

David Power

Theologische Überlegungen

Der Inhalt dieser Ausgabe von *Concilium* ist grobenteils von praktischer Thematik. Unter verschiedenen Aspekten und von verschiedenen Standpunkten aus diskutieren die Autoren darüber, wie die Schrift in der Liturgie zu verwenden ist. Da die Tendenz dieser Diskussion so stark auf Praktische gerichtet ist, dürfte es vielleicht nützlich sein, wenn wir mit einer theologischen Reflexion schließen. Das hilft uns festzustellen, woran wir sind, und gibt den Fragen, die dabei aufgeworfen worden sind, Perspektive.

Ich möchte diesen Beitrag in drei Teile gliedern. Der erste soll in allgemeinerer Art von dem Verhältnis zwischen Wort, sakramentaler Handlung und Leben handeln. Er stellt die Frage, wie das Wort der Schrift der sakramentalen Handlung Sinn gibt und wie die Verbindung von Wort der Schrift und Sakrament Leben umwandelt. Daraus ergibt sich die Frage, mit der sich der zweite Teil unseres Beitrages auseinandersetzen wird: Wie muß die Schrift in der Liturgie gelesen und eingesetzt werden, damit die richtige, wahre Beziehung zwischen Wort, Sakrament und Leben gewahrt bleibt? Im dritten Teil möchte ich dann darlegen, daß die Liturgie für die Interpretation der Schrift und die Formulierung neuer Gebete den Grund legt, wenn sie als Gedächtnis des Pascha Christi gefeiert wird. Die Liturgie ermöglicht ein einheitliches Lesen der Schrift, weil sie den Horizont abgibt, unter dem wir lesen und interpretieren. Sie gibt die Gewähr dafür, daß die Schrift nicht zu totem Buchstaben wird, weil sie aufgrund ihres wahren Wesens verlangt, daß die Art und Weise des Seins-in-der-Welt, die sie offenbart, zu neuem Ausdruck und neuer Realisierung gebracht wird.

Wort, Sakrament, Leben

Manche Mitarbeiter dieses Heftes haben ihre Hauptaufgabe darin gesehen, eine Art und Weise des Schriftverständnisses ausfindig zu machen, die für unsre Zeit einen Sinn ergibt. Bei dem Herantreten an diese Aufgabe ergibt sich das Problem mangelnder Vertrautheit mit der Bibel, das Pro-

blem, verschiedene Texte in einer und derselben liturgischen Feier zueinander in Beziehung zu setzen, und das noch grundlegendere Problem, sie zur lebendigen Erfahrung der heutigen Zeit in Beziehung zu setzen. Einige weitere Mitarbeiter haben nach Wegen gesucht, eine Verknüpfung zwischen der Schrift und den anderen liturgischen Gebeten und Handlungen zu schaffen.

Es ist allzu leicht, Leben, Wort und Sakrament zueinander in Beziehung zu setzen, als wären sie – eins dem andern – schlicht und einfach gegenübergestellt. Eine solche Auffassung ist das Endergebnis einer schlechten Anwendung der von der scholastischen Theologie gegebenen Erklärung von der Wirksamkeit der Sakramente. Diese rührt, wie es hier heißt, von einem göttlichen Ratschluß oder einer Einsetzung durch Christus her. Ein Suchen nach dem inneren Zusammenhang zwischen dem Wesen der sakramentalen Handlung und ihrer Auswirkung auf das Leben kann dabei sehr häufig einfach hintangestellt werden. Die Schrift wird dann als ein reines Vorspiel zur sakramentalen Handlung angesehen, als eine Art Vordisponierung des Menschen für den Empfang der angebotenen Gnade.

Andrerseits darf der Platz der Liturgie im Leben nicht vollständig durch Kausalitätstheorien erklärt werden. Diese Analogie diene im scholastischen System einer bestimmten Tendenz. Sie kann nur zu leicht dahin führen, daß man Gottes Handeln mehr oder minder auf dieselbe Ebene stellt wie geschaffene Ursachen und in eine Reihe mit diesen. Dabei wird der Symbolcharakter der sakramentalen Sprache ganz außer acht gelassen.

Wenn die Liturgie die menschliche Welterfahrung gestaltet, dann vermittelt ihres Symbolcharakters. Symbole sind ihre Art und Weise, Wirklichkeit so zu betrachten, daß sie ihr Sinn gibt. Sie sind ein Erkenntnismittel und nicht in erster Linie dazu da, daß man sie selbst und als solche untersucht. Zur Verdeutlichung wollen wir das Beispiel des Bundes nehmen, wie es von Ray Hart in seinen Ausführungen über Osea erklärt wird:

«Osea kam es keineswegs darauf an, den Geist der Israeliten auf das Bild des Bundes zu lenken: Seine Bemühung galt der Verlebendigung dieses Bildes als authentisches Bild – *id quo cognoscitur* – der Existenz des wankelmütigen Israel. Vibrierend in den Schwingungen der geläufigen Sprache gestattete dieses Bild den Israeliten, ihre Existenz zu sehen als hurenhafte Verkommenheit und Bruch des Eheversprechens Jahwe und dem Land gegenüber, das Er ihnen in Obhut gegeben hatte. Nicht

der Bund, sondern das verletzte Land und seine verkehrte soziale Ordnung wird «erkannt», und zwar eben unter den Augen Jahwes, des treu gebliebenen Bundespartners erkannt.»¹

Nehmen wir weiter das Beispiel des Weinberges in den Meßtexten, das Bruce Vawter in dieser Ausgabe untersucht hat. Wo Matthäus dieses Gleichnis verwendet, geht es bekanntlich um die Ablehnung Jesu durch die Führer des Volkes. Ihre Handlungsweise ist durch dieses Bild abgestempelt als das Versagen in einer ihnen von Gott anvertrauten heiligen Aufgabe und Verpflichtung. Sie stellt einen Verrat dar an den Propheten, die gekommen waren, um dem heiligen Erbe, das Israel anvertraut war, Leben zu geben. In Psalm 80 tritt die Verheerung des Volkes in den Brennpunkt der Darstellung. Der Psalm bringt ein tiefes Gefühl der Verlassenheit zum Ausdruck, das jedoch mit einer Hoffnung verbunden wird, die von dem Leidensmann herkommt, der auf einer verwüsteten Erde den Frieden wiederherstellt. Für unsre Liturgie heute lautet nun die Frage: Wie können wir aus diesen Symbolen und Bildern unsere eigene Erfahrung herauslesen und sie auf diese Weise in ihrer Öffnung auf Gottes Handeln, Gericht und Gnade hin sehen.

Das erfordert eine Gegenüberstellung von Fragen, die sich einerseits aus unserer eigenen Existenz, andererseits aus dem Wort der Schrift ergeben. Bei manchen Gelegenheiten stößt uns eine Schriftstelle geradezu auf die Erkenntnis von Faktoren, die in unserem Leben bis dahin nicht zur Kenntnis genommen waren. Bei anderen wieder kommt zuerst eine Lebensangst; dann wird uns in dem Aufruhr durch die Schrift eine Neuorientierung und ein hoffnungsvoller Ausblick zuteil. Zu vermeiden ist in jedem Falle eine rein deduktive Anwendung, die bei unserem Beispiel etwa folgendes Ergebnis herausliest: Uns ist die Sorge für den Weinberg des Herrn anvertraut; daher müssen wir als getreue Verwalter handeln. Um speziell auf die Worte des Textes zu lauschen, müssen wir fragen: Wie ist der Zustand der Welt und unserer Gemeinde, unter welchen Enttäuschungen leiden wir und welche Hoffnungen werden dabei genährt? Dann können wir sehen, welcher Unterschied sich ergibt, wenn wir die Situation durch das Prisma der Texte vom Weinberg betrachten.

Wenn wir sie auf diese Weise betrachten, ist das Verhältnis zwischen Wort und Ritus nicht das zwischen Vorspiel und Zusatz. Vielmehr nimmt der Ritus dann seinen Sinn aus der Schrift. Er gehört der Welt an, die in der Schrift offenbart ist.

Das bedeutet nicht, daß der Sinn der Schrift in der Liturgie didaktischer Natur wäre, daß er aussagen sollte, was im liturgischen Handeln geschieht. Es bedeutet vielmehr, daß die liturgische Handlung nur dann den Charakter einer sakramentalen Handlung gewinnt, wenn sie in den Kontext der Schrift eingefügt ist. Sie gewinnt ihre Intentionalität und ihren Bedeutungsgehalt aus dem Wort, zu dem sie gehört. Was man oft als wesentliche Worte eines Sakramentes bezeichnet, bleibt unverstehbar, wenn man es außerhalb der Welt betrachtet, die durch die Schrift – in ihrer Gesamtheit betrachtet – erschlossen wird.

Verhält es sich hiermit so – wie haben wir dann das Verhältnis von Wort-Sakrament und Leben zu sehen? Wort-Sakrament zeugt einen Glauben, der eine Art ist, das Leben zu sehen. Durch diesen Glauben wird Liturgie im Leben wirksam, denn sie ist das Medium, durch welches Leben erfahren und sinnvoll wird. Lebt er aber mit einer neuen Sicht der Dinge, so schafft der Mensch neue Wirklichkeit.

Lektüre, Interpretation und Anwendung der Schrift

In diesem Abschnitt des Artikels möchte ich zu allererst einen grundlegenden Unterschied erläutern: den Unterschied zwischen dem durch eine literarische Exegese zutage geförderten Sinn der Schrift und dem, was manche moderne Exegeten ihren *Bezug* (*referent*) nennen. Danach möchte ich darlegen, daß das Verständnis einer Einzelstelle eine Beachtung der Gesamtheit der Schrift erfordert – und zwar nicht allein was den Inhalt, sondern auch, was die literarischen Formen anbetrifft. Als drittes möchte ich dann auf die Frage eingehen: Wie können wir der Forderung nach einer Sprache gerecht werden, die unserer Zeit mehr sagt und einen unmittelbareren Zugang bietet, als dies bei Schrifttexten sehr oft der Fall ist.

Hinter dieser Unterscheidung von Sinn und Bezug steht Paul Ricœur.² David Tracy erklärt den Unterschied kurz:

«Sinn des Textes bedeutet die innere Struktur und die innere Bedeutung des Textes, wie und insofern diese Struktur sich durch die üblichen Methoden der Semantik und der literarisch-kritischen Forschung bestimmen läßt. Der «Bezug» eines Textes bedeutet keine Bezugnahme auf einen Sinn «hinter» dem Text (z. B. die wirkliche Intention des Autors oder die sozio-kulturelle Situiertheit des Textes). Vielmehr eröffnet, um die Metaphern auszutauschen, der «Bezug» den Sinn angesichts

des Textes, mit anderen Worten: die Art und Weise der Wirklichkeitserfassung; jene Art des In-der-Welt-Seins, die der Text dem einsichtigen Leser erschließt...»³

Wie Ricœur nachdrücklich bemerkt, versucht man beim Interpretieren der Schrift nicht einfach, die Situation des Subjekts der Erzählung wiederzuentdecken, noch die Bedeutung, die die betreffenden Worte für den Autor oder die Gemeinschaft, von der sie herkommen, besaßen. Der schriftlich niedergelegte Gedanke hat – so erklärt er – eine Eigenexistenz angenommen. Er gewinnt eine gewisse Distanz vom Autor und eine gewisse Unabhängigkeit von der Ursprungssituation. Jenseits dessen, wie immer die Situation des Autors gewesen sein mag, jenseits dessen, wie immer die Situation der ursprünglichen Adressaten war, jenseits dessen schließlich, wie auch die Situation des Interpreten selbst sein mag – weist der schriftlich niedergelegte Text in die Zukunft und eröffnet neue Weisen des In-der-Welt-Seins. Gewiß spricht der Text von vergangenen Ereignissen wie etwa dem Auszug aus Ägypten oder der Auferstehung, und wir sind in eine ständige Neuinterpretation dieser Ereignisse hineingestellt. Doch geht es uns ja gar nicht darum, daß wir einfach wünschten zu entdecken, welchen Sinn die betreffenden Ereignisse in der Vergangenheit besaßen, noch möchten wir irgendeinen dogmatischen Sinn oder eine moralische Vorschrift enthüllen als Übermittlung an alle Welt. Unsre Aufmerksamkeit sollte vielmehr den Sinn enthüllen, den der Text in die Zukunft projiziert, ausgehend von seiner Interpretation jener vergangenen Ereignisse.

Eine Schwierigkeit ergibt sich aus dem Umstand, daß die Bibel geschriebener Text und daher nicht unmittelbar an ein bestimmtes Auditorium gerichtet ist. Von seiten des Autors ist nicht an eine unmittelbare Anwendung auf unser Leben gedacht, während für die Liturgie die Absicht gerade darin besteht. In Lloyd Baileys Artikel sehen wir, wie verschiedene Wissenschaftler den Übergang vom Text zur Predigt versucht haben. Das ist natürlich nicht so leicht. Wir bekommen daraus eine leise Ahnung davon, was alles Vawters und Manders Artikel mit einbeziehen.

Um diesen Übergang zuwege zu bringen sind, wie mir scheint, verschiedene Einzelschritte innerhalb der liturgischen Feier selbst erforderlich. Gerade weil sie geschriebenes Wort ist und damit eine Eigenexistenz besitzt, muß die Schrift ein wenig behandelt werden, wie man ein Kunstwerk behandelt. Wie bei einem Kunstwerk sucht der

Hörer die «Gefühlsnote»⁴ herauszufinden, die in dem Text Ausdruck gewinnt. Wir können nicht Hals über Kopf zur Anwendung übergehen, denn in der Liturgie liegt ein Wert für die Kontemplation, die eine Art ästhetischer Wertung darstellt. Von einem Gedicht oder einer Skulptur erwarten wir auch nicht, daß sie eine unmittelbare Bedeutung für unser Leben haben. Die angemessene Reaktion auf solch ein Kunstwerk ist das Bemühen, seinen Gefühlswert und Sinngehalt zu erfassen, wie sie sich in seiner Eigenexistenz lebendig verkörpern, aber ebenso seinen kritischen Beitrag für das Leben und die Qualität des Lebens, die es frei macht von Verstrickung in menschliche Ereignisse und Betriebsamkeit. In einer ganz ähnlichen Weise hat auch der Schrifttext seine eigene, besondere Resonanz, die man empfunden haben muß, ehe man zur praktischen Anwendung schreiten kann. Ja, dieses Empfundene-haben ist in der Tat bedeutsamer als irgendeine spezielle Anwendung.

Das wirft nun wiederum Probleme der Übersetzung und Weitergabe auf. In dieser Ausgabe von *Concilium* setzt Buzzetti sich mit diesem Problembereich auseinander. Wie übersetzt und interpretiert man so, daß Sinn und Gefühlsnote richtig zum Ausdruck kommen, daß sie nicht verraten werden durch falsche Wörter und falsche Bilder? Wie sachgerecht kann man überhaupt einen Ausdruck der «Gefühlsnote» von einer Sprache in die andere, von einer Kultur in die andere übersetzen?

Zwei Dinge vor allem müßten vermutlich zu diesem Punkt gesagt werden. Zunächst einmal muß die Liturgie ernst nehmen, was Ricœur über die Gesamtheit und die Einheit der Schrift gesagt hat. Jede Stelle und jedes Buch ist nur eine Teildarlegung. Die Gesamtdarlegung gibt nur die Bibel als Einheit. Sie verlangt nicht allein Beachtung des Gesamtinhaltes, sondern auch ihrer unterschiedlichen Ausdrucksformen wie zum Beispiel der erzählenden, der dichterischen, der lehrhaften, der prophetischen, der mythischen, der gleichnishaften, allegorischen usw. Was er in diesem Zusammenhang über das Wort «Gott» sagt, kann uns helfen zu erkennen, was dieses integrale Lesen der Bibel impliziert:

«Das Wort <Gott> fungiert nicht als philosophischer Begriff, gleich ob es als Sein im mittelalterlichen oder heideggerschen Seinsverständnis aufgefaßt wird. Selbst wenn jemand versucht ist zu sagen, ... <Gott> sei die religiöse Bezeichnung für Sein, so sagt das Wort <Gott> noch mehr: Er setzt den gesamten Kontext voraus, der gebildet wird

durch das ganze Gravitationsfeld von Erzählungen, Prophetien, Gesetzen, Hymnen und so fort. Das Wort «Gott» verstehen bedeutet, der Sinnrichtung des Wortes folgen..., seiner doppelten Macht: alle Bedeutungsgehalte zu sammeln, die aus den Teilausführungen hervorgehen, und einen Horizont offenzulegen, der sich der Geschlossenheit der Darlegung entzieht.»⁵

Federici und Manders weisen in ihren Artikeln darauf hin, daß ein weiteres Problem in der Entscheidung darüber liegt, wieviel aus der Schrift in der Liturgie gehört werden soll. Als praktisches Kriterium kann dabei mehr die Beachtung von Formen dienen, als Sorge um die Quantität. Doch bleibt dieses Kriterium nutzlos, solange in der aktuellen Vorlegung und Verwendung der Texte bei der Zelebration nicht die Verschiedenheit der Formen beachtet wird. Ein Versuch, die literarische Gattung zu berücksichtigen, wird im Gebrauch der Psalmen und Hymnen sichtbar, wie dies für den spanischen Bereich in dem Artikel von Quintana Ramírez veranschaulicht ist. Das Prinzip wird jedoch mehr in allgemeiner und wenig bestimmter Weise angewendet, und es müßten Wege gefunden werden, sich über die Unterschiede zwischen einer Erzählung, einer Prophetie, einer Weisheitsrede und einer Abschiedsrede, einem Mythos und einem Bericht usw. Kenntnis zu verschaffen.

Das zweite, was zur Beachtung der Gefühlsnote bei der Übersetzung und Weitergabe zu sagen wäre, ist, daß in einem weiteren Sinne auch Neuschöpfungen als Übersetzungen dienen können. Mit anderen Worten: Während das Motiv streng biblisch ist, läßt die Schöpfung eines neuen Textes einen Versuch erkennen, die sprachliche und kulturelle Kluft zu überwinden. Wir erleben dies in einigen zeitgenössischen Adaptationen der Psalmen sowie bei verschiedenen Hymnen. Was wir hier meinen, läßt sich wohl am besten veranschaulichen, wenn wir betrachten, was seit ältesten Zeiten bei der Schaffung von Hymnen, Antiphonen und den Troparien der orientalischen Liturgien geschehen ist.

Erst und nur wenn die Schrift in ihrem eigenen ihr gemäßen Zustand gekostet werden kann, läßt sich die Frage nach einer speziellen Anwendung stellen. Wie bereits gesagt, ist das ein ureigenes Anliegen von Liturgie, durch das die versammelte Gemeinde zum unmittelbaren Adressaten des Wortes wird. Kleiner spricht von den verschiedenen Arten und Weisen, auf die das geschehen kann; ich brauche daher an dieser Stelle nur auf einige besonders wichtige Methoden hinzuweisen.

Zunächst können einmal Fragen über das Leben der Gemeinde aufgeworfen werden als eine Art Vorspiel zum Hören des Schriftwortes – sowohl bei einem Bußritus als auch beim Verlesen zeitgenössischer religiöser und weltlicher Texte. Professor Sandmels Artikel zeigt, daß die Juden sich nicht gescheut haben, Erläuterung und Auslegung in die Verlesung des Textes einzufügen, und es gibt keinen Grund, weshalb dies nicht gelegentlich auch in christlichen Liturgien geschehen sollte. Tatsächlich ist die Homilie der bevorzugte Augenblick der Anwendung, doch sollte sie in der Lage sein, etwas von dem aufzunehmen, was die Gemeinde bei der Zelebration bereits erfahren hat. Ferner sollten wir erkennen, wie wichtig die verschiedenen Arten des liturgischen Gebets sind als Interpretation und Aktualisierung der Schrift. Rouillard hat uns einige Beispiele dafür geliefert, wie ein liturgisches Gebet Wort und sakramentale Handlung bei ihrer Umformung des Lebens zusammenfassen kann. Es ist notwendig, mehr in dieser Richtung zu tun, denn es ist eine der bleibenden Aufgaben der Liturgie, und sie verbietet uns anzunehmen, das Werk der liturgischen Komposition sei jemals abgeschlossen.

Die Liturgie als vereinheitlichende schöpferische Kraft

Beunruhigt durch einen Mangel an Harmonie in den für manche Tage vorgeschriebenen Texten, weisen einige unserer Mitarbeiter auf die Notwendigkeit eines vereinheitlichenden Faktors hin, der ihre Anwendung vereinfachen könnte. Die Lösung dieses Problems dürfte eher in einem vereinheitlichenden Gesichtspunkt als in einer Harmonisierung von Texten zu suchen sein.⁶ Dieser Gesichtspunkt kann nur ein universaler sein, der Autor, Text und Leser eint und in den schöpferischen Formen des Gebetes, das speziell zur Liturgie gehört, beherrschend bleibt. Dieser Gesichtspunkt ist konkret die eschatologische Sicht der Geschichte mit dem Mittelpunkt in der Auferstehung Christi⁷ und verbürgt durch die Liturgie, weil sie Gedächtnis des Pascha Christi ist.

Der Auftrag, die liturgische Handlung zum Gedächtnis des Herrn weiter zu vollziehen, hat keine primär institutionelle Bedeutung. Er wird nicht erschöpfend erfüllt durch den einfachen Vollzug eines vorgeschriebenen Rituals. Er bedeutet etwas ganz anderes: den fortgesetzten Akt, Christi Gedächtnis zu wahren, in einem bestimmten gegenwärtigen Augenblick die eschatologische Bedeu-

tung in Erinnerung zu bringen, die sein Pascha potentiell jedem Augenblick und allen Ereignissen gibt. Es ist eine immerwährende Bedeutung, die in einem bestimmten Augenblick und an einem bestimmten Ort durch die liturgische Handlung ins Dasein gerufen wird.

Wenn die Gemeinde sich zur Liturgie versammelt in dem einen Glauben an Christus und in der einen Hoffnung auf sein dereinstiges Kommen, ist die Richtung für das Hören der Schrift festgelegt. Dieser Glaube und diese Hoffnung verbürgen die Verschmelzung der Horizonte, die erforderlich ist, damit eine bestimmte Stelle als Teil eines zu einer Einheit gewordenen Ganzen gehört wird. Aufgrund dessen können wir überhaupt von der Liturgie als dem bevorzugten Ort für die Interpretation der Schrift sprechen. Das bedeutet andererseits nicht, daß sie den Ort für die literarische Exegese darstellt, noch daß wir auf diese Exegese als notwendige Vorbereitung verzichten könnten. Was die Liturgie gibt, ist der Raum für das, was Autoren des Mittelalters den «sensus spiritualis» genannt haben würden. Heutzutage sprechen wir hier lieber von dem, was sich uns angesichts des Textes eröffnet durch die vereinheitlichende eschatologische Dimension unserer Lektüre. Derselbe Geist, der uns dadurch, daß er das Gedächtnis Christi in unseren Herzen lebendig hält, befähigt, die Texte in dieser Weise zu lesen, befähigt uns auch, ein neues Wort zu sprechen, das zu unsrer unmittelbaren Gegenwart eine unmittelbarere Beziehung besitzt.

Was aber gibt uns diese eschatologische Hoffnung konkret für unser Verständnis der Schrift? In seinem Tod und seiner Auferstehung hat Jesus bereits die Grenzen der Zeitlichkeit überschritten und ist in das «Anderssein» der jenseits des Todes liegenden Realität eingetreten, in der wir alle zusammen mit ihm in Hoffnung unseren Platz haben. Gottesdienst ist der Ort der intersubjektiven Gemeinschaft mit allen «Lebenden und Toten», weil er Gemeinschaft in Christus ist, das heißt Gemeinschaft eines ewig gültigen Sinnes, eines Sinnes, der letztlich von jedem einzelnen geteilt wird in der Begegnung mit dem Mysterium seines eigenen Todes und des Todes der Welt.

Es muß zugegeben werden, daß diese Perspektive bei liturgischen Versammlungen nur zu oft nicht vorhanden ist. Die viel beklagte mangelnde Vertrautheit mit der Schrift ist keineswegs nur Unkenntnis ihres Inhaltes und ihrer Thematik. Sie ist vielmehr noch mangelnde Vertrautheit mit Christus und seinem Mysterium, in dessen Licht sie ge-

lesen werden muß. Wenn wir nicht fähig sind zu hören und zu erfassen, dann sind wir das in dem Maße, in dem wir nicht begreifen, daß es bei Gottesdienst und Anbetung um das Mysterium des Lebens durch ein notwendiges Sterben geht. Natürlich wünschen wir Anwendungen auf unser Alltagsleben zu finden, wobei diese vom Schmerz über eine persönliche Einbuße bis zur Hoffnung auf die Befreiung ganzer Völker reichen können. Diese Anwendungen besagen ganz zutreffend, daß es keinen Aspekt menschlicher Existenz gibt, der nicht von der Erlösung berührt wird. Doch kann es dabei leicht geschehen, daß sie dem Menschen zu Bewußtsein bringen, wie sehr alle Anwendungen letztlich Variationen zu dem Thema von Tod und Auferstehung sind. Es gibt kein Leben ohne Tod, und der Tod muß gesehen werden in seiner ganzen erschreckenden Negativität, seiner Leugnung von Bildern, Hoffnungen und Wünschen, bevor der Mensch das neue Leben erfahren kann, das er gebiert. Die Bedeutung des Wortes Gottes für die Existenz des heutigen Menschen ist niemals zu finden, wenn wir dieser unerläßlichen Konfrontation mit dem – persönlichen wie kollektiven – Tod aus dem Wege gehen. Lesen wir dieses Wort in der Liturgie, dann tun wir dies zum Gedächtnis dessen, der von seinem Vater verlassen worden war. Wenn wir nicht diese Verlassenheit kennenlernen, werden wir auch seine Herrlichkeit nicht kennenlernen. Doch wenn wir den «Mut zu zweifeln» aufbringen, sollen wir neues Leben finden.

Das erklärt manches, was in der Bibel auf den ersten Blick schockierend wirkt, wie etwa die Gewalttätigkeit, die die Juden Gott beilegen, die Leidenschaftlichkeit und den Zorn Jahwes seinen Feinden gegenüber, Jesu Heftigkeit bei der Verurteilung der Pharisäer, die erschreckenden apokalyptischen Bilder der Offenbarung des Johannes. Diese Dinge gehören nicht zu einer abstrakt theologischen Abhandlung über Gott und seine Gnade. Sie bilden religiöse Erfahrung des Menschen nach: die Gewalttätigkeit und den Schrecken, unter denen er leidet bei seinem Suchen nach einem Sinn für die Welt, die «dunkle Seite» Gottes, mit der er zurechtkommen muß. Alles, was dazu gesagt werden kann, ist, daß die Anwendungen der Schrift auf das Leben niemals ganz eindeutig und ebenso gewiß niemals moralisierend sind. Sie kann nur dann zu einem Ethos führen, wenn sie uns in das Mysterium eintaucht, das Mysterium des Pascha Christi, das Mysterium der Gottverlassenheit, durch die er hindurchgehen mußte, um sein Sohn zu werden.

¹ Ray L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination* (New York 1968) 304-5.

² Vgl. Paul Ricœur, *Événement et Sens = Rivelazione e Storia*, E. Castelli (Hrsg.) (Rom 1971) 15-34, und *Philosophy and Religious Language: Journal of Religion* 54 (1974) 71-85.

³ David Tracy, *The Task of Fundamental Theology: Journal of Religion* 54 (1974) 13-34.

⁴ Der Ausdruck stammt von Susanne K. Langer, *Feeling and Form* (New York 1953).

⁵ AaO. *Journal of Religion*, 82.

⁶ Ricœur, aaO. = Castelli übernimmt Gadamers Wendung von der Verschmelzung der Horizonte.

⁷ Wie bereits bemerkt, bilden die Einzelbücher und Einzelstellen der Bibel Teildarlegungen, Fragmente. Werden sie als selbständige Stücke genommen, so machen sie nicht notwendig diese universale eschatologische Perspektive sichtbar. So verraten beispielsweise manche von den Sprüchen eine sehr weltliche und menschliche Weisheit. Doch fügen sich die verschiedenen Teile in der Einheit dieser einen großen Perspektive zusammen, wenn sie als Aus-

drücke menschlichen oder religiösen Anliegens von ihrer Beziehung zum Kairos (καιρός) aus bewertet werden. Oft ist es zuviel, wenn man sagt, ein Autor habe ein eschatologisches Geschichtsbild vertreten. Ebenso kann es durchaus zu weit gehen, wenn man sagt, diese Perspektive stehe hinter dem betreffenden Text. Wird er jedoch von jemandem gelesen, der diese Perspektive teilt, so ergibt er, im Lichte des Kairos, auf den die Bibel als Einheit hinweist, sein potentiell Sein-in-der-Welt im Hinblick auf den Teil der menschlichen Problematik oder jenen Aspekt der menschlichen Schönheit, denen der Text Gestalt verleiht.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID POWER

geboren 1932 in Irland, 1956 zum Priester geweiht. Er ist Professor für Sakramententheologie und -liturgik an der Universität Gregoriana in Rom und veröffentlichte u. a.: *Ministers of Christ and His Church* (London 1969), *Christian Priest: Elder and Prophet* (London 1973).