliche Erleben ist der Schlüssel zur Rettung in unserer Zeit. Dies tritt in unserer amerikanischen Gesellschaft klar zutage in weit verbreiteten Sensitivity-training-Zentren und Begegnungstechnik-Gruppen; in Kommunen junger Leute, die nach Grundwerten suchen, und in Meditations- und Pfingstbewegungen in den mittleren Schichten der Mittelklasse «Mittelamerikas». In unserem Symposion bemühten wir uns, einzeln und zusammen das Göttliche in der Natur zu erleben: in unserer wunderbar vielfältigen Menschennatur mit ihren feiernden Worten, Riten und Meditationsweisen, und in Gottes Schweigen jenseits des Tanzes von allem, was da ist in seinem Wort. Überall fahndeten wir nach der göttlichen Einfachheit, die als inneres Schweigen erfahren wird, in das wir in unseren Religionen durch das herkömmliche Weisheitsgut eingeführt werden.

Der Tagesablauf schloß sich an den Stundenplan der gastgebenden Gemeinde von Benediktinermönchen an, wobei die Veranstaltungen des Symposions in deren Eigenleben integriert wurden. Die Teilnehmer erhoben sich jede Nacht aus dem kleinen Tod, um vor Tagesanbruch eine Stunde lang auf verschiedene Weisen zu meditieren: im monastischen Offizium der Matutin mit Psalmen und Hymnen, auf die eine *Lectio divina* folgte, wie das im Abendland der Brauch ist; im *zazen*, in der sitzend vollzogenen Zen-Meditation, eine Praktik, die den diskursiven Intellekt zur Ruhe bringt; in der physisch-spirituellen Integration des Hatha-Yoga; in der Sufi-Meditation und im Sufi-Tanz; in Tai Chi Chuan, der chinesischen Eurhythmie; in der griechisch-orthodoxen hesychastischen Meditation mit dem Jesusgebet.

Bei Tagesanbruch versammelten sich jeweils alle, um schweigend den neuen Tag zu begrüßen, wenn die Sonne groß und glutrot über der lieblichen Landschaft aufging; dann betraten alle die Kapelle zum gemeinsamen Morgengottesdienst, der einer der großen Überlieferungen entsprechend gehalten wurde. Pir Vilayat Inayat Khan, Haupt des Sufitums im Westen, stand einem Sonnenaufgangsgottesdienst mit Gebeten aus vielen mystischen Traditionen vor; an einem andern Morgen leitete Alan Watts, ein taoistischer Schamane und anglikanischer christlicher Priester, einen weihevollen mantrischen *sabda*-Gottesdienst, der sich nur des Tons bediente, und Raimundo Panikkar, ein Hindu und katholischer Christ, Gelehrter und Priester des Wortes, feierte eine große christliche kosmische Liturgie vom Hereinbrechen der Nacht bis zur Morgendämmerung des letzten Tages des Symposions.

Die Vormittage waren dem Wort gewidmet; prominente Teilnehmer hielten Vorträge. Nach jedem Vortrag herrschte eine Stunde lang Schweigen, um vorerst nachzudenken und dann erst zu antworten. So machte man einen Versuch, die Teilnehmer in einen Schoß des Schweigens einzutauchen, aus dem die Worte dann ihre Kraft erhalten könnten. Es war ein mehr oder weniger geglückter Versuch, obwohl die meisten Teilnehmer an die Konferenzen von «Babel» gewohnt waren und es ihnen schwerfiel, in den wunderbaren Paradiesesgarten des Schweigens einzutreten, worin die Worte wertvoll sind über ihren Marktwert hinaus. Daß alle Vorträge mit stillem Gebet und dem Singen von Gebeten, *sutras*, und Anrufungen entsprechend einer der Traditionen begonnen wurde, war jedesmal behilflich, die Harmonie einer integral meditativen Atmosphäre herzustellen.

Professor Panikkar von Benares (Indien) und Santa Barbara (Kalifornien) führte in seinem Vortrag «Das Schweigen des Wortes: nicht-dualistische Polaritäten» das Versammlungsthema glänzend in noch kontemplativere Tiefe hinein. Unter

Benutzung von Offenbarungstexten aus dem hinduistischen Schrifttum erschloß er das Wort als die Inkarnation des Urschweigens: der Sohn ist das Sein des Vaters. Ein junger Mann bekannte, die Rede Panikkars habe ihm ein «jnāna high» gegeben, und viele Zuhörer empfanden dabei eine Ekstase des Intellekts, eine wunderbare Perichorese der göttlichen Personen im Reigen, den sie von Urzeiten an in ihrem Geist und Herzen miteinander tanzen.

Joshu Sasaki Roshi, ein Zenmeister, der Priester des Bergtempels in Japan gewesen war, wo dem berühmten Hakuin eine Erleuchtung zuteil geworden war, erinnerte uns wiederholt daran, daß wir, obwohl die Objektivation eine Notwendigkeit der Menschennatur ist, nach Perioden der reinen Seinserfahrung jenseits der Subjekt-Objekt-Dichotomie suchen sollten. Für solche, die ihr inneres Auge des reinen Bewußtseins öffnen, läßt sich diese reine Seinserfahrung gerade innerhalb unseres gewöhnlichen Daseins erreichen. Dies ist das, was in einer einfachen Zenbarke der Erkenntnis das Leben eigentlich ausmacht. Christen könnten dies die schon jetzt vorhandene Gegenwart des Himmelreiches in uns nennen. Wir Christen, die aufgrund unserer Annahme als Söhne in dem allein begotteten Sohn auf der von Gott gegebenen Abkürzung in das Herz Gottes zu fahren suchen, haben es nötig, zu unserer Beschämung aus unserer Trägheit aufgerüttelt zu werden durch die heiligen Heiden, die außerhalb des kunstfertig behaglich eingerichteten Heims des Glaubens stehen. Die rücksichtslose Ehrlichkeit, Tiefe und ernste Gravität der geistlichen Praxis unter solchen, von denen wir Christen annehmen, daß sie nicht so familiäre Ansprüche an Gott als den Vater haben wie wir, zeigt, daß unsere feige Sohnsposition etwas Trauriges, wo nicht etwas Angemaßtes ist. Jesus, der Überraschende, hält für uns eingebildete jüngere Brüder wohl noch viele Überraschungen bereit. Wir Christen, die allzusehr auf die Initiative abstellen, die bei der Erleuchtung und Umgestaltung unserer Menschennatur zweifellos Gott zukommt, haben es versäumt, Praktiken einer geistlichen Anthropologie zu erforschen und zu verfeinern, wie wir das zu unserer Bereitung auf die höheren Gnadengaben und als Antwort auf die Gnade, die in uns ist, tun sollten. Zum Verständnis unserer Menschennatur haben wir noch viel zu lernen von östlichen Weisheitsüberlieferungen, die mehrere Jahrhunderte länger als wir sorgsam über die geistliche Erfahrung nachgedacht haben. Jetzt scheint in der Geschichte der Kirche die providentielle Zeit gekommen zu sein, von «den andern», die der Geist inzwischen nicht als Waisen zurückgelassen hat, demütig zu lernen.

Swami Venkatesananda, ein außerordentlich glücklicher, strahlender Guru, der sich von seiner Einsiedlerklause auf der Mauritiusinsel im indischen Ozean schon vor vielen Jahren auf die Lehrpilgerschaft um die Welt herum begeben hat, entmythologisierte den Guru herrlich von der Rolle eines zum Idol erhobenen Helden, die ihm für gewöhnlich zugeschrieben wird. Sein Vortrag sprach von unserem Menschsein als *ahimsa*, als perfekte Integration, als Erfülltsein mit Frieden über alle Polaritäten hinweg. Er forderte die Teilnehmer auf, selbst Manifestationen des göttlichen Lichtes, wahre Gurus zu sein. Seine Lehre ging besonders all jene an, die im politischen Protest engagiert und für Gesellschaftsänderung tätig sind. Wir müssen unser persönliches Sein klären, wenn wir andern Versöhnung und Frieden bringen wollen. Der Vortrag von Swami Venkatesananda erschien mir als reine Gautama-buddhistische Reform innerhalb der brahmanischen Meister-Jünger-Tradition, dem Horizonte nach ähnlich der Reform Jesu innerhalb des pharisäischen Judentums.

Archimandrit Kallistos Ware, Universitätsdozent für ostkirchliches Christentum in Oxford, stellte in gelassener Kraft die Tradition der geistlichen Autorität in den orthodoxen Kirchen dar. Die Autorität des *geron*, des Starez ist direkt vom Heiligen Geist her gegeben. Ein solcher geistlicher Vater bringt andere dazu, selbst zum Gebet zu werden und nicht bloß Gebete zu verrichten. Es war vom solitären Schicksal mancher geistlicher Väter die Rede, das auf universale Anteilnahme und Fürbitte ausgerichtet ist. Ein Starez bleibt seinem geistlichen Kind über das Grab hinaus verantwortlich verbunden. Aus seinem Kloster des hl. Johannes des Theologen auf der Insel Patmos in Griechenland kommend, erinnerte Vater Kallistos seine Mitpilger am Symposion daran, daß ein wahrer Theologe eine Person ist, in der Gott mit seinem Wort beständig im Gebet zugegen ist, und nicht so sehr ein Gelehrter, der sich einfach in der Theologie auskennt. Der Lehrdienst, den er selbst unserer Versammlung leistete, war von der tiefen, ruhigen kontemplativen Überzeugung der hesychastischen Überlieferung durchtränkt. Wenn man ihm zuhörte und an seinen Vigilfeiern mit dem Jesusgebet teilnahm, dachte man an die Klarheit und Freude der wahren Gnosis im strahlenden Hymnus des Clemens von Alexandrien auf Jesus den Pädagogen.

Einer, der in der amerikanischen Bewußtseinsausweitungsexplosion mit der LSD-Droge in den fünfziger und sechziger Jahren führend gewesen war, Richard Alpert, früher an der Universität Harvard, erforscht, zum Yogi geworden, in Indien geistliche Erlebnisse, die nicht auf chemikalischem Weg zustande kommen. Von seinem Guru im Himalaja Ram Dass genannt und von seinen Jüngern Baba (Großväterchen) betitelt, ist er eine Schlüsselfigur in der Suche der Gegenkultur nach persönlicher Integration und Transzendenz. Sein Vortrag über Erfahrungen und Einsichten in der Harmonisierung von Polaritäten in sich selbst vermittelte tiefe Einblicke in die Ursachen der Übelstände in unserer Gesellschaft. Die durch Meditation erreichte persönliche Integration bietet eine praktische Hilfe zur Lösung der Probleme unserer immer stärker polarisierten, fragmentierten, zerstörerischen Gesellschaft. Hippies erzeugen Polizisten, Besitzgier erzeugt Diebe, Selbstgerechtigkeit Ungerechtigkeit. Baba Ram Dass ist ein Franziskus von heute. Viele sind beglückt über die Hinweise auf den Frieden, die er aus seiner geistlichen Pilgerschaft heraus zu geben vermag.

Unter der jungen Generation, die im Neonlicht einer auf Macht und materiellen Erfolg erpichten Gesellschaft ihre Illusionen verloren hat, ist heute ein «neues Zeitalter» radikaler Bewußtseinsausweitung durch esoterische Techniken angebrochen. Die neuen Sucher nach einer Mystik sind die Kinder einer Wohlstandsgesellschaft. Da sie ihre Eltern moralisch bankrott finden, sind sie nun auf der Suche nach einer persönlichen Erfahrung der letzten Grundlage für Werte, mit Einschluß der religiösen und sittlichen Werte. Die alte stoische Weisheitslehre der Sufis zieht immer mehr junge Leute in ihren Bann. Sie sind empfänglich für ihr kosmisches Bewußtsein und ihr Mitfühlen mit allem, was da lebt, im Gegensatz zu unsern Verstößen gegen die Ökologie. Und die Sufilehre über eine göttliche Alchemie in der Einzelperson, die im Kontakt mit der transzendenten Quelle steht, ist ein Katalysator für viele, deren Bewußtsein durch «Trips», die auf chemischem Weg zustande gekommen sind, aus dem Schlummer geweckt worden ist. Pir Vilayat Inayat Khan, der an der Sorbonne und zu Oxford herangebildete Nachfolger seines indischen Vaters als Haupt des Sufitums im Westen, sprach beim Symposion über den Samen des individuellen Seins, den wir jenseits der Phänomene des persönlichen Wachstums zu suchen haben, damit wir mit dem göttlichen Urgrund unseres Seins in Kontakt sind. Und die der Sufiüberlieferung entsprechenden *dhikrs*, d.h. von Menschenstimmen gebildete Mantrams, die an die urzeitliche Sphärenmusik gemahnen, Vokaltöne, welche die kosmischen Mysterien des göttlichen Wortes widerhallen lassen, schlugen manche Christen in ihren Bann, als Pir Vilayat die Versammlung in diese esoterische Ontologie einführte.

Pater Francis Martin, ein Bibelwissenschaftler der Madonna House Community in Kanada, gegenwärtig ein Kernmitglied der charismatischen Gemeinde in Rom, legte Zeugnis ab für das Scandalum des historischen Jesus als die Ursache unserer Grenzenlosigkeit. Niederlage im Tod, radikale menschliche Begrenztheit, politisch bedingte Kreuzigung eines Aufrührers – schlechte Voraussetzungen für einen Kandidaten, der bewirken soll, daß unser persönliches Sein sich in die Unendlichkeit ausspannt. Weiß er um seine Herrlichkeit jetzt und über den Tod hinaus? Ist Jesus auferstanden? Was bedeutet er im Geiste jetzt für uns? Menschliche Begrenztheit als Ansatz zu göttlicher Unbegrenztheit ist ein äußerstes Paradox, das für die meisten «spirituell Eingestellten» schwer zu verdauen ist. Doch der dauernd menschliche Charakter des christlichen Mystizismus ist das enge Tor, durch das wir in den überkosmischen Paradiesesgarten gelangen. Das Paradies braucht nicht zurückerobert, nicht projiziert zu werden, sondern es wird in uns schon jetzt realisiert durch die gegenseitige Liebe. Die göttliche Grenzenlosigkeit wird am klarsten als unbegrenzte Liebe, als Agape erfaßt; Ziel des transzendentalen Bewußtseins ist die unbegrenzte Teilnahme am göttlichen Sein und dessen unendliche Manifestation vom einen Menschen zum andern hin.

Einer der ersten Visionäre unter uns, Alan Watts, hat sich drei Jahrzehnte lang für eine taoistische Spiritualität der Aseität und Unizität innerhalb des polarisierten Christentums eingesetzt. Seine Rede über «Einheit in Kontemplation», die unser Symposion beschloß, bestand in einer Darlegung dieses transkulturellen Bewußtseins, das zur Lösung vieler Hauptprobleme der Kirche von heute so entscheidend wichtig ist. Unser Symposion war in mancher Beziehung ein logisches Ergebnis seines Lebenswerkes, und der Leiter möchte hier den indirekten Einfluß Watts' auf seine eigene Entwicklung anerkennen.

Das Mysterium des Bösen kam in unserer Menschheit zum Ausbruch in Vorfällen, welche die kulturell Privilegierten und Unprivilegierten betreffen, und in einem subtilen Rassismus, der von einer liberalen Sentimentalität verschleiert

wird. Der Rassismus ist die tragische Wunde in der gesamten Politik der Vereinigten Staaten, und jegliches Geisteswalten muß hier zwangsläufig darunter leiden. Die Polaritäten, die in unser Menschsein Böses hineinbringen, wurden von Referenten verschiedener Religionen erforscht.

Da die Mysterien der Natur vielleicht weniger verworren als unsere Menschennatur und auf alle Fälle moralisch indifferent sind, wurde bei unserem Symposion der natürliche Tagesverlauf stark akzentuiert. Man war sich jedoch bewußt, daß die ganze Natur in Wehen liegt und auf die Enderlösung und die Verklärung des gesamten Leibes des Wortes wartet, und daß wir von Christus erfaßte Menschen die Samenkörner einer kosmischen Apotheose sind. Der Mittag, an dem die Sonne ihren Zenit erklimmt, war ein natürlicher Höhepunkt, um mit den Worten der Dialektik abzubrechen und zu stillem Gebet im Wort überzugehen, worauf man sich dann in kleinen Gruppen zum *satsang*, d.h. zu einem informellen ernsthaften Gespräch mit Meistern versammelte, das während des Mittagessens vor sich ging. Der Sonnenuntergang und das Hinabsteigen in das tägliche Grab der Nacht wurde mit einem Vespergottesdienst in der Kapelle oder auf einer Anhöhe gefeiert. Swami Satchidananda, Gründer von Integral-Yoga-Instituten auf der ganzen Welt, leitete die Versammlung beim Gesang des mystischen Urwortes OM, verbunden mit Abend-*ragas*, und brachte ein *puja* von Feuer, Blumen und Früchten dem Absoluten dar, der sich in jeder Form offenbart und dem man sich auf jedem geistlichen Weg naht, obwohl er in unzugänglichem Lichte wohnt. Das Ehrfurchtsvolle dieser Darbringung könnten sich Christen merken, die oft zu einer schrecklichen Nonchalance Gott gegenüber neigen, weil uns «Verchristeten» in Jesus unser Hineingenommensein in Gott gegeben ist. Archimandrit Kallistos zelebrierte einen byzantinischen Vespergottesdienst. Am Abend tanzten wir gravitätisch im Wort, als Sasaki Roshi uns in Zen-*kinhin*, eine formelle Meditation während des Dahinschreitens unter Gesang einführte, wobei man sich unserer mächtigen christlichen Akklamation-Invokation *Kyrie eleison* bediente, die eher aus einem tief japanischen *hara* als aus einem buddhistischen Sutra intoniert wurde. An einem andern Abend tanzten wir ekstatisch weit in die Nacht hinein im Licht der mystischen Feuer, die in chassidischen Erzählungen brennen, wie sie uns Rabbi Shlomo Carlebach sang, der in vielen Ländern der Welt «heiligen Bettlern» bekannt ist, für die er das Brot des einen Wortes bricht.

Vielleicht die Hälfte der Teilnehmer waren römisch-katholische Christen. Viele von ihnen sagten, sie hätten das Symposion als ein einzigartiges Ereignis auf der Suche nach einem tiefern Verständnis ihres christlichen Glaubens erlebt. Erleuchtung wurde uns zuteil in unseren Feiern, bei denen verschiedene Traditionen versammelt waren im Namen des Einen, der stets überraschend ist, stets aus unsern Strukturen und unsern Erwartungen mit der Neuschöpfung ausbricht. Und viele Christen erhielten in östlichen Meditationstechniken erhellende Hinweise darauf, wie sie es inskünftig mit dem evangelischen Rat halten sollten, das private Tor des Herzens zu verschließen, um zu unserem Vater zu beten, der uns im Verborgenen hört. Viele Teilnehmer sagten, sie fühlten sich durch die aus den Worten und Riten des Symposions gewonnene Erfahrung gedrängt, ihr eigenes geistliches Leben zu reformieren, um ihre tiefsten Sehnsüchte tiefer auszuloten und die Angelschnur ihrer Hoffnung geradewegs in das Herz Gottes zu werfen. Gäben sie sich mit weniger zufrieden, so hieße das für sie, ihr göttliches Geburtsrecht für die bloße Hülse der Botschaft verkaufen.

Durch ihren beständigen Dienst an den andern Teilnehmern erwiesen sich die Meister durchweg ihrer Titel würdig. In verschiedensten religiösen Traditionen stand es fest, daß es nur einen göttlichen Meister gibt, und daß die, die bei uns Meister genannt werden, in Wirklichkeit unsere vortrefflichen Diener sind. Dank solcher Diener war das Symposion eine Party im Geist.

Nachbemerkung: Über das ganze Symposion wird ein bebildeter Berichtsband «Word out of Silence» erscheinen, der erhältlich ist bei: Mount Saviour Monastery, Pine City, New York, 14871, USA.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN-DAVID ROBINSON

geboren am 29. August 1930 in Utah, erbat mit 20 Jahren, nach einer stoischen Kindheit und buddhistischen Jugend, die Taufe in der römisch-katholischen Kirche. War mit 16 Jahren Gewinner des Vogue-Preises von Paris, studierte an der Art Students League School zu New York, studierte Philosophie am St. John's College (Annapolis) und an der Universität Utah, Theologie und Kirchengeschichte an der Harvard Universität, Forschungsarbeiten in frühchristlicher und byzantinischer Archäologie an der Princeton Universität. Er veröffentlichte u.a. die preisgekrönte audio-visuelle Katechese «Baptism and the New Creation». Mitglied und Programmdirektor des Center for Spiritual Studies (Agentur für interreligiöse Aktivitäten), Direktor des Mount Saviour Symposium über Spiritualitäten in den Weltreligionen.

Segundo Galilea

Das religiöse Erwachen und die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika

Zunächst müssen wir uns fragen, ob nicht bereits schon der Titel dieses Berichtes problematisch, mehr ein Wunsch als eine Wirklichkeit ist. Bevor wir es zu charakterisieren suchen, sollten wir wissen, ob bei den militanten Christen Lateinamerikas wirklich ein religiöses Erwachen vorliegt.

Auf den ersten Blick nämlich und so, wie man für gewöhnlich den Ausdruck versteht, ist auf dem Kontinent das Gegenteil der Fall. Nach dem zu urteilen, was in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren in den Priesterseminarien und apostolischen Bewegungen vor sich ging, geriet die Spiritualität der lateinamerikanischen Eliten in eine Krise, in eine Verunsicherung. Man entdeckte den «religiösen» Wert des Profanen und der Dienste an der Welt, und man suchte in seinen Äußerungen und seinem praktischen Verhalten jeden Anschein von «Dualismus» oder Weltflüchtigkeit zu vermeiden. Es kam somit zu der Krise der sogenannten «traditionellen Spiritualität» und ihrer Inhalte, die dem heutigen religiösen Empfinden nicht mehr entsprechen. So wurden einzelne Verhaltensweisen in den letzten Jahren aufgegeben und durch ein Suchen nach welthafteren, mit konkreten Engagements verbundenen Ausdrucksformen des Glaubens ersetzt.

Die Krise spitzte sich zu angesichts der Schwierigkeit, gültige neue Ausdrucksformen des Glaubens zu finden. Man gab, manchmal etwas überstürzt, veraltete Praktiken auf, schaffte aber wenig Neues. Diese Ratlosigkeit, die wir schon als etwas Vorübergehendes ansehen dürfen, ist in der Entwicklung von Christen, die auf die Betätigung und den Einsatz in der Welt mehr Wert legen als auf die «Frömmigkeitsübungen», etwas durchaus Normales. Das Bedenkliche liegt darin, daß ein Glaube, der unzulänglich zum Ausdruck kommt, schwindet, und daß die Weltzuwendung der Spiritualität zu einem Alibi für die Glaubensschwäche wird. Darum besteht die Haltung, welche die militanten Christen in den letzten Jahren zumeist gekennzeichnet hat, leider darin, sich stillschweigend von der Sakramentalität der Kirche zu trennen. Die Krise der herkömmlichen Spiritualität hat zahlreiche Baissen verursacht.

Die Ursachen der Krise

Die Ursachen der Krise scheinen nicht bloß, ja vielleicht nicht einmal vorwiegend, in der Beschaffenheit des Glaubens der Christen zu wurzeln. Unseres Erachtens wurde die Spiritualität deshalb verunsichert, weil der Glaube brüsk in einen neuen gesellschaftlichen und kulturellen Umraum hineingestellt wurde. Dieser fordert die heutige Generation der lateinamerikanischen Christen heraus. Für sie ist der Gesellschaftswandel eine Tatsache, und sie setzen sich immer mehr für ihn ein. Die Revolution als tiefgreifender, qualitativer Umbruch der ungerechten Gesellschaft, in der wir leben, ist zu einem Bestandteil ihres Horizontes und ihrer gesellschaftlichen Option geworden, wenn auch ihre Ideologien unterschiedlich sind. Ihre christliche Erziehung hatte ihnen allzuoft einen statischen, fromm angehauchten, ungeschichtlichen Christus und Glauben übermittelt, eine Religion, die auf Frömmigkeitsübungen beruhte und den Ton auf das Außerweltliche legte, ein Christentum, das mit der Gesellschaftsstabilität zusammenhing.

Als sich die gesellschaftlich-kulturelle Situation Lateinamerikas von Grund auf änderte und sich in vielen Ländern Revolutionsprozesse überstürzten, kam es plötzlich zur Krise. Der herkömmliche Glaube war dieser Situation nicht mehr gewachsen, sondern gleichsam expatriiert, ohnmächtig gegenüber den neuen Herausforderungen.

Noch mehr: Diese Christen sind nicht passiv in die Umgestaltung hineingezogen. Sie haben sich entschlossen auf sie eingelassen, in sie engagiert, vornehmlich auf dem Weg der Politik. Sie halten es für notwendig, eine bessere Gesellschaft aufzubauen, um die Massen der Arbeiter, Landarbeiter und Randexistenzen Lateinamerikas wirtschaftlich, kulturell und gesellschaftlich zu befreien. Der Einsatz für die Befreiung und die Befreiungsbewegungen nehmen die Formen eines politischen Engagements an.

Die – zuweilen revolutionären – Bestrebungen zur Befreiung der Unterdrückten und die damit verbundene Politisierung der militanten Christen (mit Einschluß breiter Sektoren des Klerus) hat die Herausforderung verstärkt. Unter diesen Umständen kamen sich die Theologie und die Spiritualität

der Christen wie in der Fremde vor. Die europäische «politische Theologie» deutete ihren Einsatz zur Befreiung nicht, bis sie sich in letzter Zeit in den verschiedenen Versuchen einer «Theologie der Befreiung» «lateinamerikanisierte». Diese hat das Feld der Spiritualität bis anhin nur ungenügend befruchtet. Besonders unsere Christologie hat sich in diesen Umständen als äußerst unergiebig erwiesen. Sie hat kein Modell, keinen Weg geboten, um den Einsatz zur Befreiung zu inspirieren und zu lenken. Die herkömmliche Unterweisung legte einen Christus vor, der den zeitlichen Fragen und der politischen Welt seiner Zeit fernstand und eine Botschaft rein persönlicher Bekehrung verkündete.

All das hat dazu beigetragen, daß diese Christen den Sinn für die Sakramente, die Liturgie und für das Gebet im allgemeinen verloren. Instinktiv gaben sie es auf als eine Tätigkeit, die mit dem Geschichtsverlauf des Kontinents nur am Rande zu tun hat. Die Synthese zwischen dem politischen Kampf und den Formen der Kontemplation, zwischen dem Einsatz zur Befreiung und dem Worte Gottes geriet in eine Krise. Eine weitere irgendwie gewichtige Ursache für diese Situation geistlicher Ratlosigkeit liegt unseres Erachtens schließlich darin, daß viele dieser Christen, weil oft in linksgerichteten politischen Gruppen oder Bewegungen organisiert, zu einer Begegnung mit dem Marxismus gekommen sind. In einigen Fällen haben einige dieser Gruppen sich mit der Hierarchie oder mit wichtigen Gruppen des Klerus schlecht verstanden, was ihre Liebe zur Kirche abkühlte und ihre Beteiligung an ihrem sakramentalen und geistlichen Leben schwinden ließ. Diese Christen waren oder sind in ihrem Glaubensleben abständig geworden.

Die Tatsache eines Erwachens

Dennoch glauben wir, daß gerade bei den Christen, die für die Befreiung kämpfen, ein religiöses Erwachen vor sich geht. Schließlich gibt es zuverlässige, allgemein vorhandene Anzeichen, die zur Behauptung berechtigen, daß viele von ihnen den Sinn ihres Glaubens und des Gebets wiederentdecken und zwar gerade durch ihr Engagement. Der «Kontemplative» ist im Begriff, seinen Platz unter den «Militanten» wieder zu erobern.

Die in diese Richtung deutenden Symptome laufen aus verschiedenen Sektoren aufeinander zu. Unter den Priestern, die für den Befreiungsprozeß besonders aufgeschlossen und pastoral in ihn engagiert sind, besteht von neuem das Verlangen nach geistlichen Exerzitien im strengen Sinn, mit Zeiten des Schweigens und Betens. Nach meiner persönlichen Erfahrung, die ich in verschiedenen Ländern Lateinamerikas gemacht habe, äußert sich dieser Wunsch nach ernsthaften Glaubens- und Gebetserfahrungen mit der gleichen Stärke beim jungen, nicht-konformistischen Klerus und ebenfalls in den Ländern, wo der Klerus die am meisten «politisierten» Sektoren innehält, wie das im Südzipfel des Kontinents der Fall ist. In verschiedenen Exerzitienkursen, die ich gab, haben die Jungen ganz besonders auf Zeiten der Anbetung und des Schweigens gedrungen. «Wir halten viele pastorale Tagungen, um die Struktur unseres Sozialeinsatzes zu analysieren. Die Momente aber, in denen wir zusammenkommen, um unsere Spiritualität zu pflegen, dürfen nicht einfach weitere Tagungen sein, sondern müssen einer ernsthaften kontemplativen Erfahrung dienen.»

Im lateinamerikanischen Pastoralinstitut, wo ich für gewöhnlich arbeite, macht sich das gleiche bemerkbar, und zwar im Lauf der letzten zwei Jahre immer stärker und betonter. Das Institut wird in jedem Semester von einer hohen, repräsentativen Zahl von Priestern und Ordensschwestern, die pastoral und sozial sehr «unruhig» sind, aus praktisch allen Ländern des Kontinents besucht. Die meisten sind durch ihr Apostolat irgendwie in die Befreiung des Volkes engagiert. Der Pastoralkurs wird immer mehr von der Spiritualität geprägt: durch Rundgespräche, Seminarien, periodische Besinnungstage, Gebetsgruppen. Für einen ansehnlichen Teil der Teilnehmer besteht ihr «Sich-à-jour-Bringen» gegenwärtig darin, ihren Glauben zu vertiefen, im Gebet ihr Gleichgewicht wiederzufinden und in einen Prozeß persönlicher Umkehr einzutreten. Und das interessanteste dabei ist, daß dieses religiöse Erwachen in der Erfahrung vieler Christen und Christengruppen, die sich für die Befreiung einsetzen, eine kirchliche Gegebenheit darstellt. Man gewahrt eine Entwicklung, die den Sinn für die Liturgie und das Gebet zurückzugewinnen sucht. Um dieses «Erwachen» zu veranschaulichen, haben wir das Zeugnis einiger Christen aufgenommen, die stark in gesellschaftlich-politische Aufgaben engagiert sind. Für sie deckt sich ihre «Option für die Befreiung» geschichtlich mit ihrer «Option für das Christentum», obwohl sie politisch-parteimäßig Alternativen zulassen. Trotzdem ihre christliche Bildung sie oft nicht darauf vorbereitet hat, entdecken sie eine enge Affinität zwischen ihrer Option und ihrem Glauben.

«Alles, was im christlichen Leben Kontempla-

tion ist, habe ich nötig, um die Werte lebendig zu erhalten, die meine ‹Befreiungspraxis› bestimmen sollen», versichert einer von ihnen. «Und dies ist mir bewußt geworden gerade durch meinen Einsatz für die Befreiung.»

«Im gesellschaftlichen Brausebad, in den Aufgaben für die Befreiung besteht die Gefahr, daß die ‹andern› praktisch zu Feinden werden. Dazu kommt es rasch, wenn es keine christlichen Werte gibt», sagt ein anderer Zeuge. «Deswegen ist es notwendig, daß das Transzendente, das Evangelium in das persönliche Leben des Gläubigen einbricht. Das bringt das Gebet zustande. Sonst besteht die Gefahr, zu einem Pragmatiker ohne Werte, zu einem Sklaven der rein politischen Effizienz im Stil Lenins zu werden....»

«Das Gebet», behauptet ein anderer, «und die Spiritualität im allgemeinen zügelt in mir keineswegs das revolutionäre Engagement. Hingegen ist es mir behilflich, es zu vermenschlichen, die Taktiken zu verchristlichen....»

«Das Gebet ist das, was uns in der Befreiung als Christen identifiziert. Es vermeidet den Dualismus, den Dualismus zwischen dem Glauben und der ‹Befreiungspraxis›, die bei vielen Kameraden zum Zusammenbruch der religiösen Praxis geführt hat. Das Gotteswort, die Liturgie, die echte Kontemplation sind die Brücke zwischen dem Engagement für die Befreiung und den Überzeugungen, die wir als Gläubige haben....»

«Wir müssen in unserem Engagement das Gottesreich und die Hoffnung erleben. Wir dürfen nicht den Mut verlieren. Wir brauchen Antriebe zur Hingabe, die weit über die manchmal enttäuschende unmittelbare Erfahrung hinausgehen. Eine ernsthafte Spiritualität sichert diese Art der Erfahrung....»

«Der Christ, der an Befreiungsbewegungen teilnimmt, wird in dem Maß zu einem kontemplativen Menschen werden, als er den Plan Gottes für seine Brüder erfaßt, und aus diesem Bewußtsein den entscheidenden Antrieb zu seinem Engagement macht. Dieser Geist befähigt zu universaler Liebe, ohne daß man seine Vorliebe für die Unterdrückten aufzugeben braucht... Man vermag in sich Formen wirksamer Solidarität mit den Armen zu entwickeln, die nicht parteigebunden und damit nicht sektiererisch sind....»

Auf dem Weg zu einer «Spiritualität der Befreiung»?

Es ist nicht leicht, das durch die lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen stimulierte Erwachen der Spiritualität zu charakterisieren. Seine Tendenzen sind erst in Ansätzen und noch wenig reflektiert vorhanden. Doch diese Christen setzen in ihrem Leben über den ganzen Kontinent hin evangelische Werte in die Tat um. Sie formulieren ihren auf den Befreiungsgedanken bezogenen Glauben ganz ähnlich, mögen sie nun in Chile oder Mexiko oder in den Gebirgen der Anden wohnen. Damit können wir so etwas wie eine «Spiritualität der Befreiung» skizzieren, deren Züge wir im folgenden analysieren wollen.

Wie gesagt, besitzt diese Spiritualität noch keine theologische Formulierung; viele leben sie ganz spontan in sehr wenig strukturierter Form und oft nur lose auf die vorherrschende «offizielle» Liturgie und Spiritualität bezogen. In diesem Sinn weist sie Ähnlichkeiten mit dem lateinamerikanischen «Volkskatholizismus» auf. In unserem Versuch einer Analyse wollen wir eher darstellen, was es gegenwärtig um dieses religiöse Erwachen ist, als das, was es nach dem Urteil der Theologen zu sein hätte. Das heißt, wir suchen nicht theologisch zu formulieren, was eine Spiritualität der Befreiung für Lateinamerika sein könnte, sondern darzulegen, welche Züge dieses geistliche Erwachen aufweist.

1. Man betont stark den Einsatz für Christus, die Hingabe an ihn, die Bekehrung zu ihm, wobei diese Hingabe an den Herrn stark mit dem Einsatz für den Bruder, namentlich mit der Hingabe an den unterdrückten Bruder verbunden wird. Die Bekehrung zu Christus erfolgt durch die Bekehrung zu den Ärmsten. In diesen entdeckt man die Gegenwart Jesu, so daß das christliche kontemplative Leben sich nicht nur auf die verschiedenen Gebetsformen erstreckt, sondern auch auf den Dienst an der Befreiung des Christus, der «in den Geringsten eurer Brüder» lebt (vgl. Mt 25,41). Diese ganze Perikope des Matthäusevangeliums hat man «lateinamerikanisiert», und diese Christen erblikken in den «Geringen» des Evangeliums (in denen Christus gegenwärtig ist) alle jene lateinamerikanischen Brüder, die unter den verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Oppression zu leiden haben. So geht der Dienst an Christus über den Dienst an den Unterdrückten.

2. In dieser Sicht sind die Sakramente und die verschiedenen Gebetsformen gleichsam die Momente der Synthese zwischen der Begegnung mit dem persönlichen Christus und der Begegnung mit dem Christus, der in den «Geringen» lebt. Es sind die Momente, in denen sich der spezifisch evangelische Inhalt des Einsatzes für die Befreiung dieser «Geringen» erneuert.

3. Eine der tiefsten Überzeugungen dieser Christen ist die, daß es «nur eine einzige Geschichte» gibt, welche die Heilsgeschichte mit den heutigen geschichtlichen Vorgängen in Lateinamerika verbindet. Unter diesen Vorgängen ist die Befreiung einer der wichtigsten Prozesse. Das Heil, das in der Geschichte gewirkt wird, hängt in Lateinamerika eng mit der Befreiung der Unterdrückten zusammen. Die Christen erfahren, daß sie in allem, was sie für diese Befreiung tun, mit Christus dem Erlöser zusammenarbeiten und geradewegs in die Heilsgeschichte eintreten. Sie fühlen sich eins mit dem Heilsplan und Heilswillen Gottes, wenn sie dafür tätig sind, daß den verschiedenen Kategorien der «Armen» Gerechtigkeit widerfährt. In ihrem Bewußtsein sind Heil und Befreiung zutiefst aufeinander bezogen.

4. Für diese Christen trifft sich deshalb die Entschlossenheit zur Befreiung mit dem Willen zum Aufbau des Gottesreiches, des Reiches der Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit, der Gleichheit, der Solidarität. Für sie ist ihr tätiger Einsatz für die Befreiung ein Beitrag zur Schaffung einer Gesellschaft, in der diese Werte vorherrschen. Sie haben einen wachen Sinn für die Bekehrung zum Gottesreich und für den tätigen Einsatz, um es zu errichten, und diese Umkehr erfolgt durch die «Praxis», welche die jetzige Gesellschaft in einen Vorentwurf dieses Reiches umgestaltet. Die Christen bemühen sich deshalb, Formen der Brüderlichkeit und Gleichheit zu leben, die mit diesem Ideal übereinstimmen und für das System gleichzeitig Prophetie und Kritik sind.

So treten Modelle eines gemeinsamen, solidarischen Lebens in Erscheinung, «Bruderschaften» oder Basisgemeinden, die den Einsatz für die Armen pflegen und alle Glaubensaspirationen und -erlebnisse miteinander austauschen.

5. Die «Befreiungspraxis», d.h. der tätige Einsatz, der die Gesellschaft zugunsten derer, die Unterdrückung erleiden, umzugestalten sucht, ist die geschichtlich wirksame, erstrangige Form der Ausübung der christlichen Nächstenliebe. Diese Christen sind sich sehr bewußt, daß die Liebe tatkräftig und geschichtlich wirksam sein muß, und für sie wird diese Liebe heute wirksam über die Wege der Befreiung. Da die Politik zum Hauptmittel dieser Befreiung wird – zumindest bei der heutigen Lage Südamerikas –, erblicken sie im politischen Engagement eine Äußerung der christlichen Liebe. Die Nächstenliebe wird für sie «politisch», und die Politik zu einer Ausdrucksform des geistlichen Lebens. Aus diesem Zusammenhang schöpfen die Christen, von denen hier die Rede ist, den ethisch-evangelischen Sinn der verschiedenen Taten und Leiden, die sie im Dienst an der Befreiung auf sich nehmen. Sie sehen in den durch die Oppression Verfolgten, Deportierten und Eingekerkerten Formen der Identifizierung mit Christus. In Grenzsituationen, wie Gewaltanwendung und Guerillakampf, erblicken sie, sofern diese in der Liebe zum unterdrückten Nächsten wurzeln, die äußerste Form der christlichen Liebe, die bis zur Hingabe des Lebens für den Bruder geht.

6. Diese Christen haben, der heutigen lateinamerikanischen Tradition entsprechend, einen großen Sinn für die Armut. Auf einem Kontinent der Armen und einer Armut, die durch das ungerechte System verursacht ist, erstrebten die letzten christlichen Generationen eine Spiritualität der Armut. Man solidarisierte sich mit den Armen und teilte ihr Los. Vor allem Priester und Ordensschwestern suchten nach Formen einer soziologischen Inkarnation und nach Grenzstilen äußerer Armut. Die «Kirche der Armen» verstand sich vor allem als eine Kirche, die selbst arm und unter den Randexistenzen zugegen ist.

Die in die Befreiungsbewegungen gruppierten Christen haben an dieser Grundintention festgehalten, jedoch die passiven Stile der Präsenz unter den Armen sowie die Armut, die bloß in Angleichung oder Identifikation besteht, in Frage gestellt. Auch die «Kirche der Armen» wollen sie nicht in diesem Sinn verstanden wissen. Sie wollen der Solidarität mit den Armen und damit auch ihrer persönlichen Armut einen starken Ton des Protestes und der Befreiung geben. Sie wollen das Los der Unterdrückten teilen, um sie auf ihrem Marsch zur Befreiung und Besserstellung zu begleiten. Ihre Armut will vor allem ein Engagement für die Armen sein, und sie verlangen nach einer armen Kirche, die sich nicht einfach «herabläßt», das Los der Ausgebeuteten zu teilen, sondern die sich Seite an Seite mit ihnen im Kampf für die Gerechtigkeit einsetzt.

7. Wie uns scheint, nimmt das anhebende Erwachen der Spiritualität der Befreiung die Form des «Risikos» und des «Bruches» an. Man bricht mit dem Stil des kapitalistischen Lebens, der Konsumgesellschaft, mit dem «System», und nimmt die entsprechenden Risiken auf sich. Diese Haltung stützt sich nicht bloß auf die weiter oben vermerkten christlichen Motive, vor allem auf die Armut und die Suche nach brüderlichen, solidarischen Lebensformen. Diese Christen wollen ihr

geistliches Leben durch Haltungen bereichern, die – in noch sehr wenig reflektierter Form – vom Gedanken des «Auszugs» und der «Wüste» inspiriert sind (Gedanken, die übrigens der christlichen Spiritualität ziemlich geläufig sind).

Der Auszugsgedanke lenkt sie auf eine dynamische Spiritualität hin, die mit «Pseudochristentümern», «Pseudogottesbildern» und «Pseudospiritualitäten», diesem ideologischen Produkt des systemkonformen bürgerlichen Kapitalismus, aufräumen und brechen will. Man gibt dem Gedanken des Auszugs entsprechend diese Haltungen auf und geht zu einer Spiritualität über, die zum Kampf für die Befreiung und für Gesellschaftsänderungen anstachelt. Die Dialektik Sklaverei – Befreiung, die für diese Christen den Schlüssel für den lateinamerikanischen Gesellschaftsprozeß darstellt, findet in der Auszugsbewegung ihr biblisches Fundament.

Die «Wüste» gehört der gleichen Thematik an. Der Bruch mit dem ungerechten System, der Auszug aus ihm, der Aufbau einer brüderlichen Gesellschaft – die Befreiung – setzen lange Perioden des Opfers, der Entbehrung, der Kämpfe voraus und bringen die Versuchung mit sich, zu gewissen Sicherheiten, die das System bietet, zurückzukehren und den Veränderungsprozeß aufzuhalten. Der Weg zur Befreiung führt durch Durststrecken von Enttäuschungen und Dunkelheiten. Manche dieser Christen, besonders die intellektuellen Eliten, bringen diese Erfahrung mit dem christlichen Erlebnis der «Wüste» in Zusammenhang. Die Wüste ist der Ort der Versuchung und des Kampfes gegen die Verlockungen (Jesus auf dem Berg der Versuchung). Sie ist der Ort des dunklen, mit Opfern verbundenen, dynamischen Vorgangs der Befreiung (das jüdische Volk in den vierzig Jahren des Auszugs in das verheißene Land). Diese Gläubigen sind heute bestrebt, diese biblischen Texte neu zu entziffern und sich in den gesellschaftlich-politischen Umständen der Befreiung daran zu orientieren.

Dies sind, wie mir scheint, die Hauptzüge, die das geistliche Erwachen in den Befreiungsbewegungen heute kennzeichnen. Noch ist die Zeit nicht reif, um sie zu bewerten; sie sind, wie gesagt, erst in Ansätzen und unreflektiert vorhanden. Selbstverständlich ist vorläufig an diesem Erwachen noch vieles unklar, lückenhaft, gefährdet. Vor allem besteht die Gefahr, aus den gesellschaftlich-politischen Optionen eine Form christlicher Mystik zu machen oder die geistliche Theologie zu ideologisieren. Die Mehrheit der Priester und der bedachtsameren Christen sind sich dieser Unklarheiten bewußt.

Darum ist es bei uns heute so wichtig, daß Theologen in diesen Bewegungen mitarbeiten und daß zwischen der Theologie und den militanten Christen ein beständiger Gedankenaustausch stattfindet. Auf diese Weise wird sich in der Konvergenz der Erfahrung der Christen und des Wortes eine immer konsistentere Spiritualität der Befreiung herausbilden, indem man zwischen Theologie und Spiritualität unterscheidet und die christlichen Motive hervorhebt, die das Engagement der militanten Christen unterstützen. Der Umstand, daß man jede derartige Motivierung für Theologie- oder Spiritualitätswissenschaft nahm, hat in das Feld der lateinamerikanischen Christen Verwirrung gebracht. Einige «Theologien der Befreiung» sind im Grunde keine solchen.

Zum Schluß ist noch hinzuzufügen, daß das Erwachen der Spiritualität in Lateinamerika nicht nur von den Befreiungsbewegungen herkommt. Es wären noch weitere wichtige Symptome des Geisteswaltens zu nennen wie z. B. die Gebetsgruppen der katholischen Pfingstbewegung, der reiche geistliche Prozeß der Basisgemeinden, die neuen Formen eines gemeinsamen Lebens, die missionarische Spiritualität unter den einheimischen Subkulturen und so weiter. Alle diese Gruppen sind nicht berufen, sich einander zu widersetzen, sondern ihre Anstrengungen zu vereinen und einander zu bereichern. Und unter diesen Gruppen befindet sich eine, die in diesem Zeitpunkt sehr bedeutsam ist: die der Spiritualität der Befreiung.

Übersetzt von Dr. August Berz

SEGUNDO GALILEA

geboren 1928 in Santiago de Chile, 1956 zum Priester geweiht. Seit 1963 Mitarbeit in der Pastoralabteilung des CELAM (Lateinamerikanischer Bischofsrat) und in Mexiko und Ecuador, leitet gegenwärtig das lateinamerikanische Pastoralinstitut des CELAM. Er veröffentlichte mehrere Aufsätze und Bücher zu lateinamerikanischen Pastoralfragen.

Pierre Raffin

Geistiges Erwachen und Erneuerung im Leben religiöser Gemeinschaften

Perfectae caritatis hat bekanntlich folgende fünf Kriterien für die ins Auge gefaßte Erneuerung der Religioseninstitute formuliert: 1) Christus folgen, 2) der Absicht des Gründers treu bleiben, 3) in totaler Weise am Leben der Kirche teilhaben, 4) hinreichend informiert sein über das reale menschliche Leben und die Bedürfnisse der Kirche, 5) in alldem beseelt sein von der Sorge um eine echte spirituelle Erneuerung.

Nachdem sich nun die Institute einige Jahre lang ehrlich und energisch um ein Aggiornamento bemüht haben, gewinnt man nicht selten den Eindruck, als seien die von den Kapiteln aller Art vorgeschlagenen Reformen nicht in genügendem Maße von der religiösen Erneuerung durchformt und getragen, von der *Perfectae caritatis* spricht. Daher rührt jenes Gefühl des Überdrusses, der Erschöpfung, um nicht zu sagen des Scheiterns, das sich derzeit bei vielen Religiosen breitmacht, obwohl sie ehrlich das Spiel der konziliaren Erneuerung mitgespielt haben. Wie sollen sie unter diesen Umständen jenen langen Atem wiedergewinnen, der nötig ist, das Ordensleben wieder zu heben und es erneut glaubwürdig und anziehend zu machen für die Lebendigsten unter den Christen? Das ist wohl die Frage, die sich die Religioseninstitute stellen müßten. Tatsächlich geht es dabei, wie wir abschließend zeigen wollen, um nicht mehr und nicht weniger als darum, im Fundament des Ordenslebens eine rechte und authentische Theologie des Heiligen Geistes wiederzufinden, eine Theologie, die man jedoch nicht entwickeln kann, indem man von innen her die Institutionen des Ordenslebens durchleuchtet, sondern indem man versucht, das Leben der Kirche als Gemeinschaft in seiner Gesamtheit wieder zu erfassen. Wer aber möchte ernstlich bestreiten, daß das Volk Gottes heute tatsächlich vom Geist in Bewegung gesetzt ist? An Zeichen dessen, was manche unbedenklich Rückkehr des Geistes nennen, mangelt es nicht um uns herum; und wollten wir daran zweifeln, so sind Bücher und Zeitschriften bemüht, uns die schlichtesten wie die aufsehenerregendsten vor Augen zu führen. In welchem Maße aber wird das Ordensleben von dieser geistigen Erneuerung der christlichen Gemeinde berührt?

I. Geistige Erweckungen führen zu einer Erneuerung des Lebens der religiösen Gemeinschaften

Das ist die erste Feststellung, zu der wir uns veranlaßt sehen. Allenthalben entdecken heutzutage Christen neu den Sinn für das Gemeinschaftsleben, für ihre Verantwortung in der Kirche und der Gesellschaft, zugleich aber auch für das Gebet und das sakramentale Leben. Dabei ist es höchst eindrucksvoll festzustellen, daß manche dieser Christen, indem sie in den Forderungen ihres Glaubens bis zum Ende gehen, für sich die Werte neu entdecken, die traditionell im Leben der Religiosen gelebt wurden.

Die vor etwa 30 Jahren in Italien entstandene Bewegung der Focolarini[1] erscheint uns in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich und bezeichnend. Es handelt sich dabei um eine Laienbewegung, die Gebet, Meditation, Inkarnierung in der Umwelt und Gemeinschaftsleben zu verbinden sucht, zugleich aber auch bestrebt ist, sowohl innerhalb der Kirche als im ökumenischen Raum ein Zeugnis der Einheit zu geben. Am Ursprung der Bewegung steht der Entschluß einer Anzahl junger italienischer Katholiken aus den aktiven Kreisen der Katholischen Aktion, größtenteils Studenten, ein Gemeinschaftsleben zu führen und als «Herdgemeinschaft» (italienisch focolare) ein authentisches Christentum zu leben. Sehr bald schon fühlten sich andere Christen – Männer und Frauen, Alleinstehende wie Verheiratete, Laien wie Religiosen, von ihrer Konzeption angesprochen und bildeten neue «Herdgemeinschaften». Von diesen Christen fühlten manche sich sehr bald schon getrieben, sich für das ganze Leben in dem weiblichen bzw. männlichen Zweig der Bewegung zu binden, in ständiger Gemeinschaft zu leben und die Gelübde der Armut, Ehelosigkeit und des Gehorsams abzulegen; sie wollten dabei aber Christen wie alle anderen bleiben. So besteht heute die Gesamtbewegung aus mehreren konzentrischen Kreisen: den Focolarini im eigentlichen Sinne, die ihre Gelübde abgelegt haben; den verheirateten Mitgliedern, die *als Ehepaare* ihr Leben der Bewegung geweiht haben; und schließlich Christen, die ohne irgendeine formale Verpflichtung der Bewegung

gegenüber aus ihrem Geist leben und an dem Leben ihrer Gemeinschaft teilnehmen.

Wir haben seit mehr als drei Jahren den Laienzweig des Dominikanerordens beobachtet und darin mehrere Laien kennengelernt, die eine ähnliche Entwicklung durchgemacht haben. Angezogen vom Charisma des Gründers der Predigerbrüder, sind sie bestrebt, seine dem Evangelium entnommenen Inspirationen in ihrem Familien- und Berufsleben neu zu entdecken; einige von ihnen haben aus ihrem Engagement als Laien in der Dominikanischen Familie eine echte Profeß gemacht mit den drei Gelübden und einem teilweisen Gemeinschaftsleben.[2] Gewiß kennen wir nur zu gut die Fehlentwicklungen bei den alten Dritten Orden, von denen viele nichts anderes waren als eine ungeschickte Nachahmung des Lebens von Ordensleuten; daher begegnen wir solchen Anträgen immer mit einer gewissen Zurückhaltung. Und doch: was für ein Verlust wäre es für die christliche Gemeinde, wollte man solchen Berufungen die Türe verschließen! Im übrigen meinen wir: hätte das Kirchenrecht die Dritten Orden ihre eigene Entwicklung nehmen lassen, so wären aus ihnen auf die Dauer bedeutend geschmeidigere und differenziertere Formen des Ordenslebens entstanden.[3] Doch ist es nicht unsere Aufgabe, Geschichte neu zu schreiben.

Zusammen mit meinem Mitbruder Jean Isaac[4] frage ich mich, ob nicht die Erneuerung des Lebens der religiösen Gemeinschaften notwendig bisher ungewohnte Wege einschlagen muß. Hängt, wie wir sagten, die Erneuerung der Kirche von einer Wiederentdeckung der Präsenz und Rolle des Geistes ab, so müssen wir unausweichlich der Verschiedenartigkeit der Charismen, der Gnaden und der Sendungen, welche die kirchliche Gemeinde ausmachen, künftighin eine größere Aufmerksamkeit widmen. Charismatische Persönlichkeiten haben in der Vergangenheit echte geistliche Familien ins Leben gerufen, in denen sich, ungeachtet ihres kirchlichen Standes, im Prinzip alle zusammenfinden, die gleiche vom Evangelium ausgehende Erfahrungen gemacht haben, wie der Gründer. So ist um Dominikus – zu seinen Lebzeiten wie nach seinem Tod – eine große Familie entstanden, die institutionell die unterschiedlichsten Gruppen umfaßt: die Predigerbrüder, die kontemplativen Ordensfrauen, die Schwestern der apostolisch tätigen Kongregationen, die Mitglieder der Laien-Bruderschaften wie der Säkularinstitute.[5] Nur hat man diese differenzierte Zugehörigkeit zu der geistlichen Familie – bei den Dominikanern nicht anders als andernorts – allzu häufig als eine hierarchische Staffelung sozialer Klassen angesehen mit dem männlichen klerikalen Zweig als oberster Führungsspitze, und hat völlig übersehen, daß dahinter eine – wenngleich in ihren Formen und der Art ihrer Zugehörigkeit variierende – Gemeinschaft um eine bestimmte Konzeption und eine gemeinsame Zielsetzung stand. Hinge daher die künftige Entwicklung nicht zunächst von einer Erneuerung solcher geistlicher Familien ab, die sich bemühen, Gnade und Sendung ihres Gründers neu zu erfassen? «In jeder einzelnen dieser geistlichen Familien», schreibt Jean Isaak, «sollten – das wäre wünschenswert – Personen der unterschiedlichsten Lebensstände zusammengefaßt sein können. Männer und Frauen, Verheiratete und Ledige, Priester und Laien, zur Kontemplation und zur missionarischen Tätigkeit Neigende, Denker wie Bauleute, Hörende wie Handelnde: Sie alle sollten aufgenommen werden in vollkommenster Gleichheit, vorausgesetzt sie haben denselben Ruf empfangen. Das würde für die Zukunft vieles ändern.»[6] Das am Anfang stehende Engagement würde in einem solchen erweiterten Rahmen einer geistlichen Familie dasselbe sein. Einzige unverzichtbare Bedingung müßte die totale Gotthingabe sein – innerhalb der Familie, in die der Geist den einzelnen hineingeführt hat, und zwar eine Hingabe für das ganze Leben. So würden dann innerhalb der betreffenden Familie «einige den Ruf Christi zu den drei viel widersprochenen Verzichtleistungen vernehmen, die er selbst durch seine dreifache Stellungnahme zu den Versuchungen in der Wüste eingeführt hat. Diese würden sich unter ihren Brüdern und Schwestern in die Kontestation begeben, ohne sich jedoch von ihnen zu isolieren».[7] Sollte unsre Verfügbarkeit für die Eingebungen des Geistes uns nicht dazu bereit machen, auch derartige Utopien ins Auge zu fassen?

Jedenfalls können wir anhand dieser ersten Feststellung in der praktischen Erfahrung jene wesentliche Erkenntnis des Zweiten Vatikanums über das Leben der religiösen Gemeinschaften verifizieren, die in der Ekklesiologie von *Lumen Gentium* formuliert ist, nämlich: daß das Leben des Religiosenstandes keinesfalls von dem des gesamten Gottesvolkes und von dem einen, gemeinsamen an dieses Volk ergangenen Ruf zur Heiligkeit getrennt werden darf, und daß diese Lebensform des Religiosen nur erneuert werden kann durch Teilnahme am geistig-religiösen Erwachen der gesamten christlichen Gemeinde, die ihrerseits wiederum

ganz neue Formen des Religiosenlebens hervorbringen kann.

II. Die Erneuerung des Ordenslebens gewinnt ihren Ausdruck durch ein Erwachen des spirituellen Lebens

Seit dem Zweiten Vatikanum haben zahlreiche religiöse Gemeinschaften – kontemplative wie apostolische – die Quelle ihrer Erneuerung in der Teilnahme an dem Suchen der Christen nach Gott und in der Öffnung für ihr spirituelles Suchen und Streben gefunden.

Wir wären durchaus in der Lage, diese Behauptung durch das Zeugnis mehrerer dieser Gemeinschaften – Männer- wie Frauengemeinschaften – zu veranschaulichen. Wir wollen jedoch nur eins davon herausgreifen: das der Fraternités de Bethléem, der Bethlehem-Bruderschaften, einer 1951 in Frankreich gegründeten kontemplativen Gruppe.[8] In dem Wunsch, daß die monastische Berufung in einer Lebensgemeinschaft mit Laien gelebt werde, hat die Gründerin eine Bruderschaft ins Leben gerufen, die gegenwärtig über 60 Mitglieder zählt. Sie gliedern sich in mehrere Gemeinschaften des Gebetes und des Schweigens und wollen offen sein für Menschen, die Gott suchen, gleich aus welchem Milieu sie kommen. So suchen die Schwestern mitten im Wald von Fontainebleau, in der Pariser Bannmeile, in der Einsamkeit der Alpen oder im Wirbel und Lärm des Quartier Latin in Paris – kurzum: überall, wo sie sich niedergelassen haben, eine Familie unter anderen zu sein, eine Familie, in der das Paradox des Gebetes, der Armut und der brüderlichen Freundschaft gelebt werden will, damit die Laien aller Lebenssituationen sich dort fühlen wie in ihrer eigenen Familie: Familie Gottes. So sammeln sich um die Schwestern Gruppen von jungen oder erwachsenen Menschen zu einer Einführung in die Meditation, zur Anbetung, zur Lebensüberprüfung, zu einer lebensvolleren Entdeckung Christi in dem Evangelium. Außerdem haben sich um die Bethlehem-Bruderschaften herum Teams von Laien – verheirateten wie ehelosen, mit oder ohne Profeß, jüngeren oder älteren – gebildet, die das monastische Leben an Wochenenden, bei Einkehrtagen teilen und die materiellen Güter von Bethlehem in Gemeinschaft mit den Schwestern verwalten. Ziel dieser Teams ist es, für alle offene Auffanggruppen zu bilden, nach dem Vorbild der Bruderschaften selbst.

Bei den Ordensleuten in den USA läßt sich ein ganz ähnliches Phänomen beobachten, dem man den Namen «Houses of Prayer – Häuser des Gebetes» gegeben hat. Der deutsche Theologe Bernhard Häring beschreibt diese Bewegung. Es handle sich, so berichtet er, um mehr als 60 Kongregationen. Es seien insgesamt solche, die im Kranken- oder sozialen Dienst oder im Lehrberuf tätig sind. Ihr Anliegen sei es, einen Gebetsstil zu entwickeln, der den engagierten Christen im weltlichen Berufsleben, vor allem den jüngeren Generationen, entspreche. Das spezifische Ziel der Bewegung bestehe darin, den Graben zwischen den Formen des Gebetes und dem Leben der Menschen auszufüllen. Eine Anzahl dieser Kongregationen habe, so schreibt Häring, ständige Häuser des Gebetes errichtet, in denen Schwestern von besonderer charismatischer Begabung für eine Atmosphäre des Gebetes und der brüderlichen Caritas sorgten. Diese Häuser des Gebetes glichen einander stark; sie ständen nicht auf ehrwürdigen Traditionen, noch seien sie inspiriert von der Lebensweise in strenger Klausur lebender Ordensfrauen.

Energisch und voll Unternehmungsgeist befänden sie sich auf der Suche nach einem eigenen Stil für sich selbst, um zu Gemeinschaften der Reflexion zu werden, in denen in harmonischer Weise Schweigen und die Schaffung neuer Formen des gemeinschaftlichen Gebetes vereint seien. Derartige Häuser des Gebetes besäßen weder Gitter noch umschließende Mauern. Man könne sie, meint Häring, als Institution bezeichnen, jedoch nur in dem Sinne, daß diese charakterisiert sei durch den Geist der Offenheit, der Geschmeidigkeit und einer Vielfalt an Formen: eine Schule des Gebetes bei der Suche nach dem Geist aller Dinge. Der Bewegung der Häuser des Gebetes liege die Überzeugung zugrunde, daß leben experimentieren bedeute. Jedenfalls aber stelle das Gebet den Menschen in seiner Situation als Pilger dar.

Die verschiedenen Häuser des Gebetes – so weiter Pater Häring – stehen miteinander in Verbindung. In Detroit unterhalten sie gemeinsam ein Informationszentrum, da man gern die Erfahrungen untereinander austauschen möchte. Neben den ständigen Häusern des Gebetes hat man in der Absicht, dieser Institution einen Sinn zu geben, schließlich auch neue Formen von Einkehrtagen und Exerzitien entwickelt. 1970 und erneut 1971 haben sich allein in den Vereinigten Staaten 150 Gruppen von Ordensfrauen, denen sich Gruppen von Priestern und Laien angeschlossen hatten, für eine Dauer von 6–8 Wochen getroffen. Diese 5–15 Personen umfassenden Gruppen haben gemeinsam

nach einem Gebetsstil gesucht, der unserer Zeit entspricht und ihr eigenes Gebetsleben in gemeinsamem Bemühen erneuert, ohne dabei ihr Apostolat und die Bedrüfnisse der Welt aus dem Auge zu verlieren. – Soweit B. Häring.[9]

Diese zweite Feststellung zeigt uns gleichfalls, wie sehr das geistliche Leben in das Leben des Volkes Gottes einbezogen ist, die Rolle als Ferment, die es dort spielen kann – vorausgesetzt, es ist wirklich vom Geist beseelt und offen für das, was gesucht wird – zum Entstehen wahrer Brüderschaft und um dem Glauben seine Ergriffenheit und seine Sprache wiederzugeben. Es ist bezeichnend, daß in einer Kirche (und in einer Welt), in der eine neue Brüderlichkeit gesucht wird, lebendige Ordensgemeinschaften für dieses Suchen Orte der Begegnung anbieten können – nicht um dieses Suchen zu predigen, sondern um daran teilzunehmen; es ist weiter bezeichnend, daß zugleich die eigene Erneuerung dieser Gemeinschaften sehr stark zusammenhängt mit ihrer Offenheit für eine Teilgabe des Geschenkes des Geistes, das ihnen zuteil geworden ist.

III. Erneuerung im Geist

So wird der Titel des neusten Buches von P.R. Regamey (französischer Dominikaner) lauten. Es ist der letzte Band des dreibändigen Werkes, das er der Untersuchung des Ordenslebens widmet.[10] P. Regamey gehört zu den Männern, die mit vollem Recht besonders stark betont haben, wie dringend für die Ordensgemeinschaften eine echte religiöse Erneuerung ist,[11] eine Erneuerung, die, wie wir oben schon bemerkt haben, ihr postkonziliares Aggiornamento nicht genügend getragen und beseelt hat.

Wo aber sollen die Ordensleute den Hauch des Geistes wiederfinden, wenn nicht in der Kirche und in der Welt, in einer ganz wachen Aufmerksamkeit für ihre Bedürfnisse und ihre Anrufe. Wir erkennen doch durch die Erschütterungen hindurch, die unsere alte Welt schütteln, und hinter oft ungeschickten Ausdrucksweisen die Geburt einer neuen Welt, die sich auf der Suche nach Brüderlichkeit und Freiheit befindet. Besteht nicht die Berufung der Kirche, die hinter diesen Bestrebungen und Tendenzen das erkennt, was Ruf und Anruf des Geistes ist, gerade darin, den tieferen Sinn dieses Suchens zu enthüllen und ihn beim Namen zu nennen? Unbestreitbar kann die Kirche, indem sie bemüht ist, neue Formen von Brüderlichkeit und Gemeinschaft zu bringen und ebenso indem sie in jedem Gläubigen die freie Entfaltung seiner Charismen fördert, den Menschen von heute Frohe Botschaft mitteilen; sind doch eben dies die Wege, die ihr der Geist von allen Seiten weist. Es ist sehr beeindruckend, wenn wir feststellen, daß die großen Gründer – Charismatiker in besonderem Maße – den Anrufen ihrer jeweiligen Zeit gefolgt sind bis zum Ende, den Anrufen, die der Geist sie hat vernehmen lassen; ja das war geradezu die Quelle ihrer einzigartigen Wirksamkeit. Wenn sie daher heute, also in einer anderen Zeit als der, in der sie entstanden sind, die Gnade und Sendung ihres Gründers wiederentdecken, entdecken die geistlichen Familien zugleich deren Inspiration wieder, ihre Folgerichtigkeit und ihre Wirkkraft. Dabei geht es um etwas ganz anderes als um eine mehr oder minder künstliche Anpassung, so als würde man ein rissig und unansehnlich gewordenes Haus renovieren. Ist angesichts der Bedürfnisse und Aufrufe der Kirche und der Welt von heute eine geistliche Familie nicht mehr imstande, den Schock wahrzunehmen, der den Gründer selbst erschüttert hat, so kann sie vom spirituellen Standpunkt aus gesehen nur noch dahinvegetieren; doch warum soll man sich dann so auf ihr Überleben versteifen? Es kann aber auch sein, daß die Erfordernisse, die einmal zum Entstehen einer geistlichen Familie geführt haben, heute nicht mehr vorhanden sind; dann wäre es ein rein archäologisches Interesse, die betreffende Institution am Leben zu erhalten. Andrerseits kann es sein, daß neue Bedürfnisse entstanden sind, deren Erfüllung in ausreichendem Maße noch aussteht, so daß sie das Entstehen neuer Familien mit bisher unbekannten Engagements und Tätigkeiten fordern. Die wahre Treue der Ordensinstitute besteht also nicht in einer Wiederholung von Verhaltensweisen von gestern, sondern in jener schöpferischen Aufmerksamkeit im Geist für das Heute. Das lehrt uns die Gesamtheit der oben angeführten Zeugnisse. Indem sie den heutigen Forderungen bis ans Ende nachgegangen sind, haben Laien sich veranlaßt gesehen, Verpflichtungen zu übernehmen, die denen ähnlich sind, welche ursprünglich nur das Ordensleben fordert. Auf der andern Seite finden Ordensgenossenschaften neue Kraft, indem sie sich bemühen, den grundlegendsten Anrufen ihrer Zeit Folge zu leisten. Die Quelle für die Erneuerung eines Institutes – und darin hängen die fünf Kriterien von *Perfectae Caritatis* eng zusammen – liegt nicht in einem Projekt, das symbolisiert ist durch ein Modell oder rationalisiert durch seine Definition, sondern in eben jener Erschütterung, jenem das Herz treffenden Anstoß, den es angesichts der

Realitäten unserer Zeit ebenso verspürt, wie seinerzeit sein Gründer. Das besagt mit anderen Worten, wie sehr und wie beharrlich wir uns daran geben müssen, auf den Geist zu hören. Fehlt dieses geduldige Hinhören und die dadurch gewonnene Inspiration, so gelangt man nur zu äußerlichen und wenig ansprechenden Ergebnissen.

Diese schöpferische Fügsamkeit dem Handeln des Geistes gegenüber wird die Kirche wieder zu einer Symphonie von Charismen machen, die alle auf den Dienst an der Gemeinde hingeordnet sind. In dieser Symphonie der Charismen ist jede geistliche Familie eingeladen, ihren Part zu übernehmen; und innerhalb jeder einzelnen von ihnen soll die ursprüngliche Eigenart eines jeden Lebensstandes – darunter auch die des Ordensstandes – erkannt und anerkannt werden. Das Ordensleben als charismatischer Lebensstand, schreibt P. Jacquemont, «sollte eine Lebensform sein, welche die Relativität der ‹Welt› angesichts der Dringlichkeit des Kommens des Reiches Gottes deutlich macht und die Kontestation der ‹Welt› dadurch sichtbar werden läßt, daß er bekundet, wie frei und ungeschuldet das Geschenk Gottes und das Kommen seines Reiches sind. Das Charisma des Ordenslebens betont, so glauben wir, eindringlich das vom Geist geweckte Bewußtwerden, daß das Reich Gottes ein unmittelbar bevorstehendes Gottesgeschenk ist, da es vor der Türe steht, und ein ganz und gar freies Gottesgeschenk, denn wir können von uns aus diese Türe nicht öffnen. Das Charisma des Ordenslebens, das sich in diesem Punkt von dem der Ehe unterscheidet, bewirkt, daß das Kommen des Reiches interpretiert wird als ein Kommen, das es zu erwarten und mit offenen Armen aufzunehmen gilt, und das diese Interpretation in einen Lebensstand einfügt, der geeignet ist, es zu bekunden.»[12]

Die spirituelle Erneuerung des Ordenslebens muß, wie man sieht, Hand in Hand gehen mit einer Erneuerung der Theologie des Ordenslebens, die das Charisma des Ordenslebens als ein Charisma unter den Charismen der Kirche darstellt. Von der inneren Struktur her und nicht durch einen äußeren Anstrich wird der Heilige Geist als der Erneuerung und der ständigen Reform des Ordenslebens präsent anerkannt. Somit handelt es sich dann mehr um eine pneumatologische Rezentrierung als um ein spirituelles Erwachen. Eine Theologie des Ordenslebens ist niemals neutral. Die Darstellung des Ordenslebens als charismatisches Geschenk fordert auf zu einer ständigen Erneuerung von den Quellen her, geöffnet für die Initiativen des Geistes und bewußt der Verschiedenheit und Vielfalt der Manifestationen, die es gestatten kann.

Man braucht also keineswegs das spirituelle Erwachen auf die Rückkehr zu kleinen Gemeinschaften mit starker menschlicher Wärme zu reduzieren, noch die Erneuerung im spirituellen Bereich des Ordenslebens von der Erneuerung der Kirche zu trennen. Es erwächst vielmehr daraus und muß seine Gaben mit der gesamten Kirche teilen.

[1] M.-F. d'Autun, L'idéal des Focolarini: ICI 380 (1971) 3.

[2] Die Regel der Laien-Bruderschaften der Dominikaner, promulgiert von der höchsten Autorität des Ordens, dem Generalkapitel der Predigerbrüder, bietet den Laien, die die Berufung dazu haben, die Möglichkeit, durch die drei Gelübde die drei evangelischen Räte zu befolgen.

[3] So hat beispielsweise das Konzil von Trient die Schwestern des Dritten Ordens verpflichtet, unter strenger Klausur zu leben wie die Schwestern mit feierlichem Gelübde. Und die apostolisch tätigen Kongregationen des regulären Dritten Ordens, die größtenteils im 19. Jahrhundert entstanden sind im Kielwasser alter Klöster, sollten für lange Zeit in ihren Lebensformen durch ihre monastische Vergangenheit geprägt sein.

[4] J. Isaac, Vœux de religion, vie commune et familles spirituelles: Forma Gregis 1 (1973) (Adresse: Forma Gregis – 310, rue de Vaugirard – F–75 015 Paris).

[5] P. Raffin, La vocation des communautés dominicaines: Cahiers Saint Dominique 130 (1972) 507. (Adresse: Cahiers Saint Dominique 1, rue Lacordaire – F–31078 Toulouse Cedex).

[6] J. Isaac aaO. 46.

[7] J. Isaac aaO. 53.

[8] G. Minaberry, Opération porte ouverte de contemplatives: Journal des communautés 44 (1970) 6. (Adresse: Fraternité Bethléem – Maison du pain – Poligny – F–77 140 Nemours).

[9] Vgl. B. Häring, Les chances de la prière (Paris 1972) 23–25.

[10] P.-R. Regamey, Redécouvrir la vie religieuse, I. L'exigence de Dieu (Paris 1969). II. La voix de Dieu dans les voix du temps (Paris 1973). III. La rénovation dans L'Esprit – erscheint demnächst.

[11] P.-R. Regamey, La vie religieuse, vie «pneumatique»: Vie consacré 4 (1969) 193.

[12] P. Jacquemont, Charismes et état de vie. Vie conjugale et vie religieuse: Forma Gregis 4 (1972) 15.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PIERRE RAFFIN

geboren 1938 in Nancy, 1956 in den Orden der Dominikaner eingetreten, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie und Theologie in Le Saulchoir (Lektor und Lizentiat der Theologie) und am Institut Catholique zu Toulouse. Nachdem er 1968 bis 1971 Magister der Dominikanerstudenten in Le Saulchoir war, ist er seit 1972 religiöser Assistent der dominikanischen Laiengemeinschaften von Frankreich. Er ist Berater von mehreren Laiengruppen und religiösen Gemeinschaften und Mitarbeiter an verschiedenen Handbüchern und Zeitschriften.

Der deutsche Redemptorist gilt als einer der Initiatoren der Bewegung «Häuser des Gebetes» aus dem Jahre 1969. Eine Fülle von Material über die Bewegung findet sich in der Broschüre Exploring inner Space (zu beziehen über Sister Ann E. Chester – Clearing Center for Houses of Prayer Movement – 610 W. Elm Avenue – Monroe, Michigan 48 161, USA).

Beiträge

Georges Lavau

Das fragwürdige Spiel der Mächte

Im Verlauf der beiden letzten Jahrzehnte war die einzige Soziologie der Macht – wenigstens was die westliche Welt betrifft –, welche sich gegen einen wissenschaftlich ernstzunehmenden Zuschnitt ihrer Forschungsmethoden schützen zu müssen glaubte, eine gewisse «Soziologie der Beschwichtigung». Sie behauptete einfach, es gebe keine Verschwörung der Mächte. Diese Mächte seien vielmehr vielfältig verschieden, in Fraktionen zersplittert und so auf ihre jeweiligen Einflußsphären spezialisiert, daß sie einander nur unvollständig und in Ausnahmefällen überdeckten. Unter normalen Bedingungen pendle sich also unter ihnen ein relatives Gleichgewicht ein. Es genüge also vollauf, daß nichts geschehe, was diese «normalen» Bedingungen störe.

Diese Beschwichtigungssoziologie ist zunächst vor allem die Reaktion auf eine volkstümliche Vorstellung: die Vorstellung von einer geheimen Macht, von einer «unsichtbaren Hand», die ihren Einfluß ausübe auf alle wichtigen Bereiche des menschlichen Lebens, die es verstehe, alle Drähte zu ziehen, um die Interessen einer ganz bestimmten geschlossenen und einheitlichen Gruppe von Hintermännern zu befriedigen. Sie ist vor allem auch eine Reaktion auf eine rivalisierende soziologische Richtung, welche behauptet, es gebe eine «Machtelite», deren Herrschaft nicht spezialisiert, sondern ganz allgemein ausgerichtet sei; die unmittelbare oder mittelbare Beherrschung des Gesamtgefüges der verschiedenen wirklich bedeutenden Mächte sei es, was dieser Elite ihre Hegemonie sichere. Trotz der Zuhilfenahme juristischer Kunstgriffe und trotz der Maskierung mit den Mitteln verfassungsgemäßer Ordnungen sei die Ausübung dieser Hegemonie nicht mehr weit entfernt davon, eine absolute Macht darzustellen.

Es bedarf wohl keiner Erwähnung, daß wir hier auf die Anführung von Beweisen verzichtet haben und außerdem die Positionen der Verfechter der einen wie der anderen These in bemerkenswerter Weise vereinfacht dargestellt haben. Dennoch ist diese Darstellung – so schematisch sie auch sein mag – ausreichend, um den Leser dazu anzuleiten, sich folgende Frage zu stellen: Was wäre, wenn diese beiden Richtungen der Soziologie die Probleme unzulänglich dargelegt hätten und andere Aspekte im Dunkeln gelassen hätten? Und zwar etwa die folgenden:

Daß es in jeder Gesellschaft vielfältige Quellen für Machteinflüsse und vielfältige Gruppen gibt, zwischen denen im allgemeinen latente oder offene Konflikte bestehen; daß es aus diesem Grunde selten vorkommt, daß sich eine absolute Macht in allen Bereichen in den Händen einer einzigen homogenen Gruppe befindet, welche ein klares Bewußtsein ihres Klasseninteresses besitzt und auch den hartnäckigen Willen hat, einzig und allein dieses ihr Interesse zu befriedigen, dafür spricht eine schlichte Evidenz. Daß es aber in fast allen Gesellschaften Bereiche der Freiheit und gegenüber den Mächten abgegrenzte Sphären oder auch Mittel des Widerstands oder zur Ausübung von Druck für nahezu alle Gruppen (selbst für nur schwach organisierte) gibt, das ist beweisbar (wenn auch nicht in jedem Falle schon bewiesen).

Damit, daß dies gesagt ist, ist noch nicht allzuviel gesagt. Auf die Gefahr hin, für übertrieben wissenschaftsgläubig gehalten zu werden, möchten wir sagen, daß unser eigentliches Interesse erst beginnt bei der empirischen Feststellung und genauen Auswertung der Phänomene: Welches Quantum an Machteinflüssen, an Freiheiten und an Garantien haben die einen oder die anderen? In welchen Bereichen, zu welchem Preis erlangen die einen oder die anderen (vergleichbare oder nicht vergleichbare) Anteile an Macht? Wer sind diejenigen, die viel und diejenigen, die weniger haben? Wer sind diejenigen, die sich gemeinhin in dem einen Typ von Koalitionen befinden oder aber auch in dem anderen? Wie schließlich ändert sich diese Machtverteilung – durch friedliche oder gewaltsame Prozesse, um den Preis schwerer oder leichter Opfer? Ohne derartige präzise Feststellungen sind die Auseinandersetzungen über das «Gleichgewicht» der Machteinflüsse sinnlos. Nun stößt aber schon jede auch noch so geringfügige Feststellung dieser Art an eine Reihe von sehr schroffen technischen und theoretischen Schwierigkeiten.

Es gibt aber jedenfalls noch ganz andere Probleme: Alle Theorien über das Gleichgewicht der Machteinflüsse beruhen auf der (im allgemeinen nur unausdrücklichen) Voraussetzung, daß die

Macht im Inneren eines vorgegebenen Gesellschaftsgefüges eine konstante Größe sei. Jeder Anteil an Macht, den eine bestimmte Gruppe innehat, ist demzufolge derart, daß die anderen daran keinen Teil haben können. Jeder Anteil an Macht, der von einer Gruppe neu erobert oder erworben wird, ist dann also derart, daß diejenigen, welche vorher diese Macht in ihrer Totalität innehatten, nun enteignet erscheinen. Dies ist sozusagen die Hypothese «Alle Macht oder keine Macht». Die Vielzahl der Machtgruppen (selbst wenn diese Machtgruppen ungleichartig sein sollten) und die Veränderungen in der Verteilung dieser Machteinflüsse sind demzufolge der Beweis dafür, daß es eben nicht die *eine* Machtelite gibt; oder aber diese Hypothese ist von vornherein anfechtbar, wie wir später sehen werden.

Andererseits weist der Mensch unter allen anderen Wesen jene besondere Eigenschaft auf, das Verlangen und die Fähigkeit zu haben, seine sozialen Organisationen zu verändern und neu zu entwerfen, neue, andersartig strukturierte Gruppierungen und neue Sozialbeziehungen zu schaffen, die kulturellen Modelle und die institutionalisierten Wertsysteme zu verändern.[1] Diese gesellschaftliche Erneuerung geht nicht vonstatten ohne Kämpfe zwischen denen, die bewahren, und denen, die umgestalten wollen, zwischen verschiedenen Gruppen als Träger verschiedener Projekte für die Reorganisation der Gesellschaft. Nun ist aber eines der am leidenschaftlichsten umstrittenen Probleme, welches die Soziologie der Macht aufgeworfen hat, das Problem der Ungleichheit der Vorbedingungen für Kampf und Verteidigung. Für gewisse Gruppen sind Kampf und Verteidigung sowohl möglich wie auch erlaubt und sogar mit der Aussicht auf leichten Erfolg verbunden. In den günstigsten Fällen ist es der Staat selbst, der sie mit der ganzen Unterstützung seiner Hoheitsgewalt, seinem Ansehen als Diener am Allgemeinwohl absichert; oder es sind ihnen auch dadurch bessere Erfolgschancen gesichert, daß sie sich im Einklang befinden mit den offiziell begünstigten kulturellen Wertvorstellungen oder aufgrund ihrer Einflüsse oder gar Herrschaft sichernden gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Positionen. Für andere Gruppen sind Kampf und Verteidigung dagegen unvergleichlich schwieriger und müssen mit viel höheren Kosten erkauft werden. Meist müssen sie vorher erhebliche Hindernisse iuridischer, politischer, kultureller und ökonomischer Art überwinden. Der alte Streit um die Frage, ob es herrschende und beherrschte Klassen gibt oder nicht, gewinnt erst ihren vollen Sinn, wenn man sie stellt in Beziehung zu dem Kampf für oder gegen die gesellschaftliche Erneuerung.

In allen ein wenig komplexeren Gesellschaften strukturieren sich vielfältige Gruppen entsprechend ihren besonderen Interessen und Wertvorstellungen. Bisweilen verhalten sich bestimmte Interessen und Wertvorstellungen komplementär und solidarisch zueinander, bisweilen auch stehen sie miteinander in Konflikt. Bisweilen auch verfolgen mehrere dieser Gruppen Ziele, die so wenig konkurrieren, daß sie in keiner Weise Gefahr laufen, in Rivalität zueinander zu geraten, außer dann, wenn ihre Anträge auf Hilfen und Zuschüsse die mit der Zuteilung befaßten Autoritäten zwingen, unter ihnen eine Auswahl zu treffen. Jede dieser Gruppen hat Macht (über ihre Mitglieder und über Sachwerte) und Machtmittel. Selbst wenn es zwischen ihnen zu Koalitionen kommt, die übrigens selten von langer Dauer sind, so vermischen sie sich doch nicht. Die politische Macht, welche Autorität über sie hat, anerkennt im allgemeinen Bereiche der Freiheit und Unabhängigkeit, sie sichert wenigstens einigen unter ihnen ein Vertretungsrecht in fest umschriebenen Grenzen. Bisweilen kann dies so weit gehen, daß bestimmten Gruppen Mittel zugestanden werden, mit denen sie der Autorität Hindernisse in den Weg legen oder aber sich an der Erarbeitung ihrer Entscheidungen beteiligen können.

Sicherlich werden solche Garantien, Rechte, Zugeständnisse und Beteiligungsmöglichkeiten an gewissen Aufgaben der staatlichen Macht nicht allen mit der gleichen Großzügigkeit zuerkannt, und den weniger begünstigten Gruppen werden solche Einflußmöglichkeiten oft nur dann eingeräumt, wenn die Notwendigkeit, die Furcht oder der wohleinkalkulierte Nutzen dies fordern. Eines kann jedenfalls als Hypothese angenommen werden: Es liegt weder in der Funktionslogik der politischen Macht noch im Interesse der Menschen, welche sie ausüben, zuzulassen, daß sich ein derartiges Ungleichgewicht zugunsten von privilegierten Gruppen anbahnt oder förmlich etabliert und damit ein ständiger Gefahrenherd für den Ausbruch von Revolten oder für die Zusammenrottung der von der Macht Ausgeschlossenen entstehen könnte. Aus denselben Gründen werden die Inhaber der politischen Macht sich im allgemeinen bemühen, nicht in den Verdacht zu geraten, als seien sie mit einer bestimmten Gruppe verquickt.

Diese Grundartikel der pluralistischen These stellen nur den Ansatz für mittlerweile durchge-

führte sorgfältigere Untersuchungen dar, die ihrerseits weitere ergänzende Argumente und Beobachtungen beigesteuert haben.

Für Arthur Bentley und einige seiner heutigen Schüler[2] ist das Funktionieren des politischen Systems lediglich das Ergebnis eines Widerspiels von Gruppen mit unterschiedlichen Interessen, die direkt oder indirekt die Bilanz ihrer Kompromisse und ihrer Siege in politische Aktionen umsetzen oder umsetzen lassen. Dabei ist der Staat selbst auf diesem Markte nur eine Interessengruppe unter anderen, die freilich ein wenig besser ausgerüstet ist (sofern sie sich auf die Wahl durch das Volk stützen kann), weil sie weitgestreute latente Interessen vertritt, die von spezialisierten Gruppen nicht wahrgenommen werden.

Die Theorie der Polyarchie von Robert Dahl ist von dieser Ansicht nicht wesentlich verschieden, wenngleich sie nuancierter ist und sich auf eine empirische Erhebung stützt (genauer gesagt: Sie beschränkt sich auf die örtlichen Machtverhältnisse in einer Mittelstadt der Vereinigten Staaten von Amerika).[3] Nach Dahl beruht die politische Macht tatsächlich auf einem Handel, nicht zwischen Gruppen, sondern zwischen rivalisierenden und in ihren Funktionen und besonderen Einflußbereichen sehr spezialisierten Führern. Die einflußreichsten von ihnen liefern sich einen Kampf ohne Ende, in dem absolut nicht alles erlaubt ist; denn dieser Kampf spielt sich ab unter der Kontrolle von Wählern und Parteien, die bemüht sind, ihre Gewinne zu steigern und ihre Verluste zu vermindern. Die Ungleichheiten in den Mitteln des politischen, wirtschaftlichen, administrativen, sozialen und kulturellen Einflusses sind nicht einseitig gehäuft, und es gibt durchaus eine von den Führern kontrollierte weitgestreute Verteilung der politischen Machtmittel. Selbst wenn Robert Dahl sich bemüht, zu unterstreichen, daß das polyarchische Modell nur dann funktioniert, wenn wenigstens zwei Bedingungen gleichzeitig erfüllt sind (nämlich 1. daß im gesellschaftlichen Gesamtgefüge eine solide Übereinstimmung über die Ziele und Mittel des gesellschaftlichen Handelns herrscht; 2. daß es außerdem wenigstens ein Minimum von Gleichheit der sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen sowie eine unablässige Erneuerung der Eliten gibt), so ändern diese Bedingungen nichts an der allgemeinen Schlußfolgerung: Es besteht eine Vielzahl von Quellen der Macht; sie können ihren Grund haben in politischen oder administrativen Positionen, aber auch in sozial-ökonomischen Positionen, wie etwa in der Beherrschung der Informationsmittel oder in technischem Fachwissen.

Durch Analysen anderer Art war David Riesman zu ziemlich ähnlichen Schlüssen gekommen[4], wenn er in seiner Beschreibung der nordamerikanischen Gesellschaft diese darstellte als fraktioniert in eine große Anzahl von «Veto-Gruppen», die mehr auf Selbstverteidigung als auf Leitung ausgerichtet seien, die aber in gewissen Augenblicken und für gewisse Probleme eine auf konkrete Umstände bezogene Autorität haben könnten. Nach ihm sind die beiden einzigen stabilen Elemente einer «herrschenden Klasse» in den Vereinigten Staaten die Bürokratie und die Regierungsautoritäten (welche übrigens beide sehr heterogen seien); aber diese beiden Fraktionen seien verpflichtet, den «Vetogruppen» Rechnung zu tragen, welche ihrerseits die öffentlichen Autoritäten in besonderen Situationen verpflichten, ihre Interessen in ihre Erwägungen einzubeziehen. Ralf Dahrendorf hat freilich Riesman entgegenhalten können, daß diese Analyse versäume, danach zu fragen, ob nicht manche dieser Gruppen sozusagen auf Dauer von einer privilegierten Stellung bei der herrschenden Partei und – mehr allgemein gesprochen – bei der Mehrheit der öffentlichen Autoritätsträger, welche Inhaber der wirksamsten Machtpositionen seien, profitiere.[5]

Sicherlich kann man an den soeben vorgetragenen Thesen viele Präzisierungen und Korrekturen anbringen[6], die Richtigkeit ihrer Grundrichtung aber wird von fast niemandem in Frage gestellt. Eben derselbe Dahrendorf, der ganz und gar zugibt, daß die Konflikte zwischen den Klassen in den sogenannten nachkapitalistischen Gesellschaften nicht verschwunden sind, erklärt zum Beispiel: «... Der politische Konflikt ist immer ein Konflikt, der durch die konkreten Umstände von Individuen, die augenblicklich an der Macht sind, und solchen, die von dieser Macht ausgeschlossen sind, bedingt ist... Die mit Macht ausgestatteten Individuen und die Individuen ohne Macht sind – wenigstens grundsätzlich – austauschbar.» Der Autor fügt noch hinzu, daß zumindest dann, wenn über längere Zeitstrecken hin keine Veränderung eintritt und wenn ein und dieselbe Partei sich auf Dauer in ihrer Machtstellung behauptet, ohne ihre Politik zu ändern, die Konflikte normalerweise örtlich begrenzt bleiben und sich abschwächen, weil dann der größte Teil der Interessen- und Vetogruppen abwechselnd anerkannt und zufriedengestellt sein wird.

Selbst marxistische Theoretiker erkennen – na-

türlich in gewissen Grenzen und mit Konsequenzen, die sich von den unseren stark unterscheiden – den uneinheitlichen Charakter der Macht an. Hier sei nur Antonio Gramsci zitiert: «Die ‹in einem hegemonialen System› dominierende Gruppe ist praktisch immer koordiniert mit den allgemeinen Interessen der untergeordneten Gruppen, und das Leben des Staates ist zu verstehen als eine beständige Herausbildung und ein beständiger Abbau von labilen Gleichgewichtszuständen... zwischen den Interessen der grundlegend bestimmenden Gruppe und den Interessen der untergeordneten Gruppen, wobei die Interessen der herrschenden Gruppe das Übergewicht haben, ohne damit schon bis zu einem kleinlichen wirtschaftlichen Gruppenegoismus zu gehen.»[7]

Was die Intellektuellen betrifft, die der grundlegenden Klasse als die «Funktionäre der Superstruktur» verbunden sind, so erkennt Gramsci doch an, daß diese «sich von der ‹grundlegenden› Klasse abheben müssen, um sich umso enger mit ihr vereinen zu können, um eine wirkliche Superstruktur sein zu können und nicht bloß ein unorganisches und unbestimmtes Element innerhalb der wirtschaftlichen Struktur».

Nikos Poulantzas hat bei der Weiterentwicklung gewisser Analysen von Karl Marx über die inneren Spaltungen des französischen Bürgertums von 1848 die «tiefgreifende Aufsplitterung... der bürgerlichen Klasse in einander bekämpfende Fraktionen, die wiederum Klassencharakter hatten», festgestellt: «Sich selbst überlassen erschöpfen die Klassen und Fraktionen in der Ebene der politischen Herrschaftsausübung nicht nur ihre Kräfte mit inneren Reibereien, sondern scheitern meistens geradezu an Widersprüchen, die sie überhaupt unfähig machen, politisch zu regieren.»[8] Aus diesem Grunde und um dem abzuhelfen, gibt es den Staat, welcher allein – da er eine relative Autonomie gegenüber den rivalisierenden Fraktionen bewahrt – dem, was der Autor bezeichnenderweise den «Block, der an der Macht ist» nennt, eine Einheit zu verleihen vermag.

Wir haben nicht den Eindruck erwecken wollen, als gäbe es keinerlei Übereinstimmung oder – was mehr ist als dies – keinen grundlegenden Zusammenhang zwischen den Auffassungen von Bentley und Dahl einerseits und Gramsci und Poulantzas andererseits: Für die einen gibt es unterschiedliche und gegeneinander abgehobene Machtgruppen und nicht eine einzige Elite der Macht; für die anderen hindert die Vielzahl der Machtgruppen nicht, daß es einen Block gibt, der an der Macht ist, und darüber hinaus die Hegemonie einer Klasse oder eines «historischen Blocks». Wir wollten nur nahelegen, daß die Hypothese von der Vielgestaltigkeit der Macht und der Vielzahl der Machtgruppen – die wir für teilweise und in bestimmten Grenzen für beweisbar halten – an sich noch nicht zu einer gesicherten und kategorischen Schlußfolgerung führt.

Die Hypothese «Alle Macht oder keine Macht» ist auch nur ebenso «wahr», wie dies zum Beispiel die Hypothese von der ausschließlichen und vollkommenen Konkurrenz sein könnte: Es handelt sich dabei um ein theoretisches Modell mit heuristischer Funktion, und nicht um eine Verdichtung vorgefundener Wirklichkeit. Nicht als ob sie niemals einem Ausschnitt dieser Wirklichkeit entsprechen könnte: Es trifft oft genug zu, daß die Machteinflüsse, welche eine Gruppe erlangt hat, auf Kosten einer anderen Gruppe gehen; und selbst wenn diese Machteinflüsse nicht direkt durch die Ausschaltung anderer erworben worden sind, sondern zum Beispiel dank eines Zuwachses neuer bisher unausgenutzter Produktivkräfte, so vermehren diese Ausweitungen des Machteinflusses dennoch die Machtposition der an der Erneuerung beteiligten Gruppe und vermindern die Machtposition der anderen Gruppen. Aber dennoch kann hier eine weite Skala verschiedenster Situationen zu viel komplexeren Konstellationen führen.

Eine beherrschende Gruppe kann mehr oder weniger freiwillig auf Machtpositionen und Vorrechte verzichten, die überflüssig, hinderlich oder gefährlich geworden sind. Sie wird umso eher bereit sein, nur sparsamen Gebrauch davon zu machen oder sie an andere Gruppen oder Fraktionen von Gruppen umzuverteilen, wenn sie dabei nichts verliert, selbst wenn sie dadurch auch nichts gewinnt. Nun kann dies aber tatsächlich häufig der Fall sein. Durch die «Öffnung», die einigen Gruppen angeboten wird, weitet man die Grenzen seiner eigenen Koalition aus, man entzweit die bloß nutznießenden Gruppen, man erzielt einen Einbruch in die Front der Gegner, man verleiht sich selbst ein weniger parteiisches Image. Vielleicht wird man diese Vorteile mit einigen Zugeständnissen bezahlen müssen, aber man wird beides sorgfältig gegeneinander abwägen und sich dessen versichern, daß die Nutznießer der Neuordnung davon nur einen streng kontrollierten Gebrauch machen können. Eine herrschende Klasse oder eine führende Gruppe kann dann auf die Ausübung von Machtvollkommenheiten, die mehr oder minder Zwangscharakter haben, verzichten, wenn sie

entdeckt, daß diese Mittel vorteilhafterweise durch andere sparsamere und feinere Mittel ersetzbar sind, deren Wirksamkeit vielleicht weniger direkt, dafür aber dauerhafter ist: Einflußnahme auf die Bedingungen des kulturellen Lebens, psychologische Manipulation, Anreize, sich im System zu «kompromittieren». Wenn die kulturelle und soziale Integration fortschreitet, dann vermehren sich auch mehr und mehr die Unannehmlichkeiten, die eine «Aufteilung» der Macht oder gewisser Teilbereiche der Macht für jene Leute mit sich bringen würde, welche die Grundsätze und Spielregeln dieser Macht akzeptiert haben und die – zumindest rein passiv – ihre Stützen geworden sind. Dies ist also das beste Mittel, um zu billigstem Preis die fundamentalsten Interessen der herrschenden Gruppen gegen diejenigen zu verteidigen, die ganz oder teilweise die gesellschaftliche, politische und kulturelle Integration verweigern und sich damit einfach isoliert sehen müssen. Wenn die Hypothese «Alle Macht oder keine Macht» irgendwo der konkreten Wirklichkeit nahekommen sollte, so dürfte dies nur im inneren Kreis der «Integrierten» (wir sagen nicht der «Besitzenden»!) möglich sein.

Ist es wohl noch nötig, zum Schluß noch hinzuzufügen, daß diese Hypothese fordert, daß die verschiedenen Machteinflüsse von merklich vergleichbarem Wert sein müssen und daß sie auch in ebenso in ihrem Wert vergleichbare Teilbereiche aufteilbar sein müssen? Dies kommt einer fast vollständigen Gleichwertigkeit von Macht und Einfluß nahe, wie sie tatsächlich auch von Soziologen wie Talcott Pearsons und Robert Dahl vertreten wird. Auch hier dürften theoretische Erörterungen ohne Ende viel weniger interessant sein als streng kontrollierbare empirische Erhebungen. Solche Erhebungen sind kaum vorhanden, aber die wenigen, die durchgeführt worden sind, leisten jedenfalls keinen Beitrag zur Bestätigung derartiger Postulate.

Wenigstens im Sinne einer Gegenhypothese – die fruchtbarer sein dürfte als die Hypothese «Alle Macht oder keine Macht» – können wir die Behauptung aufstellen, daß es unter gewissen Bedingungen durchaus Wettstreit, Konkurrenz, differenzierte Aufteilung von Macht, also politische, wirtschaftliche und soziale Demokratie geben kann, ohne daß dies – selbst wenn es auch so immer noch «besser» ist als etwas anderes (ein *wichtiges* Problem, aber doch ein *anderes* Problem!) – die *allgemeine* Herrschaft einer Gruppe oder eines Blocks merklich berühren müßte.

Wir müssen uns nun auch noch darüber verständigen, was hier mit «Herrschaft» gemeint ist.

Die Gründe, aus denen die Gruppen in einer Gesellschaft in Frontstellung zueinander treten und zu Rivalen werden, sind unzählbar. Die am wenigsten tiefgehenden, aber in ihren Konsequenzen nicht immer die leichtesten, können manchmal mit den rein persönlichen Motivationen ihrer Führer zusammenhängen. Man wird aber dennoch zugeben müssen, daß unter all diesen Gründen diejenigen die schwerwiegendsten sind, die daher rühren, daß die bestehende Gesellschaftsordnung, ihre Sozialbeziehungen und ihre etablierten Wertvorstellungen in mehr oder weniger tiefgreifendem Maße erschüttert werden, wobei es aber in jedem Falle darauf hinausläuft, daß all dies Platz machen muß für die Schaffung neuer Organisationsformen, für kostspielige Unternehmungen und für die Austragung erbitterter und langdauernder Kämpfe: Kämpfe patriotischer Bewegungen um den Aufbau einer Nation und die Befreiung von fremder Herrschaft; Kämpfe des Bürgertums um die Veränderung oder Verbreiterung oder den Ausbau der Grundlagen seiner Macht; Kämpfe um die Veränderung eines Wertsystems; Kämpfe, bei denen es darum geht, sich eingliedern zu können in eine umfassendere politische Gemeinschaft oder «getrennte Brüder» zu sammeln; Klassenkämpfe zur Veränderung der Produktionsverhältnisse... Eine solche Fülle von Möglichkeiten, daß man Last hat auszuwählen!

Nun beruht eine vorgegebene Gesellschaft in jedem bestimmten Augenblick immer auf einem gewissen Beziehungsgefüge von Kräften, auf einer gesellschaftlichen Grundstruktur, auf einem gewissen «Gleichgewicht» zwischen Gruppen. Sie bevorzugt und empfiehlt gewisse Werte, während sie andere nur als eine Art Restbestand gerade noch möglicher Alternativen toleriert und wieder andere mit mehr oder weniger strenger Entschiedenheit verurteilt. Gewisse Gruppen geben sich mit diesem Stand der Tatsachen zufrieden (oder haben sich früher schon damit abgefunden), andere wollen ihn noch mehr ihren an sich bereits weitgehend befriedigten Interessen anpassen, noch andere wiederum verhalten sich unentschieden oder sind außerstande, sich eine Veränderung irgendwelcher Art vorzustellen oder sie zu wollen, manche schließlich – und nicht einmal notwendigerweise die in einem bestimmten Bereich besonders Benachteiligten – halten ihn für unerträglich.

Was hier der Untersuchung bedarf, ist die Ungleichheit der Bedingungen, in welche die einen

Gruppen gegenüber den verschiedenen anderen in ihrem Kampf für diese Ziele versetzt sind. Mächtige Wirtschaftskräfte können Parteien und Wahlkandidaten immer höhere finanzielle Hilfen anbieten, sich Informationsmittel von großer Reichweite und die Dienste der besten Techniker und anderer hochkompetenter Fachleute leisten, sie können die besten Staatsbeamten (deren Ausbildungskosten von allen Steuerzahlern aufgebracht worden sind!) abwerben. Da die Hochschul- und Universitätsinstitutionen, die – wie statistisch nachgewiesen ist – die Tendenz haben, mittels der Sozialbarrieren und mittels der ihrer Struktur anhaftenden Zwänge von bestimmten «kulturellen Modellvorstellungen» – von wenigen Ausnahmen abgesehen – immer wieder die bestehenden Sozialbeziehungen und die gesellschaftliche Gesamtstruktur zu reproduzieren[9], rekrutieren sich die Kerngruppen der Führungskräfte und der Intellektuellen, die wiederum Macht erlangen werden, aus dem inneren Kreis der Gruppen, welche diese Wirtschaftsmächte vertreten oder die eng mit ihnen verbunden sind (oder die doch zumindest die Absicht haben, sich mit ihnen zu identifizieren). Währenddessen ist die Arbeiterklasse (oder die bäuerliche «Klasse») darauf angewiesen, ihre Intellektuellen von außerhalb zu importieren, wie Gramsci richtig beobachtet hat.

Die tatsächliche Koalition der Gruppen, die sich derart durch ihre wirtschaftliche Bevorteilung, durch ihre gesellschaftlichen Positionen und durch ihre kulturellen Mittel in einer beherrschenden Rolle befinden, wird auch leichteren Zugang zur politischen Macht und zum Instrumentarium des Staatsapparats finden. Eben die nötige Unabhängigkeit des Staates gegenüber rücksichtslosen Zumutungen von Gruppen – und zwar von Gruppen jeder Art! – kann zwar für die Mächtigen ein Hindernis sein (das man mehr oder weniger leicht beiseite schiebt), aber sie kann auch wie ein Freibrief wirken, ohne gleichzeitig denjenigen, die nur wenig Macht besitzen, einen ausreichenden Vorteil einzuräumen (ja im Gegenteil: Spielregeln behindern vor allem die schlechter Plazierten!). Auch solche mehr oder minder harmlosen Mechanismen wie Wahlordnungen und Einteilung von Stimmbezirken, Gebührenpflicht bei gerichtlichen Prozeduren, Bestimmungen des Arbeitsrechtes und Polizeiaufsicht wirken sich nur selten gegen die Mächtigen aus. Selbst die strafrechtliche Definition des Deliktes ist nicht ohne Mißbildungen unter dem Druck kultureller Vorstellungen zustande gekommen, welche sich eine bestimmte Gesellschaft vom vermutlichen Verhalten dieser oder jener sozialen Gruppen gebildet hat.

[1] Vgl. J.W.Lapierre, Essai sur le fondement du pouvoir politique (1968).

[2] A.Bentley, The Process of Government (1908). David Truman, The Governmental Process (1951).

[3] R.Dahl, Qui gouverne? (1971). (Französische Übersetzung von: Who Governs? 1961.)

[4] D.Riesman, La foule solitaire (1964). (Französische Übersetzung von: The Lonly Crowd. Deutsche Übersetzung: Die einsame Masse.)

[5] R.Dahrendorf, Classes et conflits de classes dans la société industrielle (1970).

[6] Vgl. vor allem Pierre Birnbaum, La structure du pouvoir aux Etats-Unis (P.U.F. 1970).

[7] A.Gramsci, Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno.

[8] Nikos Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales (1968) 324.

[9] Wir stützen uns hier namentlich auf die französischen Arbeiten von Alain Girard, von Vivianne Isambert-Jamatti, von Pierre Bourdieu und Jean-Claude Passeron.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GEORGES LAVAU

geboren am 18. Juni 1918, Professor an der Universität Paris (Institut für Politische Studien), Direktor des Studienzentrums für das politische Leben Frankreichs, Direktor der französischen Zeitschrift für Politische Wissenschaften, lehrt politische Soziologie (besonders politische Theorie und Soziologie der Parteien und sozialen Bewegungen), arbeitet mit an den Zeitschriften Esprit, Revue Française de Science Politique sowie Revue Française de Sociologie.

Jos Jaspars

Die Macht der Mehrheit

In einem seiner surrealistischen Bühnenstücke läßt der rumänisch-französische Schriftsteller Eugène Ionesco alle Einwohner einer kleinen Provinzstadt, bis auf einen, sich in Nashörner verwandeln.[1] Obwohl sich Ionesco nur selten selbst über sein Werk äußert, ist die Bedeutung dieser Massenverwandlung nicht schwer zu erraten. Das Stück ist z.B. in Rußland nie aufgeführt worden, weil aus dem Text nicht deutlich genug hervorgeht, daß Nashörner in politischer Hinsicht rechts sind.[2] Es geht mir hier jedoch nicht um die ideologische Tendenz des Ionesco-Stücks, sondern um den psychologischen Prozeß, der sich in der Hauptperson vollzieht. Als das erste Nashorn vorbeirast, wird jener eine noch kaum aus dem Gleichgewicht gebracht. Das zweite Rhinozeros verwundert ihn aber schon. Das Drama beginnt jedoch erst am folgenden Tage, als sich sein bester Freund vor seinen eigenen Augen in ein Nashorn verwandelt. Anfangs nimmt er die ganze Sache noch nicht ernst; aber als sein Freund ihn davon zu überzeugen sucht, daß auch Nashörner Lebewesen mit gleichem Daseinrecht wie ein Mensch sind, gerät er vollkommen in Verwirrung. Er flieht und schließt sich in sein Zimmer ein, während der Gestaltwandel in der Stadt wie eine Epidemie um sich greift. Er ist seiner selbst nicht mehr sicher und beginnt sich zu fragen, ob er gegen diese Krankheit wirklich immun ist. Sein Selbstvertrauen nimmt immer mehr ab. Hat sein Freund recht? Müssen Normen und Werte revidiert werden? Muß das Leben auf neuen Grundlagen neugebaut werden? Ist nicht er derjenige, der Unrecht hat? Im letzten Augenblick wird er wieder Herr über sich selbst und beschließt, sich gegen die erdrückende Mehrheit der Dickhäuter zu wehren.

Die Mehrheit im Laboratorium

Der psychische Prozeß, der von Ionesco in seinem Drama «Die Nashörner» geschildert wird, gehört zu den wichtigsten Problemen der Sozialpsychologie. Der Einfluß, den eine Mehrheit auf den einzelnen ausüben kann, ist von den Sozialpsychologen seit 1956 ausführlich untersucht worden. In jenem Jahr veröffentlichte der amerikanische Psychologe Asch eine Untersuchungsreihe über Unabhängigkeit und Konformismus, der er den Untertitel gab: A minority of one against a unanimous majority.[3] Der Vorgang der Ausgangsuntersuchung ist einfach. Eine Versuchsperson wird bei einem Beobachtungsexperiment mit einem offensichtlich falschen Mehrheitsurteil konfrontiert. Ihre Aufgabe ist, anzugeben, welche von drei Kordelstücken mit einer Normalkordel übereinstimmt. Die Aufgabe ist so leicht, daß nicht einmal ein halbes Prozent falsche Beurteilungen abgegeben werden, wenn die Versuchspersonen die Aufgabe allein lösen müssen. Wird das Experiment aber in einer Gruppe gemacht und geben alle anderen Teilnehmer am Experiment, nachdem sie vom Leiter der Untersuchung in dieser Richtung instruiert worden sind, falsche Beurteilungen ab, dann werden 30 bis 40 Prozent aller Schätzungen der sog. «naiven» Versuchspersonen fehlerhaft, wenn jeder sein Urteil laut mitteilen muß. Der Prozeß, der sich bei der Versuchsperson (die nicht weiß, daß alle anderen Teilnehmer Mitarbeiter des Untersuchungsleiters sind) abspielt, erinnert stark an den inneren Widerstreit, in den die Hauptperson aus den «Nashörnern» gerät. Die erste falsche Beurteilung kann sie noch übersehen. Aber wenn alle anderen Teilnehmer am Experiment Mann für Mann Antworten geben, die in offensichtlichem Widerstreit zur eigenen Beobachtung stehen, wird sie unsicher. Anfangs sucht sie die Erklärung dafür in Faktoren, die von außen kommen: in falschem Verstehen der Instruktionen oder in der Stellung, die sie den Kordeln gegenüber einnimmt. Mit fortschreitendem Experiment entsteht aber ein starker Zweifel an der Richtigkeit des eigenen Urteils, und es kommt die ängstliche Vermutung auf, daß die Ursache in verborgenen Gebrechen zu suchen ist, die jetzt an den Tag zu kommen drohen und zur Untauglichkeitserklärung durch die Gruppe Anlaß geben könnten. Einigen gelingt es, über diesen Zweifel Herr zu werden. Trotz dieses Zweifels fühlen sie sich verpflichtet zu sagen, was sie sehen; aber in einer unerwartet weit größeren Zahl von Fällen wird das offenbar falsche Urteil der Mehrheit übernommen.

Wie ist das möglich? Warum akzeptiert man in so hohem Maße das Urteil der Mehrheit, obwohl man doch meint, daß es falsch ist? Sind es nur bestimmte Menschentypen – Konformisten –, die das Gruppenurteil annehmen? Wäre das Ergebnis dasselbe, wenn es nicht um ein Urteil über Kordellängen ginge, sondern um wichtige Dinge?

Bedingungen der Unabhängigkeit

Aschs Experiment hat zahlreiche Fragen dieser Art hervorgerufen und zu einer Menge Untersuchungen über die Umstände geführt, unter denen sich der einzelne dem Urteil der Mehrheit fügt. Die untersuchten Bedingungen zerfallen in mehrere Faktorengruppen: die Art des Gegenstands, über den ein Urteil abgegeben werden soll; Charakterzüge der Mehrheit; Eigenschaften des Individuums; die Beziehung zwischen einzelnem und Mehrheit und die Art und Weise, wie dem Individuum ein Urteil abverlangt wird.

1. Der Gegenstand. Wie wichtig ist der Gegenstand? Kann die Gruppe vom Gegenstand aus einer Person alles einsuggerieren?

Um in den Ergebnissen der Untersuchung einige Regeln zu entdecken, ist es sinnvoll, den Gegenstand in seiner Beziehung zur Person zu definieren. Die Vermutung liegt nahe, daß sich jemand weniger beeinflussen lassen wird, wenn er, im Gegensatz zur Mehrheit der Gruppe, den infragestehenden Gegenstand besser kennt. Es scheint aber nicht notwendig zu sein, daß einer wirklich fähiger ist als die Mehrheit. Wesentlich scheint das Gefühl der Sicherheit zu sein, das man in der Beurteilungssituation hat. Dieses Sicherheitsgefühl oder dieses Vertrauen in das eigene Urteil ist aber nicht ausschließlich von der Persönlichkeit eines Menschen oder von seiner Erfahrung in der Vergangenheit abhängig; sie sind auch eine Funktion der Mehrdeutigkeit des Beurteilungsobjekts und des Schwierigkeitsgrads einer Aufgabe.

2. Die Gruppe. Der zweite Faktor von Bedeutung für die Erklärung des Einflusses, den eine Mehrheit auf das Urteil eines Individuums haben kann, wird vom *Charakter der Gruppe* gebildet. Auch hier ist eine Umschreibung der Beziehung zum Individuum sinnvoll. Man darf erwarten, daß die Tendenz zum Konformismus größer sein wird, wenn eine ansehnliche Übereinstimmung zwischen einzelnem und Mehrheit in mehreren wichtigen Dimensionen besteht. Die Ergebnisse mehrerer Untersuchungen bestätigen diese Erwartung.[4] Der Umfang der Mehrheit zeigt sich darüber hinaus von ziemlich geringer Bedeutung. Schon in seiner ersten Studie legt Asch dar, daß der Mehrheitseffekt bei drei Gliedern ein Maximum erreicht. Von weit größerer Bedeutung ist die Einstimmigkeit des Mehrheitsurteils. Wenn diese Einheit auch nur von einem einzigen Glied durchbrochen wird, schwindet die Neigung zur Konformität fast ganz. Dazu ist nicht notwendig, daß das eine abweichende Urteil mit der Meinung der «naiven» Versuchsperson übereinstimmt; was darauf hinzuweisen scheint, daß das Fehlen der Einstimmigkeit in einer Mehrheit den Eindruck größerer Toleranz für abweichende Meinungen erweckt, so daß sich das Individuum frei fühlt, seine persönliche Meinung in den Vordergrund zu rücken.

3. Das Individuum. Die soeben besprochenen Untersuchungsergebnisse legen nah, daß auch die Beziehung zwischen Individuum und Gruppe für die Erklärung des konformistischen Verhaltens von großer Bedeutung ist. In Untersuchungen mit natürlichen Gruppen zeigt sich tatsächlich fast immer ein Zusammenhang zwischen dem Maß, in dem sich der einzelne der Mehrheit und ihrer Gruppennorm fügt, und dem Reiz, den die Gruppe für das Individuum hat; Konformismus ist da also ein Instrument für die Erwerbung von Sympathie.

Ein zweiter Aspekt der Beziehung zwischen dem einzelnen und der Mehrheit ist der Stand des Individuums in der Gruppe. Intuitiv ist nicht unmittelbar klar, von welcher Art der Zusammenhang zwischen diesen Variablen und Konformismus sein sollte. Einerseits kann man vermuten, daß von Personen in hoher Stellung erwartet wird, daß sie sich strikter an die Normen und die «communis opinio» halten; anderseits scheint auch die entgegengesetzte Hypothese gerechtfertigt, weil hohe Persönlichkeiten sich ohne große Gefahr erlauben können, von allgemein vertretenen Auffassungen abzuweichen. Homans[5] hat im Gegensatz zu diesen Erwartungen dargelegt, daß gerade Personen in mittlerer Stellung in der Gruppe das stärkste Maß von Konformismus zeigen, weil ein unabhängiges Urteil gerade in ihrem Fall einen fatalen Statusverlust mit sich bringen kann.[6] Soweit eine auffällige Beziehung zwischen Konformismus und sozialer Stellung aufgewiesen wird, setzen die Resultate Homans ins Recht; aber das Fehlen des Nachweises irgendeines Zusammenhangs in den meisten Studien läßt vermuten, daß der Zusammenhang komplizierter ist, als er annimmt.

Die Beziehung zwischen Individuum und Gruppe kommt schließlich auch noch in der gegenseitigen Abhängigkeit der Gruppeneinzelnen zum Ausdruck. In Untersuchungen, die sich bemühen, die Wirkung gegenseitiger Abhängigkeit durch ein System von Gruppenbelohnungen zu studieren, zeigt sich meistens ein größeres Maß von Konformismus. Bemerkenswert ist dabei, daß diese Belohnungen durchweg für *korrekte* Antworten gegeben werden. Das Paradoxale der Situation ist also, daß sich einer, von dem erwartet werden darf,

daß er sich mehr anstrengt, eine richtige und unabhängige Beurteilung zu geben, dem falschen Mehrheitsurteil mehr fügt. Man könnte vermuten, daß sich der einzelne in dieser Situation der Mehrheit schließlich anschließt, um die Suppe nicht zu versalzen. Diese Erklärung ist aber nicht annehmbar, weil auch eine individuelle Prämie auf Unabhängigkeit *mehr* Konformismus zur Folge hat. Allen[7] erklärt diesen scheinbaren Widerspruch, indem er vermutet, daß die naive Versuchsperson annimmt, jeder sei in einer ähnlichen Situation mehr veranlaßt, richtige Antworten zu geben. Aus diesen Gründen legt er deshalb mehr Wert auf das Urteil der anderen. Was auf dem Spiel steht, ist klar, schreiben Moscovici und Facheux.[8] Die naive Versuchsperson hat noch weniger Gründe als sonst anzunehmen, daß die Gruppe ihn falsch führen wird. Warum soll die Mehrheit sich dem Risiko eines Verlustes unterziehen, mit dem – soweit er feststellen kann – niemandem genützt ist?

4. Die Situation. Ein letzter, sich aus der Situation ergebender Faktor von großer Bedeutung für die Untersuchung nach dem Einfluß einer Mehrheit auf das Urteil des einzelnen ist *die Art, wie eine Reaktion des Individuums verlangt wird.* Ich habe die Besprechung dieser Variablen bis jetzt aufgehoben, weil ihre Bedeutung unmittelbar relevant ist für die Frage nach der Art des Verhaltens, das in der Literatur durchweg als Konformismus beschrieben wird. In ziemlich allen Untersuchungen zeigt sich, daß das Akzeptieren des Gruppenurteils stark abnimmt, wenn das Individuum sein Urteil nicht offen bekannt zu geben braucht. In der grundlegenden Untersuchung von Asch verminderte es die falschen Schätzungen bis zu 12,5%, wenn der naiven Versuchsperson gestattet wurde, das Urteil aufzuschreiben, so daß die anderen Glieder der Gruppe davon keine Kenntnis bekommen konnten. Heißt dies, daß der einzelne, wenn er einem abweichenden Mehrheitsurteil gegenübersteht, nur öffentlich eine Abweichung von der Gruppenmeinung vermeiden will, aber seine persönliche Überzeugung unverändert ist? Die Beantwortung dieser Frage ist selbstverständlich von großem Gewicht für die Bedeutung der Untersuchung von Konformismus und Unabhängigkeit in der Urteilsbildung.

Wenn man unter Konformismus Verhaltensänderung unter Einfluß einer Gruppe versteht – mit dem Ergebnis einer vermehrten Übereinstimmung zwischen Individuum und Gruppe[9] –, wird kein Unterschied zwischen öffentlichem Verhalten und persönlicher Überzeugung gemacht. Konformismus ohne Wandlung der persönlichen Überzeugung und Konformismus mit wirklicher Meinungsänderung sind aber von ganz anderer Art. Es ist z.B. nicht zu erwarten, daß eine Verhaltensänderung, die lediglich ein öffentliches Nachgeben unter Einfluß einer Mehrheit darstellt, auch anhält, wenn der Gruppendruck weggefallen ist. Eine wirkliche Meinungsänderung wird aber auch später, wenn die Gruppe keinen Druck mehr auf das Individuum ausübt, bestehen bleiben. Wenn eine Unterscheidung von Wandlung im öffentlichen Verhalten und echter Haltungsänderung sinnvoll ist, und daran besteht eigentlich kaum ein Zweifel, dann liegt die Frage nach der unterschiedlichen Bedeutung der besprochenen Faktoren in beiden Fällen nahe. In Wirklichkeit ist darüber wenig bekannt. Eine sinnvolle Theoriebildung scheint, wenigstens ohne mit diesem Unterschied zu rechnen, kaum möglich. Asch[10] hat das klar erkannt, als er darauf hinwies, daß die empirische Forschung auf diesem Gebiet nicht zu einer Verfeinerung der anfänglich theoretischen Erkenntnisse geführt hat. Es genügt nicht, fügt er hinzu, die quantitativen Beziehungen zwischen Bedingungen und Wirkungen zu bestimmen, deren psychologischer Inhalt nur oberflächlich bekannt ist.

Konformismus ist keine psychologische Kategorie, sondern schließt eine Reihe heterogener Bedingungen ein, die alle in psychologischen Begriffen charakterisiert werden müssen. Das Aufspüren der sozialen und psychologischen Prozesse, die der Tendenz zum Konformismus zugrundeliegen, ist notwendig, um eine Antwort auf die Frage nach seinen Ursachen zu geben.

Die vernachlässigte Minderheit

Die meisten Erklärungen, die sich in der Literatur finden lassen, nehmen jedoch keine Rücksicht auf die Komplexität des Konformismusphänomens. Sie sind nachträgliche Kosten- und Nutzenanalysen, während der Beeinflussungsprozeß als Tauschhandel zwischen einzelnem und Mehrheit aufgefaßt wird. Das Indivduum liefert Konformität und erhält im Tausch dafür soziale Anerkennung, die in diesem Handel die Stelle des Geldes in der Wirtschaft einnimmt. Moscovici und Faucheux aber haben unlängst an dieser einseitigen Erklärung ernste Kritik geübt. Die Analyse der sozialen Beeinflussungsprozesse wird, nach diesen Autoren, von mehreren Voraussetzungen beherrscht. Zu diesen Voraussetzungen gehört, daß das Individuum als eine Minderheit aufgefaßt

wird, die sich lediglich fragt, wie eine Meinungsverschiedenheit zur Meinung der Mehrheit vermieden werden kann und wie sich eine Unterwerfung bezahlt macht. Man kommt offenbar niemals auf den Gedanken, so meinen Moscovici und Facheux, daß sich das Individuum fragen könnte, wie die Mehrheit von seiner Auffassung zu überzeugen wäre.

Ausgehend von diesem Gedankengang kommen Moscovici und Facheux zu einer neuen und überraschenden Interpretation der Ausgangsuntersuchung von Asch.[11] Wenn man Aschs Experiment in einen größeren Zusammenhang stellt, ist die Versuchsperson, die in das Laboratorium eintritt, nicht nur ein isoliertes Individuum, sondern auch der Träger einer allgemeinen Norm. Sie ist der Vertreter einer viel größeren Gruppe, in der Übereinstimmung darüber besteht, welche Kordeln in der Länge verschieden sind und welche nicht. Im Laboratorium begegnet er aber einer kleinen Gruppe von Personen, die konsequent eine andere Regel für die Beurteilung von Kordelstücken praktizieren. Es geht in Aschs Experiment also nicht um «A minority of one against a unanimous majority» sondern um «A unanimous minority against a general norm». Die Experimente bei der Erforschung des Konformismus zeigen weniger, daß die Mehrheit Macht über den einzelnen hat, sondern mehr, daß unter bestimmten Umständen eine geschlossene einmütige Minderheit die allgemeine Norm beeinflussen kann. Die Personenzahl der Minderheit ist dabei relativ unwichtig. Der Wirkfaktor im Beeinflussungsprozeß ist die Beständigkeit der Minderheit. Besteht die Minderheit nur aus einer einzigen Person, wird die Beständigkeit seines Verhaltens in der Zeit und unter wechselnden Umständen auf das Verhalten der Mehrheit von Einfluß sein. Besteht die Minderheit aus mehr als einer einzigen Person, spielt nicht nur die intra-individuelle, sondern auch die inter-individuelle Beständigkeit und Geschlossenheit eine Rolle. Moscovici und Facheux haben diese These in einer Reihe von experimentellen Untersuchungen untermauern können. Tatsächlich zeigt sich, daß eine geschlossene Minderheit das Urteil der Mehrheit beeinflussen kann, sogar wenn implizite eine Mehrheitsnorm vorhanden ist. Die Wichtigkeit von Ideen wie denen von Moscovici und Facheux scheint mir klar. Sie haben mit ihrer Analyse sozialer Beeinflussungsprozesse die Einseitigkeit der Konformismusuntersuchung dargelegt. Konformismus ist nur eine der Formen sozialer Beeinflussung. Erneuerung, bei der sich bestehende Auffassungen und Mehrheitsnormen nach dem Vorbild einer Minderheit ändern, ist die hoffnungsvolle Kehrseite der Medaille, die noch kaum erforscht ist.

[1] Eugène Ionesco, Impromptu oder der Hirt und sein Chamäleon. Die Nashörner. Aus dem Französischen = Fischer-Bücherei 629 (Frankfurt a. M. u. a. 1964).

[2] So Ionesco im Interview mit einem Journalisten des französischen Wochenblattes L'Express. Im selben Interview erwähnt Ionesco übrigens auch, daß es Schwierigkeiten bei der Aufführung in den Vereinigten Staaten gab, weil die Hauptperson des Stückes einen Besuch bei einem Freund macht, ohne den Besuch vorher telefonisch angezeigt zu haben.

[3] S.E. Asch, Studies in independence and conformity. A minority of one against a unanimous majority = Psychol. Monogr. 70 (1956), Nr. 416.

[4] V.L. Allen, Situational factors in conformity: L. Berkowitz (Hrsg.), Advances in Experimental Social Psychology, Band II, 133–175 (Academic Press, New York 1965).

[5] G.C. Homans, The human group (Rontledge, London 1951).

[6] Eine interessante «Bestätigung» dieser These findet sich in den «Nashörnern» von Ionesco. Die Reihenfolge, in der die Personen im Stück die Verwandlung durchmachen, hängt offenbar zusammen mit ihrem gesellschaftlich-ökonomischen Status. Bœuf und Jean, die zum Zentralkader gehören, erleiden zuerst den Gestaltwandel. Darauf folgen der Direktor M. Papillon und der Logiker und schließlich kommen Botard und die Sekretärin an die Reihe. Nur Dudard, das stellvertretende Haupt, paßt nicht in die Reihe. Die Reihenfolge wird übrigens noch unterstützt durch Hinweise auf die «rechten» Momente nach Kardinal de Retz und Comte de St. Simon.

[7] Siehe Anm. 4

[8] S. Moscovici und C. Facheux, Social influence, conformity bias and the study of active minorities: L. Berkowitz (Hrsg.), Advances in Experimental Social Psychology, Band V (Academic Press, New York 1972).

[9] Siehe Anm. 4. – W.R. Nord, Social exchange theorie. An integrative approach to social conformity: Psychological Bulletin 1969, Band 71, Nr. 3, 174–208.

[10] S.E. Asch, Issues in the study of social influences on judgement: I.A. Berg und B.M. Bass, Conformity and Deviation (Harper, New York 1961) 143.

[11] Siehe Anm. 8.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOS JASPARS

geboren am 16. März 1934 in Maastricht (Niederlande). Er studierte Psychologie an der Reichsuniversität zu Leiden, an der Ohio State University und an der Universität von Illinois, promovierte 1966 in Sozialwissenschaften, ist seit 1970 Professor für Sozialpsychologie an der Universität Nimwegen, ist Redaktionsmitglied der Nederlands Tijdschrift voor Psychologie und Chefredakteur des European Journal of Social Psychology. Seine Veröffentlichungen befassen sich mit Psychologie und Sozialpsychologie.

Bernard Quelquejeu

Rationalität oder Dämonie der Macht?

Eine Reflexion über die Macht, über die Weisen ihres Einsatzes, über ihre konkreten Gestalten und Organisationsformen, über ihre Ambivalenz und ihre kennzeichnenden Verbindungen mit der Geschichte – eine Reflexion, die man hier nur in Form eines sehr gerafften Leitfadens bieten kann – ist von allem Anfang an belastet mit zwei Hypotheken, deren Aufhebung wenigstens zu einem guten Teil über den Erfolg einer solchen Reflexion entscheidet: Die eine, von terminologischer Art, hängt mit der Ungenauigkeit, ja der Doppeldeutigkeit des für diese Reflexion verfügbaren Vokabulars zusammen; die andere, von mehr eigentlich philosophischer Art, betrifft die Einstellung, die man gegenüber der Rationalität der mit dem Thema Macht verknüpften Phänomene einnimmt, und damit auch gegenüber dem irreduktiblen Teil von Irrationalem, von Dunklem – sozusagen der Nachtseite dieser Wirklichkeit –, den anzuerkennen man bei dieser Meditation bereit ist. Doppeldeutigkeit der Terminologie und bloß partielle Rationalität der in Frage stehenden Wirklichkeit: Dies sind zwei – wie man bald feststellen muß – keineswegs voneinander unabhängige Fragen, zu denen sich jede Reflexion über dieses Thema erklären muß, um überhaupt einen Anfang machen zu können und dann ihre Entscheidung klar formulieren zu können.

1. Eine doppeldeutige Terminologie

Jeder, der sich mit dem Denken dieses Jahrhunderts über das Thema Macht zu befassen beginnt, wird zunächst frappiert sein über einen Tatbestand: die Unbestimmtheit des Vokabulars – ja man muß sogar sagen: die Fußangeln, die mit den Worten ausgelegt sind, welche verwendet werden zur Bezeichnung und Beschreibung der zur Debatte stehenden Wirklichkeiten.

Eines der sprechendsten Symptome dieses Sachverhaltes ist die endlose Kontroverse, die vor allem seit einem Vierteljahrhundert immer aufs neue zwischen den Vertretern der Politikwissenschaft entbrannt ist über die Existenz dieser Wissenschaft, über die Abgrenzung ihres Geltungsbereiches und ihres Gegenstandes sowie über ihre Methoden. Nicht daß man von allem Anfang an die Fragestellung bloß auf die *politische* Macht einengen müßte; es gibt genug andere Arten von Macht: wirtschaftliche, pädagogische, kulturelle, religiöse Macht. Dennoch ist es zweifellos das Privileg der politischen Macht, mit stärkerer Eindeutigkeit gewisse charakteristische Kennzeichen zu zeigen, die an sich jeder Art von Macht zu eigen sind.

Man möchte vermuten, daß die politische Wissenschaft, die ja immerhin schon ihre annähernd fünfundzwanzig Jahrhunderte alt ist, ihren Geltungsbereich und ihren eigentümlichen Gegenstand schließlich und endlich mit genügender Genauigkeit und Objektivität abgegrenzt hätte. Dem ist aber nicht so. Wenn auch die Einführung der Politikwissenschaft im Lehrbetrieb der Universitäten zahlreicher Länder vor etwa fünfundzwanzig Jahren «das Ende eines außerordentlichen Mangels» bedeutete, so hat sie doch keineswegs die Kontroversen über ihren «Gegenstand» und ihren «wissenschaftlichen» Status zum Schweigen gebracht. Und wenn die Diskussion nach fast einem Vierteljahrhundert auch feststellen mußte, daß der größte Teil der Politologen trotz ihrer divergierenden Voraussetzungen tatsächlich fast das gleiche Forschungsgebiet hatten, bleibt die Debatte doch lebhaft und bleiben die Positionen, die man zu einer Definition der Politikwissenschaft und zu den Kategorien, die zur Bestimmung ihres Gegenstandes dienen könnten, bezogen hat, kontrovers.

Marcel Prélot[1] konnte kürzlich folgende verschiedene Begriffsbestimmungen aufzählen: 1. eine «relationale», welche sich an die Bestimmung einer besonderen gesellschaftlichen Beziehung anschließt, welche sich unterscheidet von anderen Sozialbezügen (B. Croce, C. Schmitt, P. Duclos und auf seine Weise auch J. Freund); 2. sodann eine «dynamische», welche den Begriff der Macht entsprechend seinen verschiedensten Aspekten mit besonderen Vorrechten ausstattet (H. Cook, T. Watkins, M. Weber, G. Burdeau, G. Vedel); und schließlich 3. eine «institutionelle» Begriffsbestimmung, welche zurückgreift auf den traditionellen Begriff des Staates als die Institution aller Institutionen (M. Duverger, H. Maier, M. Prélot...). Diese Auseinandersetzungen illustrieren deutlich genug die Ungenauigkeit des Vokabulars und die Doppeldeutigkeit der für die Bezeichnung der Phänomene der politischen Macht verwendeten Kategorien. Soll man – im Französischen – von

«pouvoir» oder von «puissance» sprechen (man spricht von «Puissances», wenn man Staaten meint!)? Soll man von «Herrschaft» («domination») sprechen? Von «Zwang» («contrainte»)? Soll man die Vokabeln «Gewalt» («force») oder «Gewalttätigkeit» («Violence») verwenden? Soll man sich an das Wortpaar «Befehl-Unterwerfung» halten oder an «Autorität-Gehorsam»? Soll man die Macht an einer bestimmten Stelle einer Skala unterbringen, die von einem tatsächlichen Zustand zur Legitimität führt? Und so weiter.

Andererseits muß man die zusätzlichen Schwierigkeiten unterstreichen, welche dadurch entstehen, wenn man Worte einer bestimmten Sprache in eine andere Sprache übersetzen will. Das englische Substantiv «power» und das französische «pouvoir» haben sicherlich nicht denselben semantischen Ausdruckswert und können daher nicht ohne die Inkaufnahme schwerwiegender Mehrdeutigkeit füreinander eingesetzt werden. Auch das deutsche Wort «Macht» hat verschiedene Bedeutungsgehalte. Sollten die historischen und geographischen Unterschiede im Gebrauch dieser verschiedenen Ausdrücke, deren die Menschen sich bedient haben und deren sie sich noch bedienen, um die Realitäten im Umkreis des Phänomens Macht zu bezeichnen, nicht schon für sich allein genommen ein Symptom darstellen für die Verschiedenheit der tatsächlichen Organisationsformen von Macht und für die grundlegende historische Bedingtheit, welche die konkreten Ausdrucksgestalten, unter denen Macht erscheint, kennzeichnet?

Diese terminologische Vieldeutigkeit muß also behoben werden, da andernfalls die Reflexion zu sehr bloß approximativ bleiben würde. Statt die Freiheit in Anspruch zu nehmen, die an sich jeder Autor besitzt, zu Beginn seiner Arbeit zu bestimmen, welchen Bedeutungsgehalt er den von ihm verwendeten Begriffen und den Grundkategorien seiner Forschung geben möchte, wäre es zweifellos zweckmäßiger und einer internationalen Kommunikation dienlicher, sich im wesentlichen auf Kategorien zu beziehen, die von einer politischen Soziologie definiert sind, welche einen respektablen Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit erheben kann, wie zum Beispiel die von Max Weber. Wohl mag auch diese ihre besonderen Voraussetzungen haben, denn schließlich bedeutet Definition immer in irgendeiner Weise auch Aneignung. Aber die vergleichende Soziologie Webers hat ihre eigene Methodologie und die Voraussetzungen ihrer Weise der Wahrnehmung gesellschaftlicher Phänomene (z.B. ihren Begriff der «axiologischen Neutralität» des Gelehrten) genügend reflektiert, um angemessene Hinweise bieten zu können, mit deren Hilfe jeder sich selbst seines richtigen Verstehens versichern kann.

Mit Max Weber sollte man also darin übereinkommen, unter «Macht» (dem das französische Wort «pouvoir» entspricht) die Chance eines Individuums zu verstehen, in einem sozialen Beziehungsgefüge seinen eigenen Willen auch gegen Widerstände durchzusetzen, ohne dabei darüber Rechenschaft ablegen zu müssen, worauf diese Möglichkeit begründet ist. Weiter sollte man unter «Herrschaft» als konkrete und empirische Erscheinungsform von Macht die Möglichkeit verstehen, damit Partnern gegenüberzutetren, die *bereit* sind, den ihnen erteilten Anordnungen zu gehorchen.[2] Dies sind ganz allgemeine Definitionen: Weder die Macht noch die Herrschaft sind – wie sie hier definiert wurden – bloß dem politischen Bereich zu eigen, da es ja noch andere Gelegenheiten oder Notwendigkeiten gibt, in denen der Mensch gehalten ist, seinen Willen durchzusetzen. Macht kann sich entfalten in allen Formen menschlicher Gesellung oder sozialer Organisation: im Bereich der Wirtschaft, der Erziehung, der Kultur, der Religion...

Macht und Herrschaft werden zu politischen Größen nur dann, wenn sie ausgeübt werden im Rahmen eines begrenzten Territoriums, wenn der Wille sich deutlich erkennbar auf den Aspekt der Gruppenbildung im Rahmen dieses Territoriums ausrichtet, um so eine Zielsetzung zu verwirklichen, die keinen Sinn hat außer aufgrund der Existenz dieser Gruppenbildung, und wenn er bereit ist, von der *Gewalt* als spezifischem Mittel Gebrauch zu machen – zumindest im Sinne der «ultima ratio» im Falle des Versagens anderer Mittel.

So könnte der Staat definiert werden als die politische Gruppierung, welche mit Erfolg das Monopol der legitimen physischen Gewaltanwendung beansprucht, welches auch immer die Art und Weise sein mag, in der diese Legitimität anerkannt wird (traditionelle, legale oder charismatische Herrschaft). In den angegebenen Definitionen bezeichnet «Chance» – ein Begriff, dessen M. Weber sich bedient, um den bloßen Wahrscheinlichkeitscharakter jeder soziologischen Konstruktion zu kennzeichnen – die mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit, wie sie in eine objektive Beurteilung der Möglichkeit gefaßt werden kann und so anzeigt, daß man mit gutem Recht auf die Erfüllung dieser Erwartung zählen kann.[3]

So bildet die Grundbeziehung von *Befehl* und *Gehorsam* die Basis jeder Herrschaft und jeder Macht. Insoweit eine Anordnung ausgeführt wird, besitzt derjenige, welcher herrscht, die Macht, welches auch immer die Beweggründe sein mögen, aus denen die Mitglieder einer Gruppierung sich unterordnen (Furcht, Respekt, Nutzen, Opportunität, Tradition...). Der Gehorsam bedeutet, daß die Partner sich so verhalten, als machten sie den Befehl zur obersten Leitlinie ihres Handelns, welches auch immer ihre eigene Meinung über den Wert der Anordnung als solcher sein mag. Die Macht wandelt die Ausübung der Zwangsgewalt immer dann in reine Gewalttätigkeit um, wenn der Unterworfene, weit entfernt davon, als Partner behandelt zu werden, sich in den Zustand einer bloßen Sache versetzt sieht. So gesehen ist der Befehl seinem Wesen nach der ausschlaggebende Faktor der gesellschaftlichen Gruppierung oder der politischen Institution.

Diese terminologischen Festlegungen sind unerläßlich für die Reflexion auf die soziologischen Tatsachen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung bedarf es dann auch noch der Einführung weiterer Begriffe, vor allem des Begriffes der *Autorität*.

2. *Macht und Rationalität*

Die zweite Hypothek, welche eine Reflexion über die Macht gleich zu Beginn zu tilgen versuchen muß, ist deren weitreichende Irrationalität. Wer das Problem der Macht reflektieren will, muß versuchen, die Voraussetzungen zu klären, welche immer schon die Haltung bestimmen, die man gegenüber der Rationalität der mit der Wirklichkeit der Macht verknüpften Phänomene eingenommen hat. Denn Vernunft und Macht bilden ein sehr ungleiches Paar.

Eines der großen Lehrstücke des griechischen Denkens ist die Einführung der Politik in das Feld der philosophischen Fragestellungen, wodurch dem Menschen der Weg zu einem enträtselten Verstehen der Gestalten der Macht, vor allem des Staates, freigemacht war. Kein einziger griechischer Philosoph hat resigniert die politische Macht als etwas hingenommen, was außerhalb des Feldes des rational Verstehbaren läge. Diesen Bereich des rational Einsichtigen aber haben die griechischen Philosophen mit aller an ihnen bekannten Unerschrockenheit erforscht. Alle waren sie sich bewußt, daß, wenn die Macht der Zuständigkeit der philosophischen Vernunft entzogen bliebe, die Vernunft selbst und ihr Anspruch auf Erfassung der Wirklichkeit gescheitert wären.

Der Philosoph und mit ihm der Mensch schlechthin können sich nicht einfach entschließen, die Ehescheidung zwischen der Macht und der Vernunft zu erklären. Wenn in der Ausübung der Macht und in der politischen Existenz der Menschen keine Vernunft waltet, dann wird die Politik dämonisch und die Vernunft unwirklich, ohnmächtig, zu einem Schattendasein in der Hinterwelt des Idealen verbannt. Wer könnte leichten Herzens den Folgen eines solchen Bruches zustimmen? Platon hat dies verstanden, wenn er schreibt: «Wenn in den Staaten nicht die Philosophen Könige werden oder aber diejenigen, welche man Könige nennt, nicht wirkliche und ernstzunehmende Philosophen werden, so daß politische Macht und Philosophie sich zu gemeinsamem Handeln zusammenschließen, dann wird man niemals Ruhe haben von den Übeln, welche die Staaten verwüsten und – so glaube ich – auch nicht von den Übeln, die das Menschengeschlecht bedrohen.»

Und dennoch: Seit die Griechen und vor allem Platon versucht haben, die Ehe zwischen Vernunft und Macht zu legitimieren, haben ihre Beziehungen nie aufgehört außerordentlich gespannt zu sein. Alles scheint den Philosophen und den Politiker in eine Frontstellung gegeneinander zu bringen. Sache des ersten ist es, Vernunft zu wollen, den Dialog zu wollen, welcher ihn zum allgemeinen Schiedsrichter zwischen allen Menschen macht. Die Ablehnung der Gewalttätigkeit[4] ist sozusagen seine Geburtsstunde als Philosoph und zugleich sein letzter Zielpunkt, den er nicht aufgeben kann, ohne sich selbst zu verraten. Als Freund der Weisheit erstrebt er die Herrschaft des wahren Lebens und muß so zum Feind der Lüge werden, welche die Beziehungen zwischen den Menschen verneint und zerstört. Der Politiker dagegen weiß aus seiner Erfahrung, daß die Wahrheit keineswegs zur Macht paßt, die ja – da sie ihre Geburtsstunde in einem Akt der Gewalttätigkeit hat – der Lüge und der Täuschung bedarf, um sich zu halten. Der Politiker lebt in einer Welt, in der Gewalt vor Recht geht, und er weiß nur zu gut, daß die Geschichte erfüllt ist von Katastrophen und von den Ruinen von Staaten, welche in den Untergang gerissen wurden von jener Art naiver Idealisten, die glaubten, sich damit begnügen zu können, daß sie andere zu überzeugen suchten. Eine gesittete Gesellschaft ohne Sittenpolizei gibt es nur in den Träumen der Utopisten. Die Ausübung der Macht schließt Zwang und Gewalt in sich

ein. Kant hat dies richtig gesehen, wenn er erklärt: «Daß die Philosophen Könige werden, ist nicht wünschenswert; denn der Besitz der Macht korrumpiert unweigerlich die Freiheit des Urteils.» So scheint tatsächlich alles dazu angetan zu sein, den Philosophen und den Politiker in eine Frontstellung gegeneinander zu bringen. Alles scheint dazu mitzuwirken, daß sie einer den anderen nicht verstehen können. Der erste verurteilt allzu oft den zweiten, ohne ihm zuzugestehen, daß er die Dinge von seinem Blickpunkt her betrachtet; der zweite hält den ersten für einen sanften Träumer, bestenfalls für einen harmlosen, meistens aber für einen gemeingefährlichen.

Ein derart seltsames Paar also stellen Macht und Vernunft dar. Sie können nicht übereinkommen und dürfen sich doch auch nicht zur Ehescheidung entschließen. Darin liegt wohl die besondere Antinomie, von der jede Reflexion über die Macht betroffen ist. Die Philosophie, verantwortlich für den Sinn und für den Willen zum Einsichtigen, sieht sich hier in eine Frontstellung gegen das Sinnwidrige und Uneinsichtige, Irrationale gestellt. Man sieht also, daß eine Reflexion über die Macht sich von allem Anfang an angelegen sein lassen muß, dem dunklen, irrationalen Teil der Äußerungen von Macht Rechnung zu tragen. Der Mensch wird dabei entweder aus diesen Abbildern seiner selbst das Rätsel seiner Existenz erhellen oder aber nur einen Beweis für ein unermeßliches Unglück ablesen. Vielleicht zeigt dieses dunkle Antlitz der Macht auf seine Weise die unentrinnbare endliche Begrenztheit und Kontingenz jeder konkreten Organisationsgestalt der Macht. Jedenfalls ist die Meditation über die Dämonen, die Entartungen und Pervertierungen der Macht ohne jeden Zweifel der notwendige – wenn auch schwierige – Weg, den jeder gehen muß, der verstehen will, warum und in welcher Weise die Spuren des Machtgebrauchs nicht aus der Geschichte zu tilgen sind.

3. Die Dämonen der Macht

Nur wenige politische Denker haben über so viel mutige Klarsicht verfügt wie Thomas Hobbes, der es daher wagen konnte, auf dem Wege über die auf dem Felde der Politik agierenden Figuren eine der radikalsten Neigungen zu enträtseln, welche den Menschen bewegen: «Den ersten Rang unter den allgemeinen Neigungen des gesamten Menschengeschlechtes erteile ich einem immerwährenden und ohne Rast noch Ruhe wirksamen Verlangen zu, Macht über Macht zu erlangen, ein Verlangen, das nicht nachläßt bis zum Tode.»[5] Hier haben wir wohl das Herzstück von Hobbes' politischer Reflexion, wo er durch die Aufdeckung jenes unersättlichen Machttriebs zugleich sowohl die Grundlage seiner politischen Anthropologie wie auch die Problematik des Opfers, welches der schöpferische Pakt des Leviathan-Staates darstellt, an den Tag bringt. Der oft zur Charakterisierung von Hobbes' Denken zitierte Satz «Homo homini lupus» ist im Grunde genommen – indem er die Feindseligkeit der Menschen gegeneinander zum Ausdruck bringt – nur eine logische Konsequenz dieses unerschöpflichen Machttriebes. Noch größer ist die Klarsicht des Philosophen bei der Entlarvung des fatalen Mechanismus, dessen das Machtverlangen sich bedient: Dieses Bedürfnis, seine Macht zu steigern, ist nicht einer Hoffnung auf eine intensivere Befriedigung zu verdanken. Der Mensch ist nie zufrieden, weil die Ungesichertheit sein Los ist, weil er weder seiner Macht noch der ihm gegenwärtig zur Verfügung stehenden Mittel jemals sicher ist: «Nicht immer besteht die Ursache dafür darin, daß man ein intensiveres Vergnügen erhofft als das, welches man bereits erreicht hat, oder auch darin, daß man sich nicht mit einer gemäßigten Macht zufrieden geben kann; sie liegt vielmehr darin begründet, daß man seine Macht und die Mittel, von denen das gegenwärtige Wohlergehen abhängt, nur dadurch sichern kann, daß man mehr davon erwirbt.»[6]

Von dem unbestimmten Echo der Übel, welche dieses schlimme unbegrenzte Verlangen nach Macht immer wieder hervorruft, hallt die gesamte Geschichte wider. Paul Ricœur hat kürzlich folgende doppelte Tatsache als «das politische Paradox»[7] bezeichnen können: Daß die politische Existenz des Menschen einerseits einen spezifischen Typ von Rationalität entstehen ließ, welche aus der Macht eine der großen menschlichen Wirklichkeiten machte, einen unersetzlichen Beitrag zur Menschlichkeit des Menschen, und daß andererseits die Macht zur Entstehung besonderer unermeßlicher Übel Anlaß gab, daß sie selbst ein Ausdruck menschlicher Größe ist, der auf hervorstechende Weise dem Bösen ausgesetzt ist, und daß sie vielleicht der größte Beweis menschlichen Elends in der Geschichte ist. «Spezifische Rationalität, spezifisches Übel, das ist die doppelte und paradoxale Originalität der Macht.»

Dieses spezifische Übel der Macht ist mit einer frappierenden Einmütigkeit erkannt worden. Es ist bemerkenswert, daß die älteste geschriebene biblische Prophetie, das Buch Amos[8], politische Ver-

brechen und nicht individuelle Laster anklagt. Mehr als das Weiterleben der alten Idee der Kollektivsünde, die vor der Individualisierung der Strafe und der Schuld herrschte, muß man hier die Anklage gegen das Übel der Schuld hervorheben: Es ist die politische Selbstverwirklichung des Menschen, die der Sünde ihre historische Dimension, ihre Zerstörungskraft verleiht. Der Tod Jesu vollzieht sich wie der Tod des Sokrates als Ergebnis eines politischen Prozesses, eines Aktes der Politik.

Platons Reflexion in seinem «Gorgias» sagt im Grunde genommen nichts anderes, sie sagt es nur auf andere Weise. Bei seinen Überlegungen über die Gestalt des «Tyrannen» deckt Platon die unterschwelligen Verbindungen zwischen der Macht und dem Wort auf: Die Tyrannei ist nicht möglich ohne eine Verfälschung des Wortes. Wenn es wahr ist, daß die Sprache das Lebenselement, das geistige Milieu des Menschen darstellt, der Logos, welcher einen Menschen dem anderen ähnlich macht und so die Möglichkeit der Kommunikation begründet, dann stehen Macht und Wort in enger Verbindung zueinander. Darum muß man Einspruch erheben gegen das monströse Zweigespann von Tyrannei und Sophistik: die Verbindung zwischen der Pervertierung des Wortes und der Pervertierung der Macht. Der «Gorgias» entlarvt ein für allemal die entsetzliche Möglichkeit, daß aus dem Politiker ein Tyrann wird, wenn er die Wahrheit durch Heuchelei, «Schmeichelei» oder Lüge pervertiert.

Eine letzte Form von böser Macht, die womöglich noch tückischer als alles andere ist, ist mit einzigartiger Schärfe von Karl Marx vermerkt worden: Hier geht es nicht mehr einfach um Lüge, sondern um Täuschung. Zweifellos hatten Platon, Hobbes und viele andere begriffen, daß es bei der politischen Macht um die Frage jener einzigartigen Beziehung zwischen Befehl und Gehorsam geht, aus der die Forderung nach Legitimität erwächst, und so hatten sie der historischen Macht vorwerfen können, daß sie illegitim sei und versucht habe, sich mit Hilfe der Rhetorik eine Maske der Legitimität zu verfertigen. Aber erst Marx erkannte das ganze Ausmaß der Problematik der Täuschung. Die tatsächliche Macht ist nicht das, was sie zu sein vorgibt. In ihrem wesentlichsten Punkt mündet die Kritik von Marx in der Anklage gegen eine Täuschung: Die Macht der Bourgeoisie hat einen Staat geschaffen, welcher nicht die wirkliche Welt des Menschen ist, sondern eine fremde, unwirkliche Welt, welche die wirklichen Widersprüche durch ein nur fiktives Recht aufhebt, das wiederum im Widerspruch steht zu den wirklichen Entfremdungen. Der Rechtsidealismus hält sich in der Geschichte nur aufrecht durch die zielbewußte Täuschung, welche der gerissene Realismus der Willkür der bourgeoisen Macht zustande bringt.

So hören die Dämonen der Macht niemals auf, die Zielsetzungen einer politischen Aktion zu verfälschen. Denn selbst wenn alles den Eindruck erweckte, daß die von der Macht gesetzten Ziele vernünftig seien, könnte es doch tatsächlich so sein, daß eine tiefgreifende Unvernunft am Werke wäre, um uns dazu zu bringen, diese Ziele für gerecht zu halten. Die Hypothese von einem «bösen Geist» ist hier viel plausibler als dort, wo Descartes ihn gefürchtet hatte: Wird nicht die Sphäre der Macht tatsächlich immer wieder von einem Dämon heimgesucht, welcher keineswegs derjenige ist, der den Menschen überlistet, um das Böse, das dieser tut, zum Guten zu wenden, wie Kant und Hegel geglaubt hatten, sondern vielmehr derjenige, der alles, was der Mensch an guten Zwecken anzielt, ins Gegenteil verkehrt? Sartre hat gesagt: «Indem die Zielsetzungen des Menschen in die Wirklichkeit überführt werden, bauen sie rund um sich herum ein Kraftfeld von Gegenfinalitäten auf.»[9]

4. Die Rechtsansprüche des Anarchismus

Mit diesen engagierten Überlegungen zum Thema «Dämonie der Macht» läuft unsere Reflexion Gefahr, sich in einen Moralismus mit nihilistischen Schlußfolgerungen einzuschließen. Wir müssen aber der Versuchung widerstehen, zwei Stilarten der Reflexion über die Macht einander entgegenzusetzen, die eine, welche mit Platons Anklage gegen den Tyrannen, mit dem Hinweis auf Machiavellis «Il principe» – einer Apologie fürstlicher Macht – oder mit der Marxschen Kritik der Entfremdung den Akzent auf die Verlogenheit, die Gewalttätigkeit oder die Täuschungsmanöver der Macht setzte, die andere dagegen, welche mit Aristoteles, Rousseau und Hegel die Rationalität der Macht überbewertete. Um den Fußangeln des Rationalismus ebenso wie denen des Moralismus zu entgehen, muß die Reflexion sich bemühen, hinter den vom Delirium des Gewaltrausches gezeichneten Verfallsformen der Macht die verborgenen berechtigten Ansprüche der politischen Institution und der authentischen Sozialbeziehungen aufzudecken.

Um dieses Ziel zu erreichen, gibt es vielleicht keinen besseren Weg als über die Forderungen des

Anarchismus nachzudenken.[10] Es gibt ja tatsächlich jene Kontestationsbewegung, die zugleich von Religionsfeindschaft und Idealismus geprägt ist, welche die Revolte gegen die herrschende Macht predigt, und zwar im Namen einer Kraft, die Freiheit genannt wird: Sie stellt ein Phänomen erster Ordnung in der politischen Geschichte des Westens dar und ist unter dem Namen «Anarchie» bekannt geworden.

Bekanntlich gehört der Anarchismus als philosophische Lehre wesentlich zur Geschichte des Hegelianismus: Hegel steht am Schlußpunkt einer Bewegung, die gekennzeichnet ist durch die Philosophien des reinen, unschuldigen Ursprungs (Rousseau!), der «Archie», und am Anfang der Philosophien der Anarchie: «Die Abstammungslinie Hegel-Feuerbach-Stirner-Bakunin ist nicht weniger legitim als jene, die von Hegel zu Marx führt. Es scheint sogar so zu sein..., daß man dem Anarchismus den Vorrang geben muß. Er ist die letzte Etappe der klassischen deutschen Philosophie, ... ihre letzte mögliche Verlängerung.»[11] Denn – kurz gesagt – die anarchistische Fragestellung lautet folgendermaßen: Wenn der Staat – und ganz allgemein jede Macht überhaupt – sein Ziel erreicht, das in der Versöhnung der ganzen Menschheit besteht, ist er dann nicht notgedrungen an seinen eigenen Tod gelangt, weil sein Ziel die Rückerstattung[12] der Substanz ist, aus welcher er sich gebildet hat: der freien Selbstbestimmungskraft des Individuums? Dieser vom Anarchismus angemeldete Anspruch ist die radikale Infragestellung einer in Geltung stehenden Macht, durch die der Mensch weniger auferbaut als herabgewürdigt, weniger versöhnt als vielmehr sich selbst entfremdet wird. Mit diesem Rechtsanspruch erweist sich die Anarchie zweifellos als etwas, das mehr als eine bloße Etappe der Reflexion darstellt, nämlich vielmehr als eine notwendige Kategorie jeder Philosophie der Macht. Sie ist ganz genau genommen eine Verneinung der absoluten Politik, ein Widerruf jeder Macht, sobald diese sich zu verabsolutieren beginnt.

Ohne Zweifel kann der Anspruch der Anarchie nicht einfach den Schlußpunkt der Reflexion bilden. Durch das Mittel des Gegensinnes entlarvt sie die exzessive Betonung des Sinnes einer Macht, die sich sakralisieren möchte. Durch den zerstörerischen Ungehorsam stellt sie jede Verabsolutierung einer Herrschaft in Frage. Sie ist aber doch nur eine Etappe, ein Weckruf, eine Instanz, die ein kritisches Wächteramt wahrnimmt. Sie schreit heraus, daß die historisch gewordenen Organisationen der Macht nicht alles am Menschen für sich beanspruchen können. Jene Wechselbeziehung zwischen Mensch und Bürger eines Gemeinwesens, welche Rousseau «rédemption» («Erlösung») nannte, das heißt die Versöhnung zwischen Natur und Geschichte, kann nie vollendet sein. Die Macht könnte daher nichts anderes sein als eine Vermittlungsinstanz. Derart vom Anspruch des Anarchismus gemahnt, die Grenzen jeder Macht anzuerkennen und sich jeder Verkennung ihrer Begrenztheit entgegenzustellen, muß die Reflexion jetzt ein letztes Mal von neuem ansetzen[13], um die berechtigte und sinnvolle Forderung zu bedenken, die im Inneren jeder Gestalt der Macht verborgen ist: die Autorität.

5. Überlegungen zur Autorität

Zunächst sind nun noch Fragen zu stellen bezüglich der Entscheidung als eines Aktes der Macht. Betrifft diese vielleicht die Zukunft im Sinne des französischen «futur»? Nein, sie wendet sich vielmehr einer Zukunft im Sinne von «avenir» zu, und der Unterschied zwischen diesen beiden Zukunftsbegriffen ist immerhin beträchtlich! Das «futur» ist die künftige Zeit von etwas Möglichem, das man mehr oder weniger berechnen, einkalkulieren kann: Es entspricht dem Götzendienst einer vollständig technisierten Wissenschaft der Macht. Das «avenir» dagegen ist eine ungewisse und gewagte Projektion. Während die Wissenschaft von der Ungewißheit ausgehend zur Gewißheit fortschreitet, schreitet die Macht von der Ungewißheit weg zur Entscheidung. Die Macht bedarf des Mitwirkens der Klugheit; in dieser Angewiesenheit auf die Klugheit kommt ihre eigene Begrenztheit unübersehbar zum Ausdruck. Die Klugheit ist die notwendige Ergänzung zum Risiko, das nicht bloß einkalkuliert, sondern reflektiert werden muß; sie ist die Fähigkeit, das Unvorhersehbare anzunehmen, ohne jemals den Blick auf das letzte Ziel aufzugeben. Vorsicht, Voraussicht und aktive Planung zugleich, ist sie jener Akt der Macht, welcher die Voraussicht in Planung umsetzt, der «aber immer auch behaftet ist mit jener Ungewißheit über die zu erreichenden Ziele, welche gekennzeichnet ist durch die in ihr enthaltene Bruchlinie zwischen der anzuzielenden Ordnung und dem anzunehmenden Unbekannten»[14].

Schließlich müssen wir nochmals von neuem über das Begriffspaar Befehl-Gehorsam nachdenken. Die unumgängliche Bedingtheit jeder konkreten Gestalt von Macht zu erkennen ist gleichbe-

deutend damit, daß man einen Gehorsam will, der nicht mehr kindliche oder sklavische Unterwerfung ist. Auch gilt es, über den Gehorsam gegenüber dem Gesetz oder als Unterwerfung unter einen Menschen hinaus die Fähigkeit des *Horchens* wiederherzustellen, das sich auf den Sinn des Gesagten richtet, insofern das Befehlswort eine *Autorität* darstellt.

In der Autorität gibt es eine Art Entsprechung zum Symbol: Wie das Symbol «zu denken gibt», so kann man sagen: Die Autorität «gibt zu handeln», denn durch das von ihr ausgelöste Handeln zielt sie auf einen Sinngehalt. Demnach entspricht der Anspruch der Autorität, wie er in einer Reflexion auf das Verhältnis zwischen Gehorsam und Horchen sichtbar wird, der Bedeutung der Legitimität in einer Philosophie des Rechtes. Bei dem Begriffspaar Autorität-Horchen haben wir es weniger mit einer Kategorie des Politischen zu tun als vielmehr mit einer Kategorie, welche die Grenze des Politischen markiert: Sie markiert genau die Schwelle des Bereiches, in den die Macht nicht eindringen darf, wenn sie nicht Gefahr laufen will, sich unbefugterweise zu resakralisieren. So aber findet das Wort der Macht die gerechte Eingrenzung seines Wirkraums.

Wenn es stimmt, daß – wie Platon gesagt hat – die Magie der Macht durch das Wort gebrochen wird, dann muß auch die Therapie der Krankheiten der Macht an dieser Stelle ansetzen. Das Wort selbst gleitet immer wieder in bloßes Gerede ab, es degradiert sich immer wieder zur Sophistik, es pervertiert sich immer wieder in Lüge. So hört auch die Autorität nicht auf, in bloße Macht abzugleiten, sich zur Gewalt zu degradieren und in Tyrannei zu pervertieren. Daß die Macht sich daher als vermittelnde Größe zwischen Autorität und Gewalt erweist, eben dies macht die Doppeldeutigkeit und die Bedingtheit ihrer konkreten Gestalten aus: ihr Wesen als *bloße* historische Erscheinung.

[1] Encyclopaedia Universalis, Vol. 13, 231–235: Art. «Politique – La science politique».

[2] Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, I, Kap. 1, § 16, S. 28 (Tübingen 1956[4]).

[3] Vgl. Max Weber, Essais sur la théorie de la science (Paris 1965) 348.

[4] Dieser Aspekt ist besonders ausführlich entwickelt worden in allen Werken von E. Well, vor allem in: «Logique de la philosophie» (Paris 1950).

[5] Thomas Hobbes, Léviathan, I, Kap. 9, S. 96. (Französ. Übersetzung von F. Tricaud) (Paris 1971).

[6] Ebd. 96.

[7] Paul Ricœur, Le paradoxe politique: «Esprit», Mai 1957, 721–745. Wiederaufgenommen in «Histoire et Vérité» (Paris 1964[2]) 248–273.

[8] Vgl. z.B. Amos 1, 3–16.

[9] Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, I, 234 (Paris NRF 1960).

[10] Diesen Zugang versucht Ph. Secrétan, Autorité, pouvoir, puissance. Principes de philosophie politique réflexive (Lausanne 1969). Wir möchten hier unseren schuldigen Dank abstatten: Dieses ausgezeichnete Buch hat den Abschluß unserer Reflexion aufs unmittelbarste inspiriert.

[11] H. Arvon, L'Anarchisme (Paris PUF 1964) 48.

[12] Die hegelianische Linke bedenkt unermüdlich die Frage der Wiederaneignung: Wie kann man dem Menschen (Feuerbach) wieder zurückerstatten, was er in Gott investiert hat, dem originalen und einmaligen Individuum (Stirner), was es an die Gesellschaft entäußert hat, dem Arbeiter, was ihm vom Kapital gestohlen worden ist (Proudhon), der Gemeinschaft, was sie durch Konzentration an den Staat verloren hat (der kommunitäre Anarchismus Bakunins und Kropotkins).

[13] Dies ist das Thema des letzten Teiles des Buches von P. Secrétan (op. cit.) unter der Kapitelsüberschrift «L'impossible absolu», 155–250.

[14] AaO. 208.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERNARD QUELQUEJEU

geboren am 8. Februar 1932 in Paris. Er begann seine Studien 1953 an der Technischen Hochschule, trat 1957 in den Dominikanerorden ein, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie, Professor für Anthropologie und philosophische Ethik an den Fakultäten Le Saulchoir sowie am Institut Catholique de Paris. Er veröffentlichte u.a.: La volonté dans la philosophie de Hegel (Paris 1972) und arbeitete mit an: Cheminements pénitentiels communautaires (Paris 1973) und (mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont) Une foi exposée (Paris 1972).

James Reese

Die Macht der Ohnmacht

Das Neue Testament ist kein Buch, sondern eine Erfahrung. Diese Erfahrung wird durch die kompakte 27-Bücher-Bibliothek, die von der ersten christlichen Gemeinde gesammelt wurde, auf einzigartige Weise weitergegeben. Diese Büchersammlung zeigt das Ereignis Jesus als eine Erfahrung der Umformung der Macht. Paulus gebraucht für die theologische Summe dieser Erfahrung den Ausdruck «Die Heilsbotschaft ist Macht zur Erlösung» (Röm 1,16). Die Gemeinde hatte bereits nach dieser umformenden Erfahrung gelebt, als Paulus sich ihr anschloß, aber er ist der erste, der darüber schreibt. Die Macht, die er in den Gemeinden erlebte, die er gründete oder besuchte, war keine Abstraktion, sondern der lebendige Geist des Herrn Jesus, der unaufhörlich eine Welt des Vertrauens und der unerschütterlichen Freude und Danksagung sowie ein Gefühl des Sieges über die Ungewißheiten und Gefahren, die ihre Mitglieder bedrohten, vermittelte. Die machtvolle Gegenwart des Geistes schuf solch eine Freude, daß sie sogar die Leiden besiegte, die die neue Lebensform notwendig ihren Mitgliedern einbrachte. Paulus konnte auf diese Freude als das Zeugnis für die Wirklichkeit der «Macht zur Erlösung» (1 Thess 5,16; Phil 3,1; 4,4) verweisen.

Warum beginne ich bei der Darstellung des Ereignisses Jesus mit Paulus? Obwohl die lebendige Erfahrung der ersten Gemeinde von der umformenden Macht Gottes aus dem Leben Jesu, das er mit seinen Jüngern auf Erden teilte, erwuchs, so wurde sie doch erst dann Gegenstand der Reflexion, als die Gruppe die Wirkung des Heiligen Geistes, dessen Gegenwart ihr gemeinsames Leben hervorbrachte, erlebte. Paulus selbst sprach wenig vom irdischen Leben Jesu, aber er warnte die Mitglieder der Kirche von Thessaloniki: «Löscht den Geist nicht aus» (1 Thess 5,19), diese lebendige Gegenwart der Macht des Evangeliums. Alle, die die umwandelnde Realität dieser Macht annehmen und in ihr die Ursache für das innere Leben der Gemeinde und ihr erstaunliches Anwachsen in aller Welt erkannten, bekannten in ihrem Glauben: «Ich glaube, daß Jesus der Herr ist.» Dann wurden sie auf seinen Namen d.h. in seiner Macht getauft.

Ich werde diese Macht auf die folgende Weise zu erläutern versuchen: 1. durch eine kurze Beschreibung des weiteren historischen Hintergrundes des Ereignisses von Jesus; 2. durch eine Darstellung der Erfahrung der ersten christlichen Gemeinde mit der Macht Gottes in Jesus; 3. durch den Hinweis auf die Art, in der diese Erfahrung in den kanonischen Schriften zum Ausdruck kam; 4. schließlich mit Anmerkungen darüber, wie die Reflexion des Neuen Testaments über das Ereignis Jesu für die Gläubigen heute richtungweisend sein kann.

1. Das Ereignis Jesus und sein historischer Kontext

Um zu verstehen, wie die erste Gemeinde in der Welt wuchs und schrittweise ihre Identität fand und eine dritte Kraft in der menschlichen Geschichte wurde, ist es notwendig, den breiteren Kontext, in dem sie entstand, zu betrachten. Die historische Situation des ersten Jahrhunderts v. Chr. war äußerst kompliziert und voller Spannungen. Zunächst waren die ersten Christen nur Teil des jüdischen Milieus. Sie pflegten jüdische Werte. Aber schon da gab es Raum für Verschiedenheit, nachdem verschiedene Bewegungen entstanden und alte Traditionen modifiziert wurden.

Durch die fortschreitende Missionierung wurde die kleine Gemeinde rasch in das Leben des römischen Reiches mit seiner hellenistischen Kultur einbezogen. Die neutestamentliche Wissenschaft wird sich der Vielfalt, die selbst im sehr frühen Stadium der Gemeindebildung bereits vorhanden war, erst schrittweise bewußt.[1]

Die geschlossene Büchersammlung kanonischer Schriften gibt Andeutungen im Hinblick auf verschiedene Ideen und ethische Verhaltensmuster und reflektiert den Einfluß der zeitgenössischen religiösen Situationen auf die Gemeindeglieder. Die neue Ausgabe ausgewählter Essays des bekannten Kenners der hellenistischen Religion und frühen Christenheit, Arthur Darby Nock, enthält einige der besten Studien, die uns über die Welt zugänglich sind, in der Jesus zuerst auftrat.[2] Seine Schriften zeigen, daß Einsichten und Werte, die von den christlichen Predigern verbreitet wurden, den religiösen Horizont und die Haltungen zeitgenössischer heidnischer Theosophen, religiöser Denker, die als geistige Führer der Zivilisation Nachfolger der klassischen und hellenistischen Philosophen waren, herausforderten. Dies muß ich näher ausführen.

Zur Zeit, als Jesus und seine Apostel eine neue Gegenwart des Gottes von Israel und seine Einla-

dung zur Erlösung verkündeten, suchten diese heidnischen religiösen Führer Erlösung durch Selbstgenügsamkeit (autarkeia), denn dies rückte sie aus der Reichweite der vielen politischen, sozialen, physischen und wirtschaftlichen Unsicherheiten, die ihr Leben und ihr Glück ständig bedrohten. Der Mensch mußte in sich selbst die Quelle seiner Macht haben, entweder durch selbsterworbene Tugend oder durch eine besondere Erkenntniskraft (gnosis) in der Form eines «Vermittlers von Macht oder Erneuerung»[3]. Angesichts des «Versagens der Nerven» aufgrund eines komplizierten Zusammentreffens historischer Umstände, einschließlich der Verbreitung orientalischer Kulte, die häufig von römischen Soldaten eingeführt wurden, faszinierte religiöse Erfahrung jeder Art – vom intellektuellen Astralmystizismus bis zu den krassesten Formen der Magie – die Phantasie der Menschen. In dieser Krise wandten sich ernsthafte Denker der Theosophie zu, um dort moralische Unterstützung für ihre Suche nach Erlösung zu finden. Sie schauten nach der beständigen Sphäre des Göttlichen aus und verehrten Manifestationen der verschiedenen Mächte als Götter, die sie brauchten, um in einer Welt der ständig wachsenden Unsicherheit zu überleben. Die christlichen Prediger konnten weder im Ungewissen über die religiöse Situation der Menschen, denen sie predigten, bleiben, noch sie ignorieren. Nur auf diesem Hintergrund kann die erstaunliche Verbreitung des Ereignisses Jesus verstanden werden. Dieser Punkt verdient deswegen Betonung, weil Kommentatoren des Neuen Testaments oft ihre Untersuchung auf technische Gebiete beschränken und vergessen, daß die gläubige Gemeinde in der offenen Welt fortgesetzten Kontakts mit dem sozialen Leben des römischen Reiches lebte und sich veränderte. Von Jahr zu Jahr wird mehr über diesen Kontext der frühen Christenheit entdeckt, besonders durch die Entwicklung solcher Disziplinen wie der Epigraphie und der Papyrologie. Die christliche Erfahrung mußte mit neuauflebenden heidnischen Religionen in Wettstreit treten. Schließlich gewann sie das Feld, weil, mit den Worten Nocks, «die Christenheit den Sünder willkommen hieß, während das Heidentum ihn annahm»[4]. Die Macht des Ereignisses Jesus kann wohl als diese Fähigkeit beschrieben werden, den Sünder willkommen zu heißen und ihm das Gefühl der Geborgenheit zu geben. Lud nicht auch Jesus alle die Beladenen ein, zu ihm zu kommen und Erquickung zu finden (vgl. Mat 11,28; Mk 2,17 nennt dies sein Ziel)? Wie aber kann diese Fähigkeit, dem Menschen Erleichterung anzubieten, als das Wirken der göttlichen Macht in Jesus verstanden werden?

2. Gemeindeerfahrung mit der Macht Jesu

Dieser Beitrag ist nicht der gegebene Ort, um das hermeneutische Problem des Selbstverständnisses Jesu oder der Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem herrschenden Herrn der Gemeinde darzustellen. In der einen oder der anderen Form erhoben sich diese Fragen in den ersten Gemeinden. Für unsere Zwecke genügt es, anzudeuten, daß die Autoren des Neuen Testaments eifrig darauf bedacht waren, sowohl die Wichtigkeit der menschlichen Realität Jesu wie auch die Einmaligkeit seiner göttlichen Sohnschaft festzuhalten. Die Gemeinde verkündete den in Jesus Fleisch gewordenen Gott und die Identität des auf Erden lebenden Jesus mit dem auferstandenen Herrn. Darum sagte Paulus den korinthischen Enthusiasten oder «Spiritualen», daß sie nicht in der Macht des Geistes sprächen, wenn sie sagten, daß der (irdische) Jesus «in die Hölle absteigen» kann (1 Kor 12,3). Und eine Generation oder mehr später warnte Johannes immer noch die Kirche, daß jeder Geist, der sich weigert, Jesus anzuerkennen, vom «Antichrist» (1 Joh 4,3) stammt. Mit anderen Worten, die gläubige Gemeinde findet ihre Identität, ihre Rolle und ihre Bestimmung beständig im Empfang der Gnade und Freiheit und der Fähigkeit, zu glauben und durch die Gnadengabe Gottes in und durch Jesus gerettet zu werden, denn «Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst» (2 Kor 5,19).

Wenn dieses Wirken Gottes in Jesus eine neue Wirklichkeit schafft und dem Menschen die Fülle des Lebens zugänglich macht, dann ist die Identifikation mit Jesus Christus ein integraler Bestandteil der Erfahrung mit der rettenden Macht Gottes. Aus diesem Grund beschreibt Paulus die gläubige Gemeinde mit Vorliebe als eine neue Schöpfung «in Christus». Das Sein «in Christus» bedeutete die Erfahrung der Einheit des Geistes (Eph 4,3) und die umformende Macht des auferstandenen Herrn. Wie das Wirken Jesu diese Einheit herbeiführte, das ist das Thema des berühmten Hymnus über die «kenosis» oder die Entäußerung Jesu (Phil 2,5–11). Die Exegeten kehren immer wieder zu dieser Stelle zurück, denn sie finden in ihm die tiefste Darstellung des Ereignisses Jesus und den Schlüssel zu seiner Macht. All die Energie, die der Suche nach den Quellen dieses Hymnus und dem Studium seiner Struktur und Komposition gewid-

met wurde, reichte nicht aus, seine Geheimnisse erschöpfend zu erforschen. Ich konzentriere mich hier auf das eine Wort «harpagmos», dessen Wichtigkeit von der gelehrten Forschung zu leicht übersehen wird zugunsten von bloß literarischen Illusionen. Selbst die neueste Studie von Roy W. Hooker wertet die hilfreiche Funktion dieses Ausdrucks nicht aus.[5] Für das Verständnis des Ereignisses Jesus sind sowohl die Bedeutung als auch der Gebrauch dieses seltenen Wortes, das sich in der Schrift kein zweites Mal wiederfindet, von Bedeutung. In Verbindung mit der Verneinung ist es eine rhetorische Vereinfachung, ein vorsätzliches Understatement, um zu zeigen, wie Jesus die göttliche Macht, an der er teilhatte, begriff. Der Hymnus zeigt Jesus als denjenigen, der seine Gottgleichheit in ihrer tiefsten Dimension als «Nicht-Festhalten» begriff. So ist die Selbstentäußerung Jesu die Offenbarung, daß Gott die Selbstlosigkeit ist. Da er Gottes Existenz teilte, kannte Jesus Gott auf vollkommene Weise und spiegelte ihn voll wider. Darum lebte Jesus in seinem Dasein eine Form des Dienstes bis zum Akt der totalen Selbsthingabe. Darin war er weniger ein Verhaltensvorbild als vielmehr eine Offenbarung göttlicher Realität. Gott zu sein, heißt ein Gebender, ein fortwährend neuschaffender Urheber alles Guten zu sein. Gott weiß von keiner Zurückhaltung, keinem Egoismus, keiner Angst vor dem Verlust der Macht, keiner Drohung vor Existenzminderung. Für Gott gibt es keinen Widerspruch zwischen seiner schöpferischen Macht und seiner rettenden Sorge denen gegenüber, die er befähigt hat, sich an seiner Gegenwart und Freundschaft zu freuen. Gott ist keineswegs von den Nöten und Sehnsüchten der Menschheit isoliert, er ist in das menschliche Geschick machtvoll einbezogen, und zwar bis zu einem Grad, an dem er die Schranken, die den Menschen versklaven, niederreißt. Jesus, als die Offenbarung dieser Macht, kam daher notwendig als einer, «der nicht bedient wird, sondern dient» (Mk 10,45) und der den Menschen das Leben gibt (Joh 10,10). Da diese Macht unaufhörlich schöpferisch ist, macht sie jene, die auf sie vertrauen, zu «neuen Geschöpfen» (2 Kor 5,17; Gal 6,15).

In dieser Sicht erweist sich der Kenosis-Hymnus als die Enthüllung dessen, was Gott ist. Hans Urs von Balthasar erkennt dies, wenn er schreibt: «Gerade in der Kenosis Christi (und nirgend sonst) erscheint die innere Majestät von Gottes Liebe, Gott als die ‹Liebe› (1 Joh 4,8) und als ‹Trinität›.»[6] Weitere Identifikationen der Macht und der Selbstlosigkeit Gottes finden sich noch an anderen Stellen in der reichhaltigen Büchersammlung der Gemeinde. Zwei von ihnen dienen der Vertiefung des Verständnisses des Ereignisses Jesus. Die erste ist die Identifikation der Verherrlichung Jesu und seines Todes bei Johannes. Das Wort von Jesus gibt das Leben, aber als ein Wort vom Kreuz. Seine Bereitschaft, sein Leben für andere hinzugeben, ist eine wirksame Enthüllung der rettenden und rechtfertigenden Macht Gottes, das heißt als einer Macht, die dem menschlichen Dasein einen letzten Sinn verleiht (Joh 3,14; 12,32; 13,31).

Die zweite Stelle ist die Erläuterung des Todes Jesu im zweiten Kapitel des Briefes an die Hebräer. Der Autor wendet sich an eine Gruppe von Christen, die versucht ist, ihren Glauben an Jesus aufzugeben. Vielleicht waren es ehemalige jüdische Priester, die sich nach dem jüdischen Kult zurücksehnten und das Gefühl der Genugtuung, das ihnen die Erfüllung des Gesetzes verschaffte, vermißten. Der Autor bietet dieser Gruppe ein Motiv für Ausdauer an, indem er sie daran erinnert, daß Jesus den Tod für alle gekostet hat – und er tat dies «ohne Gott», was gewiß die ursprüngliche Formulierung von Hebr 2,9 war, anstelle der Formulierung, die sich in den meisten Manuskripten findet, «durch die Gnade Gottes». Der Text bezieht sich zweifellos auf die Verzweiflung Jesu in seinem Tod, wie bei Mk 15,34 berichtet wird. Jesus, der sich voll auf die Menschennatur eingelassen und menschliche Angst und Entfremdung erfahren hat, vertraut dennoch auf Gott und überläßt sich ganz der göttlichen Macht, indem er sein Leben hingibt. Nur in einer ähnlich vertrauensvollen Hingabe erfahren Menschen, daß Gottes Macht nicht zerstört, sondern befreit und neuschafft. Und darum warnt der Autor, daß die Zurückweisung Jesu jeden von der lebenspendenden Macht abtrennt (Hebr 3,12).

Kein einzelner Text aus dem Neuen Testament und keine Sammlung von Texten ist ein angemessener Ausdruck für die komplexe Wirklichkeit der göttlichen Macht. Aber die Feier dieser Macht durch Jesus in seiner Selbstentäußerung in Vertrauen ist seine Weise zu offenbaren, daß die göttliche Macht Erlösung bedeutet. Diese Macht zu erfahren, bedeutet, andere Formen der Erlösung, die vorgeben, den Menschen zu wandeln und an das Ziel seiner Bestimmung zu bringen, zurückzuweisen. Die Gegenwart dieser Macht als der selbstlosen Liebe, so erklärt 1 Joh 3,14, führt vom Tod zum Leben und bringt die Gläubigen in Konflikt mit jedem menschlichen Versuch, die Wirklichkeit zu manipulieren. Als Zeugen für die rettende

Macht des Geistes ihres auferstandenen Herrn fühlten die religiösen Führer der ersten christlichen Gemeinde sich dazu verpflichtet, ihren neuen Gliedern ihre Erfahrung mit dem irdischen Jesus als dem Ort der rettenden Macht Gottes mitzuteilen. Solch eine Aufgabe war nicht mit Abstraktionen zu erfüllen. Ein «hieros logos», ein liturgisches Gedächtnis war hierfür notwendig, das die anbetende Gemeinde aufforderte, das Ereignis Jesus als Erlösung zu feiern. Aus diesem Bedürfnis ergab sich die einmalige literarische Form der «Botschaft», die Verkündigung der guten Nachricht von der Erfahrung von Gottes rettender Macht in Jesus. Ohne diese vier Schriften wäre das Verständnis der Christenheit von der Wirklichkeit Gottes und seiner Gegenwart in und durch Jesus unendlich dürftiger. Wie aber setzten jene, die tatsächlich am Ereignis Jesus teilgenommen hatten, die Form der Botschaft zur Übermittlung der Erfahrung von Gottes rettender Macht ein?

3. Die Botschaft von der Macht Jesu

Nur das Johannes-Evangelium nennt ausdrücklich seine Absicht: «Daß ihr im Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, bleibt und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen» (Joh 20,31). Diese Feststellung spiegelt in gewissem Sinn die Absicht wider, die hinter dem Botschaftscharakter steckt. Alle Evangelisten beschäftigten sich mit der rettenden Macht von Jesus – er rettet alle, die ihm vertrauen. Das Herz der Botschaft bildet die neue Verfügbarkeit Gottes in Jesus. Die abschließende, verheißene, nie endende Herrschaft Gottes hat begonnen. Jesus enthüllte diese neue Gegenwart in Wort und Tat, besonders in Gleichnissen und in machtvollen Taten. Die Gleichnisse vom Reich Gottes sind Mini-Dramen, die nur Einzelaspekte des geheimnisvollen Wirkens von Gottes Macht darstellen, einer Macht, die wirkt, auch wenn dies dem Menschen nicht bewußt ist (Mk 4,26–29). Diese Macht wirkt in verborgener Weise, wie Sauerteig verborgen, aber wirksam in der Teigmasse, bis alles umgewandelt ist (Mt 13,33). So enthüllen die Gleichnisse die Macht Gottes als eine wesentlich rettende Macht, die zur Umkehr und so die Hörer unter das Gericht ruft, nicht um sie zu verdammen, sondern um sie frei zu machen. Wenn der Mensch Umkehr und neues, volles Leben erfährt, dann ist die Macht Gottes am Werk.

Diese rettende Macht Gottes in Jesus wird auch in seinen Wundern enthüllt, die wiederum Mini-Dramen für die Niederlage der Mächte sind, die dieses vergehende Zeitalter beherrschen. Diese mythische Weltsicht, die den Hintergrund für die Wunder Jesu bildet, und der Kontext, in dem diese sich ereigneten, macht den modernen Menschen, die eine wissenschaftliche Sicht des Universums haben und Heilungen oder Exorzismen als Offenbarungen der göttlichen Macht wenig abgewinnen können, Schwierigkeiten. Es ist in diesem kurzen Beitrag nicht möglich, auf die Diskussion der hermeneutischen Probleme einzugehen, die die Frage nach dem Verständnis der Funktion der neutestamentlichen Wunder aufwerfen, die übrigens (das sollte unterstrichen werden) mit großer Zurückhaltung eingesetzt werden. Ich möchte vielmehr die Implikationen von drei Worten zeigen, die die Evangelisten zur Beschreibung der Macht Jesu gebrauchen. Diese drei Worte sind: «semeion», «exousia» und «dynamis».

a) «Semeion» oder «Zeichen» wird von Johannes für die Bezeichnung der Manifestation der Macht Jesu bevorzugt, denn er will ihn vor allem als die Offenbarung des Vaters darstellen. Johannes berichtet, daß Jesus viele Zeichen wirkte (Joh 2,23; 3,2; 6,2; 26; 7,31; 11,47; 12,37; 20–30), und er reduziert den ganzen Dienst auf eine Reihe von Schlüsselzeichen, die erzählt werden, um zu erklären, wer Jesus ist. Bei Johannes folgen die Zeichen Jesu alle dem gleichen zweifachen literarischen Muster: eine bedeutsame Tat Jesu und ein Gespräch, das diese Tat in eine Offenbarung umwandelt, in eine Enthüllung eines Aspekts der einzigartigen Gottessohnschaft Jesu. Durch diese redaktionelle Verfahrensweise zwingt Johannes seine Leser, nach der vollen Wirklichkeit der Macht Gottes, die denen zugänglich ist, die glauben, zu suchen.

b) «Exousia» wird oft mit Autorität übersetzt, obwohl dies nicht genau ist, weil das Griechische kein dem juristischen lateinischen Ausdruck «auctoritas» entsprechendes Wort hat, von dem sich Autorität ableitet. «Exousia» ist im Grunde die Fähigkeit, eine Tat ungehindert durch irgendeine äußere Gewalt zu vollbringen. So nimmt es die Bedeutung von «Befähigung» oder «Freiheit» an. Es ist ein Schlüsselbegriff im Matthäus-Evangelium, der von Matthäus verwendet wird, um die wichtige Verbindung zwischen Jesus als dem «Gott mit uns» nicht nur auf Erden, sondern bis zum Ende der Zeit durch seine machtvolle Gegenwart in der Kirche herauszuarbeiten. Jesus empfängt die Fülle seiner Vollmacht von seinem Vater nicht nur für die Zeit, als er sichtbar auf Erden lebte, sondern auch als der bleibende Herr, der jeder Zeit die Er-

lösung mitteilt. Matthäus gebraucht den Ausdruck von der Übertragung der rettenden Macht von Jesus als eine literarische Technik zur Gliederung des ganzen Evangeliums. So wird in der Reaktion der Massen auf die Bergpredigt – eine Zusammenfassung der vollkommeneren «Gerechtigkeit» des himmlischen Königreiches – die Art Jesu, zu lehren bewundert. Er spricht «als einer, der Macht hat», das heißt, als einer, der fähig ist, den Mut mitzuteilen, der nötig ist, um durch die rettende Macht Gottes zu leben (Mt 7,29). Matthäus beginnt anzudeuten, daß diese Macht in der Kirche fortgesetzt verfügbar sein wird, und zwar in dem Kommentar am Ende der Darstellung von der Heilung und der Sündenvergebung, die der Gelähmte erfährt. Das Volk lobt Gott, «der solche ‹exousia› dem Menschen gegeben hat» (Mt 9,8). Diese Formulierung schockiert, denn Jesus allein hat dieses Wunder gewirkt. Aber dieser Schock ist beabsichtigt, denn er zeigt das Erstaunen der ersten Gemeinde darüber, daß sie teilhat an der rettenden Macht Gottes, die Sünden vergibt. Dieser Kommentar verweist auch auf die abschließende majestätische Szene im Matthäus-Evangelium, als der auferstandene Jesus seine Jünger in Galiläa um sich sammelt. Ehe er ihnen die apostolische Sendung erteilt, alle Menschen zu Schülern zu machen, macht er ihnen eine letzte Offenbarung. Alle «exousia» wurde ihm übergeben – und dies schließt die Macht ein, bei seinen Jüngern auf Erden zu bleiben – um ihre Sendung möglich zu machen (Mt 28,18–20). Die Ähnlichkeit dieser Szene mit der früheren Offenbarung in Mt 11,27 zeigt, wie die Übertragung der Macht zum Strukturelement dieses Evangeliums wird. Matthäus dramatisiert das Geschenk, dessen Besitz der Gemeinde bewußt war, eine Gabe, die Paulus viele Jahre vorher schon erfuhr, als er sich rühmte, er und andere Apostel hätten «exousia» empfangen, um den Leib Christi aufzubauen (2 Kor 10,8; 13,10). Ich betone diesen strukturellen Punkt deswegen, weil Matthäus weniger zur Information schrieb, als um eine Welt aufzubauen, in der das Ereignis von Jesus gefeiert wird. In dieser neuen Welt ist die Macht Jesu entscheidend, und die Treue zu ihr ist ein integrierender Bestandteil des Glaubens. Diese Macht ist nicht «kratos», brutale Gewalt, ein Wort, das Jesus im Evangelium niemals gebraucht, sondern eher ein befreiendes Geschenk, das freiwillig angenommen werden muß.

c) Der dritte Ausdruck, der im Evangelium benützt wird, um die Macht Jesu zu beschreiben, ist «dynamis». Es wird oft im Plural für die «mächtigen Taten» oder «Wunder», die Jesus als Ausdruck seines Sieges über die Welt der Dämonen wirkte, verwendet. Für die Autoren des Neuen Testaments war das Universum von mächtigen Geistern bewohnt, die manchmal «Mächte» genannt werden. Die Ausgießung der Liebe Gottes «in Christus Jesus, unserem Herrn» (Röm 8,38–39) hat diese Mächte der Kontrolle über die Gläubigen beraubt. Der Ausdruck «dynamis» soll andeuten, daß die rettende Macht Jesu eine kosmische Dimension hat. Unter diesem Gesichtspunkt ergeben sich Verbindungen zu den zeitgenössischen hellenistischen Spekulationen, beispielsweise zum fünften Kapitel des Traktats «Über die Welt». Obwohl es den Schriften des Aristoteles zugezählt wird, ist es ein anonymes Werk, das die verbreiteten Ideen zur Zeit Jesu darlegt, und es stellt über die «Macht, die alles durchdringt» Spekulationen an. Die religiösen Denker dieser Zeit waren sich in ihrer Auffassung, wie mit dieser Macht umzugehen sei, nicht einig. Einige verkündeten, die einzige Hoffnung auf Rettung liege in der Unterwerfung unter sie, um so in Harmonie mit dem Universum zu leben. Andere versuchten ihr durch das Eindringen in die Mysterien zu entfliehen.

4. Implikationen aus der Erfahrung der Macht Jesu

Die Christenheit bot den Bürgern des römischen Reiches eine andere Entscheidungsmöglichkeit an: nämlich den Namen des auferstandenen Herrn Jesus anzurufen und die Erlösung als ein Geschenk Gottes in ihm anzunehmen. Das ist die Macht, die Paulus als die Ursache seiner Bekehrung feiert, die ihn dazu brachte, dem abzusagen, worauf er früher vertraute, und Jesus als den Sinn seines Lebens anzunehmen. Er betet, «um ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und Teilhaberschaft an seinem Leiden, indem ich mich einem Tode gleich dem seinigen unterwerfe, um, wenn möglich, irgendwie zu der Auferstehung von den Toten zu gelangen» (Phil 3,10–11). Diese Erfahrung des Paulus ist typisch für die paradoxe Natur der Macht Jesu: Es ist immer eine erregende Gnadenerfahrung, die die Anerkennung der menschlichen Nöte mit der totalen Annahme der Person an Kindes Statt durch Gott in seinem Sohn Jesus verbindet. Und so lädt die reichhaltige Büchersammlung der ersten Gemeinde die Gläubigen immer noch ein, ihre Existenz zu rechtfertigen durch die Annahme der Wirklichkeit einer Liebe, die in der Selbstentäußerung Jesu und im Stein des Anstoßes seines Kreuzes allen zugänglich wurde (Gal 6,14;

Mark 8,31–33). Aus den Schriften, die uns von der Kirche der Apostel hinterlassen wurden, erhebt sich ein erstaunlich geschlossenes Bild von der organischen Einheit, die zwischen den einzelnen literarischen Facetten, in denen sich das Ereignis Jesus darstellt, besteht, wenn sie diese Macht der Welt verkünden. Diese Macht ist immer noch mit der menschlichen Egozentrik konfrontiert und fordert die Gläubigen heraus, durch ihr Leben zu zeigen, daß Gott Liebe ist und daß diese Liebe niemals aufhört (1 Kor 13,8).[7]

[1] James M. Robinson und Helmut Koester, Trajectories through Early Christianity (Philadelphia 1971) erläutert diesen wichtigen Aspekt der frühen Kirche.

[2] Arthur Darby Nock, Essays on Religion and the Ancient World (Cambridge, Mass. 1972) 2. Band. Vgl. besonders Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, auf das sich die folgenden Abschnitte beziehen.

[3] Ebd. S. 61.

[4] Ebd. S. 132.

[5] Roy W. Hooker, The Harpagmos Enigma: A Philological Solution (Harvard 1971) 95–119. A.D. Nock verweist auf Bezugnahmen auf die Göttlichkeit als Belohnung in hellenistischen Inschriften. AaO. 87, 145.

[6] Hans Urs von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe (Einsiedeln 1963).

[7] Vgl. J.P. Jossua, L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut, Rev. Sc. Phil. et Théol. 54 (1970), 24–25, für weitere Überlegungen zum Thema der rettenden göttlichen Macht in modernen Situationen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAMES REESE

geboren am 27. Mai 1926 in Wilmington (Delaware, USA), OSFS, 1953 zum Priester geweiht. Er ist Master of Arts (in Griechisch, Katholische Universität von Amerika), Lizentiat der Theologie (Universität Freiburg/Schweiz), Lizentiat der Bibelwissenschaften (Päpstliches Bibelinstitut). Die Dissertation, die er als Teil seines Promotionsprogrammes in Theologie an der Katholischen Universität von Amerika schrieb, wurde 1970 in den Analect Biblical series unter dem Titel «Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences» veröffentlicht. Er unterrichtete, setzte seine Ausbildung fort, schrieb Artikel, war Mitherausgeber der «Current Scripture Notes», ist verantwortlich für die Rezensionen im «Catholic Biblical Quarterly». Neuerdings gehört er der Abteilung Theologie der St. John's Universität (Jamaica, New York) an.

Thomas McMahon

Verpflichtung zur Macht und Machtkontrolle

Nach Romano Guardini ist Macht die Fähigkeit, die Wirklichkeit zu verändern.[1] Ideen, Werte, Überzeugungen und ähnliche Elemente werden nur dann zur Macht, wenn sie in das konkrete menschliche Leben integriert werden, so daß zwei Elemente präsent sind: wirkliche Kräfte, die die Wirklichkeit der Dinge verändern können und das Wissen um diese Kräfte; der Wille, bestimmte Ziele zu erreichen und die Kräfte auf diese Ziele hin auszurichten und in Bewegung zu setzen.[2] Für Guardini ist die Einschaltung des Menschen als eines Handelnden das Wesen der Macht: Macht braucht Ausrichtung.[3]

Diese Gedanken von Guardini sollen den Rahmen für die Entfaltung des Dramas Macht abgeben. In dieser Abhandlung sollen drei verschiedene Aspekte der Macht betrachtet werden: 1. Die moralische Bestimmung von Macht. 2. Die Verpflichtung zum Machterwerb. 3. Die Beziehung zwischen Macht und Gerechtigkeit. Die christliche Dimension der Macht wird an den entsprechenden Stellen eingebracht werden.

Die moralische Bestimmung der Macht ist eher ein Prozeß als die Anwendung allgemeiner Grundsätze auf bestimmte Situationen. Dieser Prozeß kann in fünf Schritten betrachtet werden: 1. Macht ist keine neutrale Kraft. 2. Macht braucht eine Ausrichtung durch Menschen. 3. Diese Ausrichtung der Macht geschieht durch Entscheidung. 4. Entscheidung ist Machtausübung. 5. Die Ausübung von Macht setzt den Erwerb von Macht voraus.

1. Macht ist keine neutrale Kraft

Macht wurde «als die Fähigkeit, Wandel herbeizuführen» definiert[4], «die Fähigkeit, die Wirklichkeit zu verändern»[5] und «Sein, Selbstverwirklichung gegenüber der Bedrohung zum Nichtsein»[6]. In jeder dieser Definitionen bezieht Macht in analogen Begriffen den Menschen und seine «menschlichen Nöte» auf die anderen in der Gesellschaft. Darüberhinaus erfordert Macht sowohl Bewegung als auch Bewegtwerden auf ein bestimmtes Ziel hin. Die Ausrichtung auf ein Ziel setzt einen Handeln-

den, der weiß und will, voraus. Wenn der Handelnde menschlich ist, wird auch die Handlung im tiefsten menschlich, und solch eine Aktion – die das Verhalten anderer verändert – wird zum beobachtbaren Phänomen, das man sich innerhalb eines nur rein theoretischen Rahmens nicht einmal ausdenken kann. Macht kann tatsächlich am besten als Energie gesehen werden, schrankenlos, in steter Bewegung, ständiger Veränderung. Macht als eine sich ständig verändernde Form von Energie wird durch den damit Handelnden, den Menschen «human». Macht kann in einem solchen Zusammenhang nicht neutral sein. Es ist für menschliches Handeln wesentlich, daß es nicht moralisch indifferent bleiben kann.

2. Macht braucht menschliche Ausrichtung

Guardini besteht darauf, daß Macht nicht etwas ist, das in sich und von selbst wertvoll und bedeutungsvoll ist.[7] Macht als beobachtbares Phänomen oder Faktum existiert nur, wenn jemand es ergreift und gebraucht. Als eine Abstraktion (d.h. als eine Definition) ist Macht nicht mehr als ein potentielles Faktum. Macht ist in ihrer Existenz nur dann gesichert, wenn ein menschlicher Handelnder sie auf Ziele oder Zwecke ausrichtet. Wenn Macht dienstbar gemacht werden soll, muß sie wie die Energie auf Dienste ausgerichtet werden. Macht wird bedeutsam oder wertvoll, wenn der handelnde Mensch sie in Dienst stellt.

3. Menschliche Ausrichtung der Macht geschieht durch Entscheidung

Als Fähigkeit, in anderen Veränderung zu bewirken, ist die Macht eng mit dem Entscheidungsprozeß verknüpft. Entscheidungen geben der Macht die Ausrichtung. Der Entscheidungsprozeß unterscheidet sich nicht wesentlich, ob die Entscheidung nun durch Autorität, durch Manipulation oder durch Gewalt zustandekommt. Das Abwägen, Bewerten und Setzen von Prioritäten nach einem personalen, funktionalen Rahmen ist jeder dieser Verhaltensweisen wesentlich. Wer auf Grund von Autorität entscheidet, räumt dem Gehorsam eine hohe Priorität ein, als einer Bedingung, die für diese Art von Machtausübung notwendig ist. Andererseits räumt der Manipulator den Verhaltensmustern jener Personen, die er manipulieren will, großes Gewicht und Bedeutung ein. Gehorsam würde ihn in der Machtausübung behindern. Wer durch Gewalt Entscheidungen trifft, erreicht Veränderungen ohne die Zustimmung der beherrschten Person. Für ihn ist daher die Wirkung des Freiheitsverlustes auf Personen, die er beherrscht, von Bedeutung. In jedem dieser Beispiele wird Macht durch den Entscheidungsprozeß ausgeübt. Der Unterschied liegt nur in den Zielen und Objekten, die unterschiedliche Werte und Prioritäten widerspiegeln.

Ist Macht eine Funktion von Autorität? Im idealen Staat, so fordert W. Molinski, «fängt (Autorität) an, wo Vollmacht in Freiheit anerkannt wird, und sie endet dort, wo sie zur Macht wird»[8]. Überdies steht Autorität immer im Dienst anderer und ihrer Freiheit. Gesellschaftliches Ziel ist das Gleichgewicht zwischen Autorität und Freiheit, in dem die Person und ihre personalen Werte respektiert werden. Wenn Autorität im Dienst der Achtung der Person steht, reflektiert sie Gott, die Quelle von Freiheit und Autorität. Autorität beeinträchtigt Freiheit, wenn sie Gewalt oder Zwang ausübt. Sie verneint die Freiheit, wenn sie versäumt, Direktiven zu erteilen, die zur inneren und äußeren personalen Entfaltung führen. Durch den Appell an die freie Zustimmung des Subjekts übt ein Autoritätsträger keinen Zwang aus. Er appelliert vielmehr an den moralischen Sinn des Menschen. Konsequenterweise ist daher Autorität primär eine moralische Macht oder Gewalt, die in anderen Veränderungen bewirkt durch Weckung des Gewissensspruchs in den Einzelnen. So ist die Ausübung moralischer Macht eine Funktion der Autorität.

Die mit Autorität verbundene moralische Macht erhält ihren moralischen Stellenwert durch die Ziele desjenigen, der die Macht ausübt. Macht selbst enthält kein eigenes Ziel oder eigene Ausrichtung. Ferner kann ein Machthaber, der Autorität hat, sogar physische Gewalt anwenden um des Gemeinwohls willen. Physische Gewalt verlangt wie die Macht selbst nach einer humanen Ausrichtung. Wenn Autorität im Gegensatz zu den Normen der Gerechtigkeit handelt und zwar durch ein Zuviel oder Zuwenig an angewandter physischer Gewalt, so leidet das Gemeinwohl darunter, wie es der derzeitige Watergate-Skandal in den Vereinigten Staaten deutlich macht.

Die Watergate-Skandale zeigen auch, daß der Erwerb, der Besitz oder die Ausübung von Macht nicht immer durch jemandes Wertsystem gedeckt ist. Machthaber können ihre Macht und deren Einfluß auf andere auch leugnen, ignorieren oder sich weigern, sie anzuerkennen. Überdies verhüllt der respektable Mantel der Autorität das Element der Macht mehr als Manipulation oder physische Ge-

walt es tun. Solange jemand, der Entscheidungen trifft, die Rolle der Macht in seinem Wertsystem nicht anerkennt, wird er mit Unwissenheit handeln und möglicherweise aus Unwissenheit – eine gefährliche Situation für jene, die die Folgen dieser Entscheidungen erleiden. Die Adressaten dieser machtgeladenen Entscheidungen anerkennen bereitwillig die Ausübung von Macht, denn dies erfordert einen Wandel in ihrem Verhalten. Darum hat jeder, der Entscheidungen trifft, die grundlegende Verpflichtung, ein Sensorium für Art, Grad und Wirkung der Macht zu entwickeln, die seine Entscheidungen anderen auferlegen.

4. Entscheidungen treffen heißt Macht ausüben

Ideen sind ohne Macht, wenn sie sich nicht in Entscheidungen verkörpern, die andere beeinflussen. Selbst eine «Lebensphilosophie» verlangt ein kluges Urteil, ehe sie angewandt werden kann. Die Ausübung von Macht (die von dem richtungweisenden Wertsystem des Handelnden abhängt) verlangt eine handlungsorientierte Entscheidung, die mit Klugheit in der Wahl der wirksamen Mittel zur Erreichung des vom Handelnden angestrebten Zieles getroffen wird. So hat Macht ebenso direkt mit Mitteln wie mit Zielen zu tun. Die Auswahl der Mittel ist so tatsächlich die praktische Seite des Entscheidens. So wird Macht «in actu secundo» zur Wirklichkeit.

5. Die Ausübung von Macht setzt den Machterwerb voraus

Adolf Berle erklärt, daß «Macht durch das Zusammentreffen dreier Elemente existent wird: Menschen, eine Philosophie und eine Gruppe, die der Organisierung in Institutionen fähig ist (wie rudimentär dies auch immer sein mag).[9] Berle sieht in der Urkirche (wie sie in Apg 1–2 beschrieben ist) das klassische Beispiel für Machterwerb durch das Zusammentreffen dieser drei Elemente. Dazu kommt noch, daß dieses Zusammentreffen eine «Machtform» – eine Art von Gestalt – hervorbringt, die auf ihre Umgebung eine umfassende Wirkung hat.

Ehe Richtlinien für den Erwerb von Macht aufgestellt werden können, sollen einige Annahmen dargelegt werden. Erstens bezieht sich Machterwerb in diesem Abschnitt nur auf Macht, die auf andere einwirkt. Moralische Macht bleibt in diesem Zusammenhang außer Betracht. Zweitens veranlaßt Machterwerb den Wechsel des «Ortes» der Macht von einer Person oder Gruppe (terminus a quo) zu einer anderen Person oder Gruppe (terminus ad quem). Ähnlich bedeutet der Verlust von Macht einen Wechsel von Macht. Drittens würde der ständige Wechsel von Macht die Herstellung eines Gleichgewichts von einem bestimmten Moment an unmöglich machen. In diesem Fall würden die menschlichen Elemente der Macht (Menschen, Philosophie, Organisation) sich ständig ändern und so ein ständig fluktuierendes Machtgleichgewicht hervorrufen.

Die Basis für die Erwerbung von Macht bilden die Menschenrechte. Die Vereinsfreiheit ist ein dem Menschen innewohnender Zug, der das Recht von Personen manifestiert, Interessenverbindungen einzugehen, die sich auf die Erreichung eines gemeinsamen Ziels oder Zwecks richten. Die Ausübung dieses Freiheitsrechts der Vereinsbildung begründet durch die Verbindung von Menschen, Philosophie und Organisation eine Machtgruppe. Dieses Zusammentreffen ist die Genesis und in der Folge der erste Erwerb von (gesellschaftlicher) Macht.

Überdies hat der Mensch das Recht, sich wirksamer Mittel zur Erreichung seiner Ziele zu bedienen. Diese Mittel werden immer innerhalb der Gesellschaft gesucht, wobei dies jedenfalls unter Achtung der Rechte und der Rechtsausübung durch dritte, seien es Einzelne oder Personenverbindungen, geschehen muß. Der Erwerb von Macht ist somit innigst mit dem Recht auf freien Zusammenschluß verbunden. (Wenn somit bürgerliche Herrscher das Recht auf freien Zusammenschluß behindern, machen sie damit ihre Bürger nicht machtlos?) So schließt konsequenterweise die Ausübung des Rechts auf freien Zusammenschluß das Recht auf Macht ein, das zur Erreichung der Ziele des freien Zusammenschlusses notwendig ist. Das Recht, Macht zu erwerben, hat darum das Recht auf die Freiheit des Zusammenschlusses zur Basis. Man könnte zusätzlich den Erwerb von Macht als ein mit dem Recht auf freien Zusammenschluß verbundenes Recht definieren.

Die Mittel für den Machterwerb haben ebenfalls eine moralische Dimension. Wenn Mittel moralisch indifferent sind, so erhalten sie ihre nähere Bestimmung vom Zweck her. Wenn Macht auch in der Theorie moralisch indifferent ist, so ist sie in der konkreten Situation niemals moralisch neutral. Wenn das Ziel eine moralische Tugend ist – in diesem Fall Gerechtigkeit – so bestimmt die Klugheit die Mittel des Machterwerbs. So mag beispielsweise ein Boykott im allgemeinen zum Erwerb eines günstigen Tarifvertrags zulässig sein. Überdies

müssen die Mittel für den Erwerb von Macht den Normen der Proportionalität entsprechen. So würde ein wilder Streik beispielsweise gewöhnlich kein angemessenes Mittel sein, wenn legale Aktion oder Schiedsspruch zur Erreichung eines legitimen Zieles ausreichen würde.

Schließlich muß der Erwerb von Macht die gleichen moralischen Grundregeln beachten wie die Ausübung der Macht oder das Treffen von Entscheidungen: Gerechtigkeit in all ihren Spielarten.

Die Verpflichtung zum Erwerb von Macht kann sich aus der Beantwortung zweier Fragen positiv ergeben. Erstens: Haben die Mächtigen die Verpflichtung, ihre Macht einzusetzen, um den Machtlosen zu helfen? Zweitens: Haben die Machtlosen die Pflicht, Macht zu erwerben? Diese Fragen beziehen sich auf die Verpflichtung zum Wechsel des «Ortes» der Macht zum Zwecke einer gleichmäßigeren Verteilung.

Allgemein gesprochen haben die Mächtigen eine Verpflichtung, den Machtlosen beizustehen. Negativ ausgedrückt sollten die Mächtigen die Menschenrechte jener, die Macht suchen, nicht einschränken. Bürgerliche Gesetze beispielsweise, die die Farbigen in Südafrika diskriminieren, verletzen deren Grundrechte auf freien Zusammenschluß, gleiche Repräsentation und so weiter. Schwieriger ist es, die Mächtigen zur Anerkennung einer positiven Verpflichtung zu bringen, ihre Macht mit den Machtlosen zu teilen. Für die Unterstreichung dieser positiven Verpflichtung kann eine Reihe von Argumenten angeführt werden. Das erste Argument findet sich im christlichen Ziel der Liebe. Der Christ, stellt Karl Rahner fest, sollte (physische) Macht gebrauchen, um damit ihre eigene Abschaffung herbeizuführen.[10] Der Mächtige allein hat die Möglichkeit, innerhalb der Gesellschaft einen gerechteren Ausgleich herbeizuführen. Nur er ist in der Lage, den Machtlosen beizustehen. Die christliche Liebe verlangt die Teilung der Macht, damit auf diese Weise das christliche Ziel einer schrittweisen Modifizierung und schließlichen Abschaffung von Gewalt erreicht werden kann. Liebe wird zum Motiv für die Aufteilung von Macht und (soziale) Gerechtigkeit wird zum Mittel dazu.

Daß die Ausübung von Rechten nur durch Macht gesichert oder garantiert werden kann, ist ein zweiter Grund für die Teilung von Macht. Beispiele dafür gibt es in Mengen, aber ein einziges soll genügen, um diesen Punkt zu illustrieren. Die Todesstrafe wurde im allgemeinen in den Vereinigten Staaten hauptsächlich an den Armen (und da meist wieder an Negern) vollzogen, die sich keinen erfahrenen Anwalt leisten konnten, der ihre Sache vertrat. Dieses Beispiel verdeutlicht den Unterschied zwischen dem Vorhandensein von Rechten und ihrer Ausübung. Die Ausübung von Rechten ist abhängig von einem gewissen Maß an Macht. Karl Rahner scheint die gleiche Position einzunehmen, wenn er zum inneren Aspekt von Freiheit und Macht sagt: «Es ist ja gerade christlich nicht nur so, als ob der Mensch auch in den Ketten frei sei ... Man kann in Ketten eben nicht *das* endgültig Freie tun, das man sonst getan hätte ...»[11] Rahner legt sodann dar, daß die Inhaber der Macht die Ergebnisse der Zwangsgewalt gegenüber anderen eliminieren und versuchen sollten, sie durch das innere Gesetz zu ersetzen, das an den moralischen Sinn der Person appelliert. Freiheit verlangt also sowohl eine innere Macht (moralische Macht) zur Ausübung von Rechten als auch die Eliminierung äußerer Gewalt (Zwang) durch die gegenwärtigen Machthaber. Die Eliminierung der Macht über eine Person geschieht mit der Teilung der Macht.

Ein drittes Argument leitet sich vom Begriff der Teilnahme des Menschen an der Herrschaft Gottes ab. Wie der Vatergott seine Herrschaft mit uns teilt, so sollen wir auch untereinander jede Herrschaft teilen. J. Milhaven interpretiert Genesis 1, 26–28 so, daß Gott den Menschen nach seinem Bild schuf, indem er seine Herrschaft mit ihm teilt.[12] Guardini kommt zu einer ähnlichen Schlußfolgerung: Die natürliche Gottähnlichkeit des Menschen bestehe in seiner Fähigkeit zur Macht. Die Ausübung von Macht sei für seine Menschlichkeit wesentlich.[13] Milhaven verwendet die Analogie vom Vater, der seinem erwachsenen Sohn sein Geschäft überträgt. Der Vater überwacht zwar den Sohn, überläßt ihm jedoch alle Entscheidungen. In ähnlicher Weise hat Gott seine Weltherrschaft mit dem Menschen geteilt. So bedeutet «Teilhabe» an der Macht die Delegierung von Macht einschließlich Zuständigkeit und Verantwortung. Diese Teilhabe führt den Christen unausweichlich zur Übernahme positiver Verpflichtungen. Eine dieser Verpflichtungen verlangt die Teilung der Macht mit anderen, so daß diese anderen sowohl das Recht als auch die Verpflichtung zum Herrschen damit erhalten (um Guardinis Formulierung zu verwenden).[14]

Wie allen positiven Verpflichtungen fehlt auch der Teilung der Macht die genaue Bestimmung, wer nun die Träger der Macht sein könnten: Wer muß die Macht mit wem teilen? So werden Ver-

pflichtungen vage und verwirrend. Prioritäten und Bedürfnisse werden von den vielen Trägern von Macht verschieden verstanden. Nach welchen Normen soll sich die Teilung von Macht richten?

Vom Begriff der biblischen Gerechtigkeit und der christlichen Liebe kann eine allgemeine Norm abgeleitet werden. In der Nachfolge Christi gibt der Christ sich selbst – und seine Macht – als umfassendes Geschenk an seine Brüder. Eine etwas präzisere (wenn auch noch allgemeine) Verpflichtung wurde von K. Davis[15] in seinen Studien über den Gebrauch von körperschaftlicher Macht formuliert. Davis schlägt zwei Prinzipien vor. Das erste Prinzip bringt Macht und Verantwortung in ein Gleichgewicht: je größer die soziale Macht, desto größer die Pflicht, diese Macht verantwortlich zu gebrauchen (d.h. in Übereinstimmung mit den gegenwärtigen Bedürfnissen der Gesellschaft). Ein Beispiel soll dieses Prinzip illustrieren. Das Unternehmen ABC und das Unternehmen XYZ schließen an zwei verschiedenen Orten gleichgroße Fabriken. Das Unternehmen ABC schließt seine Fabrik in einer Kleinstadt, die im Hinblick auf Arbeitsplätze, Steuern und ihren allgemeinen wirtschaftlichen Wohlstand völlig von diesem Unternehmen abhängig ist. Das Unternehmen XYZ schließt seine Niederlassung in einer Großstadt mit zahllosen Möglichkeiten für Arbeitsplätze, Steuern und andere wirtschaftliche Notwendigkeiten. Bei Gleichheit alles Übrigen hat das Unternehmen ABC eine größere Verpflichtung, sich um die Auswirkungen seiner Macht zu kümmern (z.B. durch Unterstützung der Angestellten bei der Suche nach Arbeitsplätzen in anderen Städten, durch die Ermunterung anderer Unternehmen, sich in der Kleinstadt niederzulassen und so weiter) als das Unternehmen XYZ.

Das zweite Prinzip ist das «Eiserne Gesetz der Verantwortung»: Auf lange Sicht werden jene, die ihre Macht nicht auf eine Weise gebrauchen, die die Gesellschaft als verantwortlich betrachtet, diese Macht eines Tages verlieren. Arbeitnehmer-Arbeitgeber-Konflikte illustrieren dieses zweite Prinzip. Wenn ein Unternehmen sich weigert, seine Angestellten in verantwortlicher Weise zu behandeln, so wird es seine Macht, die Arbeitnehmer zu kontrollieren, verlieren. Da die Unternehmen nicht bereit waren, ihre Macht mit den Arbeitern zu teilen, darum verloren sie ihre Macht durch die Entwicklung der stärkeren, opponierenden Macht der Gewerkschaften. Der «Ort» der Macht ging in vielen Fällen von den Arbeitgebern auf die Arbeitnehmer über.

Darüberhinaus scheinen diese beiden Prinzipien allgemein genug, so daß sie auf alle sozialen Einrichtungen – Kirche, Regierung, Universität, Gewerkschaft, Club oder Familie – angewandt werden können. Sie wenden sich an den Menschen innerhalb der Institutionen (die manchmal in der Anonymität bleiben): Jeder Mensch gehört aktiv oder passiv zu sozialen Institutionen. Jedermann hat entweder gesellschaftliche Macht oder erträgt die Auswirkung solcher gesellschaftlicher Macht.

Diese beiden Prinzipien enthalten auch eine religiöse Dimension. Die protestantische Ethik der Haushalterschaft, der jüdische Begriff der «Zedakah» und die katholische Tradition des Sozialaspekts des Privateigentums reflektieren die Gleichung von sozialer Macht und Verantwortlichkeit. Gott erwartet von dem Menschen, dem er «mehr» gegeben hat, daß er mit dem Menschen, der «weniger» erhielt, teilt.

Das Eiserne Gesetz der Verantwortlichkeit führt den Begriff der Umverteilung wieder ein, ein Konzept, das im Lauf der Geschichte alle Religionen der westlichen Zivilisation durchdrungen hat. Dieser Begriff ist in Milhavens Analogie von der geteilten Herrschaft implizit enthalten. Kein haarspalterisches Moralsystem und keine Technik bloßer Legalität wird Erfolg oder Mißerfolg im Geschäft des Vaters rechtfertigen.

Der Ausgleich von sozialer Macht und Verantwortung (positiv) und das Eiserne Gesetz der Verantwortlichkeit (negativ) bringen in gleicher Weise zum Ausdruck, daß Macht verantwortlich geteilt werden muß und präzisieren die Verpflichtung zum Teilen der Macht.

Die zweite Frage erhebt sich beim Thema der Verpflichtung, Macht zu erwerben. Die Machtlosen könnten den Wunsch haben, auf den Erwerb von Macht zu verzichten – nach dem Sündenfall wurde die Macht des Menschen mit gewaltsamer Zerstörung, geistlichem Verfall und persönlicher Korruption der Machthaber gleichgesetzt. Die Geschichte ist voll von Beispielen für die zerstörerische Auswirkung der Macht. Aber diese Beispiele illustrieren gewöhnlich den Gebrauch von wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Macht. Sie sagen nichts über die moralische Macht aus, durch die der Mensch im allgemeinen und der Christ im besonderen instand gesetzt wird, «sich selbst zu verwirklichen», «erfüllt zu werden», sein wirkliches «Selbst zu werden». Der Mensch hat die Pflicht, die Macht zu suchen, die eine menschliche und christliche Entfaltung garantiert.

Die Machtlosen haben zunächst die Pflicht, vorzusorgen, daß sie nicht manipuliert und beherrscht werden. Der Mensch, der sich beherrschen läßt, drückt sich damit oft vor persönlicher Verantwortung und Anstrengung. Er folgt darin nicht dem Beispiel Jesu, dessen ganze Existenz eine Übersetzung von Macht in Demut darstellt.[16] Aus dem Akt, in dem Gottes Sohn Mensch wurde und nach dem Willen des Vaters lebte, wird wahre Demut deutlich. Die Rolle Jesu war die der Selbstaufgabe von Macht. Nicht aus Egoismus wurde die Annahme der Macht und die sich daraus ergebende Verantwortung abgelehnt. Jesus zeigte den Christen den Weg: Er «wagte» es, demütig zu sein, indem er sich durch eine vollkommen kontrollierte Selbstentäußerung freiwillig aus der Herrschaft in die Sklaverei begab. Jesus hatte tatsächlich den «Mut zu sein» (Tillich) und so durch den Gehorsam gegenüber dem Vater Erlöser und Retter zu werden. Das Handeln Jesu steht im Gegensatz zum Verhalten jener, die sich weigern, wahre Menschen und wahre Christen «zu sein». Es kommt hinzu, daß Machtlose die strenge Verpflichtung haben, moralische Macht zu erwerben, denn ein Mensch muß vor allem aus sich fähig sein zu lieben. Das christliche Ziel der Selbst- und Nächstenliebe – das «große Gebot» – kann erst dann erfüllt werden, wenn ein Mensch die Kraft hat, zu lieben. Dennoch kann aus der Pflicht, moralische Macht zu erwerben, keine strenge Verpflichtung zum Erwerb äußerer Macht abgeleitet werden. Eine positive Verpflichtung könnte höchstens aus den Bedürfnissen der Gesellschaft, der Fähigkeit eines Menschen, verantwortlich mit Macht umzugehen, und der Begrenztheit anderer potentieller Machthaber abgeleitet werden.

Eine Verpflichtung dieser Art wäre so sehr persönlich bedingt, daß jede generelle Norm hier fehl am Platze wäre.

Nichtsdestoweniger kann ein Mensch äußere Macht ergreifen, «wenn er sie mißbraucht sieht von anderen und wenn er in sich wahrhaft schöpferische Kraft sich regen spürt»[17]. «Aber er kennt die Tragik der Macht, ihre Grenze und ihre Kurzsichtigkeit.»[18] Angenommen, physische Gewalt kommt aus der Sünde (wenn sie auch nicht in sich sündig ist), so darf der Christ sie als zulässige oder sogar notwendige Last gebrauchen. Er kann nicht auf physische Gewalt verzichten, ohne auf die menschliche Freiheit zu verzichten (beide sind gegenseitig von einander abhängig). Tatsächlich ist Gewalt mehr als «bloß selbstverständliches Existential des menschlichen Daseins ..., weil sie immer vollzogen wird entweder als Leib der Sünde, des Egoismus, des Aufstandes gegen Gott und einer diesseitigen und ungläubigen Ungeduld ... oder als die Anstrengung des Glaubens, der im Gehorsam die immer auch scheiternde, sich nicht lohnende Macht dennoch annimmt als Auftrag Gottes, solange er will»[19].

Wie sollen die Mächtigen ihre Macht mit den Machtlosen teilen? Die Antwort hängt von der Kreativität, dem Einfallsreichtum und der Fähigkeit der Mächtigen ab, effektive und brauchbare Wege der Realisierung zu finden. Die eindeutigste Methode ist die Delegation von beidem, von Autorität und Verantwortung, z.B. die Gewährung der Entscheidungsgewalt an Untergeordnete. Das Teilen von Autorität entspricht christlicher Selbstverleugnung. Je mehr an Autorität abgegeben wird, desto größer die Selbstverleugnung. Eine zweite Methode geht von der Gültigkeit des Wortes «Wissen ist Macht» aus. In der Gesellschaft der Gegenwart mit ihrer schnellen Kommunikation wird Wissen zur Quelle von Macht. Das freiwillige Anteilgewähren an Wissen wird so zu einer wirksamen Methode, Macht zu teilen, vor allem machtlosen Menschen gegenüber, die ein Recht auf personale und soziale Entwicklung haben. Eine dritte Methode könnte in der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips bestehen, nach dem Entscheidungen auf der untersten dafür in Frage kommenden Ebene getroffen werden. Die Subsidiarität garantiert die Freiheit und fördert die Beteiligung am Entscheidungsprozeß. Subsidiarität ist sowohl eine Herausforderung an die gegenwärtigen Inhaber der Macht, da sie ihnen einen Teil der Entscheidungsgewalt in Angelegenheiten, die eine bestimmte Gruppe betreffen, abverlangt, sie hängt auch in ihrer Realisierung von der Toleranz oder Zustimmung der Machthaber ab. Subsidiarität entspricht der Vorstellung vom Machterwerb durch Vereinigung.

Der wirkliche Test für die Teilung der Macht wird die Erleichterung der Bedingungen sein, die die «neuen Machtlosen» in der urbanen Zivilisation hervorgebracht haben, die Opfer der Diskriminierung und anderer unmenschlicher Situationen, die Paul VI. in seinem Apostolischen Brief «Octogesima Adveniens» vom 14. Mai 1971 angeführt hat: «Dies sind Fragen, die wegen ihrer Dringlichkeit, ihres Ausmaßes und ihrer Komplexität in den kommenden Jahren unter den Anliegen der Christen den ersten Platz einnehmen müssen ...»

Der bemerkenswerteste Gebrauch der Macht liegt nach christlichem Verständnis in der Ausübung der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit bedeutet die Anerkennung der menschlichen Würde durch die Ausübung von Rechten. Die Macht «garantiert» diese Ausübung von Rechten. Nach traditioneller Auffassung erfordert Gerechtigkeit die Macht, jedem das Seine zu gewähren. Nach einem mehr personalistischen Verständnis braucht Gerechtigkeit die Macht, «um die Persönlichkeit des Menschen zu respektieren und ihm das Seine zu gewähren, das ihm als Individuum mit voller Eigenverantwortung für sein Geschick» zukommt.[20] Wenn das personalistische Verständnis auch eine christliche Sicht einschließt, so diese, daß Gerechtigkeit, verstärkt durch Macht, «nicht nur neue Motivationen, sondern eine neue Dimension erfordert... Der Christ hat als Christ Rechte auf Grund der Gerechtigkeit und er kann sich bei seiner Forderung, daß diese respektiert werden, auf einen Titel berufen, den Titel eines Bruders in Christus. Im Christentum ändert sich so der Charakter der Gerechtigkeit»[21]. Beide, das traditionelle und das personalistische Verständnis erfordern eine positive Verpflichtung zum Respekt vor der Würde des anderen. Dennoch erhebt sich die Frage: Welchen Platz hat Macht innerhalb des christlichen Respekts vor den Rechten anderer? Diese Frage bringt ihrerseits die Frage nach der Beziehung von Macht und Gerechtigkeit auf den Plan. Diese Beziehung soll in fünf Punkten aufgerollt werden. Erstens: die Notwendigkeit von Macht zur Verwirklichung der Gerechtigkeit. Zweitens: die äußere Quelle der Macht. Drittens: Macht und Gerechtigkeit als «ad alterum». Viertens: Gerechtigkeit als die moralische Determinante von Macht. Fünftens: die Arten von Gerechtigkeit als Bestimmungen der Arten der Macht.

Vom Standpunkt des Handelnden aus verlangt Gerechtigkeit, die Rechte einer anderen Person nicht zu beschneiden, die dieser kraft Titels zustehen (Leben, die Notwendigkeit der Selbstverwirklichung, Eigentum oder das christliche Gewissen). Wenn der Handelnde diese Verpflichtung auch intellektuell anerkennt, so ist er damit nur in seiner Intention gerecht, solange er nicht die Macht hat und gebraucht, diese Verpflichtung auch zu erfüllen. Der «andere» hat zwar das Recht, jedoch damit noch nicht das Äquivalent von Gerechtigkeit. Rechte genügen nicht. Der Mensch braucht Macht, um Gerechtigkeit zu erlangen. Der Weltrat der Kirchen beispielsweise erkennt das Übel der Apartheid in Südafrika und hat versucht, seine wirtschaftliche Macht zur Änderung der diskriminierenden Politik der internationalen Konzerne wie General Motors, Xerox etc. gegenüber den Arbeitnehmern zu ändern. Die wirtschaftliche Macht des ÖRK, die sich in den Anteilen der Aktienbesitzer ausdrückt, reicht jedoch nicht aus, eine entsprechende Änderung der Politik dieser Unternehmen herbeizuführen. Das Ungleichgewicht der ungerechten Diskriminierung dauert weiter an.

Vom Standpunkt des «anderen» aus kann eine Person ohne Macht ihre Rechte nicht ausüben. Ein Farbiger im Südafrika der Apartheid hat das Grundrecht auf Respektierung seiner Menschenwürde. Aber solange er nicht die Macht hat, dieses Recht durchzusetzen – durch legale Anrufung der Gerichte, gesellschaftliche Sitte oder Gewalt – solange kann er nicht wirksam von anderen die Respektierung dieses Rechts verlangen. Wenn wirtschaftliche, soziale, politische oder moralische Macht auch kein Recht begründet (Macht macht nicht Recht), so bildet sie doch die Kraft, Rechte auszuüben und hilft, Gerechtigkeit auf der Ebene der Existenz zu begründen. Durch Macht wird Gleichheit, das Ziel von Gerechtigkeit erreicht. Ohne Macht bleiben Rechte «in actu primo». Macht bewirkt Gerechtigkeit, sei es im Handelnden oder im Adressaten. Das ist der erste Punkt.

Die zweite Überlegung bezieht sich auf die Quelle der Macht. Die Macht, Gerechtigkeit durchzusetzen, kommt immer von «außen». Das heißt, Macht kommt nicht aus einer Person selbst oder aus einer Gruppe; nicht von der Gruppe, wenn es sich um die Ausübung sozialer Gerechtigkeit handelt. Nicht von einem Land, wenn es sich um die Ausübung internationaler Gerechtigkeit handelt. Nicht von der Person selbst, sondern von Gott durch den Heiligen Geist, wenn es sich um die Ausübung christlicher Gerechtigkeit handelt. Mit anderen Worten: Macht schafft sich nicht selbst. Die Wirtschaftshilfe an das vom Krieg zerstörte Europa ermöglichte die Entstehung des Gemeinsamen Marktes. Das Bürgerliche Recht war die «äußere» Quelle, die den Gewerkschaften und Minoritäten in den Vereinigten Staaten Macht verschaffte. Nach einer Revolution braucht ein Land die Anerkennung von «außen», ehe es gleichberechtigt auftreten kann. Das Recht auf Leben eines Fötus kann nur dann ausgeübt werden, wenn der Staat durch das Bürgerliche Recht sein Leben garantiert. Selbst die Vereinigung von Menschen, Philosophie und Institution enthält «äußere» Elemente, wie etwa die Vereinsfreiheit.

Der dritte Punkt ruft den sozialen Kontext von

Gerechtigkeit und Macht in Erinnerung. Gerechtigkeit ist immer «ad alterum». Macht ist laut Definition die Fähigkeit, Wandel in anderen zu bewirken. Eine Person kann nicht sich selbst gegenüber gerecht sein. Ähnlich kann ein Machthaber selbst keinen Wandel in sich selber bewirken. Besonders kann ein Machthaber Autorität nicht sich selbst gegenüber manipulieren, Gewalt ausüben oder auf sich anwenden. So sind sowohl Gerechtigkeit als auch Macht auf Beziehung angewiesen.

Der vierte Punkt ergibt sich aus dem dritten: Gerechtigkeit wird zur moralischen Determinante der Macht. Macht ist nicht ethisch neutral. Sie wird immer innerhalb des menschlichen Kontextes ausgeübt. Sie betrifft andere und kann nicht ohne andere ausgeübt werden. Sie bewegt und verändert andere. In ihrer Dynamik respektiert oder beeinträchtigt Macht die Rechte anderer. Und Rechte sind das Ziel von Gerechtigkeit. So erhält Macht ihre moralische Bestimmung zunächst davon, ob sie den Maßstäben der Gerechtigkeit entspricht oder widerspricht. Die Ausübung von Macht fällt jedoch unter die von der Klugheit gesteuerten Schritte des Entscheidungsprozesses (Sehen, Urteilen, Handeln). Klugheit bestimmt die Art von Macht, die zur Verwirklichung von Gerechtigkeit unter bestimmten Umständen führt. Von diesen drei Schritten zeigt der Befehl (Handeln) am wirksamsten die Dynamik der Macht, die zur gleichheitschaffenden Wirklichkeit der Gerechtigkeit «befreit». So wird Gerechtigkeit der Maßstab für die Beurteilung nicht nur der Moralität der Macht, sondern auch der Moralität der Machtausübung.

Der fünfte Punkt wendet die Konklusion des vierten Punktes auf die verschiedenen Arten von Gerechtigkeit und Macht an. Die Ziele der Gerechtigkeit nämlich – durch kommutative (austauschende), distributive, legale (kontributive) und soziale Gerechtigkeit – bestimmen die moralischen Maßstäbe der Macht. Umgekehrt bewirkt Macht Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Ausrichtungen. So wird beispielsweise der Ombudsmann einer Körperschaft vor allem die Stärkung der Rechte seiner Kunden im Auge haben und so zum Ausgleich der Beziehung zwischen Käufer und Verkäufer (kommutative Gerechtigkeit) beitragen. Ländliche Gruppen könnten ihre gesellschaftliche Macht gebrauchen, um eine gerechtere Verteilung finanzieller Mittel für verbesserte Bildungsmöglichkeiten zu fordern (distributive Gerechtigkeit).

Diese fünf Punkte demonstrieren die gegenseitige Beziehung von Macht und Gerechtigkeit. Sie zeigen, wie das eine vom anderen abhängig ist. Die Gerechtigkeit braucht die Macht zu ihrer Realisierung und die Macht braucht die Gerechtigkeit als moralische Bestimmung. Wenn sie allein auftreten, wird entweder Gerechtigkeit nicht wirksam oder die Macht hat keine moralische Existenzberechtigung. Das alte Wort «Macht ist Recht» ersetzt dann das Gleichgewicht, das die Gerechtigkeit anstrebt, durch illegitime Autorität, unnötige Gewalt oder Manipulation. Wenn der Titel des Rechts manipuliert, vermindert oder zerstört wird, dann besteht die Basis der sozialen Beziehungen des Machthabers zu anderen nur mehr in physischer Gewalt. Die menschliche Würde leidet darunter.

Wenn Gerechtigkeit und Macht aber zusammen existieren, so stellen sie die humanisierende Wirkung der Teilnahme an der Herrschaft Gottes, das Gleichgewicht in der Gesellschaft und die Erfüllung für jeden wieder her. Die Grundlage für diesen Optimismus ist die moralische Macht, die von der Quelle aller Macht kommt, von Gott dem Vater, der durch Jesus im Versprechen des Geistes wirkt.

Wie kommt die Macht in das christliche Wertsystem? Einmal positiv und einmal negativ. Positiv kann Macht als Teilhabe an der Herrschaft Gottes betrachtet werden, wobei der Mensch an der Macht Gottes teilhat, sooft er Entscheidungen trifft. Christus ist das Zeichen der äußersten Teilhabe an der Macht Gottes. Und jeder Christ nimmt je nach seinen Voraussetzungen auf einmalige Weise an dieser Macht teil. Diese Teilhabe an der Macht aber enthält auch die moralische Verantwortung, sie für humane und christliche Zwecke einzusetzen. Der Christ sollte diese Teilhabe an der Macht anerkennen und seinen Wertvorstellungen einverleiben. Überdies wird die Verantwortung ebenso wie die Macht geteilt. Und zwar entspricht das Maß der Verantwortung dem Grad von Macht, über den ein Christ verfügt. Schließlich kann der Christ nur dann wirksam Gerechtigkeit begründen und die Pflichten der Nächstenliebe erfüllen, wenn er die Macht hat, die Rechte zu stärken und zu lieben.

Negativ hat der Christ die Verpflichtung, seine Macht nicht so zu gebrauchen, daß sie den Normen der Gerechtigkeit und Liebe widerspricht – durch Manipulation, exzessive Gewalt, Beherrschung. Der Christ, welcher auf die Anwendung von Macht verzichtet (d.h. Manipulation gestattet), würde seiner Verpflichtung, durch Teilhabe an der Herrschaft Gottes für das Reich Gottes zu wirken, untreu werden. (Sicherheit als solche kann

kein christliches Ziel sein. Indem er sich Jesus überläßt, riskiert ein Christ alles und sollte dieses Engagement und das damit verbundene Risiko jeden Tag neu auf sich nehmen.)

Für die christliche Auffassung von Macht ist die Rolle des Heiligen Geistes von besonderer Wichtigkeit. Der dynamische Charakter des christlichen Lebens schließt die Notwendigkeit von Macht zur Erreichung von Zielen ein. Die Aufgabe, die Christen anzuleiten, zu inspirieren und zu orientieren wurde traditionellerweise dem Heiligen Geist zugeschrieben. Das ist eine dynamische Rolle, durch die die Ausübung der Macht mit christlichem Mut angesichts von Gefahr, mit christlicher Freude inmitten von Sorge und christlichem Frieden inmitten von Unfrieden veranschaulicht wird. Kurz gesagt, diese dynamische Macht gibt dem Christen den «Mut zum Sein». Diese Ausübung von Macht wird so zur humanisierenden Kraft in der Welt, besonders indem sie physische Gewalt durch Liebe verdrängt. Abschließend sei festgestellt, daß Macht nicht nur nicht ethisch neutral ist. Sie ist sogar eine positive Quelle für die Erfüllung christlicher Ziele und für die Humanisierung der Gesellschaft durch die Stärkung geübter Gerechtigkeit und Liebe.

[1] Vgl. Romano Guardini, Die Macht. Versuch einer Wegweisung (Würzburg 1951) 2.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Harvey Cox, Art. «Power»: Dictionary of Christian Ethics, 265.
[5] AaO.
[6] Paul Tillich, Love, Power and Justice (New York 1960) 47. – Tillich verweist in seinem tiefgreifenden theoretischen Ansatz auf die ontologischen Aspekte von Liebe, Macht und Gerechtigkeit.
[7] Ebd.
[8] Waldemar Molinski, Art. «Autorität»: SACRAMENTUM MUNDI, I, 445–458, hier: 449.
[9] A. Berle, Power (New York 1969) 50. – Bei Berle findet sich eine ausführliche Darstellung des Phänomens Macht, die auf seiner Erfahrung mit Regierung, Gesetz und Erziehung basiert. Aus seiner Analyse leitet Berle fünf Gesetze der Macht ab.
[10] Karl Rahner, Theologie der Macht: Schriften zur Theologie, IV (Einsiedeln–Zürich–Köln 1960) 485–508, hier: 505.
[11] Ebd. 503.
[12] J. Milhaven, Toward A New Catholic Morality (New York 1970). Kapitel 2: Sharing God's Dominion, 29–42.
[13] Vgl. aaO.
[14] Ebd.
[15] K. Davis, Business, Society, and Environment: Social Power and Social Response (New York 1971²) 84–98. – Diese Prinzipien stellte Davis ursprünglich auf in seinem Beitrag «Understanding the Social Responsibility Puzzle»: Business Horizons (Winter 1967).
[16] Vgl. aaO. 27.
[17] Karl Rahner aaO. 506.
[18] Ebd.
[19] AaO. 508.
[20] D. O'Callaghan, The Meaning of Justice. Moral Theology Renewed (Dublin 1966) 151–172.
[21] AaO. 167–168.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

THOMAS McMAHON

geboren 1928, CSV (Clercs of St. Viator), ist Doktor der Theologie (1962, Universität des Heiligen Thomas von Aquin «Angelicum»), Master of Business Administration (1970, George Washington Universität), gibt als beigeordneter Professor den Kurs für gesellschaftliche Verantwortung der Handelsgesellschaften im Graduiertenprogramm der School of Business Administration der Loyola Universität zu Chicago. Sein Forschungsgebiet ist Geschäftsethik und soziale Verpflichtung der Handelsgesellschaften.

Bernard Plongeron

Politische Ethik im Widerspruch gegen den Machtanspruch Napoleons

Es genügt, gewisse Erscheinungen des Widerstands gegen den Cäsaropapismus Napoleons I. auch nur zu erwähnen, um die Skepsis der Historiker, die verwickelten Problemen nicht aus dem Wege gehen, zu wecken. Handelte es sich hier um militärisch-politische Widerstandskräfte? Man kann sich hier an die Konspirationen nach dem Jahre 1806 erinnern, die ebenso zahlreich wie wenig ernst waren. Man kann sich lustig machen über die Handvoll Ideologen, die sich an das Institut de France geflüchtet hatten, deren Hörerschaft sich auf wenige Vertraute in etlichen Salons beschränkte. Oder handelte es sich vielleicht um «römische» Anwandlungen des Konkordatsklerus? Man könnte hier von Prälaten sprechen, die von zwei verschiedenen Loyalitäten, von der Spannung zwischen Sacerdotium und Imperium zerrissen waren.

Dies alles läßt entschiedenermaßen den nötigen Ernst vermissen, und es fällt nicht besonders schwer, diese «Widerständler», die ganz und gar keinen Widerstand gegen die Ehrungen, Ämter und Würden leisteten, mit denen der Kaiser – der sie doch verachtete – ihnen ihr Stillschweigen abkaufte, ironisch abzutun. Was wir in unserer Zeit an Neuauflagen dieser Problematik in totalitären Regimen wie etwa – unter Hitler – im Falle Bonhoeffer oder auch im Falle der sowjetischen Intellektuellen erlebt haben, hat uns zumindest gelehrt, daß die Dinge vielleicht doch nicht so einfach lagen. Die verschiedenen Spielarten der Diktatur zeigen uns auch, daß das schreckliche Dilemma «Gehorsam oder Widerstand» seinen Ursprung in einem plötzlichen Aufgeschrecktwerden, ja in einer förmlichen Herausforderung zur Entwicklung einer politischen Ethik hat, die für die Entscheidung in der konkreten politischen Aktion eine unumgängliche Notwendigkeit darstellt.[1]

Wir möchten hier kurz aufzeigen, 1. daß es von der Zeit des Direktoriums bis zum Ende des Kaisertums einen ununterbrochenen Prozeß zur Herausbildung einer solchen politischen Ethik gegeben hat, allerdings ohne daß dadurch der Lauf der Ereignisse in seiner Richtung verändert worden wäre; 2. daß diese politische Ethik die verschiedensten und zum Teil sogar einander entgegengesetzten ideologischen Kräfte beschäftigte, beunruhigte oder in ihrer Entwicklung bestärkte; 3. daß sie zum «Ort» eines – zumindest europäischen – kollektiven Bewußtseins wurde, von dem die großen Entscheidungen der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts abhängig sein sollten.

Um die Kontraste vereinfachend zuzuspitzen, wollen wir uns damit begnügen, das Problem einer Moral der Macht hier darauf einzugrenzen, wie es sich bei den atheistischen Republikanern und bei den Katholiken – gleichgültig ob sie Monarchisten oder Konkordatsanhänger waren – abzeichnet.

I. Auf der Suche nach einer republikanischen Moral (1789–1806)

Die Männer, die in glühender Begeisterung und überzeugt vom fälligen Tode eines in den letzten Zügen seiner politischen und christlichen Moralvorstellungen liegenden Ancien régime das Jahr 1789 «gemacht» hatten, fanden sich nach dem Abenteuer der Revolution in der eisigen Einsamkeit der akademischen Diskussionen des «Institut» wieder. Die Mitglieder der Fakultät für moralische und politische Wissenschaften suchten ihre Lehren aus der Bilanz ihrer grausamen Enttäuschung zu ziehen: Sie waren ausgezogen, um Europa die Erklärung der Menschenrechte zu bringen; aber dann sahen sie sich 1793 mit Robbespierre, dann mit dem Terror, der Gewalt und der Diktatur konfrontiert, lauter Spielarten einer ausdrücklichen Ablehnung jeder politischen Moral.

Mehr als einer von ihnen dachte, was ihr Kollege Volney niederzuschreiben wagte: «Unsere Meister haben uns gelehrt, uns auf keinen Fall vom Zweifel beherrschen zu lassen ... In dem Maße aber, wie die Erfahrung meine Erziehung überholt hat, habe ich erkannt, daß ich dem Geist des bereitwilligen Lernens entsagen mußte, und wenn mir noch eine Lehre geblieben ist, so ist es die, daß man vieles anzweifeln soll ... Ich gehöre – um eine Formulierung von Sieyés zu gebrauchen – zur Partei der Tatsachen.» Mehr Atheisten aus Methode als aus Überzeugung, beginnen diese Anhänger der «Partei der Tatsachen» nach dem 9. Thermidor wieder auf die Möglichkeit des Aufbaus einer gerechten, freien und brüderlichen Gesellschaft zu hoffen. Fortan sehen sie sich nun vor die Aufgabe gestellt, das zu entwickeln, was sie selbst die «so-

ziale Wissenschaft» («science sociale») nennen – zum Gebrauch für eine Republik, deren Garant Bonaparte hätte sein können.

Was sollte der Nerv dieser «science sociale» sein? Welcher Art sollten die daraus abgeleiteten Institutionen sein? Dies war die doppelte Fragestellung, die das Jahr VI (1798) hindurch die Mitglieder der Fakultät für moralische und politische Wissenschaften in Anspruch nahm. Im Blick auf die damit gestellte Aufgabe schrieben sie folgendes Thema für einen Wettbewerb aus: «Mit welchen Mitteln ist die Moral eines Volkes am angemessensten zu begründen?» Mit dieser Formulierung suchte man das Problem von der politischen Ethik her zu fassen. Der Abbé Grégoire, Mitglied der Fakultät, eröffnete das Feuer und antwortete in seiner Denkschrift ohne alle Umschweife: «Es ist – vor allem anderen – die Aufgabe der Bildung, in alle Verzweigungen des politischen Baumes jenen kostbaren Saft, jene Sammlung von Maximen zu leiten, welche man sehr wenig passend die ‹republikanische Moral› genannt hat. Oder könnte man sich denn überhaupt eine Moral vorstellen, die nicht republikanisch wäre?» Der Abbé Grégoire hatte keinerlei Mühe, diese These zu beweisen – dank Montesquieu: «Da die Tugend die Triebfeder für das Entstehen der Republiken ist, und da die Tugend den Namen Vaterlandsliebe trägt, folgt daraus einerseits, daß die Tugend und die Republik im Grunde genommen ein und dasselbe sind und andererseits, daß der Patriotismus die Vollendung jeder Tugend ist.» Unglücklicherweise aber hatten die Liberalen nach der Diktatur der Montagnarden einigen Grund, gegenüber dem Patriotismus als Quelle einer politischen Ethik mißtrauisch zu sein!

Ihre Gegner, die ultramontanen Katholiken, machten sich diese Schwierigkeiten zunutze und genossen einen billigen Triumph: Würde eine so definierte Moral nicht abhängig von fremden Wertmaßstäben? Der glühende Polemiker Abbé de Boulogne bemerkt voller Ironie: «Stellen wir uns doch nur vor, die Moral hinge ab von den Launen der Gesetzgeber, sie könnten über sie auf dem Wege der Abstimmung befinden, es wäre in ihr Belieben gestellt, die Moral an unsere Institutionen anzupassen statt unsere Institutionen an die Moral. Könnte dann so, was gestern sittlich gut war, dies heute nicht mehr sein, und was es heute noch ist, es morgen schon nicht mehr sein?»[2]

Mit dem gefürchteten katholischen Einwand gegen eine Situationsethik kommt der künftige Bischof von Troyes dann zur grundlegenden Frage: Anstatt die Mittel zur Schaffung einer republikanischen Moral zu erörtern, erklärt uns lieber, was ihr *Fundament* sein soll: «Ist dies die Verfassung (des Jahres III)? Aber eine Verfassung ist doch eben deswegen eine Moral, weil sie selbst das Vorhandensein einer Moral voraussetzt!» Und der Autor schließt die Möglichkeit aus, die Präambel zur Verfassung oder die Erklärung der Menschenrechte als eine Moralphilosophie zu verstehen, weil alle Beziehungen, die darin definiert sind (Freiheit, Gleichheit, Pflichten der Eltern, der Kinder, der Ehegatten, der Bürger usw.), «schon bestanden, ehe es noch Republiken gab».

Die Mitglieder des Instituts taten sich schwer genug bei ihrem Versuch, eine politische Moral zu *begründen,* weswegen sie sich auch entschlossen, im Jahre 1798 dieses Thema zu einem Wettbewerb auszuschreiben. Man hoffte zu einem Ergebnis zu kommen, indem man folgende Formulierung vorlegte: «Mit welchen Mitteln ist die Moral eines Volkes am angemessensten zu begründen?» Von den neun eingereichten Arbeiten wurde keine einzige preisgekrönt. Daraufhin änderte man das Thema ab: Anstelle der Frage «Mit welchen Mitteln...?» trat nun die Formulierung «Mit welchen Institutionen...?». Die acht Arbeiten, die angenommen wurden, zeigten jedoch, daß das Thema immer noch zu schwierig war, weil es nun zu sehr eingeengt worden war. Im Januar 1800 suchte das Institut zum dritten Mal die Diskussion in Gang zu bringen, nachdem es zunächst Sorge dafür getragen hatte, daß den Kandidaten ein Arbeitsplan vorgeschlagen werden konnte. Unter den besten Beiträgen wählte man die Arbeit des Ökonomisten J.B. Say aus. Dieser veröffentlichte sie dann unter dem Titel «Olbie ou Essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation» («Olbie oder Versuch über die Mittel zur Reform der Sitten eines Volkes»).

Diesmal aber entzündete sich die Diskussion daran, daß es fast unmöglich war, zu einer Übereinstimmung darüber zu kommen, was es heiße, eine Moral zu «begründen». Einige glaubten, eine «petitio principii» entdeckt zu haben: Wenn man unterstelle, daß eine Verfassung sich in Übereinstimmung mit der Moral befinde, müsse die Basis der Moral bereits grundgelegt und bekannt sein. Es sollte noch des ganzen Mutes und der ruhigen Gelassenheit von Bernardin de Saint-Pierre bedürfen, um diesen Zirkelschluß zu sprengen. Da er im Jahre III mit dem Auftrag befaßt war, ein Handbuch der republikanischen Moral zu redigieren, wurde dieser berühmte Verfasser des Romans

«Paul et Virginie» zum Berichterstatter über die Ergebnisse der zum dritten Wettbewerb eingereichten Arbeiten ernannt. Er erklärte seinen Kollegen, die einen hätten die Moral mit Hilfe ihrer Wirkungen definiert, andere hätten sich auf die Erziehung und wieder andere auf die Gesetze berufen. Die einen hätten eine Moral erfunden, welche sich auf die patriotischen Feste und Kundgebungen gründe, andere dagegen hätten ihr ihren Standort angewiesen «in unserem eigenen ach so unbeständigen Herzen. Nun liegt aber ihr Fundament in Gott, dem Urheber der so beständigen und regelmäßig geordneten Gesetze der Natur, aus denen auch wir unsere sittlichen Grundbegriffe schöpfen». Diese These entwickelte der Berichterstatter des langen und breiten vor einer Zuhörerschaft, die zu sehr verblüfft war, um auf den Gedanken kommen zu können, daran Anstoß zu nehmen![3] Louis-Claude de Saint-Martin, der «unbekannte Philosoph», der auch eine Arbeit zum Wettbewerb eingereicht hatte, hatte vorher ganz im Sinne Bernardins de Saint-Pierre seine Meinung kundgegeben: «Es darf also nicht darum gehen, im Relativismus einer Moral zu versinken, die einzig und allein für eine republikanische Gesellschaftsordnung gut wäre, wie es aus dem Programm des Instituts hervorzugehen scheint, sondern es kommt darauf an, tragfähige Fundamente für eine Moraltheorie zu finden, die tauglich ist, auf alle praktischen Institutionen, ganz gleich welcher Gesellschaftsordnung, auch immer befruchtend und erhellend zu wirken. Hier ist ein Punkt von solcher Erhabenheit erreicht, daß kein menschlicher Gesetzgeber dorthin gelangt, außer er wäre selbst entflammt vom ‹Geist des Lebens› (das Wort ‹Gott› wird hier nicht ausgesprochen!), der alle sittlichen Verhaltensweisen des Menschen mit neuer Glut zu erfüllen, sie zu reinigen und umzuwandeln vermag.»

Natürlich konnten die Atheisten des Instituts sich nicht einer solch «reaktionären» Schlußfolgerung beugen. Dies hinderte aber nicht, daß das sittliche Bewußtsein der Ideologen zu einer ermutigenden Strenge und Höhe zurückfand. Da sie keine befriedigende Lösung für das drei Jahre hindurch zur Diskussion gestellte Problem gefunden hatten, bemühten sie sich von nun an darum, einen Antimachiavellismus zu schmieden (Machiavelli wurde in den Veröffentlichungen der folgenden Zeit oft zitiert und Robbespierre an die Seite gestellt). Dies sollte ihre Weise eines ethischen Widerstands gegen Napoleon sein. Unter «Ethik» verstehen wir hier eine Treue zu den liberalen Prinzipien, die es verboten, irgendein Mittel welcher Art auch immer einzusetzen, um damit den politischen Widerstand zu schüren... denn dies wäre eine Neuauflage Machiavellis gewesen und hätte bedeutet, dieselben Waffen zu verwenden, deren sich auch Napoleon bediente: vor allem der militärischen Macht, der Gewalttätigkeit und der ideologischen Unterdrückung.

Im Namen dieser liberalen und zutiefst republikanischen Ethik beschreibt im Jahre 1803 der Graf von Toulongeon vor dem Institut den positiven Charakter, den die Opposition annehmen müsse: «Diese Neigung zur Opposition steht in engstem Zusammenhang mit dem Stolz eines Volkes und ist viel wertvoller als eine bloße Unbekümmertheit. Diese läßt einfach alles geschehen, während die Oppositionshaltung bloß verhindert, daß alles Beliebige geschehen kann... Der Oppositionsgeist ist demzufolge ein integrierender Bestandteil des Geistes der Verantwortung für das öffentliche Leben; er ist die Säure, welche die zur Fäulnis führende Gärung der Säfte im Körper des politischen Lebens verhindert.»[4]

Weit entfernt davon, sich an diese elegante und für den Geist der öffentlichen Verantwortung so wohltätige Lösung zu halten, stützt der neue Machiavelli seine Herrschaft mehr und mehr auf diktatorische Maßnahmen; Entmutigung befällt die alten Republikaner, die aber trotz allem unerschütterlich an ihrem einsamen Liberalismus festhalten. Der berühmteste von ihnen, Destutt de Tracy, führt den Kampf weiter, indem er seinen in den Jahren 1806 und 1807 geschriebenen «Commentaire sur l'esprit des lois» veröffentlicht. Mit seiner energischen Verteidigung der Freiheit des Geistes und der Toleranz wendet er sich gegen das Konkordat als etwas «zutiefst Unmoralisches», und zwar in dem Maße, wie «jede Regierung, die Unterdrückungsmaßnahmen plant, sich die Priester zu verpflichten sucht und dann darauf hinwirkt, ihnen genügend Macht zu verleihen, mit der sie ihr zu Diensten sein können». Wir vermeinen hier ein starkes Echo auf die Äußerung seines Kollegen im Institut, J. de Sales, herauszuhören: «Die innere Harmonie einer Republik hängt ab von der Art und Weise, wie sie die Moral auf ihre Politik und auf ihre Religion anzuwenden versteht...»

II. Gegen den «Usurpator»: Der royalistische Klerus

Wenn die etwa dreißig Bischöfe des Ancien régime, die als Emigranten in London und in Deutsch-

land lebten, sich weigerten, einer derartigen Devise, die geradewegs aus der «gottlosen Vermessenheit des Instituts» hervorgegangen war, zuzustimmen, so zweifellos zunächst deswegen, weil sie auf einem republikanischen Grundprinzip beruht, aber wohl ebenso deswegen, weil sie einen Unterschied macht zwischen Moral, Politik und Religion. Hatten sie sich etwa nicht mit stolzer Verachtung geweigert, das Konkordat anzunehmen, und zwar mit der Begründung, daß der Papst damit eine derartige Unterscheidung, welche die Ausgeburt eines gottlosen Regimes sei, ratifiziere? Könnten sie jetzt etwa zögern, die Gläubigen ihrer ehemaligen Diözesen zum totalen Widerstand sowohl gegen Rom wie gegen den Kaiser aufzurufen? Zweifellos zeigte Napoleon sich mehr gereizt als ernstlich besorgt, gegenüber dieser Abspaltung der «Petite Eglise», die in verschiedenen Gegenden Frankreichs bis ins 20. Jahrhundert hinein beharrlich aufrechterhalten wurde.

Für diese Konkordatsgegner ist die politische Moral einzig und allein zu finden in einer wirklich aus der Heiligen Schrift abgeleiteten politischen Ordnung. Die Heilige Schrift und nur sie allein muß zur Rechtfertigung jener «Déclaration des droits du roi» («Erklärung über die Rechte des Königs») aus dem Jahre 1801 dienen, mit der die Prälaten die kaiserliche Gewalt brandmarken, da nur Ludwig XVIII. die legitime Macht verkörpere, selbst wenn er noch nicht zum König gesalbt sei. Ihr gesamter ethisch begründeter Widerstand gründet sich auf die theologische Unterscheidung zwischen dem Faktischen einerseits und dem Recht andererseits. Die in London versammelten Bischöfe erklären dazu: «Es mag vielleicht sein, daß die neue Ordnung der tatsächlichen Verhältnisse (das Kaisertum) die Last der Drangsale, unter der die Anarchie das Volk seufzen ließ, ein wenig erleichtert, aber damit ist weder Gott noch dem «Cäsar» Genüge getan; denn um den Preis einer Mißachtung von Gottes Gebot (vorher hatten sie den Unterschied zwischen Rat und Gebot betont!) kann dem Cäsar nicht gegeben werden was des Cäsars ist. Diese neue Herrschaftsform trägt auf ihrer Stirn das Brandmal der Ungerechtigkeit, und zwar eben dadurch, daß sie den rechtmäßigen Fürsten von der Herrschaft ausschließt, und dieses schreckliche Zeichen kann keinem aufmerksamen Blick verborgen bleiben.» Napoleon wird hier also zum apokalyptischen Ungeheuer, und ihm Widerstand zu leisten wird damit zur religiösen Pflicht. Dafür aber bedarf es noch einer Erklärung: Die Macht des neuen Kaisers ist – auch wenn dieser von Pius VII. in Notre-Dame gekrönt worden sein mag – «lediglich eine de-facto-Macht und nicht eine de-jure-Macht; sie ist bloß ein Besitzzustand oder vielmehr eine Usurpation. Eigentlicher Eigentümer der Herrschergewalt ist nach wie vor der legitime Fürst. Mag auch die tatsächliche Ausübung der Gewalt sich derzeit in anderen Händen befinden, so hat der legitime Herrscher doch noch alle Rechte inne, ungeachtet dessen, daß er noch gezwungen ist, ihre Ausübung eine Zeitlang auszusetzen. So bewahrte Joasch, der dem Wüten der Atalja entkommen und von Jehoscheba im Tempel versteckt worden war, durch die ganzen Jahre der Tyrannei einer entmenschlichten Königin hindurch sein Anrecht auf den Thron Davids».

Der Begriff «Sakrileg» wird, nachdem er erst einmal deutlich formuliert ist, zur ethischen Triebfeder des Widerstands gegen die Usurpation. Zugleich erstickt er alle Skrupeln, die sich aus der nicht leichten Auslegung des 13. Kapitels des Römerbriefes ergeben konnten: «Denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott... Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung.» Die Möglichkeit eines Einwandes, es sei doch denkbar, daß man sich der von Napoleon ausgeübten «Autorität» gegenüber zustimmend verhalten könnte, ist von vornherein dadurch ausgeräumt, daß die Bischöfe den Schluß zogen, das kaiserliche Ungeheuer könne auch nicht den mindesten Bruchteil von Autorität innehaben, solange Ludwig XVIII. lebe. Da demzufolge der Kaiser einem Tyrannen zu vergleichen war, wäre es nach thomistischer Auffassung nur logisch gewesen, wenn man angenommen hätte, daß die Bischöfe mit diesen Äußerungen zumindest stillschweigend den Gedanken verbänden, daß der Kaiser der Gerechtigkeit verfallen sei... Eben dies glaubten auch schon die Vendéer verstanden zu haben, die in den Tagen des Ersten Konsuls in der Rue Saint-Niçaise ein Attentat auf Napoleon verübten. Hier aber enthalten die Bischöfe sich der Einladung an ihre Gläubigen, in Frankreich wieder eine «Gerechtigkeit» dieser Art aufleben zu lassen. Sie wollten nicht den «Aufruhr» predigen.

Kurioserweise findet sich die gesamte Entwicklung dieser royalistischen «Moral» aus der Feder des Ökonomisten J.B. Say, der von Napoleon interdiziert worden war, dargestellt: «Man hat gesagt, die Macht der Könige komme von Gott. Daraus aber, daß Gott etwas zuläßt, folgt nicht zugleich, daß er es auch wolle und verordne. Andernfalls hätte er angeordnet, daß Nero seine Mutter sterben ließ und daß Caligula sein Pferd zum Kon-

sul von Rom ernannte. Wenn Gott einen schlechten Fürsten allein dadurch, daß er mit seiner Usurpation Erfolg hat, mit Autorität ausstattet, dann autorisiert er mich von dem Augenblick an, da ich dies mit Erfolg zu tun vermag, dazu, gegen ihn zu konspirieren und ihn vom Thron zu stoßen. Meine Pflicht zur Treue ist nicht größer als seine Pflicht zu einem guten Verhalten, und es wäre eine ausgesprochene Albernheit, mich lehren zu wollen, seine Schwächen zu ehren und seinen Leidenschaften zu dienen, wenn ich mich doch von ihnen befreien kann.»[5]

Fürwahr eine rauhe moraltheologische Lektion von seiten eines Republikaners, der sich unter dem Kaisertum still verhielt! Mehr noch als die Bischöfe der «Petite Eglise» hätte diese Lektion die Konkordatsbischöfe in Schrecken versetzen können, die ja Gelegenheit gehabt hätten, sie in die Praxis umzusetzen, zumindest in zwei Angelegenheiten, die für das Geschick der kaiserlichen Herrschaft von ausschlaggebender Bedeutung waren: bei der Veröffentlichung des kaiserlichen Katechismus im Jahre 1806 und bei der nationalen Aushebung zum Militärdienst im Interesse eines «gerechten» Krieges, den Napoleon gegen die alliierten Mächte unternehmen mußte.

III. Politische Unterwerfung und theologischer Widerstand der Konkordatsanhänger

Man hat wohl mehr als genug die Behauptung wiederholt, die Bischöfe Napoleons seien nichts anderes als «Präfekten in Violett» gewesen und seine bezahlten Kleriker nichts anderes als wandelnde Lautsprecher für die Verlautbarungen der Grande Armée. Wenn man aufmerksamer hinblickt, so wird man gewahr, daß der Kaiserkult eine doppelte Dialektik des Politischen anspricht: die Dialektik der Gesellschaftsordnung (des Öffentlichen) und der Meinung (des Privaten), um hier die interessante Unterscheidung von J. Freund aufzugreifen.[6] Das Vorhandensein eines Befehls, der wiederum herausgefordert ist durch das Vorhandensein einer Gehorsamsbereitschaft, ist bestimmend für die Dialektik der Gesellschaftsordnung. In der Perspektive unserer historischen Betrachtung ist diese Gesellschaftsordnung geprägt durch die Pflichten gegenüber dem Kaiser, wie sie im Kaiserlichen Katechismus von 1806 definiert sind, und sodann von den Pflichten gegen das Vaterland, das aber mehr oder weniger mit Napoleon identifiziert wird. Diese beiden Pflichten warfen bald anläßlich des Schachzuges einer allgemeinen Aushebung zum Militärdienst das Problem des «gerechten Krieges» auf. Diese erste Dialektik der Gesellschaftsordnung (Gehorsam und Befehl) ist in der Wirklichkeit aber abhängig von einer zweiten, der Dialektik der Meinung. Je nach dem, ob diese zustimmt, verdrossen reagiert, Kritik übt oder dem Befehl Widerstand entgegensetzt, kann der Gehorsam umgewandelt, verderbt oder gar zerstört werden.

Wir wollen bei unserer Überlegung nun so vorgehen, daß wir uns an zwei konkrete Daten in der Geschichte des Kaiserreichs halten: Im Jahre 1806 kann die Macht sich als Herrin der Meinung fühlen; die Gesellschaftsordnung regiert... Dies ist der erträumte Augenblick für die Promulgierung des berühmten Kaiserlichen Katechismus. Im Jahre 1808 ist das Kaiserreich vom Krieg bedroht, die «Meinung» erstarkt wieder, sie erkühnt sich, gegen die Kriegsdrohungen eines Kaisers aufzumukken, der die jungen Bürger ihren Familien entreißt, damit sie Frankreich gegen die Alliierten verteidigen. In beiden Fällen muß der Klerus Partei ergreifen: Der Kaiser fordert es, die Gläubigen erwarten es... Was werden Bischöfe tun, deren Status als hohe kirchliche Würdenträger sie verpflichtet, unter allen Umständen die Dialektik der etablierten Gesellschaftsordnung zu ratifizieren, deren theologisches Gewissen jedoch dazu beitragen könnte, die Dialektik der «Meinung» im entgegengesetzten Sinne in Bewegung zu setzen?

Ohne hier in eine Detailbetrachtung eintreten zu wollen[7], wollen wir nur kurz in Erinnerung rufen, daß das «Journal de l'Empire» vom 5. Mai 1806 kurz und bündig die Existenz eines kaiserlichen Dekrets enthüllte, das die Veröffentlichung eines Katechismus verordnete, der fortan als einziger Katechismus in allen Pfarreien des Kaiserreichs Verwendung finden sollte. Die Veröffentlichung sollte innerhalb der ersten vierzehn Tage des Monats August, also sozusagen bis zum «Sankt-Napoleons-Tag» (der 15. August war Napoleons Geburtstag!) erfolgen. Kein einziges Mitglied des französischen Episkopats war wegen der Abfassung dieses Katechismus konsultiert worden. Man hat zwar schon gesagt, dieser Katechismus sei nur eine Neuauflage des Katechismus von Meaux, der einstmals von Bossuet verfaßt worden war – nur daß im Jahre 1686 eine einzige Lektion ausgereicht hatte, um das vierte, fünfte, sechste und neunte Gebot zu behandeln. Im Jahre 1806 behandelte die gesamte siebte Lektion unter dem Titel «Fortsetzung zum vierten Gebot» in willfähriger Ausführlichkeit das Thema, das im zweiten Ab-

schnitt in brutaler Unvermitteltheit folgendermaßen zusammengefaßt wurde:

«*Frage:* Was muß man von denen denken, die es in der Erfüllung ihrer Pflichten gegen unseren Kaiser fehlen ließen? – *Antwort:* Nach dem Apostel Paulus handelten sie der von Gott selbst gesetzten Ordnung zuwider und verdienten daher die ewige Verdammnis.»

In den bischöflichen Residenzen breitete sich Betroffenheit und Bestürzung angesichts dieser verblüffenden Auslegung von Römer 13 aus! Der Großteil der Prälaten stellte sich auf eine Praxis des passiven Widerstands ein: Unter den verschiedensten Vorwänden verzögerten sie die Veröffentlichung dieses Katechismus, und das Ende des Kaiserreichs machte dann ohnehin dieser überspannten Angelegenheit ein Ende. Andere aber suchten den Kultusminister unter Druck zu setzen, um eine Revision dieser bedauerlichen Lektion VII zu erreichen. Und je näher sie der herrschenden Macht stehen, umso mehr geben sie ihre Denkweise zu erkennen. Dies zeigt sich vor allem an einer privaten Korrespondenz von Erzbischof de Barral von Tour mit seinem Minister Portalis. Nun war aber Monseigneur de Barral einer der beiden geistlichen Unterhändler, die zu Pius VII. nach Savona geschickt worden waren, um den Papst den Weisungen des Kaisers gefügig zu machen. Anstatt seinen großen politischen Kredit dazu zu nützen, um die öffentliche Meinung zu mobilisieren, wendet sich Barral nur behutsam gegen die Vertreter der gesellschaftlichen Ordnung: Von ewiger Verdammnis zu sprechen sei nicht nur theologisch unangemessen, sondern auch eine schwerwiegende politische Ungeschicklichkeit: Eine solche Drohung würde nichts anderes bewirken als zum Widerstand gegen die Staatsmacht zu reizen, während diese Bibelstelle doch im Sinne des paulinischen Gebots unter dem positiven Aspekt eines aufgrund von Liebe und nicht aufgrund von Furcht bejahten Gehorsams sowohl die christliche Moral zu ihrem vollen Rechte kommen lasse wie auch aufs vorteilhafteste den Interessen des Souveräns diene. So entlastet der allerkaiserlichste Barral seinen theologischen Widerstand wieder gegenüber der starrköpfigen Ironie seines Ministers: «Sie wollen die Religion dazu verwenden, den gebotenen Respekt vor der Autorität des Fürsten aufrecht zu erhalten, und Sie haben das Recht dazu. Dann aber lassen Sie auch der Religion das Recht, ihre einfache und schmucklose Sprache zu sprechen; dann lassen Sie auch den Apostel Paulus sagen, was er tatsächlich gesagt hat, und lassen Sie ihn nicht sagen, was er tatsächlich nicht gesagt hat. Er wird es wohl verstehen, in den verborgenen Falten des menschlichen Herzens den Menschen zu suchen ...»

Ein theologischer Widerstand, der umso absoluter war, als er «die Ordnung» nicht in Frage stellte, da es sich ja um bloß *private* Interventionen handelte, von denen seine Diözesanen von Tours nie Kenntnis erhalten würden; ein Widerstand, der sich vertiefen sollte, indem er die gesamte politische Moral mit einbezog – so als wenn er an seiner eigenen inneren Logik erstarkte –, als es sich schließlich darum handelte, den Krieg zu «segnen».

Diesmal erbost Barral sich heftig über die Anordnungen des Ministeriums, und einige Bischöfe folgen ihm darin. Er nimmt seine Kollegen im Episkopat hart her, welche die allgemeine Mobilisierung in einer ärgerniserregend idyllischen Weise darstellen. Ohne sie zensurieren zu wollen, «bitte ich doch Sie und auch die Regierung, mich entschuldigen zu wollen, wenn ich derart unvermittelte Äußerungen von Ihnen für unklug gehalten habe und sie lieber aus dem Munde eines Präfekten, eines Bürgermeisters oder eines Offiziers des Rekrutierungsbüros gehört hätte statt aus dem Munde eines Bischofs oder irgendeines anderen Seelenhirten».

So verband sich der pastorale Widerstand mit dem politischen Widerstand, der aus den Meditationen der Mitglieder des «Institut de France» erwachsen war. Das praktische Unvermögen, eine Kurskorrektur an der Flugbahn Napoleons vorzunehmen, verdammte doch nicht zu komplizenhaftem Verstummen. Zugunsten der langsamen Entwicklung einer politischen Ethik, die zunächst die Legitimität der Macht (die Usurpation) ins Spiel brachte, war man nun dahin gelangt, die schuldhaften Mittel, welche eine Macht begründen können, zu entdecken. Damit hatte man wieder angeknüpft an die Fragestellungen der Fakultät der moralischen und politischen Wissenschaften der Jahre um 1798.

Von nun an würde Europa jedesmal auf der Hut sein, wenn man vorgab, es im Namen einer «legalen Ordnung» regieren zu wollen. Das sehr konformistische «Journal Ecclésiastique» erhebt im Mai 1829 anklagend seine Stimme gegen solche Ansprüche: Die legale Ordnung wird immer nur ein Produkt der menschlichen Gesetze sein. Sind aber diese Gesetze nicht selbst allen Vorurteilen, Lastern und Launen der Gesetzgeber ausgeliefert? «So sind es auch nicht die Gesetze, welche die Sit-

ten hervorbringen; es sind vielmehr die Sitten, welche die Gesetze entstehen lassen und die folglich diese Gesetze gut oder schlecht sein lassen. So muß man sich also so weit wie nur möglich an die soziale und sittliche Ordnung halten, weil die legale Ordnung dort ihre wirkliche Grundlage hat...» Und warum? Weil die sittlich-soziale Ordnung «die Tendenz hat, alle der Gesellschaft schädlichen Laster zu unterdrücken und zur Übung aller für ihre Aufrechterhaltung und Bewahrung geeigneten Tugenden anzuleiten». Eine Schlußfolgerung, welche die republikanischen Ideologen mit der größten Freude erfüllt hätte; auf lange Zeit wird sie die Grundbegriffe liefern für die Magna Charta des europäischen Liberalismus gegenüber jedem totalitären Griff nach der Macht.

[1] L. de Villefosse und J. Bouissonous, L'opposition à Napoléon (Paris 1969).

[2] Œuvres de M. de Boulogne, Mélanges, II, 215–216 (Artikel aus dem Jahre 1799) (Paris 1827).

[3] Bernardin de Saint-Pierre, De la nature de la morale. 36 Seiten in 12° (Paris, im Jahr VIII).

[4] De l'Esprit publique: Mémoires de l'Institut de France. V, 234–235 (Paris 1804).

[5] Bibliothèque Municipale de Besançon (Droz), ms 1442, f° 354: Sur l'autorité divine des rois (gegen 1813).

[6] J. Freund, L'essence du Politique (Paris 1965).

[7] Zu diesem ganzen Teil vgl. unser Werk «Théologie et Politique au siècle des lumières, 1770–1820 (Genf 1973) 279–293.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät zu Paris, ist Doktor der Theologie und der Geschichtswissenschaft (1973, docteur d'Etat), Professor am Institut Catholique de Paris, Forschungsbeauftragter am Centre National de la Recherche Scientifique und Programmdirektor des Zentrums für religionsgeschichtliche Forschung. Er veröffentlichte u.a.: Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française (Paris 1969), Théologie et Politique au Siècle des Lumières 1770–1820 (Genf 1973).

Claude Gérest

Spiritualität der Autorität im 11. und 12. Jahrhundert

Der Historiker, der nach einer auf die Spitze getriebenen Spiritualität der Autorität sucht, wird sich wie von selbst vor allem dem 11. und 12. Jahrhundert zuwenden, da sich damals das Autoritätsproblem, d.h. die Frage nach dem Ursprung und der Legitimität der politischen und kirchlichen Gewalten am schärfsten gestellt hat. Das war mit den Konflikten zwischen weltlichen und geistlichen Herrschern, auf höchster Ebene zwischen den Päpsten und den Kaisern, gegeben (Investiturstreit 1048–1122; Kampf um das «dominium mundi» 1157–1197). Auch ist an die feudalistische Anarchie (sozusagen eine Anarchie von oben, die zu Beginn des 11. Jahrhunderts noch sehr stark war) zu denken, die das lebhafte Verlangen nach einem indiskutablen souveränen Schiedsspruch hervorrief.

Zur Lösung dieses zugleich theoretischen und praktischen Problems stand jedoch damals höchstens das kirchliche Begriffsinstrumentar zur Verfügung. Das auf den «Dekretalen» und den Konzilsbeschlüssen gründende Kirchenrecht und die aus der «Civitas Dei» Augustins hervorgegangene politische Theologie waren die Waffen sowohl für die kaiserlichen als auch für die päpstlichen Publizisten. Zu andern Zeiten hätten diese Waffen nichts ausgerichtet. Im Mittelalter zogen sie ihre Kraft aus einer Spiritualität, die über eine breite gemeinsame kulturelle Basis verfügte. Die Menschen lebten damals in einer Welt, wo man die konkreten Realitäten als Sinnbilder und Emanationen einer «himmlischen» Wirklichkeit ansah. Diese Sicht der Dinge, die von der Kunst klarer zum Ausdruck gebracht wird als vom Denken, ist zugleich dem Christentum und dem durch Dionysius und Skotus Eriugena importierten Neuplatonismus entsprungen. Die Schau einer höheren Harmonie geht quer durch die Kämpfe um eine Verbesserung der geschichtlichen Daseinsbedingungen der Christenheit. In diesem System von Symbolbezügen werden selbstverständlich in erster Linie die Personen, in deren Händen die Autorität liegt, spiritualisiert (mit einer unsichtbaren höheren Macht in Verbindung gebracht). Unser moderner kritischer Geist wird von einer Projektion erlebter oder ersehnter

irdischer Wirklichkeiten auf einen mythischen Horizont reden. Damit hat er recht, doch darf man sich nicht mit dieser raschen Feststellung begnügen, wenn man den Übergang einerseits von der Gestalt zur transzendenten Sphäre und anderseits von dieser Sphäre auf die «sakralisierte» Person näher nachgehen will. Die geistliche «Aura», die den Ursprung und die Ausübung der Macht im 11. und 12. Jahrhundert umgibt, ist ein bedeutungsvolleres Phänomen, als man zunächst annehmen möchte: Sie kommt stets in einem gewissen Widerspruch zum Ausdruck, weil erstens die Träger einer Autorität die übertriebene Sakralisierung der mit ihnen konkurrierenden Autoritäten zu kritisieren suchen und weil zweitens die Bindung an den christlichen Glauben dazu verpflichtet, das evangelische Paradox des Herrn, der sich zum Diener macht, und der Autorität, die keine Herrschaft ausüben will, nie ganz aus dem Blick zu verlieren.

In einer Zeit, wo Kirche und Staatsgesellschaft aus dem gleichen globalen Dynamismus heraus leben, können vor allem drei große Gestalten eine Schau des Mysteriums der Autorität vermitteln: der Kaiser, der Papst und der Abt; der am wenigsten religiöse dieser drei Autoritätsträger ist wahrscheinlich nicht der Kaiser.

I. Die Christusgestalt des Kaisers und ihr wechselndes Bild

a) Um das Jahr 1000 war das Reich die große Institution der abendländischen Christenheit geworden. Das sächsische Kaiserhaus mit Otto I. hatte es wiederhergestellt (962) und ihm mit der Herrschaft über Deutschland, Italien und Burgund eine solide territoriale Grundlage gegeben. Dank ihm können die heidnischen Völker keine Einfälle mehr wagen und steht die christliche Mission bei den Slawen und Ungarn unter Schutz.

Die Autorität der Person des Kaisers ist die eines glückhaften Feldherrn, aber auch die eines Mannes, der über Karl d. Gr., Konstantin und Augustus das Erbe der römischen Tradition und ihrer unvordenklichen Rechte angetreten hat. Darum wird der Kaiser aus einem kraftvollen Stamm (dem der Franken und dann dem der Sachsen) genommen und zu Rom unter dem Beifall des römischen Volkes gesalbt. Doch die Kraft allein reicht nicht hin für eine Welt, die sich in Legitimität, Gerechtigkeit und Eintracht wissen will, und das politische Denken bleibt trotz der Erinnerungen an Rom kurzblickend. Den Klerikern, die das Kaiserideal bewahrt und es in der Unterweisung und Liturgie an die Bevölkerung weitergegeben haben, bereitet es damals wenig Mühe, es in ein Ideal der Christenheit umzubilden (zur Zeit Karls d. Gr. sowie der sächsischen Restauration). Der Kaiser regiert das «christliche Volk»; er nimmt sich der Kirchen, ja selbst deren Orthodoxie an; er hat zwar keine priesterlichen Gewalten, sorgt aber doch für die Fortdauer und Würde des Priesterstandes.

Als ein Mann, der in der christlichen Kirche steht und für sie sorgt, wird der Kaiser nicht nur an Kriterien seiner Nützlichkeit gemessen: Diese Epoche denkt nicht gern allzu funktional. Er ist Sakrament, Emanation einer Kraft von oben, Abbild Christi, zwar nicht direkt Jesu Christi selbst, sondern derjenigen, die in der heiligen Geschichte der Menschheit seine Rolle als Völkerversammler und Befreier im voraus darstellten und so Gottes Macht aufleuchten ließen. Otto ist ein Messias wie Cyrus. In ihm erscheint Gott als Herr der Geschichte. «Das eherne Babylon, das goldene Griechenland fürchten den großen Otto und dienen ihm gebeugten Rückgrates; er, den der König der Könige befreit, gebietet der ganzen Welt als Kaiser», singt Otto von Vercelli, als 998 Otto III. in Rom einzieht. Und an Papst Gregor, den Vetter und Günstling des Herrschers gewendet, fügt er hinzu – und bringt damit das Wirken des Kaisers in Zusammenhang mit dem sich bis zur Parusie erstreckenden Kampf gegen die Mächte des Bösen: «Ihr zwei Leuchter, erleuchtet die Kirche über die ganze Erde hin und verscheucht die Finsternisse!»[1] Diese Sicht des Kaisers als des Herrschers, den Gott zum Kampf für ihn «gesalbt» hat, steht im 11. Jahrhundert mehr als je in Geltung: Um die Aneignung der Krone Karls d. Gr. durch die Sachsen zu erklären und zu rechtfertigen, greift man zu einer Art Theologie der Geschichte, die mehr oder weniger auf Kapitel 7 des Propheten Daniel beruht: Das Reich, das *regnum* (im Sinn legitimer oberster Herrschaft) ist etwas, das sich durch die Zeiten hindurchzieht; es ist eigentlich ein Geschenk Gottes zum Vollzug seiner Pläne; dieses einzigartige Geschenk gewährt Gott sukzessiv verschiedenen Völkern entsprechend den Verdiensten eines jeden und seinen Möglichkeiten, es Frucht bringen zu lassen. So ging das Reich von den Assyrern auf die Mazedonier über, sodann auf die Römer und schließlich auf die Franken und die Sachsen.[2]

In der Wahl der Person des Kaisers zeigt sich somit aufs erhabenste, daß Gott in der auf die Parusie zugehenden Menschheitsgeschichte seine Hand

im Spiel hat. Diese Erwählung wird zum Ausdruck gebracht durch die Salbung, die den aus den Menschen Erwählten zu einem «Gottgesalbten» macht. «Wer sich von diesem mystischen Tau überfluten läßt, kann sich einer himmlischen Salbung rühmen», schreibt Petrus Damiani am Vorabend des Investiturstreites.[3] Der gleiche Autor rechnet die Königssalbung zu den zwölf «Sakramenten», die er anerkennt, und dieser Aszet, der keine weltlichen Interessen kennt, praktiziert keine Schmeichelei und kein politisches Spiel; er ist bloß Zeuge einer ganz traditionellen Kaisermystik.

Welchen Einfluß auch das Alte Testament auf die Prägung seines Bildes gehabt haben mag, so stellt der gottgesalbte Kaiser, der «das christliche Volk» regiert, seine Autorität doch in den Dienst der Anliegen des neuen Bundes. Man erwartet von ihm vor allem «Gerechtigkeit und Frieden». Diese beiden Schlüsselworte der «Civitas Dei» waren für die karolingische Restauration maßgebend; sie dienen noch zur Rechtfertigung der Sache des Kaisers im Kampf gegen die Päpste des 11. Jahrhunderts. Die «Gerechtigkeit» und der «Friede», um die es hier geht, beziehen sich aber mehr auf den Eintritt in die harmonische Welt der Endzeit als auf ethische, konkrete Werte (ein Herrscher, der gegen die Heiden Krieg führt, behält sein volles Recht, «friedfertig» genannt zu werden). Außer dieser eschatologischen Finalität hat sich die kaiserliche Autorität eigentlich evangelische Aspekte zuzulegen. Sanftmut, Geduld, Sorge für die Armen sollen den Kaiser ebenso auszeichnen wie Majestät, Tapferkeit und Strenge gegen Verbrecher. Alkuin sagte zu Karl d. Gr.: «Du bist der Rächer der Verbrechen, Führer der Verirrten, Tröster der Betrübten, Stütze der Gutgesinnten.»[4]

Ganz besonders hatte der heilige römische Kaiser Zeichen und Garant der Einheit und Universalität des christlichen Volkes zu sein. Man wird finden, daß er im 11. Jahrhundert diese Funktion schlecht versehen habe, denn Frankreich, England und andere Königreiche des Westens entzogen sich seiner Autorität, während Byzanz weiterhin den Anspruch erhob, der einzige berechtigte Sitz des *basileus* der Römer zu sein. Doch wohnt der universalistischen Zielsetzung solche Kraft inne, daß selbst in dieser Zeit der Abspaltungen der Kaiser von seinen Parteigängern stets nicht als germanischer Herrscher, sondern als oberstes Haupt der Christenheit betrachtet wird. Er ist es, der mehr oder gleichviel wie der Papst («die beiden Augen des Hauptes») es der Kirche ermöglicht, als der aus vielen Gliedern vereinte Leib Christi aufzutreten. Nach Ansicht Ottos von Freising zur Zeit Friedrich Barbarossas sichert die Existenz christlicher Kaiser die Einzigkeit der «Civitas Dei». Er fügt sich damit in die karolingische Tradition ein, die vor allem von Agobard, Bischof von Lyon, zum Ausdruck gebracht wurde. Darnach wird durch die Herrschaft eines einzigen Kaisers das «corpus mysticum» des Paulus ins Politische übersetzt.[5]

Im abendländischen Mittelalter wird der Kaiser nicht unmittelbar als Vatergestalt gedacht, sondern er ist eher eine «rekapitulative» Person (in etwa wie der Jesus der Erlösung), der es den Christen ermöglicht, als untertänige Söhne Gottes zu leben (da sie in der Kaisergestalt zusammengefaßt sind und der Kaiser Gott untertan ist). Darum besteht, obwohl man den Kaiser ungern mit Jesus Christus identifiziert, eine große Ähnlichkeit zwischen ihm und dem herrscherlichen Christus. Sind nicht sie beide «Abglanz der Herrlichkeit des Vaters» (vgl. Hebr 1,3)? Otto III. will dies sicherlich nahelegen, als er auf seinen Krönungsmantel Szenen der Apokalypse sticken läßt (eines Werks, worin der Heiland der Evangelien mit dem Gesalbten Daniels in Zusammenhang gebracht wird). Benzo von Alba, einer der Verteidiger Heinrichs IV. gegenüber Gregor VII., spricht dies noch klarer aus in seiner 1086 verfaßten Schrift «Ad Henricum»: «Gott schreitet vor seinem Gesalbten einher und bereitet ihm den Sieg; die ganze Erde erwartet ihn als Retter, und die Volksmenge, die ihm unter Psalmengesang und Schwingen von Zweigen entgegengeht, öffnet ihm die Stadttore... Vor dem Antlitz des Augustus sinkt der Stolz der Rebellen wie ein Strohhalm zu Boden. Die ganze Christenheit feiere den Schöpfer, der die Adler des allerchristlichsten Kaisers für die feindlichen Angriffe furchterregend macht... Statthalter des Schöpfers, Gottes Huld hat dich zu erhabener Höhe erhoben und über alle Gewalten und Rechte aller Königreiche gesetzt... Mein Gebet geht dahin, daß der Kaiser sein Denken auf Gott richtet, und ich spende Ehre und Ruhm demjenigen, der inmitten der menschlichen Kreaturen einen andern Schöpfer geschaffen hat nach seinem Bild und Gleichnis.»[6] Gewiß sind diese überschwenglichen Beteuerungen, die in der Kontroverse hervorgestoßen wurden, nicht bezeichnend für das politische Denken der gesamten Epoche; sie sind aber doch der Ausfluß einer tiefverwurzelten Kaisermystik.

Da man im Kaiser einen Abglanz der Herrlichkeit Christi und seines Reiches erblickt, ist folglich Christus gewissermaßen Kaiser. Das 11. Jahrhundert war dieses Glaubens, und die ro-

manische Kunst brachte dies zum Ausdruck, wenn auch unschärfer als Byzanz. Im 12. Jahrhundert preisen die Prediger Christus, der kraft seiner Geburt (hypostatische Union) wie aufgrund seines Sieges (im Kampf gegen Satan) König ist. Der Bericht bei Matthäus über den Einzug Jesu in Jerusalem mit der Sachariaprophetie «ecce rex venit» gilt dabei als Grundtext. Wie wir sahen, hat er auch bei Benzo von Alba Anklang gefunden, der das Bild «Christi des Kaisers» geprägt hat. Die Prediger sind nicht auf die Sache des Kaisers eingeschworen, erblicken aber im Erlöser die Züge des kriegerischen und friedenschaffenden obersten Hauptes der Christenheit. Während wir heute Mühe haben, dem Jesus beigelegten Königstitel einen vertretbaren Sinn zu geben, kann sich das Mittelalter nur schwer erklären, daß dieser König Jesus seine Königsmacht im weltlichen Bereich so wenig ausgeübt hat. Wer über dieses Verständnis des Königtums Christi mehr wissen möchte, kann nach dem einschlägigen Buch von J. Leclercq greifen.[7] Es zeigt gut auf, wie sich die praktische Politik auf die religiösen Vorstellungen auswirkt.

Während jedoch der Christkönigsgedanke sich in der Erbauungsliteratur des 12. und vor allem des 13. Jahrhunderts durchsetzt, wehrt man sich gegen die Übertragung des Bildes Christi als des Kaisers auf den irdischen Herrscher. Die Parteigänger des Papstes erheben Einspruch. Einige begnügen sich nicht damit, den Vorrang des «geistlichen Bereichs» zu betonen, sondern machen sich an eine entmystifizierende Analyse der weltlichen Autorität. Ohne zu leugnen, daß die Macht irgendwie göttlichen Ursprungs ist, läßt Manegold von Lautenbach 1085 die Herrschergewalt der Kaiser und Könige auf einem Vertrag zwischen ihnen und dem Volke gründen. Dieser Vertrag verpflichtet den Herrscher zu ganz bestimmten Diensten (und die kirchliche Macht hat eben die Rolle, zu intervenieren, wenn diese Dienste nicht geleistet werden).[8] Um das Ende des 11. Jahrhunderts sind es somit verwunderlicherweise Theologen und Kanonisten, die eine Bewegung der Säkularisierung des politischen Denkens in die Wege leiten. Unter den Anhängern des Kaisers bringen die einen – wie Otto von Freising – weiterhin die karolingische Kaisermystik zum Ausdruck, während andere in einer Rückkehr zum «römischen» Recht der Antike und seinem säkularen Machtverständnis eine neue Grundlage zur Verfechtung ihres Anliegens finden. Petrus Crassus ist das Haupt dieser neuen Rechtsgelehrtenschule, deren Zentrum Bologna sein wird. Diesem Denken zufolge steht die weltliche Autorität nicht in, sondern über der Kirche (doch wird erst von Marsilius von Padua diese Auffassung entschieden vertreten). In der Umgebung der Könige der neuen Monarchien von Frankreich und England herrschen diese beiden Tendenzen: Entweder macht man den Herrscher zum Haupt der «sakralen» christlichen Ordnung oder nimmt zugunsten der weltlichen Autorität eine klare Unterscheidung der Ordnungen vor.[9]

II. Päpstliche Herrschaft und geistliches Reich

Die Päpste der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts standen Kaisern gegenüber, die ohne Ruhm, ohne große Gewalten, ohne hohes moralisches Ansehen, ohne großes Gewicht für die Reform der Kirche waren. Auf dem Petrusthron folgten auf Repräsentanten der Noblesse Latiums, auf Genußmenschen und Intriganten redliche Funktionäre, die unter dem Schutz und der Abhängigkeit des germanischen Hofes standen. Die Situation änderte sich 1048, als Heinrich III. drei Anwärter auf die Tiara absetzte und seinen Kandidaten aufzwang. Dieser, Leo IX., erwies sich als kraftvoller Reformator und hatte bis über den Investiturstreit hinaus seiner würdige Nachfolger. Das Papsttum nahm die Erneuerung der christlichen Gesellschaft in die Hand und befreite die Kirchenämter von der Vormundschaft der weltlichen Herrscher. Um diese Ziele zu erreichen, mußte es die Herrschaft in der Christenheit übernehmen, Könige und Kaiser in die Schranken weisen, den Kreuzzug in Spanien und im Heiligen Land anführen, sich die zentralisierteste Administration des Okzidents zulegen.

Damit hatte man die «päpstliche Theokratie». Wir brauchen hier nicht die verschiedenen politischen Theologien, die dabei wegleitend waren, im einzelnen zu besehen. Auf der Ebene der «Gewalten», d.h. der ordentlichen Amtsausübung, stand weiterhin die Unterscheidung zwischen «weltlich» und «geistlich» in Geltung. Doch im Hinblick auf seine Verantwortung für alle Christen und auf seine Pflicht, diese dem Endheil entgegenzuführen, besaß – zumindest nach Ansicht seiner Parteigänger – der Papst allein die oberste Autorität mit dem Recht, auf jedem Gebiet einzugreifen und die Fürsten abzusetzen, sofern seine universale Sendung dies zu erheischen schien (er allein konnte über die Ausdehnung seiner Machtbefugnisse befinden). Kurz: Die Päpste des ausgehenden 11. und 12. Jahrhunderts verstanden sich als Kaiser, als Schiedsrichter, die über der ganzen Hierarchie von Gewalten stehen.

Man müßte in bezug auf den Papst all das wiederholen, was wir über die Spiritualität der kaiserlichen Autorität gesagt haben. Auch er ist ein «Gesalbter», eine «rekapitulative» Person, die den ihr anvertrauten Leib in sich zusammenfaßt; er ist der Anführer im Kampf gegen die Mächte der Finsternis, für die «Gerechtigkeit und den Frieden» (diese beiden Ausdrücke sind für die Sprechweise Gregors VII., der in ständigen Konflikten lebte, am bezeichnendsten). Die Beziehungen der Gläubigen zum Papst werden von Begriffen bestimmt, die die Beziehungen zwischen Herrschern und Vasallen bezeichnen, wie z.B. «Treue», «Huldigung». Sagen wir nicht, es habe sich hierbei um eine Säkularisierung des Papsttums gehandelt, sonst vergäßen wir den eminent sakralen Charakter der Person des Kaisers, den idealen Schlußstein, der das Gebäude der Feudalherrschaft zusammenhält. Es handelt sich bloß um eine «Klerikalisierung» des «Sakralen», das den Gewaltträger umgab. Und doch erhält beim Übergang vom Kaiser auf den Papst die Spiritualität der Autorität neue Züge und Nuancen.

1. Die päpstliche Autorität wird in einer Atmosphäre des Kampfes erhöht, und in diesem Kampf betonen Gregor VII. und seine Parteigänger gern, daß sie für die «Freiheit» eintreten. Dieses Wort befremdet bei so entschiedenen Vorkämpfern des Autoritarismus. Das Wort «Freiheit» hat bei ihnen einen andern Sinn und zudem eine erregende Schlagkraft, die über das hinausgeht, was unmittelbar auf dem Spiel steht. Konkret geht es vor allem darum, die «Freiheit» der Bischofs- und Abtswahlen wiederherzustellen, die freien Verbindungen zwischen Rom und dem Klerus der Ortskirchen aufrechtzuerhalten, die kirchlichen Amtsträger vor allzu drückender Abhängigkeit von den Feudalherren zu bewahren. Zusätzlich kann es sich um «Freiheiten» italienischer Städte handeln, die unter Alexander II. gegen Heinrich IV. und später unter Alexander III. gegen Barbarossa mit dem Hl. Stuhl verbündet waren. Doch das Wort «Freiheit» spielt auch an eine mystischere Realität an, an das «himmliche Jerusalem» der Kinder der Verheißung (nach Gal 4,30, woran der hl. Anselm erinnert, um dessen Verbundenheit mit Urban II. man weiß). In diesem Sinn bedeutet «Freiheit», daß jeder Christ an seinem Heil wirken kann, seinem Gewissen entsprechend und, wenn es sein muß, dem staatlichen Zwang entgegen. In der theologischen Perspektive der Zeit, wo man um das, was das Gewissen gebietet, gut zu wissen glaubt, ist das Freiheitsideal der Wille, für Gott zu leben und die Gemeinschaft mit ihm anzustreben.[10]

Wie man sieht, wird der Papst als der gedacht, der in das Geheimnis der Freiheit der Kirche und der Christen eingeweiht ist. Vermutlich eine für die Freiheit jedes Einzelmenschen gefährliche Ideologie.

2. Die Autorität des Papstes befreit deshalb, weil dieser in der Sicht der damaligen Zeit die Herrschaft des Geistlichen über das Weltliche, der Seele über den Körper sicherstellt. In der kaiserlichen Ideologie trifft man zwar diese Unterscheidung, aber nicht im Sinn einer Gegensätzlichkeit und hierarchischen Stufung, für deren Respektierung man zu sorgen hat. Ein schroffes Eintreten für den Primat des Geistlichen, das mit der Autorität des Papstes verwechselt wird, ist hingegen der Lieblingsgedanke der «gregorianischen» (Vorgänger oder Parteigänger Gregors VII.) Reformfreunde. Kardinal Humbert drückt dies 1059 so aus: «Wer einen richtigen und brauchbaren Vergleich zwischen der Priesterwürde und der Königswürde anstellen will, wird sagen können, daß das Priestertum der Seele gleicht, das Königtum dem Leib, weil sie einander lieben, beide einander nötig haben und beide der Mitwirkung des andern bedürfen. Doch so wie die Seele über den Leib herrscht und über ihn gebietet, so steht die Priesterwürde über der Königswürde wie der Himmel über der Erde. Damit alles in Ordnung sei, muß das Priestertum – wie die Seele – bestimmen, was zu tun ist, und sodann wird das Königtum, wie der Leib, allen Gliedern befehlen und sie zuteilen, wie es nötig ist. Darum müssen die Könige den Klerikern willfahren...»[11] In kritischeren Zeiten wird Gregor VII. die Parteigänger des Kaisertums nicht bloß so behandeln, wie die Seele den Leib behandelt, sondern wie sie einen aufrührerischen Körper, der zu ihrem Feind geworden ist, behandeln würde. In einem Brief an Hermann von Metz setzt der Papst seine Würde, die vom Himmel stammt und das überirdische Leben bezielt, im Gegensatz zu der des Kaisers, die vom menschlichen Stolz nur eitlen Ruhmes wegen erfunden worden ist. Die beiden Würden verhalten sich zueinander wie «Gold» zu «Blei».[12]

Die Autorität des Papstes wird «spiritualisiert», indem man überall den Fleischesstolz zugunsten der Demut unterdrückt und gegenüber der Sorge um die irdischen Angelegenheiten an die himmlischen Ziele erinnert. Doch diese Autorität, die der «Welt» trotzt, erwirbt sich immer mehr Macht über diese Welt und läßt sich selbst auf die irdischen, politischen Sorgen ein. Statt die Kleriker aus der Umklammerung durch die Institutionen

der Feudalherrschaft zu befreien, macht es der für die Kirche siegreiche Ausgang des Investiturstreites ihnen noch leichter, sich in diesen zu installieren. Wir verspüren das Paradoxe dieses Kampfes für das «Geistliche», der schließlich den Vertretern des «Geistlichen» so viele irdische Gewalten und Aufgaben überbindet. Denken wir nicht, die Männer des 12. Jahrhunderts hätten nach dem «Triumph der Kirche» im Jahre 1122 das, was uns heute schockiert, nicht auch verspürt. Gegen die institutionelle Kirche standen mehrere «spirituell» ausgerichtete Protestbewegungen auf, die (schon damals) die schlimmen Auswirkungen der Macht und des Reichtums in der klerikalen Gesellschaft anprangerten. Und unter den großen Inspiratoren der damaligen Katholizität erschrickt auch der hl. Bernhard über die «Verweltlichung» derer, die den geistlichen Kampf zu führen haben, und er will die Autorität wieder zu einem Dienst machen. Und doch war er einer der entschiedensten Theoretiker der universalen Hegemonie des «Priestertums» (mit dem Symbol der beiden Schwerter: Das eine liegt in der Hand des kirchlichen Oberhirten, das andere wird nach dessen Wink von der Hand des Fürsten geführt). Könnte es eine derart mächtige Autorität – wie es sein Wunsch war – über sich bringen, sich selbst auf den Rahmen des «Geistlichen» zu beschränken und an den Tag zu legen, daß sie einzig und allein im Dienst der Demut und Gemeinschaft unter den Menschen steht? Der Historiker muß feststellen, daß der hl. Bernhard einer Utopie zum Opfer fiel und daß er enttäuscht war angesichts einer durch ihre Siege belasteten Kirche.

3. Die Kämpfe zwischen dem Priestertum und dem Kaisertum haben zu der Auffassung geführt, daß die Autorität auf verschiedenen, hierarchisch gegliederten Ebenen ausgeübt wird, wobei jede Autorität gleichsam aus einer andern erfließt. Dieses Autoritätsverständnis hat im 12. Jahrhundert die Gehorsamsmystik verstärkt, wonach diejenigen, die sich dem Gehorsam unterstellen, sich auf eine Kraftlinie einlassen, die – von Graden zu Graden – sich vom göttlichen Willen herleitet. Die Spiritualität der Rückkehr zur Einheit im Sinn des Dionysius (Rückkehr in der Respektierung und Beschauung der sukzessiven Emanationen des Einen in das Vielfältige) rechtfertigt und sakralisiert ein ganzes autoritäres System, worin Gott durch das Reich des Sohnes hindurch und dieser durch die Ordnungen der irdischen Hierarchie hindurch gesehen wird. Dies war vor allem das Werk Hugos von St. Victor (†1141), der die dionysische Mystik mit dem konkreten Problem der Regierung der Kirche und der Gesellschaft in Verbindung brachte.[13] Obwohl diese ganze, sehr sakramentale und spirituelle Auffassung der päpstlichen Autorität zu den von uns beklagten Widersprüchen führte, wurde ihr inmitten von Prüfungen und Protesten von den Verteidigern der Theokratie des 11. Jahrhunderts in aller Ehrlichkeit nachgelebt. Diese Prüfungen trugen dazu bei, die Züge des priesterlichen Gesalbten zu fixieren, der durch Leiden hindurch in seine Herrlichkeit eingehen muß. Daß Gregor VII. 1085 einsam und verlassen starb, nützte der Sache des Hl. Stuhls mehr als die Siege Urbans II. und Alexanders III.

Schluß

Man hat schon oft gesagt, die Kirche habe sich im Mittelalter als eine große Abtei verstanden. Daher hätten damals die Begriffe «Gehorsam» und «Autorität» eine dermaßen große Bedeutung gehabt. Das stimmt. Die religiöse Erhöhung des Kaisers und sodann des Papstes geht von Mönchen aus. Die Autorität wird als ein Mittel angesehen, Gott durch seine Bilder (oder besser: durch seine Ikonen) hindurch zu schauen, und zugleich als Anreiz, sich an den Kämpfen der «Civitas Dei» zu beteiligen. In dieser Sicht war der Kaiser dem Papst lange ebenbürtig, in der Folge wurde er jedoch in heftigen Gegensatz zu ihm gebracht. Der Autoritätsinhaber ist somit mehr oder weniger ein «Abt», der zur Betrachtung und zum geistlichen Kampf anleitet. Als Sakrament und «Gesalbter» Gottes ist er auch eine «rekapitulative» Persönlichkeit, der die Gemeinschaft verkörpert. Dies gilt auch für die monastische Ordnung: Der Obere wird von den Mönchen gewählt und spricht im Namen seines Hauses. Mit seiner Föderation von gegen zweitausend Klöstern und Prioraten bietet Cluny im 12. Jahrhundert ein Regierungsmodell, von dem sich jede Politik inspirieren lassen kann (umso mehr, als man sich einer Zeit im 10. Jahrhundert entsinnt, wo das Reich zu bestehen aufgehört hatte, wo der Papst mehr zu verbergen als in der Öffentlichkeit zu zeigen war, wo aber die Äbte von Cluny auf die Christenheit ausstrahlten). Eine paradoxe Regierung, zielt sie doch nach Petrus Venerabilis darauf ab, jede menschliche und kirchliche Größe zu eliminieren. Wer wird eine derartige Regierung verwirklichen?

[1] Gedicht des Bischofs Otto von Vercelli, das er 998 an Gregor V. und an Otto II. gerichtet hat. Zitiert in P.E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio III (Darmstadt [2]1957) 62 und in R. Folz, L'idée d'empire en occident du V[e] au XVI[e] siècle (Aubier, Paris 1953) 200.

[2] Dieser Gedanke der «translatio imperii» auf die würdigeren Völker wird zur Zeit Ottos bezeugt von Folcwin, Abt von Lobbes («Gesta abbatum lobiensium»), von der Nonne Roswitha von Gandersheim («Gesta Ottonis»), von Johannes von Viktring («Libri certarum historiarum») und der Boethius-Übersetzung Notkers von St. Gallen. Vgl. van der Baar, Die kirchliche Lehre der «translatio imperii» (Rom 1956).

[3] Vgl. Petrus Damiani, sermo 69: Patr. lat. CXLIV col. 899. Der Autor trat in der Frage, ob der Konflikt zwischen Alexander II. und dem Gegenpapst Cadalus durch den germanischen Hof zu schlichten sei, für die alte karolingische These ein, wonach die Christenheit vom Kaiser und vom Papst angeführt wird.

[4] Brief «Domino pacifico David regi» vom Juni 799 (somit vor der Kaiserkrönung, aber das Bild der kaiserlichen Autorität bereits fixierend): Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, Bd. IV, Nr. 174.

[5] Vgl. A. Bressolles, Saint Agobard, évêque de Lyon (Vrin, Paris 1949). Für Otto von Freising vgl. Chronica, Lib. V, prol. (Ausg. Hofmeister 228).

[6] Zitiert nach R. Folz, L'idée d'empire aaO. 206–207.

[7] J. Leclercq, L'idée de la royauté du Christ au Moyen-Age (Paris 1959), besonders 110f.

[8] Vgl. Manegold von Lautenbach, Liber ad Gebehardum: Mon. Germ. Hist., Libelli de lite I, 308f.

[9] Zum Verständnis der kaiserlichen Autorität vgl. R. Folz, L'idée d'empire aaO.; G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age (um Occam und Marsilius von Padua kreisend) Bd. I (Bilanz des 13. Jh.) (Louvain-Paris 1956); A. Fliche, La Réforme grégorienne III (die Gegner Gregors) (Louvain-Paris 1924); H.-X. Arquillère, L'Augustinisme politique (Paris [2]1955).

[10] Vgl. G. Tellenbach, Libertas, Kirche und Weltordnung (Stuttgart 1936). Zur päpstlichen Theokratie vgl. Pascaut, La théocratie (Aubier, Paris 1957); Y. Congar, L'Eglise de s. Augustin à l'époque moderne (Cerf, Paris 1970); R. Foreville, Naissance d'une conscience politique dans l'Angleterre du XII[e] siècle: Entretiens sur la renaissance du 12[e] siècle (Mouton, Paris 1968) (unter Leitung von M. de Gandillac).

[11] Vgl. «Adversus simoniacos»: Patr. lat. CXLIII col. 1175.

[12] Cfl. Patr. lat. CXLVIII col. 455. Die äußerste Geringschätzung der zivilen Gewalt, von der diese Zeilen zeugen, bildet im Denken des Papstes eine bloße Episode.

[13] Vgl. Comm. in Hier. coelestem s. Dionysii et de sacramentis christ. fidei II: Patr. lat. CLXXV col. 130.

Übersetzt von Dr. August Berz

CLAUDE GÉREST

geboren im Februar 1921 in Saint-Etienne (Frankreich), Dominikaner. Er studierte Geschichte in Lyon und Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in St. Alban-Leysse, arbeitete am Institut für europäische Geschichte in Mainz, unterrichtet in den Seminaren zu Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem ökumenischen Zentrum St. Irenée verbunden, schreibt für «Lumière et Vie».

Jean Guichard

Macht. Ideologie und Wirklichkeit

Man spricht über die Macht nicht objektiv, nicht wie über einen äußern Gegenstand. Das Gespräch über die Macht ist geradezu der Musterfall einer Rede, in die man mit hineingenommen ist, dem Platz entsprechend, den man in den Machtverhältnissen einnimmt, ob man nun unter einer Herrschaft steht oder Herrschaft über andere ausübt. Eine Reflexion über die Macht ist somit stets politisch in dem Sinn, daß sie nur innerhalb einer gesellschaftlichen Praxis angestellt werden kann, die eine gegebene Macht oder ein bestehendes Mächtegleichgewicht zu konsolidieren oder in Frage zu stellen sucht.

Von hier aus gesehen kann man sich fragen, welchen Sinn es hat, in einer theologischen Zeitschrift eine Überlegung über die Macht anzustellen. Die theologische Reflexion über die Macht ist ja in einer Kirche erfolgt, die im Lauf der Geschichte eine Form der Macht ausgeübt hat und immer noch ausübt und die langezeit von Macht zu Macht als politische Macht verhandelt hat und manchmal immer noch verhandelt. Auch die Theologie beginnt somit ihren Diskurs über die Macht nicht unbelastet, sondern dieser geht auch bei ihr innerhalb einer Machtbeziehung vor sich.

Die Logik würde es somit verlangen, daß die theologische Reflexion sich zunächst nach ihrer eigenen Machtideologie fragt: Welche Machtauffassungen hat ihr die Tradition übermittelt? Welche Rolle hat in dieser Überlieferung die geschichtliche Uminterpretation des Verhaltens Christi zur Macht gespielt, welche Rolle die Notwendigkeit, weiterzuleben und die kirchliche Institution zu entfalten, und welche Rolle die Installation eines bestimmten Machttypus innerhalb dieser Institution? Was ist ausschlaggebend dafür, daß die Theologen bei der Erklärung der Macht auf diese oder jene Weise auf die Politik zu sprechen kommen? Das wäre ein sehr konkreter Ausgangspunkt für das Thema: Macht – Ideologie und Wirklichkeit.

Schwierigkeiten, denen das christliche Denken über die Macht gegenübersteht

Man könnte beispielsweise bemerken, daß die Kirche, seitdem das Christentum nicht mehr das Hauptvehikel der vorherrschenden moralischen und gesellschaftlichen Werte ist und seitdem sie selbst der durch den Besitz eines weltlichen Staates versinnbildeten «Macht» beraubt ist, einige Mühe gehabt zu haben scheint, die Realität der in der Christenheit von einst etablierten neuen Mächte zu erfassen. Es ist, als ob die Kirche, daran gewöhnt, die Könige zu salben und sich selbst als «perfekte Gesellschaft» und obligatorischen Bezugspunkt aller andern Gewalten, die durch ihre Vermittlung von Gott ausgegangen sind, zu denken, die «zeitlichen» Gewalten sich nach dem Bild vorstellen würde, das sie sich von sich selbst macht. Wie in der Kirche die Macht als «im Dienst der Gemeinschaft stehende Verantwortung»[1] gedacht wird, so wird die politische Macht von der Kirche stets als «Dienst» am Gemeinwohl, als im Interesse der Allgemeinheit liegend aufgefaßt. Und wie in der Kirche der göttliche «Auftrag», der die Dienstautorität der Hierarchie begründet, «den funktionalen Charakter gesellschaftlicher Superiorität annimmt»[2], der sich die Gemeinschaft unterzuordnen hat, so muß auch die politische Macht als von Gott stammend vom Volk respektiert werden; die Respektierung der bestehenden Gewalten – außer im Fall offensichtlicher Tyrannei – ist von jeher eine Konstante im Denken der Kirche gewesen.

Lassen wir die Frage beiseite, ob nicht umgekehrt das Bild, das sich die Kirche von sich selbst macht, geschichtlich nicht stark von bestimmten philosophischen und politischen Modellen bestimmt war, und packen wir die andere Frage an: Hat diese in der Kirche vorherrschende Ideologie der Macht ihr nicht die Realität der Machtverhältnisse verschleiert? Es ließen sich ohne weiteres zwei Symptome dieser Blicktrübung erheben:

a) Erstens scheint es dem christlichen Denken schwer zu fallen, die Einheit und den Zusammenhang der verschiedenen Gewalten, der politischen, wirtschaftlichen, ideologischen usw. Macht zu erfassen; es greift oft lieber nach Theorien, die mehr die Vielfalt der Gewalten als deren Einheit betonen. Dieses Unvermögen, an das Ganze zu denken, findet sich auf allen Ebenen: Es ist in der Strukturierung der Konstitution «Gaudium et spes» zu bemerken; es ist bei den meisten Enzykliken vorhanden, die von der wirtschaftlichen Macht handeln, ohne sie in organische Verbindung zur politischen Macht zu bringen; beim Wirtschaftsunternehmen[3] unterscheidet man die «wirtschaftliche Macht» (die Bedingungen, die mit der Arbeit im Unternehmen «nichts zu tun» haben) von der «technischen Macht» (geschäftsinterne Organisation), ohne daß ein klarer Bezug hergestellt würde zwischen dem objektiven Zwang der wirtschaftlichen Macht und der weiten Freiheit, die dem Chef des Unternehmens zu verbleiben scheint – da man die «einheitliche Leitung» für unerläßlich erklärt –, aus dem Geschäftsbetrieb eine «Gemeinschaft von Personen» zu machen, die alle zur «Mitbeteiligung» und nicht bloß zur «Ausführung» berufen sind. Eine solche Verlautbarung scheint zu übersehen, daß zwischen einer bestimmten wirtschaftlichen Organisationsform und einem bestimmten Hierarchie- und Machttypus im Unternehmen ein enger Zusammenhang besteht. Die Einheit einer Gesellschaft findet sich nicht in ihr selbst.

b) Damit kommen wir zur zweiten Feststellung: Die Theologie ist an dem vorbeigegangen, was die Machtbezüge in den kapitalistischen Gesellschaften grundlegt und was eben die marxistische Analyse angelegentlich aufzuzeigen sucht: Im Akt des Verkaufs seiner Arbeitskraft um einen bestimmten Lohn fällt der Proletarier (der nur diese Arbeitskraft besitzt und gezwungen ist, sie zu verkaufen) unter die Abhängigkeit von dem, der die Arbeitsinstrumente besitzt; die Macht, die das Kapital über die Arbeit ausübt, ergibt sich somit nicht aus einem politischen oder ideologischen Zwang, der außerhalb des Arbeitsaktes stände oder ihm vorausginge, sondern eben aus dem Akt des Verkaufs der Arbeitskraft, zu dem der Arbeiter gezwungen ist, damit er leben kann. Genaugenommen ist es nicht einmal ein anderer Mensch, dem der Proletarier unterstellt wird, sondern es sind die Produktionsmittel, das Kapital, wovon der Kapitalist selbst nur ein Agent ist. Jedes «persönliche» Machtverhältnis ist ausgelöscht zugunsten einer Macht personifizierter Objekte über «verdinglichte» Personen.[4]

Die Machtverhältnisse sind mit der Gesellschaftsstruktur gegeben

Die Machtverhältnisse sind somit nicht Phänomene «interpersonaler» Art, sondern die Herrschafts- und Knechtschaftsbezüge sind schon mit den Strukturen der Gesellschaft, mit dem objektiven Platz, den die Einzelnen in den Produktionsbeziehungen einnehmen, gegeben und hängen nicht vom «guten Willen» jedes Einzelnen ab. Auf-

grund dieses Platzes befinden sich Menschengruppen – die man Gesellschaftsklassen nennt – andern Gruppen gegenüber in Positionen der Herrschaft oder Knechtschaft. So wird, wie das Gesetz es in Erinnerung ruft, der Lohnempfänger durch sein Abhängigkeitsverhältnis von seinem Unternehmer definiert, und die Miete seiner Arbeitskraft wird im Gesetzbuch Frankreichs gleich behandelt wie die Miete von Gegenständen oder Tieren, wie das eine spaßhafte Bemerkung zum Ausdruck bringt, die von jungen Bauern gern gemacht wird: «Ich habe dir meinen Eimer geliehen zum Fang deiner Forelle; leih' mir dafür deinen Sohn zur Bestellung meines Feldes!»

Daß zu diesen objektiven hierarchischen Beziehungen bei den einzelnen Menschen das persönliche Wissen um ihre gesellschaftliche «Superiorität» oder «Inferiorität» hinzukommt, versteht sich von selbst. Schon von früher Kindheit an prägt sich der Psyche der einzelnen Menschen das Wissen um die Gesellschaftshierarchie ein; die Kinder gegensätzlicher Gesellschaftsklassen wohnen nicht in denselben Wohnvierteln, spielen nicht miteinander, studieren möglichst nicht miteinander, und wenn sie später sexuell miteinander verkehren, wird das als etwas Ungehöriges angesehen, ja als ein Verbrechen, falls zum Wissen um die Klassenhierarchie das Wissen um die Rassenhierarchie hinzukommt (wie das für die Schwarzen in Amerika oder für die Fremdarbeiter in Ländern wie Frankreich und die Schweiz gilt). Jeder Verstoß gegen die Hierarchie wird somit von Kindheit an als ein Akt verurteilt, der der natürlichen Ordnung der Dinge zuwider ist und somit einer gesellschaftlichen Unterdrückungsmaßnahme ruft.

Wir werden auf die Bedeutung dieser psychologischen und moralischen Einprägung der mit der Gesellschaftsordnung gegebenen Machtbezüge zurückkommen. Doch zuvor müssen wir betonen, daß es diese strukturbedingten Herrschafts- und Knechtschaftsbezüge wirklich gibt, denn wenn man sie übersieht, könnte man den Anschein erwecken, daß diese Phänomene moralischer und psychologischer Natur in den Menschen selbst bestehen, daß sie das Ergebnis persönlicher «Bosheit» im Herzen der Menschen sind, und daß sie sich somit allein schon durch die innere Umkehr eines jeden berichtigen lassen.

Religiöse Ideologie und Macht

Hier nun trägt die religiöse Ideologie, die in ihren Ausführungen über die Macht die Aspekte des «Dienstes an den Personen» betont, dazu bei, dem menschlichen Auge die Wirklichkeit der Oppression und Ausbeutung zu verschleiern, denen die noch in einer Situation der Abhängigkeit und Knechtschaft befindlichen Klassen ausgesetzt sind. Im vorhin angeführten Text[5] sagt z.B. Paul V. zu den christlichen Unternehmern: «Ihr Blick muß sich zunächst auf die konkrete Haltung der Personen richten, auf das, was ihre Haltung zur Macht und zu den wachsenden Anforderungen an die Verantwortung zum Ausdruck bringt, um so eine eigentliche Lebensüberprüfung anzustellen, die so gut wie nur möglich die wirkliche Geisteshaltung der Geschäftseigentümer und -leiter mit ihren Werten, Reichtümern und Grenzen sichtet. So wird die allfällige Anpassung oder Änderung der Strukturen in einer innern Bereitschaft und Umkehr Wurzel schlagen, so daß die bedrohlichen Blockierungen, unter denen unsere Gesellschaft leidet, vermieden werden.»

Die herkömmliche christliche Ideologie denkt im Grunde immer noch gleich wie im letzten Jahrhundert Leo XIII. in seinen Rundschreiben: Es gibt Gesellschaftsklassen und Ungleichheiten, doch das ist unvermeidlich und entspricht der Natur und damit dem Willen Gottes; man kann den sozialen Ungerechtigkeiten, die sich dabei ergeben, abhelfen durch brüderliche Zusammenarbeit der verschiedenen Klassen, durch die Festlegung eines Moralkodexes, von gegenseitigen Rechten und Pflichten der Geschäftsinhaber und der Arbeiter... «ohne die Güter und Personen zu beeinträchtigen», wie ein Ausdruck lautet, der seltsamerweise der Feder bürgerlicher Gesetzgeber – Erben der Menschenrechte! – und christlicher Denker seit einem Jahrhundert entflossen ist. Die Forderung der Nächstenliebe – als Anerkennung der «Personen» in ihrer über jede Gesellschaftsstruktur hinausgehenden Würde – verstärkt und sanktioniert so mit dem Siegel der Religion Gesellschaftsverhältnisse, mit denen Ungerechtigkeit und Oppression strukturgegeben sind.

Und es ist ja gerade die Rolle der Ideologie, die jeweils in unsern Gesellschaften vorherrscht, die strukturellen Machtbezüge hinter dem Anschein persönlicher Gleichheit zu verstecken: Obwohl der Arbeitsvertrag eine Abhängigkeitsbeziehung schafft, wird er immer noch als ein freier Vertrag zwischen Warenbesitzern (Arbeitskraft beim einen, Produktionsmittel beim andern) hingestellt, die freie und rechtlich gleichgestellte Personen sind; der Lohn wird als Entgelt für die Arbeit hingestellt; die Ausbeutungs- und Machtmechanis-

men verschwinden aus dem Bewußtsein der übergeordneten Klassen. Auf allen weitern Ebenen der gesellschaftlichen Existenz werden die gleiche Rechtsgleichheit und Freiheit der Personen proklamiert: politische Gleichberechtigung bei Abstimmungen und Wahlen (Geschäftsherr und Arbeiter haben nur je einen Stimmzettel), im Steuerwesen, in der Schule undsofort. Man muß diesen ideologischen Schleier zerreißen, um zutagezufördern, wie fingiert diese Freiheit ist; eine wie tiefe Ungleichheit mit den Gesellschaftsstrukturen gegeben ist, aber durch die Rechts- und Staatsform verheimlicht wird. Diesen Schleier zu zerreißen, ist umso schwieriger, als er aus heiligen Fäden gehäkelt ist. Man braucht sich nicht zu verwundern, daß im 19. Jahrhundert der Kampf gegen die kapitalistische Macht nie vom Kampf gegen die religiöse Ideologie getrennt wurde.

Politische Macht und ideologischer Konsens

Die Machtverhältnisse, die schon mit der Gesellschaftsstruktur gegeben sind, spielen auf allen Ebenen einer bestehenden Gesellschaft und machen sich besonders als politische Macht und ideologische Auffassungen geltend, wodurch die einzelnen Menschen veranlaßt werden, die Gesellschaftsstruktur sich innerlich einzuprägen.

1. Die politische Macht. Wenn auch in verschiedenen Begrifflichkeiten haben die liberale wie die marxistische Analyse die politische Macht stets als die notwendige Garantie, als den Schlußstein der Gesellschaftsverhältnisse angesehen, die in der Organisation der Güterproduktion bestehen. In diesem Sinn liegt hinter der relativen Autonomie und der scheinbaren Verschiedenheit eine eigentliche Machteinheit. Der «Polizei-» oder «Nachtwächterstaat» hat zur Aufgabe, für die Einhaltung der «Ordnung» zu sorgen in einer Gesellschaft, in der nach Auffassung der liberalen Analyse die Natur gewisse Individuen zu Eigentümern gemacht und dazu berufen hat, über die Masse der inferioren Individuen, die keine Eigentümer sind, zu herrschen.[6] Der Staat, sagt Marx, ist stets der Staat der herrschenden Klasse; jede Macht ist eine Klassenmacht.

Schon das bloße Vorhandensein einer Macht zeigt an, daß in der Gesellschaft Herrschaftsbezüge bestehen; die Staatsgewalt rechtfertigt sich nur aufgrund einer in antagonistische Klassen gespaltenen Gesellschaft; darum hat die marxistische Überlieferung stets die Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft mit dem Verfall des Staates, mit dem Verschwinden der politischen Macht in eins gedacht.

Der Staat hat also eine repressive Funktion: Er muß durch die Gewalt und das Recht die untern Klassen dazu zwingen, die Gesellschaftsverhältnisse, von denen sie unterdrückt werden, auf sich zu nehmen.

2. Der ideologische Konsens. Doch keine Macht hält sich lange einzig durch Gewaltanwendung; die Macht bedarf eines Konsenses des Volkes, einer «spontanen» Annahme der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, einer «inneren» Anerkenntnis, daß die Knechtschaft, unter der man steht, zum Leben der Gesellschaft notwendig ist, den transzendenten sittlichen (und gegebenenfalls religiösen) Werten entspricht und dazu dient, das «Glück» eines jeden zu sichern.

Dies ist immer notwendiger, und zwar zunächst auf der Ebene des Unternehmens. Das Patronat hat dies seit einigen Jahren eingesehen.[7] Die «Mitbeteiligung», die «Interessierung» der Lohnempfänger, die «Abstimmung der Interessen», die Politik der «Fortschrittsverträge» usw. gehen darauf aus, die untergeordneten Klassen materiell und psychologisch an die im Unternehmen bestehenden Herrschaftsverhältnisse zu binden. Die Geistesstrukturen der Lohnempfänger sollen instandgesetzt werden, die neuen Forderungen des kapitalistischen Wachstums innerlich zu verkraften.

Doch dieser Prozeß der Integration der geknechteten Klassen wiederholt sich unter der immer unmittelbareren Kontrolle des Staates auf sämtlichen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens. Im «Wachstums»- und «Konsum»-Kapitalismus stellt sich immer zentraler das Problem der «Reproduktion» und der «Einprägung» der Produktionsverhältnisse.[8] Hierzu sind eine Anzahl von Institutionen behilflich, die – von der Familie über die Schule, die Information und die Kultur bis zur Armee – bei den Massen dafür sorgen, daß die Produktionsbedingungen zugleich materiell und ideologisch reproduziert und die sittlichen und sozialen Werte verbreitet werden, die den Anforderungen entsprechen, die das Funktionieren der Gesellschaftsorganisation stellt. Die ideologische Einübung ist eine Existenzform und -bedingung der wirtschaftlichen und politischen Macht.

Es besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Machtbesitz und der Kontrolle über alle Stätten der Ausarbeitung und Übermittlung von Ideologien. Darum geht der revolutionäre Kampf immer mehr auf die Eroberung dieser Orte aus.[9] Das «ideologische Ringen» ist eine notwen-

dige Dimension eines jeden Kampfes gegen die bestehenden Gewalten.

Selbstverständlich wird auch die Kirche, insofern sie bei dieser ideologischen Bestärkung der Macht immer noch eine wichtige Rolle spielt, immer mehr zu einem Ort und einem Ziel jedes Kampfes um eine radikale Weltveränderung.[10]

[1] Paul VI. in einer Ansprache an die Sacra Rota Romana: Osservatore Romano vom 29.1.1971.

[2] Ebd. Zu der christlichen Auffassung der politischen Macht vgl. z.B. «Octogesima adveniens» Nr. 46.

[3] Vgl. die Ansprache Pauls VI. an das «Centre chrétien des patrons et dirigeants d'entreprise français»: Bericht in Documentation catholique vom 26.4.1972; französischer Text: Osservatore Romano vom 23.3.1972.

[4] Vgl. namentlich K. Marx, Erstes Buch: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Sechstes Kapitel: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses: Arkhiv Marksa i Engelsa II (VII) (Moskau 1933) 4–266.

[5] Vgl. Anm. 3.

[6] André Vachet, L'Idéologie libérale. L'individu et sa propriété: Anthropos (1970). Zu der marxistischen Machtauffassung vgl. Nikos Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales (Maspero, Paris 1971); vgl. die wichtigen methodologischen Präzisierungen von Maxime Rodinson, Marxisme et monde musulman (Seuil, Paris 1972), namentlich den zweiten Teil: Luttes nationales et luttes de classes; Anouar Abdel-Malek, La dialectique sociale (Seuil, Paris 1972) Bd. IV, Sociologie du pouvoir; Barrington Moore, Social Origins of Dictatorship and Democracy (Beacon Paperbook, Boston 1967) (franz. Übersetzung: Maspero, Paris 1969).

[7] Vgl. z.B. die Ausführungen des «Conseil du progrès industriel» über die Bemühungen, «das Personal für die Ziele des Unternehmens zu gewinnen», namentlich vermittels der Betriebszeitung: «Diese Zeitung darf nicht zögern, Redaktoren zu engagieren, die eine eigentliche Erziehung der Leser in Angriff nehmen, diese über die Rolle des Unternehmens bei der Schaffung und Verteilung von Reichtümern unterrichten und die Grundbegriffe erklären, welche die Basis und Rechtfertigung der Industriezivilisation sind. Es handelt sich um eine eigentliche Philosophie, mit der das gesamte Personal durchtränkt werden soll, damit der ganze Betrieb auf Wetteifer ausgeht. Zu diesem Zwecke muß der Profitbegriff in einem Konkurrenzregime mächtig rehabilitiert werden als spürbares Zeichen und Maß der Schaffung von Reichtum und des Wertes der Einzelpersonen, die diesen zustandebringen» (zitiert von Pierre Ranval, Hiérarchie des salaires et luttes des classes (Collection Objectifs, Ed. du Cerf, Paris 1972) 49. Vgl. auch Michel Drancourt, Pour une nouvelle théorie du pouvoir: Réalités Nr. 156, Janvier 1959, 25–29.

[8] Da wir dies nicht weiter ausführen können, verweisen wir besonders auf den Aufsatz von Henri Lefebvre, La reproduction des rapports de production: L'Homme et la Société, Nr. 22 und 23 (oct. 1971 à janv. 1972).

[9] Vgl. Louis Althusser, Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat: La Pensée, Nr. 151, juin 1970, 3–38. Zu der Schule vgl. das ausgezeichnete Dossier von Lettre (68, rue de Babylone, Paris 7e) Nr. 169–170, sept.–oct. 1972. Zu den ideologischen Problemen insgesamt bleibt wichtig das Werk von Antonio Gramsci, Opere, 13 Bände (Einaudi, Torino); vgl. die Bibliographie im hervorragenden Werk von H. Portelli, Gramsci et le bloc historique (Presse Universitaire de France, Coll. Sup., Paris 1972).

[10] Vgl. z.B. das Schlußdokument des lateinamerikanischen Kongresses «Christen für den Sozialismus»: Lettre, Nr. 166, juin 1972 und die Sondernummer von Lettre, Nr. 173, Les chrétiens et la politique.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN GUICHARD

geboren am 8. Oktober 1931 in Lyon, ist Professor für italienische Sprache am Lycée de Bourgoin-Jallieu, Lehrbeauftragter für Marxismus und christliches Sozialdenken am Institut für angewandte Sozialwissenschaften der Katholischen Fakultäten zu Lyon, nimmt am Seminar «Glaube und Politik» der Theologischen Fakultät von Lyon seit Beginn teil (Leitung: Christian Duquoc), ist Redaktionsmitglied der Zeitschriften Lumière et Vie und Chronique Sociale de France, veröffentlichte Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften, vor allem in Lumière et Vie, sowie: Le Marxisme, théorie et pratique de la Révolution (in: Chronique Sociale de France, 1968, [3]1972), L'Eglise, luttes de classes et stratégies politiques (Paris 1972).

Hermann Josef Walraff

Interessenverbände und Macht

Gut hundert Jahre ist es erst her, daß die Autoritäten allergnädigst ihren Untertanen das Recht zugestanden haben, sich zu Organisationen zusammenzuschließen. Nur widerwillig und zögernd anerkannte man dieses Recht. Kassandra-Rufe vieler haben den Vorgang begleitet. Auch die Liberalen äußerten Sorgen. Fürchtete man doch auf deren Seite für die Freiheit des Einzelnen, die mühsam gegen das einengende Geflecht der Zünfte, Gilden und Konzessionen durchgesetzt worden war.

Die Träger der Staatsgewalt sahen in jeglichem Zusammenschluß, mochte er aussehen wie er wollte, den ersten Schritt zu neuer Konspiration. Des einzelnen Bürgers Herr zu bleiben, trauten sich die Herrschenden zu; Strömungen und Bewegungen aber und vollends die Vereine und die überörtlichen Verbände waren in ihren Augen Vorboten des erneut beginnenden Aufruhrs. Die Autoritäten vermeinten, das Koalitionsrecht der Bürger werde den revolutionären Jahren 1789, 1830 und 1848 über kurz oder lang weitere Jahre des Unglücks hinzufügen.

Der parallele liberale Affront gegen die Zusammenschlüsse, namentlich gegen solche der Arbeitnehmer, wurde nicht zuletzt von den gut situierten Schichten getragen. Taten sich doch alle, die sich in Bezug auf ihre Einkünfte, Vermögensmassen und Bestimmungsrechte aus dem Durchschnittsniveau der Bevölkerung hervorhoben, leicht damit, dem Individualismus zu huldigen. Etwa im Vergleich zu dem einzelnen Arbeitnehmer konnten sie sich sehr viel gelassener geben, soweit es darum ging, sich selber zu helfen. Was Wunder, daß man in diesen Kreisen von den Interessenverbänden wenig gehalten hat.

Die breiten Schichten des Volkes waren zu deutlich darauf angewiesen, ihre Belange durch Koalitionen zu vertreten, als daß sie den Wert derartiger Gebilde hätten übersehen können. Sie haben sowohl den Widerstand überwunden, durch den die konservativen Fürsten und Regierungen die Verbände zu verhindern bestrebt waren, als auch das Nein, das seitens der etablierten Wirtschaftssubjekte formuliert zu werden pflegte. Verbunden miteinander gelang es ihnen mehr und mehr, ihren starken Vertragspartnern Paroli zu bieten. Durch Verbände wie die Gewerkschaften und andere vertreten, konnten allmählich auch sie im vorpolitischen Raume Einfluß auf die Inhaber der kommunal- und staatspolitischen Autorität ausüben, wie sie dies mit Hilfe der demokratischen Wahlrechte schon früher zu tun vermochten.

Bald zeigte sich, daß die Interessenverbände nicht nur ihre Bedeutung haben, soweit sie die materiellen Belange und andere Zielsetzungen ihrer Mitglieder zu Wort bringen. Dazu erweisen sie dem Ganzen hohe Dienste. So gliedern sie zum Beispiel das Gemeinwesen durch private Initiativen auf und zwar durch ein vielfältiges und sehr elastisches Geflecht von Repräsentanten. Im Ergebnis verhindern sie, daß die Bürger, vereinzelt in der großen Zahl, die sie darstellen, allein dem Staat gegenüberstehen, praktisch also einem in seiner Spitze weit entfernten Apparat. Gewiß gibt es innerhalb des Staates die Kommunen und die kommunalen Verbände. Doch geht es auf deren Ebene sofort amtlich zu. Mögen sie dem Bürger näher stehen als der Einzelstaat oder gar der Bundesstaat, so läßt sich das Bedürfnis nach Solidarität, das in den meisten Menschen lebendig ist, nicht allein durch eine Identifikation mit den amtlichen Strukturen der Gemeinde befriedigen.

Große und in sich selbst dicht verflochtene Industriegesellschaften sind für die einzelnen Mitglieder so undurchsichtig, daß diese, nur auf sich gestellt, kaum zu sagen vermögen, an welcher Stelle des Ganzen sie leben und tätig sind. Die Einzelnen wissen in solchen Systemen nicht recht, wie sie sich verhalten sollen, was sie für sich erwarten dürfen und was nicht. Es waren die Interessenverbände, denen es am ehesten gelang, dem durchschnittlichen Bürger das Gefühl zu vermitteln, er wisse nun einigermaßen um seine gesellschaftliche Umwelt. Die freien Interessenverbände bündeln obendrein die tausend und abertausend individuellen Meinungen und Absichten. Da sie mit einer Stimme zu sprechen genötigt sind, schleifen sie dabei die extremen Zielsetzungen und Forderungen ab, was besagt, daß diese freien Organisationen ihre Mitglieder auf eine private Weise zur einheitlichen Willensbildung befähigen. Zudem setzen sie die Gruppen der Gesellschaft in den Stand, als Gruppen Verträge miteinander zu schließen. Da sie die Reichweite ihrer Mitglieder erhöhen, steigern sie die Reichweite der privaten Kräfte insgesamt.

Zu den wichtigsten der positiven Wirkungen, die aus der Existenz und der Tätigkeit der Interessenverbände resultieren, gehört die Tatsache, daß manche von ihnen im Dienste der breiten Schichten stehen. Ihre Stäbe und Büros sind in der Regel früher als die allgemeine Bevölkerung in der Lage, kritische Momente der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklung zu erfassen. Relativ früh bringen sie die Zusammenhänge, die jeweils einschlägig sind, zur Sprache und zwar dergestalt, daß der einfache Bürger die hier und jetzt erforderlichen Einsichten zu assimilieren vermag. In den Zusammenkünften, die diese Verbände veranstalten, treffen sich Beteiligte, die demselben Sektor der Berufs- und Arbeitswelt entstammen, so daß in der gleichen Begrifflichkeit gesprochen wird. Jedermann weiß einigermaßen, um was es geht. Das ermöglicht es einer großen Zahl von Bürgern, ihre Bereitschaft, die Gesellschaft aktiv mitzugestalten, in einem Bereich zu aktuieren, der ihnen ziemlich vertraut ist. Da die privaten Verbände diese Möglichkeit darstellen, tragen sie dazu bei, dem Motiv der Selbstverwaltung Raum zu verschaffen, womit sie das Maß der Freiheitsgrade erhöhen.

Technisch gesehen könnten auch Staat und Stadt die meisten der Funktionen erfüllen, die man als Kristallisationskern der Interessenverbände hervorzuheben pflegt. Doch würde der Staat im Ergebnis allzuständig, daß heißt, er würde zu einer erschreckenden Macht. Eine Chance, die öffentlich bedeutsamen Gewalten zu teilen, bliebe ungenutzt, was im Zweifelsfalle zu Lasten der Bürgerrechte ausgeht, nicht zuletzt zu Lasten jener vielen Bür-

ger, die einzeln genommen, alles andere als mächtig sind.

Kein ernsthafter Beobachter wird erwarten, es seien die privaten Vereine und Verbände als einzige unter den geschichtlichen Gebilden dagegen gefeit, auch problematische Merkmale zu entwickeln. Problematisch ist es schon, daß manche Bereiche der Gesellschaft nicht durch Interessenorganisationen repräsentiert sind, während sich andere Sektoren sehr kräftiger Gebilde erfreuen. Der Unterschied erhält dadurch eine besondere Bedeutung, daß die Verbände ihren Einfluß auf jene Entscheide konzentrieren, durch die sich die Verteilung des Sozialproduktes vollzieht. Es zeigt sich hier, daß gesellschaftliche Kräfte, die aus dem Willen hervorgegangen sind, eine Verzerrung der Verteilungsvorgänge seitens der Macht zu verhindern, ihrerseits Gruppen zu übermachten in der Lage sind, die aufgrund der Veränderungen in die Rolle des Schwächeren gedrängt wurden. Wenn es sich bei den starken Verbänden um die Gewerkschaften wichtiger Bereiche der Volkswirtschaft handelt, so wird das Übergewicht, mit dem sie sich im Vergleich zu den nicht bzw. nur schwach organisierten Gruppen der Bevölkerung durchsetzen können, dadurch wieder in etwa neutralisiert, daß sich mittlerweile auch die Arbeitgeber, denen sie gegenüberstehen, zu einflußreichen Organisationen zusammengeschlossen haben. Längst haben die Arbeitgeber und Besitzenden den Individualismus überwunden, auf den sie ursprünglich bedacht waren. In der Regel sind starke Interessenverbände durch starke Interessenverbände in der Waage gehalten. Das gilt allerdings nur solange, als etwa die Interessen der Gewerkschaften den Interessen der Arbeitgeber widersprechen. Sooft sich jedoch die beiderseitigen Ziele decken, und das ist nicht selten der Fall, addiert sich die Macht des einen Verbandes zu der des anderen. Beide machen nun Dritten gegenüber gemeinsame Sache, wobei es sich bei diesen Dritten meist, mißt man an der verdoppelten Kraft, um Schwächere handelt. Hier drängen sich bereits die Probleme.

Noch problematischer ist es, daß sich große bzw. wohlgefügte Interessenverbände, daß sich parallel zueinander operierende Organisationen, und daß sich das ausgedehnte Geflecht an Interessenvertretungen insgesamt, zu dem es inzwischen gekommen ist, versteckt oder offen zum Nachteil des Ganzen durchsetzen können. Zumal sie bestens darin geübt sind, ihre privaten Forderungen unter Berufung auf das Gemeinwohl zu vertreten; ja, das einschlägige Vokabular ist niemandem so geläufig wie ihnen. Es kommt hinzu, daß sich die wirtschaftlich bedeutsamen Organisationen als Parallele zu den Unternehmungen betrachten, was sie dahin verstehen, daß sie sich, wie diese, legitimiert glauben, soweit es das positive Recht zuläßt, ihre Ziele ohne Hemmungen zu verfolgen. Zwar nicht offiziell, doch nach ihrem konkludenten Verhalten beurteilt, haben nämlich die Verbände jenen Harmonieglauben übernommen, in dem die große Zahl der in einen harten Wettbewerb eingeordneten Unternehmungen der frühen Industrie darauf vertrauten, eine «invisible hand» bewirke, daß ihr robustes Erwerbsstreben doch zum Wohle des Ganzen gereiche. Von zahlreichen Schatten abgesehen, die dieser Optimismus von Anfang an geworfen hat, konnte er sich in den liberalen Wirtschaftskonzeptionen bekanntlich nur so lange halten, als sich diese nicht mit Monopolen und engen Oligopolen befassen mußten. Ihn in Anbetracht so mächtiger Entscheidungszentren zu vertreten, wie sie mit den großen Interessenverbänden in die Wirtschaftsgesellschaft eingeführt worden sind, kann kaum mehr als eine spöttisch-spielerische Idee sein. Allerdings ist es bisher nicht gelungen, den dichten Knäuel an Interessenvertretungen, der nolens volens von größter Bedeutung für die Fortentwicklung des Gemeinwesens im allgemeinen und des Staates im besonderen ist, verläßlich genug in die Entwürfe einzubeziehen, die das Ganze in die Zukunft zu überführen gedenken. Was ein wiederbelebter Harmonieglauben diesbezüglich zu erreichen verspricht, enttäuscht noch mehr als die ursprüngliche Fassung dieser Konzeption.

Automatisch neutralisieren die mit weitreichenden Möglichkeiten ausgestatteten Interessenverbände einander nicht. Also müßte man den Ausgleich bewußt arrangieren. In der Bundesrepublik Deutschland führte dieser Gedanke zu dem Versuch, die wichtigsten Organisationen um denselben Verhandlungstisch zu versammeln, um einen Tisch, an dem sich zugleich Vertreter der Bundesregierung, der Länderregierungen und der Städte einfinden. An einem «Tisch der Vernunft» sollen die Sprecher der Öffentlichkeit und der privaten Interessen ihre Meinung über den Status und die Zukunft des Ganzen austauschen, sich wechselseitig über ihre Pläne informieren und ihr Verhalten so abstimmen, daß dem Gemeinwesen kein Schaden erwächst, etwa weil die Ansprüche, die von den verschiedenen Seiten erhoben werden, insgesamt das Sozialprodukt übersteigen, mit der Folge, daß die Stabilität des Geldwertes verloren geht. Was erreicht werden soll, ist eine «konzertierte

Aktion», ein Orchester der Mächtigen, ein Chor, in dem keine der beteiligten Stimmen in störender Weise dominiert.

Bislang ist der Abstand zwischen der Idee der konzertierten Aktion und ihrer Wirklichkeit ein großer geblieben. Es war schon bezeichnend, daß Interessenten, die man zunächst nicht hinzugezogen hatte, um die konzertierte Aktion unter einer Zahl von Beteiligten zu versuchen, die überschaubar blieb, mit strenger Miene verlangten, zugezogen zu werden. Eine derartige Beflissenheit zeigt sich in der Regel nicht, wo es darum geht, Leistungen zu erbringen oder sich selbst zu binden. So wie sich die Beteiligten geben, ist die konzertierte Aktion kaum mehr als ein Institut, mit dessen Hilfe mächtige Interessen voranzukommen bestrebt sind.

Mancher Beobachter ist der Ansicht, die Tatsache, daß es nicht gelingt, die privaten Organisationen auf dem Wege über die konzertierte Aktion daran zu hindern, ihre Macht auch in fragwürdiger Weise einzusetzen, beruhe darauf, daß man an diesem Tisch der Vernunft bewußt nie über den Dialog hinausgehe, daß hier also nie verbindlich entschieden werde. Deshalb regen jene Kritiker dazu an, die konzertierte Aktion durch einen amtlichen Wirtschafts- und Sozialrat zu ersetzen, also durch ein Organ des Staates, das einer dritten Kammer gleichkäme, in dem wie bisher namentlich die Interessenten vertreten sind, ein Organ das jedoch berechtigt ist, Entscheidungen zu treffen. Den getroffenen Entscheidungen müßten dann selbst die mächtigsten unter den Verbänden Folge leisten. In Anbetracht der Erfahrungen, die früher bzw. in anderen Ländern mit Institutionen dieser Art gemacht worden sind, ist es allerdings ratsam, erneut keine großen Erfolge zu erwarten. Vor allem deshalb, weil jene Potenzen, deren Bewegungsraum begrenzt werden soll, zu dieser Begrenzung selber beitragen müßten, was sie, wenn überhaupt, nur mit größter Zurückhaltung tun.

Ähnliches ist zu bemerken, soweit das Programm vertreten wird, die Träger der Staatsgewalt sollten die Interessenverbände durch spezielle Gesetze daran hindern, ihre privaten Zielsetzungen so zu verfolgen, daß das Ganze die Last trage; zudem sollten diese starken Gebilde einer besonderen Aufsicht unterworfen werden. Konservative Kreise denken dabei zuerst an diese oder jene Fassung eines Gewerkschaftsgesetzes, was einschlußweise darauf aufmerksam macht, wie schwer es in diesem Zusammenhang ist, objektiv zu urteilen. Meistens ist es ein Interesse, das einem Interessenverband in den Weg tritt, auch wenn der Schritt im Zeichen des Staates getan werden soll. Schichten, die daran gewöhnt sind, sich des Staatsapparates zu ihren Zwecken zu bedienen, opponieren sofort, wenn es umgekehrt kommen soll, wenn sie selbst die Gebundenen sind. Was Wunder, daß sich das entsprechende Verhalten reihum wiederholt, und daß sich demnach der Staat nicht leicht darin tut, den mächtigsten Positionen, die es im privaten Bereich gibt, Paroli zu bieten. Auf der Ebene der Verbände dürfte ihm dies noch weniger gelingen, als ihm ein Erfolg gegenüber den Kartellen, den Konzernen und den fusionierten Unternehmungen beschieden gewesen ist.

Was kann denn wirklich geschehen? Vor allem müßte sich die öffentliche Meinung in einem konstruktiv-kritischen Abstand halten. Konstruktiv muß die Öffentlichkeit den privaten Organisationen gegenüber eingestellt bleiben, weil anders die hohen Werte in Gefahr geraten, die aufgrund der Existenz und der Tätigkeit dieser Gebilde verwirklicht worden sind. Kritisch muß sie um so mehr sein, als sie das wirksamste der Gegengewichte zu sein vermag. Ist doch seitens der Interessenten eine Forderung, die in der Öffentlichkeit keine Resonanz findet, kaum durchzubringen. Praktisch gilt der Hinweis auf die öffentliche Meinung nicht zuletzt allen Kräften und Positionen, die einen mehr oder weniger großen Einfluß auf die Allgemeinheit ausüben, der Presse, den Kommentatoren von Rundfunk und Fernsehen, den Sprechern der wissenschaftlich unterbauten Wirtschaftspolitik, den Repräsentanten solcher Institutionen, die nicht im Sinne materieller Interessen, sondern ethisch zu urteilen pflegen. Das Bedauerliche ist nur, daß der Erfahrung nach auch die genannten und ähnliche gesellschaftlichen Kräfte in ihrem Verhalten lobbyhaft ausgerichtet sein können, bewußt oder unbewußt. Somit läuft die Aufgabe, jene Macht, zu der es im Sektor der Interessenverbände gekommen ist, an zerstörerischen Auswirkungen zu hindern, darauf hinaus, gerade das unabhängige und kritische Urteil zu entwikkeln und ihm Raum zu schaffen. Daß dies haargenau die Aufgabe ist, die sich immer gestellt hat und stellt, wo es gilt, der Macht zu begegnen, ist nicht verwunderlich. Liegt die Gefahr doch mehr in der Macht und ihrem Maß als darin, wer sie innehat.

HERMANN JOSEF WALLRAFF

geboren 1913, er studierte an den Universitäten München, Bonn, Köln und den Hochschulen der Gesellschaft Jesu Philosophie, Theologie und Volkswirtschaftslehre, ist Inhaber des Lehrstuhls für Gesellschaftsethik an der philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, veröffentlichte: Kirche und Wirtschaft (1959), Eigentumsbildung (1965), Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung (1968), Die Gewerkschaften in der rationalisierten Arbeitswelt von morgen (1971) sowie zahlreiche Beiträge zu Zeitschriften, Sammelbänden und Lexiken.

Candido Mendes de Almeida

Etappen und Gegenstand der Machtausübung in den Entwicklungsländern

I nder hier vorliegenden Studie behandeln wir den Fall Brasilien als typisches Beispiel der vollen Ausreifung eines nationalen Entwicklungsprozesses, der ausgeht von einer Wirtschaftsordnung, die ausgerichtet ist auf den ausländischen Markt und die Spezialisierung auf die Lieferung sogenannter Kolonialprodukte. Dies hindert aber trotzdem nicht, daß die auf dieses Land bezogenen Schlußfolgerungen in einem gewissen vergleichbaren Rahmen auf analoge Situationen in dieser Hemisphäre gültig übertragbar sind. Die Verwendung des Wortes «Lateinamerika» in unserem Zusammenhang ist also immer in den hier angedeuteten Grenzen zu verstehen.

Eine Untersuchung über das Problem der Macht in Entwicklungsländern, welche heute unter internationalem Blickwinkel angegangen werden muß, schließt – wenn sie dem erwähnten Modell folgt – eine Analyse in drei unterschiedlichen Phasen ein:

Die erste Phase, die sich in Lateinamerika praktisch unverändert bis in die dreißiger Jahre hinein abspielt, ist die Phase der vollen Integration dieser Länder in das internationale System der Arbeitsteilung, in welchem sie hauptsächlich die Funktion von Rohstoffexporteuren und von Importeuren von Fertigprodukten haben. Diese Periode hat eine allgemeine Ordnung der Lebensbeziehungen – gewöhnlich «Kolonialstruktur» genannt – hervorgebracht, welche mit den typischen Funktionsschwächen ihres Wirtschaftsgebarens alle Kennzeichen des typischen Panoramas der Unterentwicklung aufweist.

Die zweite Phase stellt ein eindeutiges Vorherrschen nationaler Interessen dar, wobei der Akzent auf den im Entstehen begriffenen inländischen Märkten liegt. Sie ist gekennzeichnet durch den Versuch einer Ablösung der Kolonialstruktur mittels einer energischen Hilfsaktion seitens der öffentlichen Hand. Es ist dies die Periode der sogenannten spontanen Entwicklung, die von den ersten Nachkriegsjahren um 1945 praktisch bis zur Mitte der sechziger Jahre dauert.

Schließlich kommt dann die dritte Phase und mit ihr durch die Erschöpfungserscheinungen im Prozeß der sogenannten Ersatzmaßnahmen für die ausgefallenen Importe die Krise dieses «Spontaneismus», die sich innerhalb dieses Veränderungsprozesses durch Anzeichen einer merklich wachsenden Inflation und eines Nachlassens im Wachstum des Bruttonationaleinkommens verrät. Diese Etappe ist gekennzeichnet durch die Versuche zur Rationalisierung der Entwicklung unter der Verantwortung von autoritären Technokratien. Sie zielt darauf ab, eine intensive öffentliche Planung in Einklang zu bringen mit dem neuen Zufluß ausländischen Kapitals und bemüht sich um die Entwicklung einer Strategie des Einverständnisses zwischen den öffentlichen Großunternehmen und den multinationalen Gesellschaften.

Es ist von größter Wichtigkeit, zu erheben, in welcher Weise die Macht sich in diesen verschiedenen Strukturen artikuliert und in welchem Ausmaß sie in diesem Entwicklungsprozeß noch wirksam in der Hand des Nationalstaates liegt, der – historisch betrachtet – sich heute gleichsam auf einer Art «Bummerangkurve» bewegt und so ein neues Profil annimmt: Nachdem er sich soeben einer auswärtigen Vorherrschaft entwunden hat, muß er nun, da die Phase des «Spontaneismus» beendet ist, die Neueingliederung in das internationale System als eine neue und entscheidende Variante seiner eigenen Dynamik zu erreichen suchen.

In jeder dieser Phasen verändern sich sowohl die Individualisierung des politischen Subsystems als des Entscheidungszentrums wie auch die Position des Staates als des beherrschenden Handlungsfaktors in diesem Prozeß.

Die koloniale Exportherrschaft und die «Subsumierung» des Politischen unter die wirtschaftlichen Interessen

Unter diesem Aspekt ist zum Beispiel die erste Periode deutlich gekennzeichnet durch das Nichtvorhandensein jeder Form von «Substantivierung» des Phänomens des Politischen, wodurch dieses durch das Spiel der Kräfte des ökonomischen Subsystems hindurch transparent würde; diese Transparenz fehlt auch gegenüber der Dynamik und den Zwängen, die sich dem ökonomischen Subsystem im internationalen und weltweiten Rahmen, in das dieses eingefügt ist, aufnötigen. In diesem Sinne ist das Wirken des Staates ganz und gar das eines Überbaus, den dieses System als innere Konsequenz in sich schließt und den es als Werkzeug zur Aufrechterhaltung der dieser Ordnung innewohnenden allgemeinen Trägheit einsetzt.

Es gibt keinerlei berechtigten Grund, von einem «substantivischen» Wirken des Staates in diesem Prozeß zu sprechen, zumal die innere Dynamik dieses Systems nicht auf die Veränderung – oder auf die Krise – ausgerichtet ist, sondern auf die dauernde Erhaltung seiner eigenen Identität.

Die Funktionen der Macht, die samt und sonders in den Dienst am System gestellt sind, kennzeichnen sämtliche allgemeinen und besonderen politischen Verhaltensweisen. Man kann sie aber nicht verstehen im Sinne von autonomen Vektoren einer wirklichen Kausalität, sondern lediglich im Sinne von Begleiterscheinungen oder gar direkten Folgen eines bis zur Perfektion funktionierenden Systems, in welchem das nationale Territorium nur die Rolle eines Exporteurs von Rohstoffen im weltumspannenden Prozeß der Arbeitsteilung spielt.

In einem solchen Rahmen käme es der Macht zu, durch örtliche Absorption korrigierend einzuschreiten bei Preisrückgängen aufgrund zeitweiligen Überschusses an einem bestimmten Produkt innerhalb des internationalen Warenumlaufes; durch entsprechende innere Umverteilungen ein Überangebot an Arbeitskräften, wie es in solchen Produktionsgebieten immer wieder auftritt, abzusaugen; die Übereinstimmung zwischen dem anspruchslosen Lebensstandard der ländlichen Gebiete und den erwachenden Ansprüchen an Dienstleistungen, wie sie vom System selbst verursacht werden, sicherzustellen. In einem solchen Gefüge entstehen dann zum Beispiel auch die politischen Erscheinungen der Oligarchien und des Protektionswesens, die einem solchen System sozusagen als seine natürlichen Nebenprodukte eigentümlich sind.

Das Autonomwerden der Macht und des politischen Handelns

So versteht man auch, in welcher Weise das Freiwerden zur Aufnahme eines Entwicklungsprozesses identisch sein muß mit der laufenden Etappe, von der die politische Komponente dieses Prozesses ihre Richtung empfängt. Wenn man jetzt versucht, die Krise der dreißiger Jahre zu überwinden, so geschieht dies nicht nur mit Hilfe einer überlegten und energischen Aktion gegen die alte Trägheit; diese Aktionen werden überdies erst dadurch ermöglicht, daß der Staat sich verantwortlich ihrer annimmt. Man kann hier vom Staat nicht mehr so sprechen, als wäre er nur ein Überbauorgan von Gruppen oder Klassen, die hinreichend reif sind, um ihre Ziele in der Ebene der organisierten Macht zur Geltung zu bringen. Die unmittelbare Aktivität des Staates kommt solchen Gruppen sogar in dem Maße zuvor als die herrschende Ordnung mit ihrer entwicklungsfeindlichen gesellschaftlichen Differenzierung das freie Spiel und die Dynamik der verschiedenen Klassen in der Geschichte dieser Gesamtgesellschaften nicht zugelassen haben. Der Staatsapparat kommt so dem Wirksamwerden der Gesellschaft als solcher zuvor, ebenso wie sich in der kolonialen Ordnung weder die Funktion des Unternehmertums noch alle nötigen Vermittlungsmechanismen für die Wahrnehmung von Interessen entwickelt haben, in denen ein gesellschaftlicher Prozeß erst anfangen kann sich zu konkretisieren. Der Staat, der um die Mitte dieses Jahrhunderts in den Ländern Lateinamerikas in Erscheinung tritt, ist also nicht ein Schiedsrichter, der sein ausgleichendes Amt gegenüber komplizierten und notgedrungen widersprüchlichen Ansprüchen und Bestrebungen ausüben würde, sondern vielmehr eine politische Macht, die von sich aus die Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung und den Bruch mit der alten Struktur vorwärts treibt. Seine Autonomie kann sich in dem Leerraum einrichten, der durch die damals sich vollziehenden Brüche zwischen den Mächten und ihre Rückzugsbewegungen im internationalen System entsteht. Dennoch zog die von den zufälligen Inhabern der Macht eingeleitete Aktivität in wachsendem Maße eine fortschreitende Beteiligung einer wirklich funktionierenden Gesellschaft nach sich. So ließe sich auch ihr gutes Einvernehmen mit einem jetzt entstehenden inlän-

dischen Bürgertum aus industriellen Unternehmern, mit einem städtischen Proletariat und mit den neuen technischen Fachkräften, in denen der Mittelstand sich beruflich formierte, erklären. Der Staat, der diesen Prozeß anführt, ist ein Staat von nationalistischem Gepräge. Seine Politik zielt – zum ersten Mal – darauf ab, sich dem Trend, wie er von den Spielregeln der Kolonialstruktur bestimmt war, entgegenzustemmen.

Die realen Kräfte der nationalen Entwicklung

Die Macht des Staates in einem solchen Prozeß ist in erster Linie gebunden an den direkten Eingriff in den Produktionsprozeß, indem er selbst als Unternehmer für die Ansiedlung von Grundindustrien und für Unternehmen der Infrastruktur Sorge trägt, die für die beschleunigte Entwicklung eines Industrialisierungsplanes erforderlich sind, wobei im gegenwärtigen Falle das Streben nach Autarkie beherrschend ist und die gesamte Planung ausgerichtet ist auf die Schaffung und dynamische Belebung des eigenen Inlandsmarktes. Diesen Aufgaben gesellen sich bei die Kontrollvollmachten über die Verteilung und Verwendung des Nationaleinkommens. Dies äußert sich in einem Lande wie Brasilien in erster Linie in den Entscheidungen über die Einführung eines Lohnminimums, was an sich schon wieder die Schaffung eines inländischen Marktes für Gebrauchsgüter allgemeiner Art einschließt.

Zu diesen Vollmachten hinzu kamen dann noch weitere Vollmachten zur Vornahme von Maßnahmen eines Einkommensausgleichs zwischen verschiedenen Wirtschaftszweigen, was man dann den «confisco cambial» genannt hat, dessen Hauptzweck es war, die überschüssigen Erträge der traditionellen Wirtschaftsbereiche – die immer mit der Exportwirtschaft verknüpft sind – in Richtung der expandierenden neuen Industrien zu transferieren, wobei man das Ideal eines integrierten Gefüges und einer wirklich aus sich selbst getragenen Expansion verfolgt. Dies ist jedoch nur ein ganz auf die Inlandsmärkte ausgerichtetes Zwischenspiel von vornehmlich nationalem Gepräge, welches in Brasilien die Periode der unmittelbaren Nachkriegszeit kennzeichnet und welches so die Voraussetzungen für die bis zum Ende der fünfziger Jahre dauernde Etappe schafft, in deren Verlauf sich die Ideologie einer an der Expansion ihres Inlandshaushalts orientierten Entwicklung ausbilden kann, welche es – aufgrund einer Fülle von örtlichen Initiativen – ermöglicht, einen im Blick auf den ungleichgewichtigen Pegelstand des Wohlstandes in den verschiedenen Ländern der Erde mittleren Durchschnittsstandard zu erreichen.

Die Phänomene, die zum Zusammenbruch der Expansion in der nationalen, auf die eigene Volkswirtschaft gegründeten Entwicklungsphase in den alten Peripheriezonen des Kolonialsystems geführt haben, sind bekannt. Man kann den Ansteckungseffekt zwischen der auswärtigen und inländischen Preishausse nicht einfach ignorieren, welche die Bemühung der unterentwickelten Nationen gekennzeichnet hat, die so die Erträge ihrer traditionellen Exportwirtschaft zu einem Maximalwert zu steigern suchten, um damit ihre inländischen Zuwachsraten zu sichern, bevor die ständige Verschlechterung der Wettbewerbsbedingungen auf dem internationalen Markt merklich spürbar würden. Der Staat griff zurück auf das gewagte Mittel der offenen Inflation, um mit diesem Versuch den Prozeß der Industrialisierung zuende zu führen. Wenn er dazu auch die materiellen Mittel fand, so zerstörte er doch zugleich die monetäre Dimension der Wirtschaft. Wenn in Brasilien die Inflation im Jahre 1963 den Stand von 106% erreichte, so war damit nicht nur die Möglichkeit der Bildung inländischer Sparreserven hinfällig geworden. Der Staat verlor auch seine effektive Fähigkeit zur Steuerung der Verteilung des Nationaleinkommens, welche im Verlauf der vierziger und fünfziger Jahre seine eigentliche und reale Macht ausgemacht hatte. Er ersetzte diese frühere Funktionsfähigkeit durch eine ungute und automatische Betriebsamkeit rein nomineller und kurzlebiger Maßnahmen, mit denen er selbst noch die Möglichkeit verspielte, den Prozeß durch Orientierung der Öffentlichkeit zu lenken oder ihm ein geordnetes Modell anzubieten. Das Endergebnis dieser Phase ist ein gigantischer und zugleich hilfloser Etatismus, dessen Parallele die tiefgreifenden gesellschaftlichen Auflösungserscheinungen der in dem von ihm ausgelösten Prozeß beteiligten unterschiedlichen Interessengruppen bilden. Damit verschwand auch das inländische bürgerliche Unternehmertum. Jeder Versuch, den Prozeß wieder anzukurbeln – wie dies dann im Verlauf der dritten Periode geschah – fand keine anderen Voraussetzungen mehr vor als die übriggebliebenen «leeren Töpfe». Die ganze Dynamik einer dritten Phase in diesem Prozeß würde davon abhängen, ob der ungeheure Apparat öffentlicher Institutionen, der in der vorausgehenden Phase geschaffen und dann wieder entmannt worden war, fähig sein würde,

den neuen, von ausländischem Kapital und von dem neuen System internationaler Beziehungen rationalisierten Strömungen, welche dieses gegenwärtige Jahrzehnt kennzeichnen, entgegenzutreten und ihnen seinen Willen aufzuerlegen.

Der Staat und das Superunternehmen der siebziger Jahre

Die derzeitige Etappe ist für die Bewertung der Machtverhältnisse der unterentwickelten Länder aus internationalem Gesichtswinkel also gekennzeichnet durch die Bilanz der Trümpfe, über welche einerseits der Staat und andererseits das Großunternehmertum verfügen, um damit die letzte Kontrolle über das rationalisierte Entwicklungsmodell zu erlangen, welches an die Stelle des «Spontaneismus» der fünfziger Jahre getreten ist. Es ist wohl nicht nötig, hier nochmals zu wiederholen, in welchen Punkten die Voraussetzungen der siebziger Jahre sich aufs äußerste unterscheiden von denen der Periode vor etwa zwanzig Jahren, welche zum Entstehen eines Dokumentes wie «Populorum Progressio» mit seinen Perspektiven oder zur Bildung einer «Allianz für den Fortschritt» führten.

Für die Länder, welche in den fünfziger Jahren die größten Fortschritte zu verzeichnen hatten, wie Brasilien oder Argentinien, sind die Möglichkeiten des Prozesses der sogenannten Ersatzmaßnahmen für die bisherigen Importe heute ausgeschöpft. Sie sind nun soweit gediehen, daß sie auf ihrem Boden alle nur denkbaren Arten von Industrie ansiedeln, und nachdem sie dafür in der monetären Dimension ihrer Wirtschaft ihre Kräfte verloren haben, können sie diese ihre Wirtschaft auch jetzt noch wieder zu Kräften bringen, wenn auch nicht ohne Mühe, aber doch dadurch, daß sie in aller Entschiedenheit eine ganz neue Politik der Kontrolle und der Neuorientierung des Nationaleinkommens verfolgen. Damit ist die Aufgabe von Regierungsformen umschrieben, die mit ihrer autoritären Planung an die Stelle des alten «Populismus» getreten sind. Ihr Bemühen besteht darin, den orientierten Einsatz der riesigen Interventionsmaschine, die in ihre Hand gegeben ist, sicherzustellen, und gleichzeitig für die Bildung inländischer Sparreserven zu sorgen, wenn auch immer unter der Gefahr der Bildung wirtschaftlicher Konzentration und eines nur bestimmten Bereichen zugutekommenden Rückflusses dieser Reserven. Diese Versuche werden durchgeführt in einer Phase, da ein neues Gefüge internationaler Voraussetzungen im Entstehen begriffen ist, das sich total unterscheidet von der alten internationalen Organisation der Arbeitsteilung, als der Austausch zwischen dem Zentrum und der Peripherie des Erdballs sich noch auf der Grundlage der Ausfuhr von Rohstoffen und der Einfuhr von Fertigwaren vollzog.

Die Strategie zur Einordnung der Großunternehmen in die Entwicklungspolitik

Die Priorität aller Prioritäten für den internationalen Kapitalismus besteht heute in der Eroberung der Möglichkeiten zu industrieller Produktion in den alten Kolonialländern, die schon seit einiger Zeit entsprechende Märkte für Verbrauchsgüter allgemeiner Art darstellen. Andererseits besteht natürlich ein einkalkuliertes Risiko in den Koexistenzbeziehungen zwischen jenem öffentlichen Apparat, der im Verlauf der «populistischen» Phase eine drastische Neuorientierung durchgemacht hat einerseits und einem internationalen System andererseits, von dem dieser Apparat abhängig war, um die Anfangsphase der Stagnation durchbrechen zu können, indem er sein Vertrauen in den Zustrom ausländischer Kapitalhilfen setzte, um so wieder den Rhythmus wechselseitigen Austauschs aufnehmen zu können, der zu Beginn der sechziger Jahre unterbrochen worden war. Man muß hier unterstreichen, in welchem Ausmaße – trotz der enormen Erleichterungen, die zu Beginn dieser Phase eingeräumt wurden – der Ruf nach ausländischem Kapital sich in völlig unterschiedlicher Weise gegenüber dem Investitionsdrang in der Phase des «hot money» oder zur Zeit der Kapitalwanderung zu Beginn dieses Jahrhunderts vollzogen hat.

Dieser neue Zufluß von Kapital hat sich nicht nur in dem äußerst selektiven Bereich bloßer Beteiligungen vollzogen, sondern auch – und zwar in wachsendem Maße – in der Weise, daß an die Stelle der eigentlichen Wirtschaftshilfe in Form von Finanzierungen der Austausch von «know how» oder von Beratern trat. Er hat außerdem zu einem stärkeren Einfluß dieses ausländischen Kapitals gegenüber dem schon vorher vorhandenen Inlandskapital – dank dem Abrücken der Wirtschaft von der Stufe der spontanen Entwicklung – und zur Ausbildung der Strategien der Superunternehmen und der multinationalen Gesellschaften geführt.

Zur Vollendung des hier entworfenen Bildes müßte nun noch die bisherige radikale Perspektive des Ungleichgewichts zwischen der entwickelten und der unterentwickelten Welt in Gestalt dessen,

was konventionellerweise das Zustandsbild der Asymmetrie in den internationalen Beziehungen bestimmte, abgelöst werden.

Koloniale Abhängigkeit und Marginalität in den internationalen Beziehungen

Der Platz würde hier nicht mehr ausreichen, um noch etwas über die frühere koloniale Abhängigkeit zu sagen, in welcher die beiden Beziehungspole sich noch in einer Weise des äußersten Ungleichgewichts in einer Wechselbeziehung artikulierten, die man «Kolonialvertrag» nannte. Man kennt heute das reichhaltige Repertoire von Kontrollbeziehungen, welche sich charakteristischerweise im Umkreis eines hegemonialen Zentrums entwikkeln, einschließlich der Beziehungen hinsichtlich der endgültig marginalisierten Peripheriezonen im Inneren dieser Komplexe. Unter diesen Weisen der Machtausübung finden sich je nach den besonderen Voraussetzungen folgende Spielarten:

a) Die Bildung von künstlichen «Plafonds» für den Export, wonach die Deckung der Konsumbedürfnisse der Länder der Überflußgesellschaft unter verschiedene Lieferzentren – die Entwicklungsländer – aufgeteilt werden, und zwar derart, daß alle nur einen begrenzten Anteil an diesem Handel erhalten, um den Preis einer beständigen *Unterausnutzung* ihrer Produktionskapazität. Wenn man der Tatsache Rechnung trägt, daß das Aufkommen an diesen Produkten über eine hohe Elastizität zur Ausweitung der Liefermöglichkeiten verfügt, kann an sich jedes Produzentenland beherrschenden Einfluß auf den internationalen Markt ausüben. Das aber besagt, daß alle Konferenzen über Fragen des Rohstoffmarktes zusammengenommen heute die Tatsache nicht aus der Welt schaffen können, daß der Produzentenmarkt über ein entscheidendes Instrument verfügt, mit dem er jede Politik einer Aufwertung der Exportpreise, welche die Produzentennationen durchsetzten möchten, entmutigen und wirkungslos machen kann.

b) Der erzwungene Ausgleich zwischen nicht konkurrenzfähigen Exportpreisen. Eine zweite Weise der Kontrolle, die typisch ist für den neuen internationalen Handel, resultiert aus der Möglichkeit der derzeitigen Zentren des Welthandels, auf ungeheuer große Handelsbereiche Einfluß auszuüben und dadurch Transaktionen mit einem gleichen Produkt vorzunehmen, welches mit stark unterschiedlichen Kostenniveaus hergestellt wird.

In den klassischen kapitalistischen Wirtschaftssystemen bildete die Unveränderbarkeit der Produktionskosten die unverzichtbare Bedingung für die Wesensbestimmung einer Kolonialwirtschaft. Unter den Bedingungen einer Situation der Asymmetrie jedoch gehorchte die Abwicklung eines Importprogramms durch die Konsumentenmärkte in den Ländern der Überflußwirtschaft weitaus mehr dem Bemühen, durch die Auferlegung eines Quotensystems als durch den Mechanismus der Selektion durch die Minimalpreise, zu denen die Exportartikel zu erhalten waren, den Außenhandel dieser Länder zu disziplinieren. Eine solche Kontrolle stellt also ein immer weniger rein wirtschaftliches und in wachsendem Maße politisches Disziplinierungsmittel für den Außenhandelsmarkt einer asymmetrischen Wirtschaftsordnung dar, welche damit über ganz neue Systeme verfügt, den mit ihr Handel treibenden Kolonialwirtschaften ihre Bedingungen aufzuerlegen.

c) Die Politik der Vorratsbildung. Eine andere Folge der Asymmetrie ist die Tendenz, das Volumen des internationalen Handels freizumachen von der Bindung an die tatsächlichen Bedürfnisse der Käufermärkte. Diese Tendenz wird erkennbar an den zunehmenden Bemühungen zur Vorratsbildung, dank derer das System sich vor jeder konjunkturbedingten Verknappung schützen könnte, vor allem im Blick auf die mögliche Unterbrechung der Lieferungen in einem eventuellen neuen Weltkonflikt. Der Markt profitiert so von einem neuen Regelmechanismus gegenüber den internationalen Preisen für diese Waren, ebenso wie die Möglichkeit, die angesammelten Überschüsse wieder in den Außenhandel zurückzuleiten, eine preisregelnde Wirkung auf den übergreifenden Markt ausüben kann.

d) Das Monopol der technologischen Forschung und die Ersetzung von Rohstoffen durch synthetische Produkte. Die Ungleichheit des wirtschaftlichen Fortschritts, die zwischen dem Zentrum und der Peripherie besteht, hat die Auswirkung, daß zugunsten des beherrschenden Wirtschaftssystems ein faktisches Monopol in der industriellen Auswertung neuer Produktionstechniken entsteht, besonders was die Ersetzung tropischer Produkte durch synthetische Produkte betrifft. Die Importzentren bleiben auf diese Weise oft im Besitz der Möglichkeit, auf dem Wege der Entscheidung über die Marktchancen einiger klassischer Exportwaren der Länder an der Peripherie auch über deren Lebensfähigkeit zu entscheiden.

Das Großunternehmertum und seine Machtmittel

Dies also ist der Rahmen, in welchem folglich zu klären ist, welches die Machtmittel sind, über welche einerseits der Staat – in Form der militärisch gelenkten Technokratien des Kontinents – und andererseits das Großunternehmertum verfügen, um schließlich die entscheidende Oberherrschaft über den Prozeß der Wiederankurbelung der Wirtschaft zu gewinnen, wie er heute bei den unterentwickelten Nationen festzustellen ist, besonders aber in seiner komplexesten und dynamischsten Form in Brasilien.

Das Großunternehmertum verfügt über die folgenden Komponenten von Aktionsmöglichkeiten:

a) Eine Notwendigkeit zu wirtschaftlicher Konzentration, welche auch den Abbau unterschiedlicher Entwicklungsstufen im nationalen Wirtschaftssystem einschließt. Die notwendige Veränderung des wirtschaftlichen Profils durch das neue Modell forderte vor allem auch eine neue Spannweite, in welcher ein massiertes Einbringen von «know how» und von Hilfe durch Berater gesichert werden konnte, wodurch bestimmte technologische Modelle oder eine «kapitalintensive» Wirtschaftsstruktur, welche die Verwertung solcher Erfahrungen forderte, erst garantiert sein würde. So verzichtete man auf jede Ausnützung von Faktoren, die für eine Wachstumsangleichung der Entwicklungsländer gesprochen hätten und setzte mehr auf die Schnelligkeit des Prozesses als auf eine maximale Vervielfältigung im Ausschöpfen aller Möglichkeiten, die sich in dieser Phase solcher Prozesse anbieten. So bildete sich immer stärker eine Strategie einer *Polarisierung* des Territoriums heraus, mit integrierten Zonen und mit Regionen, die außerhalb des Umkreises der kontrollierten Expansion liegen.

b) Vorbedingung dieser Expansion ist das in diesem Wirtschaftsraum vorgegebene Vorhandensein einer Marktreserve. Die Beachtung dieser Vorbedingung ist diktiert von der Suche nach gegenseitigen Ergänzungsfunktionen zwischen bestimmten wirtschaftlichen Einheiten, wobei man das Ziel verfolgt, Anschluß an die bereits bestehende Zone der Geldwirtschaft zu finden und – ausgehend von den Vorteilen ebenfalls auf dem Kontinent bereits vorhandener «Wohlstandsinseln» – ein übernationales Integrationsprojekt zu realisieren. Leitidee dieser Strategie wäre dann also die Philosophie des lateinamerikanischen Gemeinsamen Marktes, die viel eher dazu neigt, sich als eine ideologische Projektion der Interessen der dynamischsten Region des neuen neokapitalistischen Modells der Hemisphäre zu verstehen und nicht als eine Vision der Entwicklungsförderung; es handelte sich also vielmehr um eine «Verinnerlichung» der Wachstumsstrategien und des Versuchs, die Erträge der für die Lebensnotdurft der marginalisierten Zonen des Kontinents entscheidenden Wirtschaftszweige unmittelbar in die eigenen Taschen zu kassieren.

Das Entstehen von Kontrollen durch den Staat

Wie andererseits das brasilianische Beispiel beweist, will der Staat heute sein Bestreben, die Vorgänge zu steuern, von neuem wirksam werden lassen, und zwar dadurch, daß er die folgenden Machtmittel und Kontrollmöglichkeiten einsetzt:

a) Einsatz von noch durchführbaren Mechanismen zur Bildung von öffentlichen Fonds, für welche die Mittel aus einer Rationalisierung des Steuereinzugsapparates sowie aus der totalen Abschöpfung der durch die Inflationsperiode ermöglichten Gewinne abgezweigt wurden. So hat man in kürzester Zeit einen Zustand der öffentlichen Finanzen erreicht, der in seinen Grundlinien dem von ausgereiften Wirtschaftssystemen nahekommt, wobei aber der Akzent mehr auf die direkten Steuern und auf eine wirklich allgemeine und demokratische Einkommensteuer gesetzt wird.

b) Drastische Bildung neuer Ersparnisse, wobei auch folgende Mittel eingesetzt werden: Bremsung einer Einkommensneuverteilung, Bremsung der Kaufkraft der Massen der Lohn- und Gehaltsempfänger, Ausweitung der Anreize, die auf die Bevorzugung der für die Strategie der Wiederankurbelung der Wirtschaft entscheidenden Gebiete ausgerichtet sind.

c) Disziplin durch Planung der Beschäftigungspolitik für das gesamte nationale Territorium, einschließlich der Festlegung verschiedener Regionen auf verpflichtende Modelle für eine expandierende Arbeitsbeschaffung.

d) Der gesamte öffentliche Verwaltungsapparat wurde zum Träger einer Dienstleistungswirtschaft gemacht. So gewann er wieder die Möglichkeit zu einer wirksamen Kontrolle des strategischen Kerns der Wirtschaft, worunter folgende Bereiche fallen: das gesamte Kommunikations- und Verkehrsnetz des Landes, die Hälfte der Energieproduktion, zwei Drittel der Eisenindustrie, das Monopol in der Erdölförderung sowie die Hauptzweige der verarbeitenden Grundindustrien.

e) Kontrolle der nationalen Sparmaßnahmen und ihre Überführung in Richtung auf eine offene Liberalisierung, die darin zum Ausdruck kommt, daß der Wertpapiermarkt zum ersten Mal – ohne jeden Unterschied – liberalisiert wurde. Diese Vollmachten werden wahrgenommen durch eine streng auswählende Kreditpolitik zugunsten allgemeiner Gebrauchsgüter, in der Aufsicht über die Börsen und die Investmentbanken.

Durch die Einflußmöglichkeit, die der Staat sich mit der Durchführung dieser Kontrollmaßnahmen verschafft hat, konnte er – selbst noch außerhalb der Zuständigkeiten, die ein vorweisbares Rechtsstatut geboten hätte – das Ausmaß der wirtschaftlichen Zusammenschlüsse kontrollieren und die Grenzen des Rahmens oder Spielraums bestimmen, in welchem das internationale Kapital seine Hegemonie errichtete, indem er die Rahmenbedingungen für das System definierte, innerhalb dessen dieses Kapital seine Tätigkeit entfalten konnte. Eine solche Kontrolle sollte kulminieren in der Schaffung von Vorzugsbedingungen auf dem Aktienmarkt für die öffentlichen Unternehmen, in der langfristigen Vorbereitung von Erleichterungen für sie und in der Einräumung von Vorteilen für Unternehmen mit offenem Kapital.

f) Die gesteuerte Ermöglichung sozialer Entwicklung, die sich vor allem äußert auf dem Gebiet der Gesundheitspolitik, in der Politik der Urbanisierung und des Wohnungsbaus und die sich gleicherweise als Instrument einer antizyklischen Politik in Depressionsphasen der Marktwirtschaft einsetzen läßt.

Durch den ungeheuer großen Finanzapparat, über den der Staat innerhalb dieser elastischen Struktur zur Regelung des Wirtschaftsprozesses verfügte, bildete sich ein System empirischer Koexistenz heraus, das mehr und mehr seine bestimmende Prägung erhielt durch das Ausmaß, in welchem sich durch die schließlich und endlich entscheidende Position der öffentlichen Macht bei der Bestimmung der wirtschaftlichen Bedingungen in den jeweiligen Modellen eine Entwicklung auslösen ließ. Eine solche Perspektive bot die Möglichkeiten, schließlich zu einer auf gegenseitige Ergänzung angelegten Rollenverteilung neuer Art zu führen, und zwar im Rahmen der Verschmelzung von multinationalen Unternehmungen einerseits und Unternehmen der öffentlichen Hand andererseits, wie es sich in den letzten Jahren in Brasilien auch tatsächlich ergeben hat, besonders auf dem Gebiet der Ausbeutung und des Exports der Nichteisenmetalle. Dieses Beispiel könnte zunächst einmal als Beweis dafür dienen, daß die neue Orientierung auf den Außenhandel der Konvergenz zwischen den Interessen der Regierung und denen des Großunternehmertums in einer umfassenden Strategie für multinationale Unternehmenspolitik immer noch eine nur marginale Bedeutung zumißt. Gleichzeitig aber könnte es auch im Gegenteil den Grad der wechselseitigen Abhängigkeit und die absorbierenden Vermittlungsschemata verdeutlichen, in denen sich heute die Beziehungen zwischen dem äußeren und dem inneren Bereich dieses Prozesses darstellen. Vor allem aber können sie die Bedingungen für einschneidende Eingriffe verdeutlichen, welche jede Verletzung der Spielregeln durch die Nationalstaaten sanktionieren, obwohl sie aufs ganze gesehen – nämlich auf dem Wege über die Märkte – doch wieder von diesen Spielregeln abhängig sind: Die Kontrolle, die sich im Bereich der Produktion durchführen läßt, wird weithin wieder korrigiert oder kompensiert durch die Handels- oder Finanzhegemonie der internationalen Kontrolle, von der jene abhängig bleibt.

Verdammt zur Koexistenz

Der Beobachter kann nicht davon absehen, die in den letzten Jahren *zunehmende Paralyse* in den Nationalisierungsmaßnahmen festzustellen, vor allem wenn man diese auf dem Hintergrund der Maßnahmen des Finanzausgleichs oder bestimmter Formen der «Repatriierung von Investitionen» sieht. Mit der Ablösung des «wilden» Spontaneismus der fünfziger Jahre kam man beim Aufbau einer neuen, auf Entwicklung ausgerichteten Volkswirtschaft an einen Punkt des Gleichgewichts im Spiel zwischen Einräumung von Vorteilen und Repressalien, welcher gleichbedeutend war mit einer Art Verdammung zur Koexistenz zwischen dem Staat als Unternehmer und dem multinationalen Unternehmertum. Unter diesen Voraussetzungen ist auch die öffentliche Verurteilung des multinationalen Unternehmens ITT zu sehen, welches in Chile und außerdem noch in dessen früherem «Vorbild» seine Aufgabe darin gesehen hatte, sich mit dem politischen System anzulegen und auf seinen Sturz hinzuarbeiten. Dies wurde gewertet als ein Übergriff und als ein Akt der Piraterie gegenüber dem sich neu herausbildenden Konsensus in der Ablehnung der Koexistenz mit derartigen Machtgruppen, die es darauf abgesehen haben, auch weiterhin in den unterentwickelten Ländern zu «überdauern».

Die Szenerie der letzten Konfrontation: Multinationale Superunternehmen oder Föderation der öffentlichen Monopole?

Es besteht kein Grund, warum man auf den Versuch verzichten sollte, die möglichen Schauplätze zu zeichnen, auf welche die Entwicklung die beiden Kräfte in dem Falle führen könnte, daß sie ihren augenblicklichen Waffenstillstand brechen sollten. Man kann sich dennoch fragen, ob eine solche Entflechtung tatsächlich die Notwendigkeit einer Lösung im Sinne einer Polarisierung einschließen muß, wie man es vor ungefähr einem Jahrzehnt als Ergebnis des Zusammenstoßes zwischen «Leviathan und Behemot» erlebt hat. In diesem Falle eröffnete sich erstmals die eschatologische Vision von neuen übernationalen Wirtschaftssystemen der gesamten Hemisphäre, die sich als elastischer Überbau und als Entscheidungsraum für die Superunternehmen konsolidieren würden. Die Vision des lateinamerikanischen Marktes würde sich dann verwirklichen im Sinne einer «Marktreserve», welche den ausländischen Großunternehmen garantiert würde. Diese ausländischen Großunternehmen wären dann den souveränen Staaten übergeordnet, welche ihrerseits degradiert würden zur Wahrnehmung einer dienenden Rolle als Organisatoren der Infrastruktur und der zur Festigung der Hegemonie eines Neokapitalismus auf dem Kontinent notwendigen unrentablen Investitionen.

Unter dem Blickwinkel der Interessen der Öffentlichkeit könnte man sich vorstellen, daß die Replik auf die Möglichkeit eines derartigen Ablaufs der Dinge in einer energischen Anstrengung der Staaten bestehen könnte, die aus der Einsicht in die Überholtheit der alten Territorialgrenzen sich zu einer Föderation der großen Monopole in den Schlüsselbereichen der wirtschaftlichen Entwicklung Lateinamerikas zusammenschließen könnten.

Polare oder dialektische Vision für Lateinamerika

Was jedoch der wahrscheinlichen Entwicklung mehr entspricht, ist nicht die Vorstellung einer polaren, sondern die Vorstellung einer dialektischen Entflechtung dieser Konfrontation. Wenn man von der Unbeständigkeit ausgeht, welche die Technokratien der Übergangsperiode kennzeichnet, scheint die Zukunft des Kontinents eher in einer neuen Vielgestaltigkeit von Plänen, Entwicklungsstufenfolgen und «Imputs» zu liegen, in welche sich die frühere Einheitsvision der Akteure dieses Prozesses verdünnt hat. Die derzeitigen Erfolge der brasilianischen Entwicklung scheinen sich weithin auf die Flexibilität zu gründen, mit welcher die öffentliche Hand den internationalen Beitrag gestaffelt hat, und mit der sie die von ihr akzeptierten «Imputs» konfrontiert hat mit einer neuen Konstellation von Bedingungen, durch welche sie sich den Handlungsspielraum für ihre Vollmachten zu schaffen verstand. Das ausländische Unternehmertum mußte gewissermaßen zusehen, wie ihm in einer ebenso geschickten wie unangreifbaren Umkehrung dessen, was heute das schon erwähnte «asymmetrische» System in den internationalen Handelsbeziehungen kennzeichnet, der Boden entzogen wurde, auf dem es bisher die Stützpunkte zur Ausübung seiner traditionellen Hegemonie errichtet hatte.

Diese Vision, die äußerst differenzierte Sachverhalte beinhaltete und nur auf der Grundlage einer vielfältigen Strategie funktionierte, war in gewisser Weise schon vorweggenommen in dem bloßen Erfordernis einer umfassenden Kenntnis aller Faktoren und aller Kräfte, die derzeit in der internationalen Szene im Spiel sind, dergestalt, daß auf diese Weise sowohl das erschöpfende Wissen um die gegebenen Voraussetzungen, welche den Gesamtrahmen der internationalen Situation bilden, als auch um die besondere ungünstige Rollenverteilung zwischen den verschiedenen Faktoren und Akteuren erworben werden konnte, welches dann auf die vorgesehene Aktion anwendbar war.

Unter diesem Gesichtswinkel kann man – trotz aller berechtigten Klagen – zweifellos auch die besten Früchte aus der Welthandelskonferenz UNCTAD III ziehen: Auf besonders bemerkenswerte Weise haben diese Bestrebungen auch in den verschiedenen Vorlagen der Delegation des Heiligen Stuhls bei dieser Versammlung Gestalt angenommen. Diese enthielten folgende Punkte einer Aufgabenbeschreibung:

a) Dem komplexen Gesamtgefüge der Akteure in den internationalen Beziehungen muß Rechnung getragen werden, zum Beispiel indem man dem multinationalen Unternehmertum eine Satzung und einen Katalog von Spielregeln auferlegt. Indem man dies tue – und indem man dann auch noch den Grundsatz der Differenzierung anwende – provoziere man nicht nur eine offene Formierung des Kapitals, sondern, wenn man die Rolle der Gewerkschaften gegenüber den multinationalen Unternehmen bedenke, auch der Arbeiterseite.

b) Es müssen von den bisherigen traditionellen

Mechanismen sich unterscheidende neue Mechanismen für die Erwerbung und Verwendung des «know how» geschaffen werden, mit denen dieser Faktor der ausschließlichen Kontrolle der Unternehmungen entzogen würde.

c) Die Information muß zum autonomen unsichtbaren Faktor des Veränderungsprozesses und damit zu einem Machtfaktor gemacht werden, der an die Stelle des derzeitigen konventionellen Spiels der Veränderungsfaktoren treten oder dieses ergänzen soll. Damit würde man die Dialektik – das heißt das Zusammenspiel der Spannungsfaktoren – im Veränderungsprozeß viel dichter gestalten – mit dem Erfolg einer gerechteren Verteilung der Möglichkeiten im Spiel der Kräfte.

d) Schließlich wird es möglich, im eigenen Felde der Neubestimmung der dem Entwicklungsprozeß eigentümlichen Zielsetzung den Anspruch auf die Beherrschung dieser Entwicklung zurückzugewinnen, die sich über das in den beteiligten Kräften wirkende Trägheitsprinzip erhebt – eingeschlossen die hier immer wieder wirksam werdende Gefahr der Bürokratisierung.

Kontrolle der Faktoren und Prozesse

Deswegen zum Beispiel wirkt auch schon die bloße wissenschaftliche Einsicht in die sozialen Dimensionen der Veränderung als unmittelbare Gegenströmung gegen die herrschenden «Trends». Diese Einsicht spricht vor allem für eine Veränderung der traditionellen unüberwindlichen Abstufungen und für die Schaffung neuer Bedingungen, unter denen es möglich wird, sich gegen die Konzentrationen von Kapital und gegen eine Kontrolle durch die Auslandswirtschaft, von dem dieses Kapital abhängig ist, zu wenden.

Wenn man diese Sicht auf den eigentlichen Sozialbereich überträgt, so ist es denkbar, in dieser Kontrolle durch den Staat – wie sie immer deutlicher in Erscheinung tritt für die Bereiche der Erziehung, der Gesundheit und des Wohnungsbaus – das Instrument zu sehen, mit dem auf immer vorteilhaftere Weise der Trägheit der Kapitalquellen und der aus den gleichen Gründen beschränkten Aktionsfreudigkeit des Unternehmertums mit seiner einseitigen Blickrichtung der Gewinnmaximierung entgegengewirkt werden kann. Im Blick auf diese Kontrolle nicht nur über einzelne Faktoren, sondern über umfassende Prozesse könnte man sich fragen, was der letzte Blickpunkt ist, an welchem diese Kontrolle sich orientiert: Ist es tatsächlich die Handlungsfähigkeit der Faktoren des öffentlichen Lebens oder ist es doch nur der jeweils höhere Ertrag oder die höchste Entwicklungsmöglichkeit des Großunternehmertums?

Die Bewertung der tatsächlichen Endergebnisse dieser Konfrontation wird man also aus einer grundlegenden Prüfung der Politik der *Urbanisierung,* der Entwicklung der einzelen *Regionen* oder dem Ausmaß, in dem es gelingt, die *binnenländischen Bevölkerungsbewegungen* wirksam zu kontrollieren, gewinnen müssen. Der Staat wird nur dann wirklich der Gewinner sein, wenn diese Gesichtspunkte – in der weiteren ideologischen Perspektive für die kommenden Jahre in Lateinamerika – sich durchzusetzen vermögen. Ein erstes entscheidendes Beispiel könnten die Debatten über den Plan eines «Kontinentalen Gemeinsamen Marktes» oder über die gemeinsamen Maßnahmen für einen Umweltschutz geben.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht (aufgrund der durch Charles Antoine und Vincent Cosmao erstellten französischen Fassung der portugiesischen Vorlage)

CANDIDO MENDES DE ALMEIDA

geboren 1928 in Rio de Janeiro. Seit zwanzig Jahren doziert er Rechts-, Wirtschafts- und Politische Wissenschaften an verschiedenen Universitäten in Brasilien und im Ausland, er hat verschiedene Forschungsinstitute angeregt oder gegründet und zahlreiche Bücher aus seinen Fachgebieten und über Lateinamerika veröffentlicht. Gegenwärtig ist er Rektor der von seinem Vater gegründeten Rechtswissenschaftlichen Fakultäten von Rio de Janeiro, Konsultor der päpstlichen Kommission «Justitia et Pax», Generalsekretär der brasilianischen Nationalkommission «Justitia et Pax» und Vizepräsident der internationalen Föderation der katholischen Universitäten. Er war Gast beim Ökumenischen Rat der Kirchen und an der Bischofssynode 1972.

Michael Novak

Die Macht der Fortschrittsgläubigkeit

In den «fortgeschrittenen» Nationen der westlichen Welt ist unter den gebildeten Eliten eine neue, nun vorherrschende Lebenseinstellung (und in diesem Sinn Religion) aufgekommen. Denken wir für einen Augenblick an bezeichnende Stichwörter. «Aufklärung» läßt an einen beinahe persischen Kontrast zwischen Finsternis und Licht denken; «Befreiung» ist nicht nur ein politisches Stichwort, sondern auch ein Sinnbild für die Eroberung der inneren, persönlichen Autonomie; «Authentizität» deutet darauf hin, daß hinter den zur Schau getragenen Ichs ein «echtes», «inneres», «redliches» Selbst, jedenfalls eine schwer auszumachende geistige Entität verborgen ist. Alle diese Befunde weisen auf das Vorhandensein einer größeren neuen Weltreligion hin. Ein spezifischer Sinn für die Wirklichkeit (Mythos), eine spezifische Geschichte, die zu Ende zu leben ist, eine spezifische Reihe von Symbolen – und auch eine spezifische Reihe von Riten und Institutionen – sind für diese neue religiöse Kraft charakteristisch.

Infolge ihres Gegensatzes zum Christentum und andern Weltreligionen halten wir diese neue Kulturkraft gerne für «irreligiös». Es ist aufschlußreicher, wenn wir ihre Anliegen, ihre Forderungen, ihre Regeln und Institutionen für konstituierende Elemente einer rivalisierenden Religion ansehen.

Die Hauptinstitutionen der Aufklärungsreligion sind die Universitäten und in deren Gefolge die Schulen. Die Universitäten und Schulen haben in den modernen Gesellschaften die Stellung inne, die innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft für gewöhnlich die europäischen Kirchen einnahmen. Sie betätigen sich erstens als legitimierende Institutionen, welche Sinnbilder, Ideen, Verhaltensweisen und Lebenseinstellungen rechtfertigen (in diesem Sinn haben sie eine missionarische Funktion); zweitens als vergesellschaftende Institutionen, die für die Jugend den Ritus des Eintritts in die Erfolgskreise der Erwachsenen vollziehen; drittens als Macht und Reichtum erzeugende Institutionen, welche die Gesellschaftswelt beständig umbrechen und umstrukturieren. In den Frühstadien der «Modernisierung» verlegten die Nationen große Energien auf Errichtung von Schulen und Universitäten.

In der neuen Religion besteht eine bedeutsame Spannung zwischen zwei Begriffen – und den Kräften, die sie repräsentieren: nämlich zwischen «Aufklärung» und «Modernisierung». Die «Aufklärung» besteht in einer Reihe von Idealen (Autonomie, Freiheit, Gleichheit, Wissenschaft, freie Marktwirtschaft und ihre Privilegien), die «Modernisierung» in einer Reihe gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Kräfte, die in Millionen individueller Psychen spezifische Bewußtseinskonturen: eine «moderne Geisteshaltung», ein «modernes Denken und Empfinden» erzeugen.

Für gewöhnlich wird die Modernisierung gleichzeitig als Frucht der Aufklärung und als weiteres Mittel zu noch größerer Aufgeklärtheit gepriesen. Gewiß fehlt es nicht an Kritik gegenüber beiden Projekten. Einige bedauern das Aufklärungsprojekt, andere das Modernisierungsprojekt; einige wenige halten beide für bedauerlich. Einzelne Befürworter der Aufklärung bedauern die Bestrebungen und Auswirkungen der Modernisierung.

Doch die meisten Beobachter halten sowohl die Aufklärung als auch die Modernisierung für irgendwie unumgänglich. Deren Kritiker werden für komische Reaktionäre, Naivlinge, altväterische Käuze angesehen. Man kommt immer wieder mit dem Spruch: «Der Fortschritt läßt sich nicht aufhalten.»

Dieses Gespür für das Unumgängliche ist die religiöse Grundkraft dieser neuen Großreligion. Viele erleben diese Unvermeidlichkeit so, als ob sie das Gewicht des eigentlich Realen, die treibende Kraft der Geschichte wäre. Man ist mit ihr entweder im Einklang oder aber außer Kontakt. Diejenigen, die mit dem Fortschritt im Einklang sind, fühlen sich in geistiger, seelischer Harmonie mit dem Geschichtsverlauf.

Der Umstand, daß das Gleichgewicht zwischen den Aufklärungstendenzen und den Modernisierungsbestrebungen nicht leicht herzustellen ist, gibt Grund und Anlaß zur Vermutung, daß diese neue Großreligion eine falsche Religion ist, d.h., daß sie nicht auf den Menschen zugeschnitten, nicht ganz auf den Geschichtsverlauf abgestimmt, der Natur und Bestimmung des Menschen nicht entsprechend ist.

Wir wollen die Situation anhand der Gesellschaft schildern, die manche für die am meisten modernisierte Gesellschaft halten: die Gesellschaft der Vereinigten Staaten. Seit dem Zweiten Weltkrieg ist alle vierzehn Tage eine neue höhere Schule oder Universität gegründet worden – eine phantastische Vermehrung der Bildungsinstitutionen!

Fast jeder zweite Jugendliche im Alter von achtzehn bis zweiundzwanzig Jahren besucht eine höhere Schule oder eine Universität.

Eine ganz neue Industrie ist ins Dasein getreten: die «Wissensindustrie». Neben den Universitäten gibt es «Tankstellen» des Denkens, Institute, Beratungsfirmen, Forschungsgesellschaften, Techniker für jedes erdenkliche gesellschaftliche oder wirtschaftliche oder technologische oder vielleicht gar bloß emotionale Bedürfnis; abgesehen von der großen Armee derer, die im Dienst der riesigen Ansprüche der Massenmedien stehen.

Diese Institutionen zur Aufklärung und Modernisierung umfassen gegenwärtig vielleicht ein Drittel der Wählerschaft. Sie haben die Haltungen einer «neuen Klasse» geprägt und gedrillt; sie bestehen aus Menschen, die hochgebildet, ziemlich wohlhabend, in ihrer gesellschaftlich-politischen und persönlich-sittlichen Haltung «aufgeklärt», beweglich, «gut informiert» sind. Diese sind geradezu das Musterbild dafür, was es heißt, modern zu sein; sie sind die wahren Glieder der neuen wahren Kirche.

Selbst den Sinn des Wortes «Kultur» haben diese neuen Institutionen und der von ihnen hervorgebrachte Wirklichkeitssinn verändert. Philosophen und Historiker verstanden für gewöhnlich unter «Kultur» irgendwie «das Beste, das je gedacht oder gefühlt worden ist», bzw. die Befähigung, die hervorragenden künstlerischen, intellektuellen und institutionellen Leistungen der Menschheit oder zumindest eines Teils von ihr (beispielsweise die abendländische Zivilisation) zu kennen und zu schätzen. Heute haben die Anthropologen die Tendenz, unter Kultur so etwas wie «die spezifischen Erlebens-, Wahrnehmungs- und Handelnsweisen», die im Laufe der Menschheitsgeschichte von verschiedenen Gruppen aufgebracht worden sind, zu verstehen.

Die frühere, philosophische Sicht ist entschieden normativ und elitär. Jede Person wird daran gemessen, wie weit sie den großen Errungenschaften der menschlichen Gesellschaft gewachsen ist. Die zweite, anthropologische Sicht ist deskriptiv und gewissermaßen demokratisch und katholisch. Von den so Eingestellten nimmt man an, daß sie ein Gespür für jede Äußerung des Menschen haben, wie «primitiv», «schlicht», «einfältig», bloß «populär» sie auch sein mag.

Doch das Aufkommen der Religion der Aufklärung und Modernisierung scheint diese beiden Sichten zu negieren. Im Gegensatz zur anthropologischen Sicht nimmt die moderne Religion eine missionarische Haltung ein: Die Unmodernen sollten modernisiert werden. Die Modernisierung erhält einen moralischen und religiösen Vorrang. Die verschiedenen Kulturen haben nicht den gleichen moralischen Stellenwert.

Entgegen der klassischen philosophischen Sicht wird die moderne Religion von gegensätzlichen Tendenzen hin und her gerissen. Einerseits möchte sie eine Auffrischung der klassischen Aufklärungsideale zustandebringen. Sie sieht sich in einem geistigen Zusammenhang mit Kant, Comte, Mill, Marx und Freud. Sie hält eine «Lehrentwicklung» für notwendig, um im Einklang mit den stets wechselnden gesellschaftlichen Wirklichkeiten und Bedürfnissen zu bleiben.

Da sie zutiefst auf «Fortschritt», auf eine offene, dynamische Zukunft (von der man stets annimmt, sie werde besser sein als die Gegenwart) ausgerichtet ist, wird die moderne Religion anderseits gezwungen, ihre geistigen Errungenschaften herabzusetzen und «das Beste, das je gedacht oder gefühlt worden ist», nicht als normativ, sondern als revisionsbedürftig anzusehen. Die kulturellen Maßstäbe von einst behalten bloß eine schwache, unsichere Autorität.

Darum bringt man weder der Kultur anerkannter Genien noch der Kultur des gewöhnlichen Volkes Respekt entgegen. Die neue Kultur der Modernisierung stößt beide auf die Seite mit der Unnachsichtigkeit eines Bulldozers, der benachbarte Häuser und historische Denkmäler aus dem Wege räumt, damit die künftige Autobahn sich frei durch das Gelände erstrecken kann.

Es scheint eine irrige Annahme zu sein, heute gehe es hauptsächlich um das Ringen zwischen dem Kapitalismus und dem Sozialismus. Sie beide sind Kinder der gleichen neuen Großreligion, der Fortschrittsgläubigkeit. Der Kampf findet vielmehr statt zwischen den Modernen und den Unmodernen, zwischen der Aufklärungsreligion und einer Kombination anderer Religionen oder irgendeiner neuen Religionsform.

Man scheint ebenfalls im Irrtum zu sein, wenn man – wie Jacques Ellul dies zu tun scheint – annimmt, das Falsche an der neuen Religion sei die Technologie oder, genauer gesagt, das Streben nach Effizienz. Wir werden es in alle Zukunft mit Technologie, Techniken und der Notwendigkeit der Effizienz zu tun haben. Falsch ist das Menschenbild, das in den Aufklärungssymbolen verkörpert ist. Falsch ist die Arroganz der neuen Klasse, die gegenüber ihren Zielen unkritisch, für das Zerstörerische an ihr selbst blind und ihrer Fehl-

barkeit und menschlichen Grenzen nicht bewußt ist. Uns allen, die wir zum Teil in den Fächern der neuen Religion unterrichtet worden sind, ist gewandt beigebracht worden, daß *wir* die höchste Entwicklungsform des Menschenlebens darstellen, weniger begünstigte Glieder des Menschengeschlechts weit überragen und eher Lehrer sind als Schüler, die belehrt zu werden brauchen. Neben dem alten Klerikalismus des *ancien régime* gibt es nun den neuen Klerikalismus des Universitätsprofessors, des Fachmanns, des modernen Künstlers, des Sozialaktivisten.

Die neue Kultur, die von der neuen Religion und ihren Institutionen hervorgebracht worden ist, bildet eine Kultur, deren Grundimpuls die Macht ist: die Macht, vorauszuberechnen und nachzuprüfen. Die ganze moderne Intelligenz scheint, weil modern, auf den Machterwerb ausgerichtet. Die neue Religion ist eine Religion der Macht. «Wissen ist Macht», hat Francis Bacon gesagt und dabei an seine Träume über die Welt, die durch sein *Novum Organon* erst noch zu erschaffen sei, gedacht.

Wissen, Wissenschaft und Kultur sind – gerade ihrem modernen Aspekte nach – Äußerungen eines radikalen Verlangens nach Macht: nach Macht über die Natur, nach Macht über die Gesellschaft, nach Macht über sich selbst.

Wir haben noch keinen visionären Traum – geschweige denn eine intellektuelle Synthese –, der Wissen, Wissenschaft und Kultur in den Dienst des Weiterlebens und der Schicksalsbestimmung des Menschen stellen würde. Gegenwärtig stehen sie im Dienst des nackten, ungesteuerten Willens, der das konzeptlose Modernisierungsprojekt in allen Teilen durchzieht. Oder sie sind, was vielleicht noch schlimmer ist, in den Verquickungen unvereinbarer Geistes- und Gesellschaftstheorien und in den Konfusionen des demokratischen Verfahrens verloren gegangen. Es fehlt uns an institutionellen Vorrichtungen, um dafür zu sorgen, daß sich der Pluralismus (sei er nun intellektuell oder politisch) schöpferisch und nicht verdummend auswirkt.

In den Universitäten und öffentlichen Schulen der Vereinigten Staaten liegt die Erziehung auf Werte, Ziele und sittliche Integration hin heillos im argen. Die herkömmlichen Religionen halten sich in den verschiedenen Kulturen, in denen die Bevölkerung Amerikas lebt (spanische, schwarze, slawische, italienische, britische, deutsche, irische, indianische, jüdische Kultur usw.), erstaunlich zäh und hartnäckig. Dennoch sehen unsere Philosophen bei ihrem Philosophieren im allgemeinen von dieser kulturellen Mannigfaltigkeit möglichst ab, als ob die gesellschaftlichen Überlieferungen, die alles Phantasieren, Fühlen und Denken prägen, unerheblich wären. Die «Humanfächer» werden in unseren Volksschulen und höheren Schulen nicht gelehrt. Aus Furcht, den letzten Werten einer jeden Gruppe nicht gerecht zu werden, übersieht man verwunderlicherweise die Werte sämtlicher Gruppen. Eine neutrale Haltung zu den Werten führt zu seelischer Leere.

Die Schulen und Universitäten gehen deshalb darauf aus, die Schüler und Studenten von ihren Eltern und ihrer Umgebung zu trennen. Sie reißen die Kinder von ihren Angehörigen weg und unterziehen sie der «Aufklärung» in der Hoffnung, die nächste Generation werde «amerikanisierter», «moderner» und «aufgeklärter» sein als ihre Elterngeneration. Durch das Modernisierungsbestreben wird die Schaffung einer Kluft zwischen den Generationen erzwungen.

Andererseits haben die Studenten, deren Eltern früher ihrerseits in den Aufklärungsdisziplinen gedrillt worden waren, die Tendenz, die Entzweiung zwischen Aufklärung und Modernisierung deutlicher als andere in Erscheinung treten zu lassen. Bereits wohlhabender, bereits mit höherem Gesellschaftsrang und in der neuen Religion schon bewandert, treten diese jungen Mitglieder der «neuen Klasse» in die Vorhölle der Zwanzigerjahre ein.

In den Jahren zwischen achtzehn und dreißig gehen ihnen sowohl die Sicherheiten der Kindheit als auch die Sicherheiten des Erwachsenenalters ab. Ihre «aufgeklärten» Eltern haben ihre «Individualität» respektiert. Armut, Hunger, Krankheit, Ignoranz blieben ihnen erspart. Schon die Achtzehnjährigen geben im Durchschnitt wöchentlich zwanzig Dollar für Vergnügungen aus. Sie brauchen keine Eile zu haben, ihre Arbeitskraft voll einzusetzen; falls sie stürben oder verschwänden, würde man sie vom wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Standpunkt aus zum Bevölkerungsüberschuß zählen. Ihr instinktiver Idealismus und Großmut wurde gehegt und gepflegt, während ihr Sinn für Grenzen, Not und Leid unterentwickelt blieb. Die Konflikte und Unzulänglichkeiten, die mit den für die neue Religion wesentlichen bürokratischen Formen gegeben sind, widern sie zutiefst an. Braucht man sich darüber zu verwundern?

Einer der Wesenszüge der neuen Religion ist ihre rituelle Grundform, die Bürokratie (wie Peter Berger bemerkt, bringt selbst die Hausfrau in der Nähe des Telephons ein Anschlagbrett an, um so

den in der Familie geltenden Pflichten- und Stundenplan rationell zu gestalten). Jeder ernsthafte Versuch, etwas vorauszuberechnen und nachzuprüfen, erfordert eine gründliche Rationalisierung der Tätigkeit. Selbst das sexuelle Verhalten wird durch eingehende Reflexion über dessen leibliche und seelische Komponenten aufs genaueste überprüft. Durch die Rationalisierungsexperimente der modernen bürokratischen Strukturen wird das Bewußtsein geändert.

«Die Einbildungskraft an die Macht!»; «Kehren wir zum Leben der Sinne zurück!». Wer mit Jürgen Habermas vermutet, in diesen Schlachtrufen der Religion der Modernität äußere sich ein neuer Wendepunkt im Geistesleben, übersieht vielleicht eine bedeutsame Tatsache: die asketische Haltung der Modernität. Die christlichen Kritiker haben oft über den Hedonismus des modernen Geistes geklagt. Zuerst sollte man sich über die Abtötungen beklagen, die der moderne Geist Tag für Tag dem Gemüt, den Sinnen und den Nerven abverlangt. Wie friedlich, ja schonungsvoll kommt das ruhige, gelassene Tempo eines Klosters demjenigen vor, der mit dem Blick auf die Uhr, bei hastig hinuntergeschlungenen Mahlzeiten, im Lärm des Verkehrs, beim ständigen Summen des Telephons, mit dem Einhalten von Terminen und der magenumdrehenden Taxiraserei auf die Flughäfen sein Leben verbringen muß. Wenn der moderne Geist teilweise hedonistisch eingestellt ist, so ist er dafür auch asketischer als jede Einstellung, die man aus der Menschheitsgeschichte kennt.

Deshalb müssen wir die Behauptung, es bestehe eine «Jugendbewegung» mit schöpferischen humanistischen Kräften, mit Vorsicht aufnehmen (wiewohl die Behauptung zum Teil stimmt). Die moderne säkulare, liberale Kultur nimmt an, das gewöhnliche Volk werde in der Marktfreiheit das Sittliche, Humanistische, Schöpferische wählen. Wenn sie sich gegen die moderne säkulare, liberale Kultur wenden, geraten die Anhänger der neuen Linken in ein Dilemma. Aus Abneigung gegen Optionen, die von modernen säkularen, liberalen Gesellschaften für gewöhnlich getroffen werden, sind sie versucht, sich für autoritative Kontrollen zu entscheiden, die das Volk drängen sollten, das Moralische, Humanistische, Schöpferische zu wählen. Das Dilemma Freiheit – Ordnung wird akut.

In der Praxis jedoch wird das Dilemma wie folgt gelöst: Zumeist sind diejenigen, die mit der neuen Linken sympathisieren, wohlhabende Eliten mit höherer Bildung. Sie sind die ersten, die von der Modernisierung profitieren; sie sind die Privilegierten. Doch ihre moralischen Maßstäbe stimmen mit ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht überein. Sie glauben an «Vernunft», «Brüderlichkeit», «Gleichheit», «Befreiung» – doch das moderne säkulare, liberale Gesellschaftssystem baut sich auf der Macht und dem Elitentum, auf Vorausberechnung und Überprüfung auf. Viele lösen diesen Widersprich so, daß sie ihre Macht, ihren Reichtum und ihre gesellschaftliche Stellung behalten und dabei heftige Anstrengungen machen, ihre Schuldgefühle zu vertreiben, sich eine Zeitlang gegen den modernen Asketismus aufzulehnen und die Autoritäten des Systems zu tadeln. Sie gleichen Christen, die durch die gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeiten der Kirche in Verlegenheit gebracht sind.

Die moderne Schule und die moderne Universität sind Vehikel wirtschaftlicher und politischer Macht. Vielleicht stand die Bildung einmal im Dienst des Seins, der Wahrheit, der Harmonie des Geistes. Heute hat sie auch – und vielleicht in erster Linie – die Funktion, Managereliten für die technischen Aufgaben der Modernisierung heranzubilden. Diejenigen, die sich den Schulfächern unterziehen, erhalten für die mannigfaltigen asketischen Verzichte, die ihnen abverlangt werden, gleichsam das Hundertfache in diesem Leben: ein bedeutend höheres Einkommen, eine gesteigerte Beweglichkeit, einen höheren Status, eine größere gesellschaftliche Entscheidungsmacht und einen erweiterten privaten Freiheitsraum.

Mit der Gründung einer neuen Universität in einer «unterentwickelten» Region kommt es zu der Schaffung einer neuen Gesellschaftsklasse, neuer Verpflichtungen und Interessen.

Es ist wichtig, zu sehen, daß die von der Religion der Modernität auferlegten Beschränkungen die politisch links Stehenden ebenso wie die politisch rechts Stehenden treffen. Viele junge amerikanische Studenten protestierten und sträubten sich heldenhaft gegen den Vietnamkrieg; es ist jedoch nicht zu vergessen, daß es in ihrem Eigeninteresse lag, den Dienst in der Armee zu verweigern. Wenn die Aushebungsgesetze geändert wurden, so daß die Studenten den Dienst nicht mehr aufschieben durften, kam es zu Eskalationen des Protestes. Wurde das Einberufungsgesetz gemildert, milderten sich auch die Proteste. Die führenden Mitglieder der neuen Klasse haben zuerst den Vietnamkrieg begriffen und geleitet; später verloren sie den Mut und führten die Protestbewegung gegen den Krieg an. Arbeitersöhne hingegen erfreuten sich weder des früheren Luxus, zu einem

unerwünschten Krieg nein zu sagen, noch des späteren Luxus, über das, worin sie unglückseligerweise verstrickt worden waren, zu spotten.

Vertritt die politische Linke wirklich eine humanere Lebenseinstellung oder handelt sie bloß im Interesse, die Gesellschafts- und Kulturinstrumente in ihre Gewalt zu bekommen? Zumindest in den Vereinigten Staaten besteht unter hochgebildeten Personen die Tendenz, das Christentum als Befürworter einer «moralischeren» und «christlicheren» Politik zu der politischen Linken zu zählen. Man muß jedoch mißtrauisch sein gegenüber einer Linken, die fast ganz aus Mitgliedern bloß einer Gesellschaftsklasse besteht, und zwar aus der mächtigsten, am besten organisierten der gesamten Gesellschaft. Zudem: Wendet man das Wort «moralisch» auf eine Parteifrage an, so beginnt es, seinen transzendenten Sinn zu verlieren und bloß zu einem weitern Instrument politischer Propaganda zu werden.

Es besteht ebenfalls die Tendenz, die Kirche zu der Rechten zu zählen und zu behaupten, sie stehe auf der Seite des Kapitalismus, des Patriotismus, der Loyalität. Jeder Nationalstaat bringt heute seine zivile Religion hervor, die zu den Religionen der Kirchen parallel läuft, doch von ihnen getrennt ist. Christen verwechseln leicht die zivile Religion mit dem Christentum.

In den Vereinigten Staaten haben sich die Rechte und die Linke in Machtzentren des Reichtums und des gesellschaftlichen Status wohlverschanzt. Sie sind, wie es zuweilen scheint, bloß zwei Spielarten des gleichen religiösen Geistes der Modernisierung – die eine steht auf der Seite des Geschäfts, die andere auf der Seite der neuen Akademikerklasse.

Eine spezifisch christliche, ja eine spezifisch katholische Haltung zu Macht, Kultur, Wissenschaft, Wissen, Bildung und Politik ist vielleicht das, was nottut. Diese Haltung würde gewissermaßen eine neue «Dritte Kraft» sein. Sie müßte wenigstens vier Bedingungen entsprechen: Erstens müßte sie sich ganz klar von der Religion der Aufklärung und Fortschrittsgläubigkeit unterscheiden, nicht wie früher in einer Reaktion, sondern als ein volleres, konkreteres Ideal des christlichen Humanismus. Zweitens müßte sie in jeder Gesellschaftsklasse verwurzelt sein, insbesondere in den Kreisen und Familien der gewöhnlichen Bürger. Drittens müßte sie Wege finden, um den Pluralismus schöpferisch zu machen. Viertens dürfte sie nicht Angst haben vor den Ambiguitäten der Politik und der Macht und das Christentum nicht auf eine Partnerschaft mit einer einzigen Klasse, Partei oder einem Sonderinteresse einschränken.

Es macht den Anschein, daß christliche Universitäten und Schulen in Gefahr schweben, in die Religion der Aufklärung und Fortschrittsgläubigkeit hineingezogen zu werden, ohne daß sie sich des Verlustes, den sie damit erleiden, voll bewußt sind. Vielleicht fehlt es uns als Gemeinschaft sowohl an der Einsicht als auch an den nötigen Mitteln, um eine zwingende Alternative zu bieten. Wir haben ein gewaltiges schöpferisches Werk zu leisten.

Bibliographische Angaben

In bezug auf den Charakter der modernen «unsichtbaren Religion» habe ich folgende Werke konsultiert: Peter L. Berger, The Social Construction of Reality (Doubleday, New York 1966) (unter Mitarbeit von Thomas Luckmann); The Sacred Canopy (Doubleday, New York 1967); The Homeless Mind (Random House, New York 1973) (unter Mitarbeit von Brigitte Berger und Hans Fried Kellner).

Ein Versuch, die «Ideologie» der Universitäten, der Wissenschaft und der Technologie zu demaskieren, ist zu finden bei Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt a.M. 1968); Protestbewegung und Hochschulreform (Frankfurt a.M. 1968); Technik und Wissenschaft als «Ideologie» (Frankfurt a.M. 1969).

Zu der Haltung der neuen Klasse zur Kultur vgl. Norman Jacobs (Hrsg.), Culture for the Millions? (Daedalus and Beacon Press, Boston 1959 und 1964).

Zu der missionarischen Rolle der Bildung vgl. Ivan Illich, Deschooling Society (Harper & Row, New York 1970); Barry N. Schwartz (Hrsg.), Affirmative Education (Prentice Hall, New Jersey 1972).

Hinter den Gedanken dieses Aufsatzes stehen meine Bücher: A Theology for Radical Politics (Herder & Herder, New York 1969); The Experience of Nothingness (Harper & Row, New York 1970); All the Catholic People (Herder & Herder, New York 1971); Ascent of the Mountain, Flight of the Dove (Harper & Row, New York 1971).

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHAEL NOVAK

geboren 1933, er ist Berater für Humanwissenschaften der Rockefeller Stiftung, er war Professor an den Universitäten von Harvard und Stanford sowie an der Staatsuniversität von New York (Old Westbury). Er veröffentlichte u.a.: Belief and Unbelief (1965), American Philosophy and the Future (1968), A Theology for Radical Politics (1969), Politics: Realism and Imagination (1971) Choosing our King (in Vorbereitung).

Bericht

Joseph Barnadas

Christlicher Glaube und koloniale Situation in Lateinamerika

Auf dem beschränkten Raum eines bibliographischen Bulletins ein Thema zu behandeln, das wissenschaftlich so endlos weit und gesellschaftlich und ideologisch so heikel ist wie dieses hier, stellt ein beinahe aussichtsloses Unterfangen dar. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei gleich eingangs gesagt: Wir haben nicht vor, die Geschichte der Kirche in den Ländern Lateinamerikas zu umreißen, sondern wir beleuchten bloß eine ihrer Facetten, und zwar vom heutigen Verständnis des Evangeliums, des Glaubens, der Kirche und der Geschichte her.[1] Wir wollen ein Schema der Probleme vorlegen, die sich infolge der Kolonialsituation dem christlichen Bewußtsein stellten. Es umfaßt vier Punkte: 1. der antikolonialistische Einspruch (16. Jh.); 2. die jesuitische Utopie (17.–18. Jh.); 3. die Ambiguität der Unabhängigkeit (19. Jh.); 4. die Überwindung des Tabus (20. Jh.).

1. Der antikolonialistische Einspruch (16. Jh.)

Man möchte meinen, man müsse hier von Bartolomé de Las Casas und seinen Nachfolgern sprechen; heute aber wissen wir, daß viele Bischöfe Lateinamerikas entschieden antikolonialistisch eingestellt waren. Die Geschichtsschreibung über diesen Punkt hat entscheidende Fortschritte gemacht, da sie durch eine Kirchengeschichtsschreibung abgelöst worden ist, die sich als Wissenschaft und Theologie versteht; dieser Schritt hat ihr eine Tiefe verliehen, die ihr die besten Fachmänner an den Universitäten nicht zu geben vermochten.[2] In erster Linie ist dies dem Argentinier E.D. Dussel zu verdanken: Aufgrund einer beeindruckenden Forschungstätigkeit hat er den Beweis erbringen können, daß während des ersten Jahrhunderts der Kolonialherrschaft der Episkopat sich zu einem großen Teil bemühte, für die mit Füßen getretenen Rechte der einheimischen Bevölkerung einzutreten[3], und daß diese Bischöfe die Verteidigung der Indios als einen offiziellen Teil ihres Hirtenamtes ansahen. Las Casas ist nicht ein Einzelfall, der einer extravaganten Einstellung wegen verurteilt worden wäre; im Verein mit ihm erhoben mehrere Dutzend Bischöfe und viele Ordensmänner und Kleriker gegen die Verletzung dessen, was sie als naturgegebene Menschenrechte betrachteten, ihre Stimme. Las Casas gilt als Vorkämpfer, weil er sich länger als ein halbes Jahrhundert einsetzte, andere Kirchenmänner vor dem Monarchen vertreten mußte und und eine ganze Reihe von Schriften verfaßte (die meisten von ihnen sind erst in den letzten hundertfünfzig Jahren veröffentlicht worden!).

Selbstverständlich haben nicht alle, die sich für die Rechte der Indios einsetzten, dies mit der gleichen Konsequenz und Entschiedenheit getan; auch hierin gebührt die Palme wiederum Las Casas. Dussel unterscheidet zwischen den «Lascasistas» und den «Indigenistas». Die erste Gruppe (von Dominikanern angeführt) zeichnete sich durch ihre radikale, folgerichtige Analyse der Ungerechtigkeiten aus; die zweite (franziskanische Gruppe) achtete mehr auf die konkreten Fälle als auf deren Wurzeln.

Die Forschungsarbeit will einen Hinweis für heute geben: Sie will aufdecken, daß es in der christlichen Tradition liegt, der (gesellschaftlichen und politischen) Macht gegenüber im Namen des christlichen Gewissens Einspruch zu erheben. Ihr Anliegen ist es, wiederum Leben hineinzubringen in gelähmte Zonen unserer Kirche und unserer persönlichen Aneignung des Evangeliums, die von sehr konkreten Interessen ideologisch blokkiert sind. Die Analyse der Wechselfälle der für die Indios kämpfenden Front kann uns Lektionen für das christliche Zeugnis von heute erteilen, denken wir nur an das Gefälle zwischen dem ethischen Gewicht der Einsprüche und ihrer politischen Wirksamkeit, an die politische Naivität, der viele Bischöfe, selbst bestgesinnte, verfielen, und an die Schwierigkeit, den Paternalismus mit seinen Ansprüchen zu überwinden und die eigentlichen Quellen herauszufinden, denen eine solche Unordnung und soviel Leid entsprangen, usw.

2. Die jesuitische Utopie (17.–18. Jh.)

Die Kirchenhistoriker konnten nicht umhin, ein Loblied zu singen auf die gute Organisation und Ordnung, auf die integrale Zivilisierung, auf die reichen Schätze an Kunstwerken, auf die tiefgreifende Sozialisierung des Familien- und Arbeitslebens, die die Jesuiten in ihren Reduktionen für die Ureinwohner hervorzubringen wußten (die Klischeevorstellung beschränkt diese Reduktionen

auf Paraguay, wobei man übersieht, daß weitere Reduktionen nach ähnlichen Prinzipien auch anderswo funktionierten: bei den Chiquitos und Moios von Bolivien, bei den Maynas von Ecuador, bei den Llanos von Kolumbien-Venezuela sowie in Kalifornien). Hingegen ist erst in neuester Zeit der antikolonialistische, kontestatäre und utopische Charakter dieses Systems hervorgehoben worden. Wiederum stellen sich der Kirchengeschichtsschreibung dank neuen theologischen «Situationen» des Geschichtsschreibers neue Fragen.[4] Das System der Reduktionen wurzelt in der Lage, die nach dem Tod Las Casas' und nach der Missionsjunta von 1568 bestand. Die Jesuiten kamen 1568 nach Peru und machten in der Indios-Siedlung Juli an den Ufern des Titicacasees die Erfahrungen, aus denen sie zwei Schlüsse zogen:

a) Innerhalb der Kolonialstrukturen (mit *encomienda* [einem Statthalter zugewiesene Siedlung höriger Indios], Frondienst, spanischer Gesellschaft und Autorität) ist keine wirksame Evangelisation möglich.

b) Es geht theologisch nicht an, die Annahme des christlichen Glaubens davon abhängig zu machen, daß der Taufbewerber die einheimische Kultur aufgibt.

Aufgrund dieser beiden Einsichten schuf zu Beginn des 17. Jahrhunderts P. Diego de Torres Bollo die ersten Reduktionen bei den Guaranís; später kamen die bereits erwähnten im gesamten indianischen Raum hinzu. Im Hinblick auf die genannten Grundprinzipien ist es zu verstehen, daß es zu einer Reihe von Diffamierungskampagnen von seiten der Kolonialherren von Asunción kam, zu den Widersprüchlichkeiten des «Guaranitenkrieges», zu der Mythe vom «Jesuitenstaat» usw.[5]

Man sah es als eine wichtige Aufgabe an, den Gebrauch der Volkssprache (des Guaraní) zu respektieren und zu fördern; man suchte die typischen Aggressionen zu verhüten, die in den mit der Kolonialisierung in Kontakt stehenden Kreisen zu entstehen pflegten; in der Reduktion hingegen entstand eine eigene, den hispanisierenden Zwängen enthobene, wenn auch vom übrigen Kontinent etwas abgeschnittene Welt.[6] «Die Sprachpolitik der Reduktionen ist sowohl im Zusammenhang mit der Kolonie als auch im Gegensatz zu ihr zu verstehen.»[7]

Als Gesamturteil kann das von Melià gelten: «Die Reduktionen waren eine antikolonialistische Utopie, doch gelang es ihnen nicht, eine reale antikolonialistische Politik zu sein. Die Reduktionen, die innerhalb des Systems funktionsstörend waren, gingen nicht dazu über, das Kolonialsystem in seinen Wurzeln anzugreifen. Das war das Drama der Vertreibung der Jesuiten, die dem System gehorchen mußten trotz ihres Ideals eines gerechten Verhaltens gegenüber den Indios, das sich nur zur Hälfte verwirklichen ließ und das sich schließlich gegen die Indios und die Jesuiten zugleich auswirkte.»[8] Und trotz ihres unglückseligen Endes kommt man nicht um den Eindruck herum, daß die mit den Reduktionen eingeschlagene Methode – im Verein mit dem ebenfalls von Jesuiten unternommenen Experiment in Asien – zum Lebendigsten gehört, das die Kirche zwischen dem Jahre tausend und unserem Jahrhundert auf dem Gebiet der Missionspastoral zustandegebracht hat.

3. Die Ambiguität der Unabhängigkeit (19. Jh.)

Welche Haltung nahm die Kirche zum Kampf zwischen den amerikanischen Patrioten und den spanisch-portugiesischen Royalisten ein? Die Frage ist sehr vielschichtig: Von der Kirche sprechen heißt von Bischöfen, Pfarrern, Ordensleuten, Laien sprechen; von Amerika sprechen heißt sehr verschiedene Zonen und Kriegssituationen einbeziehen; der Kampf erstreckt sich über ein Vierteljahrhundert und weist Zeiten des Vordringens und des Zurückweichens, der Hochstimmung und der Niedergeschlagenheit, des Elans und der Resignation auf (und zwar all dies bei beiden Kriegsparteien). Was hier gesagt wird, ist mit der nötigen Vorsicht aufzunehmen, zu der diese Vielschichtigkeit verpflichtet.

Was die Bischöfe betrifft, so läßt sich sicher sagen, daß bei ihnen keine Einheit im Urteil und Vorgehen bestand. Es gab unter ihnen erbittertste Royalisten, begeisterte Patrioten und vor allem solche, die sich ins Unvermeidliche fügten.[9] Es gab auch «Anpassungen» an den Kurs, den die Ereignisse steuerten – kurz, es gab alle theoretisch möglichen Haltungen. Und etwas Ähnliches gilt vom Klerus, obwohl er seiner Mehrheit nach mit der Sache der Patrioten stärker zu sympathisieren schien. Die Erklärung hierfür ist: Während es in jedem Territorium nur eine einzige bischöfliche Position gab, gab es im Klerus aller Regionen patriotisch Eingestellte.

Was aber besondere Aufmerksamkeit verdient, sind die Begründungen, nach denen man auf der einen wie auf der andern Seite suchte, um die Haltung, die man einnahm, zu rechtfertigen. Für gewöhnlich war keine ernsthafte theologische Reflexion vorhanden. Die Royalisten nahmen das her-

kömmliche theologisch-politische Denken zur Grundlage (das letztlich das mißdeutbare Axiom ausbeutete: «Melior est conditio possidentis»); die Patrioten hingegen hatten nach einer Begründung für ihr Ausscheren, für den Umbruch, für das Neue zu suchen. Waren diese Gründe zur Hand? Man darf daran zweifeln; in Wirklichkeit stützte die Mehrheit der Patrioten – wie die Mehrheit der Royalisten – ihren Entscheid auf politische, nicht auf theologische Argumente. Ein Vakuum, das sich als Folge einer Untätigkeit ansehen läßt, die sich nicht ohne weiteres wettmachen ließ, und das in der Folge während vieler Jahrzehnte die Stellungnahmen der lateinamerikanischen Katholiken belastet hat.

4. Die Überweindung des Tabus (20. Jh.)

Die katholische politische Tradition, die von der abhing, die in der «Metropolitanzone der Kirche» (Europa) herrschte, bestand der Reihe nach im Konservativismus, in der «neuen Christenheit» und in der Christlichen Demokratie. Jede dieser Richtungen gründete auf der Voraussetzung, daß es die bischöfliche Hierarchie sei, die den Entscheid der Gläubigen zu «orientieren» habe. Infolge des Wandels, der in so vielen Grunddimensionen der Kirche seit 1962 vor sich gegangen ist, haben die Christen ein neues politisches Bewußtsein entwickelt[10], das folgende Züge aufweist:

a) Es behauptet, daß das persönliche Gewissen im gesamten sittlichen Leben den Primat hat, und bestrebt sich, das naive Sich-Heraushalten aus der Politik, das die bestehenden Verhältnisse ratifiziert, zu überwinden.

b) Es behauptet, daß man bei der Erarbeitung der sittlichen Entscheide die geschichtlichen Vermittlungen berücksichtigen muß (Geschichtsbewußtsein, Zeichen der Zeit, soziologische, ökonomische und politische Analyse).

c) Es fühlt sich verpflichtet, die einstigen und jetzigen Konflikte, die wiederholten Frustrationen, die Manipulation durch Großsprecherei usw. vom Glauben aus und als «Geschichte der heilschaffenden Befreiung» zu analysieren.

d) Es ist der Meinung, daß der Prüfstein für jeden sittlichen Entscheid die konkrete Glaubenspraxis ist.

e) Es bejaht die militante Haltung der Dritten Welt im Kampf gegen die internationale Ungerechtigkeit und auch innerhalb des lateinischen Kontinents und in jedem Land.

Auch in dieser Hinsicht hat das Zweite Vatikanum (radikaler als die Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats von 1968 zu Medellín) vielen Katholiken Lateinamerikas eine tiefe Hinkehr zum Evangelium ermöglicht. Diese Umkehr bringt eine Korrektur der Rolle mit sich, den der «offizielle» Teil der Kirche seit der Eroberung des Kontinents gespielt hat[11]; zudem ein Engagement im Dienst des Volkes, das darum ringt, die Mechanismen abzuschütteln, die ihm den Aufstieg zu einem wahrhaft menschlichen Dasein verwehren. Dieser tätige Einsatz äußerte sich im vergangenen Jahrzehnt auf unzählige Weisen (was aber nicht zu der Annahme verleiten darf, der katholische Volksteil habe sich auf irgendeinem Sektor massiv gewandelt). Wir zählen einige dieser Äußerungen auf, die heute am meisten Widerhall finden:

Die Erfahrung, die man seit 1959 in Kuba macht, hat es ermöglicht, die Erfahrungen, die die Christen in andern sozialistischen Gesellschaften (Hromádka, Gollwitzer, Fuchs, Lochmann...) machen, an Ort und Stelle zu prüfen, in Kuba und Chile als Christen Feststellungen zu treffen und in vielen andern Ländern eine utopische Sicht in die Zukunft anzustellen.[12]

Auch haben sich die lateinamerikanischen Theologen entschlossen, ihre Reflexion in ihre eigenen, örtlich gegebenen Koordinaten zu verlegen; man hat von der Notwendigkeit einer «Theologie der Revolution» und einer «Theologie der Befreiung» gesprochen. Das Erklingen dieser neuen Stimme in der Kirche hat die Aufmerksamkeit der Theologen der reichen Welt auf sich gelenkt, obwohl man damit manchmal wohl nur sein schlechtes Gewissen zu beruhigen sucht.[13]

Seit 1968 haben sich in fast allen Ländern Gruppen von Klerikern oder von Christen überhaupt gebildet, die Zeichen für dieses neue christliche Bewußtsein sind und es fördern: «Iglesia y sociedad en América Latina» in Uruguay, Bolivien, Kolumbien; «Sacerdotes por el Tercer Mundo» in Argentinien; «Iglesia joven» in Chile; «Oficina Nacional de Investigación Social» in Peru; «Grupo sacerdotal de Golconda» in Kolumbien, und so fort. Diese und weitere Gruppen sind 1972 zum ersten lateinamerikanischen Treffen der «für den Sozialismus eingestellten Christen» in Santiago de Chile zusammengekommen.[14]

Dieses neue christliche Bewußtsein tritt am deutlichsten (wenn auch für sehr viele theologisch unklar und für diejenigen, die sich davon getroffen fühlen, politisch unklar) darin zutage, daß Christen aktiv in Guerilla-Organisationen mitkämpfen. Zwei ziemlich bekannte Beispiele dafür sind der kolumbianische Priester Camilo Torres und der

bolivianische Laie Néstor Paz. Beide starben auf dem Schlachtfeld (der eine im Kampf, der andere an Erschöpfung).[15]

Die vielleicht ausgereifteste nichtkonfessionelle politische Organisation mit vielen christlichen Mitgliedern und unter starkem christlichem Einfluß bilden die chilenischen Christen, die für den Sozialismus eintreten (MAPU, MIR). Der Umstand, daß diese Christen sich von ihrer Ursprungspartei (der Christlichen Demokratie) getrennt haben, liegt ganz in der Logik, welche die Entwicklung auf dem Kontinent erklärt.

Schluß

Die «Momentaufnahmen», die wir rasch gezeigt haben, sind von nicht geringer Bedeutung, sofern wir aus dem Nachahmenswerten und dem Verwerflichen eine Lehre zu ziehen wissen. Ihre Botschaft wird weiterhin zugänglich sein, falls wir sie nicht zuschütten; in schwierigen Umständen ist sie eine Kraft für den Gläubigen, für den hochmütigen Mächtigen hingegen eine subversive Stimme, die man entkräften muß (indem man sie lächerlich macht, zähmt, «kanonisiert»).

Im Licht der Geschichte können wir verstehen, was es für einige Christen bedeutet hat, in Lateinamerika Christen zu sein. Von den sehr bedingenden und bedingten Wirklichkeiten der Anfänge mußte man einen harten Weg zurücklegen, bis man den nachstehenden Worten Jesu einen konkreten, einsichtigen, in die Wirklichkeit eingreifenden Sinn unterlegen konnte: «Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt, und den Armen wird das Evangelium verkündet. Wohl dem, der an mir keinen Anstoß nimmt!» (Lk 7,22–23).

[1] Gleich zu Beginn empfehlen wir die allgemeine Übersicht, die E.D. Dussel in zwei Werken vorlegt: América Latina y conciencia cristiana (Quito 1970); Historia de la Iglesia en América Latina (Barcelona 1972) (Neuausgabe von: Hipótesis para una Historia de la Iglesia en A.L.). Auch haben wir benutzt: T. Ohm, Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Münster 1961) und den Sammelband 50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster: 1911–1961 (Münster 1961).

[2] Allein schon diese Entwicklung würde eine eingehendere Analyse verdienen. Die Dialektik Theorie-Praxis ist wirksam und ergiebig. Bloß wenn die Vergangenheit der Kirche von der Glaubenspraxis her erforscht wird, kann ihr die ins Leben umsetzbare Botschaft derer entnommen werden, die uns vorangegangen sind. Allein schon für das wissenschaftliche Resultat kommt es entscheidend auf die «Perspektive» an. Grundlegende Werke über die Thematik sind: V.D. Carro, La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América (Madrid 1944); J. Höffner, Christentum und Menschenwürde (Trier 1947); L. Hanke, The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America (Philadelphia 1949); H. Gimenez Fernandez, B. de las Casas I–II (Sevilla 1953–1960); M. Bataillon, Etudes sur B. de las Casas (Paris 1966); B. Biermann, Las Casas und seine Sendung (Mainz 1968); R. Menendez Pidal, El P. Las Casas: su doble personalidad (Madrid 1963).

[3] Zusammen mit den 9 Bänden von: El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio, 1504–1620 (Cuernavaca 1969–1971) ist eine französische Zusammenfassung erschienen: Les évêques hispanoaméricains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien (Wiesbaden 1970).

[4] Zu den wesentlichen Büchern über dieses Thema gehören: P. Hernandez, Organisación social de las doctrinas guaraníes de la C. de J. (Barcelona 1913); M. Hörner, The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region (Stockholm 1953); G. Furlong, Misiones y sus pueblos de guaraníes (Buenos Aires 1962).

[5] Ich hielt mich an B. Melià, La utopía imperdonable. La colonia contra la socialización de los guaraníes: Acción (Asunción) 14 (1972) 3–7; ich selbst befaßte mich mit: La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guaraní au Paraguay, 2 Bände, Strasbourg 1969 (noch unveröffentlicht).

[6] R. Bareiro-H. Clastres, Aculturación y mestizaje en las misiones jesuíticas del Paraguay: Aportes (Paris) 14 (1969) 7–27; über die Ausführungen über die «ästhetische Europäisierung» in den Reduktionen läßt sich streiten, auch wenn die globale Hypothese eines Kulturschocks Beachtung verdient.

[7] B. Melià aaO. 6.

[8] Ebd. 7.

[9] E.D. Dussel, Historia... aaO. 100–102.

[10] Überreiches Material bietet E.D. Dussel, ebd. 149–293.

[11] Diese herkömmliche Rolle der Kirche betont stark: R. Reynaga, Ideología y raza en América Latina (La Paz 1972) 38–44 und passim.

[12] E. Cardenal, En Cuba (Buenos Aires 1972); La transformación actual en América Latina y en Bolivia (Cruro 1970); Iglesia latinoamericana, ¿ protesta o profecia? (Avellaneda 1969); Golconda, el libro rojo de los «curas rebeldes» (Bogotá 1969).

[13] Vgl. Werke wie: R. Alves, Religión, opio o instrumento de liberación? (Montevideo 1970); H. Assmann, Opresión – liberación: desafío a los cristianos (Montevideo 1971); G. Gutierrez, Teología de la liberación (Lima 1971). Vgl. auch E.D. Dussel, Historia... aaO. 284–287.

[14] Die heutige allgemeine Haltung läßt sich wie folgt charakterisieren: tätiger Einsatz vor Theorie; interkonfessionelle christliche Aktion innerhalb nichtkonfessioneller Strukturen; freie Verwendung marxistischer Instrumente zur Analyse; Demaskierung der ideologisierten Verwechslung der Gewaltanwendung zur Oppression und zur Aufrechterhaltung ungerechter Verhältnisse und der Gewaltanwendung des Unterdrückten, um der Oppression ein Ende zu machen.

[15] Über C. Torres vgl. G. Guzman, El P. Camilo Torres (México 1968). Paz hinterließ verschiedene Schriften, die später veröffentlicht wurden in: H. Assmann, Teoponte, una experiencia guerrillera (Oruro 1971) 163–175; Diario de guerilla de «Francisco» (Barcelona 1972).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH BARNADAS

geboren 1941 in Alella (Spanien), er studierte an den Universitäten Quito und Sevilla sowie an der Theologischen Fakultät Barcelona, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Geschichtswissenschaft, Professor für Kirchengeschichte am Instituto Superior de Estudios Teológicos zu Cochabamba. Er veröffentlichte u.a.: La fe cristiana en un sociedat socialista (1972), Charcas: orígines de una sociedad colonial 1535–1565 (Dissertation, Veröffentlichung angekündigt).

Dokumentation

Luciano Martini

Der Aufstand der Jugend

Die Macht in ihren vielfältigen Dimensionen ist stets von Gesellschaftskonflikten begleitet. Gegen die Gesellschaftsgruppen, welche die Macht innehaben, lehnen sich diejenigen auf, die nicht im Besitz der Macht sind, um entweder sich in deren Besitz zu setzen oder um einige Aspekte ihrer Ausübung zu kontestieren oder – radikaler – ihre Legitimität zu bestreiten und neue Gesellschafts- und Institutionsformen zu instaurieren, in denen die Macht auf ganz neue Weise legitimiert, verteilt und ausgeübt werden soll.

In den fortgeschrittenen Industrienationen gehören – zumindest seit der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre – zu den Gesellschaftsträgern, welche die bestehenden Machtstrukturen am kraftvollsten anfechten, vor allem die jungen Generationen, und zwar in ihrer Gesamtheit, ohne Unterschied der Klassifikationen, die sich ergeben, wenn man die Einzelnen und die Gruppen je nach ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen besonderen Gesellschaftsklassen analysiert. Es fehlt nicht an Erklärungen für dieses Phänomen. Beispielsweise hat man es auf den Umstand zurückgeführt, daß sich «in wirtschaftlich fortgeschritteneren Gesellschaften mit der Schule ein spezifischer Raum der Jugend herausgebildet habe»[1]. Je mehr sich dieser Raum ausgeweitet habe, desto mehr hätten die im Besitz der Macht befindlichen politischen Gruppen die Tendenz verfolgt, die schöpferischen Kräfte und die Konsummöglichkeiten der Jugend auf Massenebene zu manipulieren. Dies ist, schematisch gesehen, eine plausible Erklärung, doch muß man darauf aufmerksam machen, daß der Antagonismus der jungen Generationen gegenüber der Autorität und Macht der Erwachsenen sich je nach der Zeit und dem Raum allmählich verschiedenartig geäußert hat. Auch Formen jugendlichen Delinquententums und abwegigen Benehmens von Jugendgruppen und -banden sind so gedeutet worden, daß diese die Integration in die Welt der Erwachsenen und die Unterordnung unter sie deshalb ablehnten, weil sie das Ziel verfolgten, eine sich selbst genügende, autonome Welt anderer Gewalten aufzubauen.[2] Das Benehmen der Jugendbanden der fünfziger Jahre hat zwar das Problem der Beziehung zwischen der Jugend und der Macht lautstark und universal gestellt. Ein bedeutsamerer Beitrag in dieser Richtung ist jedoch von der *Beat-Generation* und ihrer Revolte gekommen. Auch diese «tritt, bevor sie sich auf allgemeiner, kollektiver Ebene in Form eines kollektiven Aggregats äußert, auf individueller Ebene und in Form kleiner Gruppen in Erscheinung»[3]. Trotz vieler schillernder Aspekte ist diese Bewegung reich an Werten. Sie setzt sich ausdrücklich zum Ziel, die Selbstsicherheit und Falschheit der Erwachsenengesellschaft zu bekämpfen. Die Hippies wissen wohl, daß sie in eine Welt eingetaucht sind, die durch die wachsende Macht der Technokraten, durch die immer stärkere Atomisierung und den Mangel an Kommunikationen innerhalb des Gesellschaftsganzen charakterisiert ist, und daß sie sich im Umkreis des «Ghettos, des neuralgischen Punktes der USA-Gesellschaft befinden»[4]. Die Beat-Generation resigniert nicht – wie die Erwachsenengenerationen – vor der Gesellschaft, von der sie hervorgebracht worden ist, sondern bedient sich der Waffen, von der Herausforderung bis zur Ablehnung, vom Angriff bis zur Selbstzerstörung. Für sie besteht, wie 1959 Norman Mailer geschrieben hat, «die einzige vitale Antwort darin, auf den Tod gefaßt zu sein, mit dem Tod als unmittelbarer Gefahr zu leben, einen Trennungsstrich zwischen sich und der Gesellschaft zu ziehen, wurzellos zu existieren, in den rebellischen Imperativen des eigenen Seins sich auf einen unbekannten Weg einzulassen»[5]. Die ästhetisch-psychologisch-psychedelische Revolution, die Suche nach neuen Experimenten individueller Befreiung, «der verzweifelte Wille, eine Welt für sich zu erbauen, worin Gewalt, Knechtung, Wettstreit, Technologie nicht existieren»[6], sind die Werkzeuge der Beat-Revolte. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die reichen Kulturwerte der Beat-Generation zu besehen. Hingegen müssen wir einige Grenzen ihres Proteststiles hervorheben. Ihrer Bewußtseinshaltung entspringen ja die Inhalte und Methoden des Studentenprotestes in der Mitte der sechziger Jahre und die Revision, die um 1970 innerhalb der Untergrundbewegungen stattfand.[7] Die Grenze liegt hauptsächlich darin, daß die Überprüfung der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Strukturen, die der heutigen Gestalt der amerikanischen Gesellschaft zugrunde liegen, nicht gründlich genug erfolgte. Daher rühren einige der spezifischsten Mängel der «idiosynkratischen Revolte»[8], die ohne weiteres Gemeinschaftsbeziehungen wiederherstellen möchte

und «alternative Gesellschaftsstrukturen, die aber mit denen des Systems zusammen bestehen», aufzurichten sucht.[9] Und all dies geschieht in der Überzeugung, daß «die amerikanische Gesellschaft über keinerlei Rettungsmöglichkeiten verfügt und daß es auch gar nicht der Mühe wert ist, sie zu retten»[10]. Die unpolitische Haltung der jungen Hippies mündet, wie K. Keniston meint, in eine eigentliche Selbstentfremdung und bildet das Haupthindernis für ein Engagement in einem «langfristigen aktiven Einsatz»[11]. Infolge dieser Grenzen erscheint die universalistische Botschaft, womit die Beat-Generation sich der Gesellschaft entgegengestemmt hat, obwohl sie anfänglich authentisch war und «eine geschichtliche Funktion der Auflösung der vorherrschenden Kultur erfüllt» hat, «geschichtlich gesehen dazu bestimmt, besiegt oder absorbiert oder manipuliert zu werden»[12].

Wie das Phänomen der Hippies, so ging auch die *Studentenbewegung* mit ihren für sie charakteristischen Zügen von den *Vereinigten Staaten* aus: Sie begann in den Kämpfen in den amerikanischen Hochschulen, namentlich im Universitätscampus von Berkeley. Bevor man jedoch das Schicksal der Studentenbewegung analysiert, muß man, um nicht in trügerische und gefährliche Verallgemeinerungen zu fallen, klarstellen, daß nur eine Minderheit der Jugendlichen sich an der «Kontestation» beteiligt hat. Wie sowohl aus den Umfragen am Vorabend der Kontestationsjahre als auch aus den Erhebungen um das Jahr 1970, als das Phänomen offensichtlich im Abflauen war, hervorgeht, ist der Großteil der Jugend, auch wenn sie sich im System nicht erkennt, doch nicht geneigt, Politik zu treiben, ja sie läßt sich oft anscheinend leicht manipulieren, beispielsweise durch die Reklame.[13] Aber eine entscheidende Tatsache bleibt bestehen: Der Teil der jungen Leute, der zu Felde gezogen ist, hat die Frage nach der Macht und ihrer Legitimität wiederum in einer Radikalität gestellt, die um so bemerkenswerter ist, je weniger man darauf gefaßt war. Die Mitglieder des «Free Speech Movement» während des Kampfes auf dem Campus zu Berkeley waren, wie H. Draper behauptet, «ideologielos», und ihr Aufbegehren war «der unbezähmbare Ausbruch heftiger Empörung und nicht das langsame Gären einer organisierten Revolte»[14]. Doch nehmen zu Berkeley die Bilder der Macht, der sich die Studentenbewegung entgegenstemmt, klare Umrisse an. Man gewahrt Zusammenhänge zwischen der Universitätsmacht und der Wirtschaftsmacht. Der Kampf der Studenten richtet sich gegen den Mißbrauch der Universitätsgewalt durch die Wirtschaftsmacht. Man wird inne, daß der Student ausgebeutet wird. P. Goodmann, der in einer Schrift des «Free Speech Movement» mit Vorliebe zitiert wird, schreibt: «Heute sind in den Vereinigten Staaten die Studenten die am meisten ausgebeutete Klasse; die Neger, die Kleinbauern und die alten Leute sind eher Gruppen von Verstoßenen; man bedarf ihrer Anstrengung nicht und will nichts von ihnen wissen; hingegen braucht man den Arbeitsbeitrag der jungen Akademiker und unterstellt diese infolgedessen einem überaus harten Stundenplan, dem Zwang zu immer schnellerer Leistung und weiteren Methoden, die in den Fabriken gang und gäbe sind.»[15] Der Protest richtet sich vor allem gegen die Universität, ihre innere Hierarchie, ihre Bürokratie und ihre Selektionsmethoden, die «auf der Trias Vorlesungen – Noten – Krediteinheit» beruhen.[16] Der Student wird sich so «der Sterilität, der Ziellosigkeit bewußt, welche die Tätigkeit charakterisieren, in die er hauptsächlich eingespannt ist»[17]. Aufgrund des Unbehagens, das mit ihrer Lage gegeben ist, erweitern die Studenten den Horizont ihres Einspruchs. Darum der Kampf für die Bürgerrechte. Doch im Unterschied zu den europäischen Studentenbewegungen, die auf die Revolte von Berkeley folgten, weist das «Free Speech Movement» die Meinung zurück, wonach es die Institutionen als solche ablehne und «den Angriff auf die Machtstruktur in der Absicht unternehme, gewissermaßen einen kollektiven Orgasmus und ein erbittertes Ressentiment gegen sie zum Ausdruck zu bringen»[18]. Doch trotz dieser Selbstbeschränkung der Vorkämpfer behält G. Cesarano recht mit seiner Bemerkung, der Revolte von Berkeley komme das Verdienst zu, «das Bild der Macht auf dem Hintergrund einer auferlegten, aber nicht akzeptierten und, wenn nötig, mit Gewalt zurückgewiesenen Selbstentfremdung deutlich hervortreten zu lassen»[19].

Daß die Revolte von Berkeley die *Studentenrebellion in Europa* beeinflußt hat, beweist u.a. die Tatsache, daß Rudi Dutschke, früher Assistent von Marcuse zu Berkeley, der Studentenbewegung in Deutschland neue Perspektiven eröffnet hat. In Deutschland, Frankreich und Italien hat die Studentenbewegung jedoch in den besonderen Verhältnissen ihrer Nationen Wurzeln geschlagen und stand, obwohl sie um 1966 einen qualitativen Sprung gemacht hat, im Zusammenhang mit früheren Kämpfen. Was *Deutschland* betrifft, so unterscheidet B. Rabehl[20] zwei Kampfphasen: eine anti-

autoritäre vom August 1961, als die Berliner Mauer errichtet wurde, bis 1965, und eine sozialistische in den folgenden Jahren. Nach Ansicht dieses Autors hat sich die Rebellion der jungen deutschen Studenten und Arbeiter in der antiautoritären Phase gegen ein Leben gerichtet, «das als sinnlos empfunden wird, und gegen die zynische Bevormundung durch stumpfsinnige Autoritäten, die im Staatsapparat, in den Universitäts- und Schulbehörden und mit Hilfe eines aktiven Patronats ihre Macht ausüben»[21]. Zu den ideologischen Matrizen gehörte damals eher als Marx die Psychoanalyse (die übrigens in der deutschen Bewegung von jeher eine Rolle gespielt hat). Darum werden die Normen und Forderungen der Gesellschaft samt und sonders abgelehnt. Doch «weil die Gesellschaft als ein undifferenziertes Ganzes verstanden wurde, führte diese mystische Haltung den objektiven Gegebenheiten gegenüber notwendigerweise zu einer Isolierung und zur Verachtung der manipulierten Masse»[22]. Um das Jahr 1965 herum setzte sich eine globalere Sicht des Machtproblems durch und nahm die Politisierung der Studentenschaft merklich zu. Doch erst im Wintersemester 1966/67 kommt es zu einer entscheidenden Klärung, worin man über die früheren korporativen Grenzen hinausging. Die Studenten gehen immer häufiger auf die Straße und äußern ihre Solidarität mit dem Befreiungskampf des vietnamesischen Volkes, mit den Befreiungskämpfen der Dritten Welt und so weiter. Es kommt zu einem wuchtigen Zusammenstoß mit der Macht, d.h. mit den Universitätsbehörden und der Polizei eines autoritären Staates. Das Hauptproblem ist jedoch immer noch das der Universität, die als ein autoritäres Unternehmen erscheint. Nach Ansicht der Führer der deutschen Studentenbewegung besitzen die Studenten nicht die geringste Entscheidungsgewalt innerhalb der Universitätsorgane, worin einerseits «offensichtliche Feudalstrukturen und anderseits Strukturen, die von den Normen des bürgerlichen Rechts (formale Repräsentation) verändert worden sind, zusammen existieren»[23]. Die Feudalstrukturen haben die Oberhand über die andern: Die Entscheidung der aus Repräsentanten gebildeten Organe «verliert jegliche Geltung, wenn der Rektor von seinem Vetorecht Gebrauch macht»[24]. Die Studenten reagieren gegen die autoritäre Struktur der Freien Universität Berlin; sie setzen studentische Machtorgane (wie z.B. die Studentenversammlungen) ein, die gewährleisten, daß sich sämtliche Studenten an der Bewegung beteiligen, und im November 1967 rufen sie ein besonderes Hochschulexperiment, die Kritische Universität (K.U.), ins Leben. In den Verlautbarungen der K.U. wird heftig gegen die Neutralität der Wissenschaft polemisiert, in der man ein Mittel erblickt, das Vorrecht und die Macht der Wissenschaftler zu institutionalisieren. So verflüchtigt sich der Mythos, daß die deutsche Universität in erster Linie der Wahrheitsvermittlung diene. Die Studenten der K.U. erklären in einer ihrer Proklamationen, die Wahrheit, die von jedem Sonderinteresse geläutert dem einzelnen denkenden Menschen anvertraut werden müßte, werde in Wirklichkeit einer Klasse ausgehändigt, deren Sonderinteressen von Gesellschaftsbezügen abhingen, worin es «Volljährige» und «Unmündige» gebe.[25] Man wird sich auch der Mechanismen zur Manipulation der Wahrheit bewußt, die in der Welt außerhalb der Universität bestehen. Darum erfolgt der Angriff auf den Springer-Verlag und sein Pressemonopol. Die Forderung, der Springer-Verlag müsse enteignet werden, «war ein Grundelement der Selbstverteidigung der Studentenschaft; sie erwuchs aus dem Bestreben, einen Teil der Bevölkerung den Wirkungen der Manipulationsmechanismen zu entziehen... Das Losungswort ‹Springer enteignen!› deutete bereits den Punkt an, an dem dieser moralische Protest politische Bedeutung erhielt»[26]. Indem die Studenten sich politische Ziele setzten, glaubten sie, das Proletariat auf die Notwendigkeit hinweisen zu können, «den Kampf an dem Punkt, wo er hundert Jahre zuvor aufgegeben worden war, wiederaufzunehmen»[27]. Für sie bestand und besteht der weitere Schritt, der zu erfolgen hat, darin, «ihre Organisationsform dergestalt zu ändern, daß es ihnen ermöglicht wird, im Klassenkampf der Arbeiter eine bestimmte Rolle zu übernehmen»[28].

Ähnlich wie die der deutschen Studentenschaft sind die Kampfmethoden und Ideologien der französischen und italienischen Studentenbewegung in den Jahren 1967/68. In *Italien* gab man die korporativen Kampfmethoden der früheren Studentengenerationen deshalb auf, weil man sich bewußt wurde, daß der Kampf in der Schule sich nicht auf diese beschränken darf, weil die Schule ihre Funktionen nicht bloß schulintern ausübt.[29] Man sieht in der Universität nicht bloß einen Ort der Wertproduktion und der Übermittlung von charakterbildenden Kenntnissen, sondern auch eine Garantie für das Fortbestehen der führenden Klasse und eine gewinnbringende Investition, um die Arbeitskraft zu qualifizieren. Die Studenten der soziologischen Fakultät der Universität Trient, die inner-

halb der italienischen Studentenbewegung einige der am stärksten aufstachelnden politischen Thesen ausgearbeitet haben, bedienen sich zur Definition des Studenten der Kategorie «Ware». Die Verwendung dieser marxistischen Kategorie hat es ihnen ermöglicht, die Art des Zusammenhangs zwischen Machtstrukturen in der Schule und Machtstrukturen in der kapitalistischen Gesellschaft zu bestimmen. Da die Universität einen Knotenpunkt des Systems darstellt, sind die Machtstrukturen in der Schule diesen kapitalistischen Machtstrukturen untergeordnet oder zumindest von ihnen durchsetzt. Die Universität ist nur «eines der Produktionsinstitute des gegenwärtigen Gesellschaftssystems – als merkantiles System verstanden»[30]. Wie in jedem der Produktion dienenden Institut sind die innerhalb der Universität herrschenden Verhältnisse autoritär: «Der Professor ist Herr und der Student Untergebener... Das Produktionsmittel arbeitet, und die Ware läßt sich einfach bearbeiten»[31]. Die «Verkäuflichkeit und Funktionstüchtigkeit» dieser Ware «wird vom Institut selbst gewährleistet durch genaue Qualitäts- und Quantitätskontrolle»[32]. Als Produktionsinstitut bemißt die Universität «ihr Produktionsvolumen am Stand des Arbeitsmarktes»[33]. Nur wird «die praktische Verwendung alles dessen, was in die Ware transferiert worden ist, auf später aufgeschoben. Die Ware behält Qualitäten, die sie in der Folge nur in geschäftlichen und bürokratischen Organisationen ausnutzen kann, deren Zielsetzungen sie nicht kennt»[34]. Der Student wird so nicht nur durch seine gesellschaftliche Herkunft oder durch das Bewußtsein, das er von sich hat, bestimmt, sondern auch durch die Bestimmung, die er als künftiger Arbeiter hat, «und in diesem Sinn gehört er schon jetzt zum Proletarierheer»[35]. Infolge dieses Bewußtseins hat die Studentenbewegung auch in Italien mit der Zeit ihre besonderen Eigenarten verloren, und ihre Vorhuten haben sich auf verschiedene Weisen und mit unterschiedlichen Blickrichtungen zusammengetan, um den Kampf des Proletariats nach Kräften zu unterstützen.

Die Verbindung des Kampfes der Studenten mit dem Ringen der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Macht ist auch für die Geschehnisse vom *Mai 1968 in Frankreich* charakteristisch, wo die Studentenrebellion unverzüglich eine weitergreifende Kampfbewegung in Gang gebracht hat, die selbst das Proletariat erfaßte.[36] Die ideologischen Komponenten der Studentenbewegungen vom Mai 1968 waren keineswegs homogen. Mehr als anderswo spielten anarchistische und trotzkistische Tendenzen mit, was den spontanen Charakter der Bewegung verstärkte. Überdies war der Wille ausgeprägter, eine Revolution ins Leben zu rufen, die sich unverzüglich auszahlen und auch und vor allem eine Kulturrevolution sein sollte. Dafür bezeichnend ist die Programmschrift «Nous sommes en marche», auch wenn sie nicht als für die gesamte Bewegung repräsentativ gelten kann. Darin spricht man von einer Revolution, «die sich weigert, das Gesellschaftliche vom Individuellen, das Wirtschaftliche vom Politischen, die Realität von der Utopie zu trennen»; diese Revolution ist «entschieden unitär und totalisierend»; sie «hat wohl einen Anfang, aber kein Ende» und wird schließlich eine «Gesellschafts- und Kulturrevolution sein, weil sie nicht mehr des Glaubens ist, die Ernährung habe vor der Kultur, das Wirtschaftliche vor dem Kulturellen den Vorrang»[37]. Die Abhängigkeit, aus der die Revolutionsbewegung befreien soll, beschlägt einen sehr weiten Bereich, der sich von der ideologischen Dependenz bis zur affektiven Dependenz (die am schwierigsten zu beseitigen ist) erstreckt.[38] Die Analyse der verschiedenen Abhängigkeitsebenen ist ungemein scharf, doch bezeichnender für die Bewußtseinslage der Studentenschaft an der Sorbonne ist die Analyse der Entstehung des interpersonalen Abhängigkeitsverhältnisses; dieses wird auf Aneignungsweisen zurückgeführt, die Eigentum und Macht hervorbringen. Das Aneignungsbemühen «hängt mit der Angst vor der inneren Ohnmacht zusammen» und ist damit typisch für die Jugendperiode, «während der man – ob unbewußt oder nicht – weiß, daß man nur eine kurze Zeit lang produktiv ist», und deshalb die Tendenz hat, «alles gegenzuzeichnen, um sich alles anzueignen». Indem man sich «der Ideen und Dinge und auch der Menschen und Maschinen bemächtigt, ... sichert man sich das Überleben»[39]. Von diesen Erwägungen her gesehen ist das Anstreben der Autonomie nicht die abstrakte Beanspruchung der Unabhängigkeit, sondern schließt sie «die Hinnahme vielfältiger Interdependenzen auf einer Ebene der Gleichberechtigung in sich». Man erobert die Autonomie auf individueller wie auf institutioneller Ebene, indem man unverzüglich «von sich selbst Besitz nimmt und die eigenen Gewalten nicht mehr delegiert»[40]. Die Selbstentfremdung wird nicht nur durch die Wiederaneignung der Produktionsmittel behoben, sondern dadurch, daß man «allen zu jeder Wissensform Zutritt gewährt»[41]. Kurz: man muß gegen das Informations- und Kulturmonopol ankämpfen, «sogar durch die Forderung, daß jede von der

Einzelperson erworbene Kenntnis unverzüglich der Gruppe zur Verfügung zu stellen sei in einer von allen verwertbaren Form (der Schüler wird zum Lehrer und umgekehrt)». Damit wird «die Erziehung zu einem wichtigen Werkzeug zur Beseitigung der Selbstentfremdung werden und so ermöglichen, den Einzelmenschen in seinem Bezug auf die Gruppe und die Gruppe in ihrem Bezug auf den Einzelmenschen dauernd in Frage zu stellen, in der Arbeit und in der Freizeit, der ‹Bildung› wie den Gefühlen nach»[42]. Der französische Mai 1968 hat den Höhepunkt der ideologischen Denkarbeit der Studentenbewegungen über das Thema der Macht gebildet und vor allem war einzig er imstande, die Macht in allen ihren Dimensionen in eine Krise hineinzubringen, indem er eine Krise des Regimes hervorrief. Aber die Restauration, die in Frankreich auf den Mai 1968 folgte, ließ in Europa die Studentenbewegungen abflauen. Deren Machtkontestation hatte nicht die Kraft, die Strukturen, gegen die sie sich stemmte, umzustürzen, so daß ganz allgemein ein Frustrationsgefühl hochkam, während die Vorkämpfer ihre politische Position aufs äußerste radikalisierten.[43] Doch kommt es weniger auf die erreichten Ergebnisse an, sondern wichtiger sind die herbeigeführte Störung des Gleichgewichts der Gesellschaft und die Utopien, die nicht mehr bloß der Jugend vorschweben.

[1] Francesco Alberoni, Statu nascenti (Bologna 1968) 137. Vgl. auch Luciano Martini, Classi e generazioni (Bologna 1970) 127–157.

[2] Zu diesen Problemen vgl. E.M.-M. Eppel, Adolescents and Morality. A Study of Some Moral Values and Dilemmas of Working Adolescents in the Context of a Changing Climate of Opinion (Routledge and Kegan Paul, London 1966); P. Laurie, The Teen-age Revolution (A. Blood, London 1965); S.N. Eisenstadt, From Generation to Generation (London 1956); J. Ellul, L'inadaptation des jeunes, signe d'une société: Economie et humanisme 185 (janv.–févr. 1969) 26–34; J. Camp et Christian Chabanes, Les jeunes d'aujourd'hui (Paris 1967); Philippe Robert, Les bandes d'adolescents (Paris 1966). Zu den allgemeinen Fragen über die Jugend der sechziger Jahre vgl. A. Sauvy, La montée des jeunes (Paris 1958); H. Schelski, Die skeptische Generation (Düsseldorf 1960); A. Ardigò, La condizione giovanile nella società industriale, im Sammelband Questioni di sociologia (Brescia 1966); P. Delooz, La jeunesse occidentale: La Revue Nouvelle 5/6 (mai-juin 1970) 459–478; M. Livolsi, Giovani, integrazione sociale e mezzi di comunicazione di massa: Quaderni di Ikon 3 (1968); P. Arnold, M. Bassand, B. Crettaz, J. Kellerhals, Jugend und Gesellschaft. Wegzeichen zu einer Jugendpolitik (Einsiedeln 1971). Zur Lage in Italien vgl. I. Bertoni e U.A. Grimaldi, I giovani degli anni sessanta (Bari 1960); P.G. Grasso, I giovani stanno cambiando (Zürich 1966).

[3] F. Alberoni, Classi e generazioni aaO. 131.

[4] M. Maffi, La cultura underground (Bari 1972) 5. Im Anhang findet sich eine reiche Bibliographie über die Beat-Generation.

[5] M. Maffi aaO. 7.

[6] Ebd. 18.

[7] Vgl. M. Maffi aaO. 40–48 und N. Porro, Cosa resta oggi della nuova sinistra USA?: La critica sociologica 22 (1972) 102–117 mit reicher Bibliographie.

[8] Vgl. F. Alberoni, Classi e generazioni aaO. 127–157 (über die «idiosynkratische Revolte»).

[9] M. Maffi aaO. 38.

[10] K. Keniston, Giovani all'opposizione, 293. Das Werk enthält im Anhang eine erschöpfende Bibliographie (der Werke in englischer Sprache) über die Probleme der Jugend in den fünfziger und sechziger Jahren.

[11] Ebd.

[12] F. Alberoni, Classi e generazioni aaO. 132. Das Urteil Alberonis gilt wohl auch von den analogen Problemen der Beat-Generation in Europa. Zu diesen vgl. die Untersuchung von G. Galli, La stampa giovanile in Europa come elemento di cultura politica: Ikon (ott.–dic. 1969) 38–103.

[13] Zur Geschichte der Studentenbewegung in Europa vgl. G. Statera, Storia di un'utopia (Roma 1972). Zu den politischen Tendenzen der französischen Jugend am Vorabend von 1968 vgl. Jeunesse d'aujourd'hui: La documentation française 1971; G. Fouchard et M. Devranche, Enquête sur la jeunesse (Paris 1968) 211. Zur Lage in Italien vgl. P.G. Grasso aaO. 116–118 und die Umfrage von Doxa-Shell Nr. 9, Questi, i giovani (Genova 1970). Zur Situation in Deutschland vgl. M. Kaase, Democratic Attitudes in the Federal Republic of Germany, comunicazione presentata al Congresso della «International Political Science Association», München 1970.
Zur politischen Haltung vgl. R. Wildenmann, Les rapports avec la politique, im Dossier Diagnostic sur la jeunesse: Documents 5 (sept.-oct. 1968) 63–73. Zur Haltung zur Reklame vgl. La jeunesse, ce nouveau marché: Documents aaO. 80–90, wo die Ergebnisse einer Umfrage über die Situation in der deutschen Jugend wiedergegeben werden; diese Erhebung wurde im Auftrag der H.K. McCann Company (Frankfurt a.M.) von der Marplan/Forschungsgesellschaft für Markt und Verbrauch durchgeführt. Vgl. ferner Sipra 1, Nr. 3, maggio-giugno 1968. Zu einer weltweiten Übersicht über die Haltung der Studenten zur Politik vgl. S.M. Lipset, Studenti e politica (Bari 1968).

[14] H. Draper, La rivolta di Berkeley (Torino 1965) 252.

[15] Vgl. H. Draper ebd. 295.

[16] Ebd. 290.

[17] Nach einer Bemerkung M. Savios, eines der drei Führer des Free Speech Movement, in der Einleitung zu H. Draper aaO. 43.

[18] Zitiert in H. Draper aaO. 295.

[19] G. Cesarano, Il dissenso in USA e la rivolta di Berkeley: Sipra 1, Nr. 4, luglio-agosto 1968, 49.

[20] Im Sammelband La ribellione degli studenti (Milano 1968) 219–256. Unser Bericht über die Entwicklung in den europäischen Ländern beschränkt sich auf die Studentenbewegungen in Deutschland, Frankreich und Italien, da diese die gleiche politische Ausrichtung aufweisen und für die Situation in den fortgeschrittenen Industrieländern typisch sind. Zu einem weltweiten Überblick vgl. La révolte des étudiants dans le monde: Esprit, 5 mai 1969.

[21] Ebd. 223.

[22] Ebd. 228.

[23] Ebd. 263.

[24] Ebd.

[25] Ebd. 212.

[26] Ebd. 250.

[27] Ebd. 252.

[28] Ebd. 253.

[29] Eine vollständige Bibliographie über die Studentenunruhen in Italien findet sich in: C. Vallauri, Dall'università al paese; ferner in: P. Nieri, Un censimento della contestazione: Mondo operaio 12, dicembre 1972.

[30] Documenti della rivolta universitaria (Bari 1968) 51.
[31] Ebd. 59.
[32] Ebd. 54.
[33] Ebd.
[34] Ebd. 60.
[35] R. Rossanda, L'anno degli studenti (Bari 1968) 68. Dieses Werk bietet die beste Übersicht über die Tendenzen der italienischen Studentenbewegung. Zu den Beziehungen zwischen der Studentenbewegung, der außerparlamentarischen Linken und der Arbeiterbewegung in Italien vgl. Mondo operaio aaO.
[36] Zu der Studentenbewegung und dem Mai 1968 in Frankreich vgl. u.a. La révolte étudiante (Paris 1968); Les temps modernes août-septembre 1968; A. Touraine, Le mouvement de Mai ou le Communisme utopique (Paris 1968); La société post-industrielle (Paris 1969).
[37] Documenti della rivolta studentesca francese (Bari 1969) 192.
[38] Ebd. 225.
[39] Ebd. 270.
[40] Ebd. 222.
[41] Ebd. 246.
[42] Ebd.
[43] Zum Ausgang der Studentenbewegungen vgl. G. Statera aaO. 199–239.

Übersetzt von Dr. August Berz

LUCIANO MARTINI

geboren 1942 in Florenz, er studierte an der Universität Florenz, promovierte mit einer philosophiegeschichtlichen Dissertation, leitet seit 1968 die Zeitschrift «Testimonianze», in der er regelmäßig Aufsätze, Rezensionen und Kommentare zu theologischen und politisch-religiösen Problemen veröffentlicht. Beiträge von ihm sind auch in anderen italienischen Publikationen erschienen.

Benziger

Theologie: Eine Auswahl 2/73

Karl Rahner

Schriften zur Theologie, Band 11
Frühe Bußgeschichte

In Einzeluntersuchungen. 512 Seiten, geb. DM/Fr. 45.–.
Der 11. Band der «Schriften zur Theologie» bietet eine umfassende Darstellung in Einzeluntersuchungen über die Bußtheologie und Bußpraxis der Kirche der ersten Jahrhunderte und leistet für die gegenwärtige Diskussion um Buße und Beichte einen fundierten Beitrag.

Hans-Wolfgang Daigeler

Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche

Die Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche. 184 Seiten, brosch. DM/Fr. 24.80.
Die Studie untersucht Inhalt und Begründung einer Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Kirche und Gesellschaft und zeigt Konsequenzen für die Reform der Kirchenstrukturen.

Meditation

Klemens Tilmann

Übungsbuch zur Meditation

mit Schallplatte
Stoffe, Anleitungen, Weiterführungen. 144 Seiten, geb. DM/Fr. 18.80.
Der Band bietet Übungen und Vorlagen für das Meditieren im Alltag und ist sowohl für Anfänger als auch für Fortgeschrittene gedacht. Als Einführung zum Übungsbuch ist von Klemens Tilmann erschienen: *«Die Führung zur Meditation»*. 352 Seiten, brosch. DM/Fr. 19.80, eine Anleitung zum gesammelten Zu-sich-Kommen mit Hilfe fernöstlicher (Zen) und europäischer Meditationsübungen.

Religionspädagogik

Walter Kaspar
Jürgen Moltmann

Jesus ja – Kirche nein?

Theologische Meditationen 32. 64 Seiten, brosch. DM/Fr. 5.80.
Christliche Kirchen und christlicher Glaube sind in diesen Jahren in eine tiefgreifende Identitätskrise geraten. Aus ihr führt nur die konzentrierte Besinnung auf den heraus, der Glauben schafft und Kirche ins Leben ruft: Jesus Christus.
Hier behandelt der katholische Theologe das «protestantische» Thema «Jesus und der Glaube», der protestantische Theologe das «katholische» Thema «Jesus und die Kirche». In überraschender Einigkeit stellen beide die Christuserkenntnis an den Anfang des Glaubens und der Kirche. Was folgt daraus für die ökumenische Gemeinschaft?

Herbert Leroy

Nicht Knechte, sondern Freunde

Theologische Meditationen 33. 40 Seiten, brosch. DM/Fr. 5.80.
Sprache und Vorstellungswelt des Neuen Testaments sind dem modernen Menschen oft fremd: Paulus spricht von sich als dem Knecht Jesu. Doch bietet die urchristliche Verkündigung auch Möglichkeiten an, die sich einem Selbstverständnis des Christen heute leichter öffnen: Nach Johannes nennt Jesus die Jünger seine Freunde. Es bleibt der Christenheit immer aufgetragen, das Evangelium jeweils neu zu erschließen.

Benziger Verlag Zürich / Köln

Z 73/556

14. März 1975
13. Feb. 1975
12. MRZ. 1975
22. MAI 1975
28. Juni 1976
8. 7. 76
8. MRZ. 1977
27. 5. 77
10. JUNI 1977
15. Juli 1977
26. OKT. 1977
29. 11. 77
30. MAI 1978
3. 78
28. 11. 78
8. FEB. 1979
8. JUNI 1979
8. NOV. 1979
18. 7. 80
23. 11. 80
10. 11. 80
18. 3. 81
14. MAI 1981
1. SEP. 1981
19. 10. 81
21. DEZ. 1981
21. JAN. 1982
18. APR. 1982
15. JUNI 1982
21. JULI 1982
09. 82
8. NOV. 1982
26. NOV. 1982
11. JAN. 1983
7. FEB. 1983
23. 2. 83
2. MRZ. 1983

19.29